

ISSN: 1981-383X

Programa de Pós-graduação em História Comparada - UFRJ



REVISTA DE HISTÓRIA COMPARADA

2014

**Ano 8**

**Volume 8**

**Número 2**

Revista de História Comparada (2014) – Ano 8 – Volume 8 – Número 2 – ISSN: 1981-383X  
Copyright© by Leila Rodrigues da Silva, Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, Fábio de Souza Lessa e Flávio  
Gomes (editores) *et alii*, 2014.

Revista de História Comparada. Programa de Pós-graduação em  
História Comparada/UFRJ.  
Ano 8, v. 8, n. 2.  
Rio de Janeiro: PPGHC, 2014.  
Semestral  
ISSN: 1981-383X  
História Comparada. Universidade Federal do Rio de Janeiro.  
Programa de Pós-graduação em História Comparada.

### **Programa de Pós-Graduação de História Comparada**

**Endereço:** Largo de São Francisco de Paula, n. 1, sala 311 – Centro – Rio de Janeiro – RJ

BRASIL – CEP 20051-070

**Tel.:** 0 XX 21 2221-4049

**Tel e Fax :** 0 XX 21 2221-4049

**Fax:** 0 XX 21 2221-1470

**E-mail:** [hcomparada@historia.ufrj.br](mailto:hcomparada@historia.ufrj.br)

**Site:** <http://www.hcomparada.historia.ufrj.br>

#### *Revisão:*

Leila Rodrigues da Silva

#### *Apoio Técnico:*

Juliana Salgado Raffaeli

Nicolas Theodoridis

Valtair A. Miranda

**REVISTA DE HISTÓRIA COMPARADA**  
Ano 8 – Volume 8 – Número 2 – dezembro/2014

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**  
Reitor: Carlos A. Levi da Conceição

**INSTITUTO DE HISTÓRIA**  
Diretor: Fábio de Souza Lessa

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA COMPARADA**  
Coordenadora: Leila Rodrigues da Silva

**EDITOR RESPONSÁVEL**

Leila Rodrigues da Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

**COMITÊ EDITORIAL**

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)  
Fábio de Souza Lessa. (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)  
Flávio dos Santos Gomes (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)  
Leila Rodrigues da Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

**COMITÊ DE APOIO TÉCNICO**

Juliana Salgado Raffaeli (Mestranda – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)  
Nicolas Theodoridis (Mestrando – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)  
Valtair A. Miranda (Doutorando – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

**CONSELHO EDITORIAL NACIONAL**

Anita Leocádia Prestes (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)  
Carlos Roberto Antunes dos Santos (Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil)  
Diva do Couto Muniz (Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil)  
Dulce Oliveira Amarante dos Santos (Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil)  
Francisco Carlos Teixeira da Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)  
Gilson Rambelli (Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, Sergipe, Brasil)  
Gilvan Ventura da Silva (Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, Espírito Santo, Brasil)  
Jean Marcel Carvalho França (Universidade Estadual Paulista, São Paulo, São Paulo, Brasil)  
Joana Maria Pedro (Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil)  
José Antônio Dabdab Trabuls (Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil)  
José Rivair Macedo (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil)  
Maria do Amparo Tavares Maleval (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)  
Maria Gabriela Martin Ávila (Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco, Brasil)  
Maria Helena Rolim Capelato (Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil)  
Marina de Mello e Souza (Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil)  
Paulo Gilberto Fagundes Vizentini (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil)  
Renata Menezes (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)  
Renan Frighetto (Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil)  
Terezinha Oliveira (Universidade Estadual de Maringá, Maringá, Paraná, Brasil)  
Valdemir Donizette Zamparoni (Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil)

**CONSELHO EDITORIAL INTERNACIONAL**

Carlos Barros (Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, A Coruña, Espanha)  
José Luis Fontes (Universidade do Minho, Braga, Portugal)  
Maria de Fátima Souza e Silva (Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal)  
Maria Cecília Colombani (Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, Buenos Aires, Argentina)  
Maria Manuela Martins (Universidade do Minho, Braga, Portugal)  
Mariana Benedetti (Università degli Studi di Milano, Milano, Itália)  
Norberto Consani (Universidad Nacional de la Plata, La Plata, Buenos Aires, Argentina)  
Nuno Simões Rodrigues (Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal)  
Patrícia Grau-Dieckmann (Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina)  
Pieter Lagrou (Institut d'Histoire du Temps Présent, Île-de-France, França)  
Stefan Rinke (Universidade Livre de Berlim, Berlin, Alemanha)

## Sumário

**O BÁRBARO COMO CONSTRUTO. UMA REDISSCUSSÃO HISTORIOGRÁFICA DAS MIGRAÇÕES GERMÂNICAS À LUZ DOS CONCEITOS DE CULTURA, CIVILIZAÇÃO E BARBÁRIE** ..... 6

THE BARBARIAN AS A CONSTRUCT. A HISTORIOGRAPHICAL REDISCUSSION ABOUT THE GERMANIC MIGRATIONS UNDER THE CONCEPTS OF CULTURE, CIVILIZATION AND BARBARISM

*Ronaldo Amaral*

**MITO E HISTÓRIA NO CAMPO DE BATALHA: APROPRIAÇÃO E INTERPRETAÇÃO DO PASSADO PELO MEDIEVO E COMO HISTÓRIA NACIONAL MODERNA**..... 29

MYTH AND HISTORY IN THE BATTLEFIELD: APPROPRIATION AND INTERPRETATION OF THE PAST BY THE MEDIEVAL PERIOD AND AS NATIONAL HISTORY

*Elton Oliveira Souza de Medeiros*

**CRISIS Y REINVENCIÓN DEL DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS EN LA ERA CONFESIONAL: ANÁLISIS COMPARADO DE LOS MODELOS DE JERÓNIMO PLANES, JUAN DE LA CRUZ Y PRÓSPERO LAMBERTINI** ..... 60

CRISIS AND REINVENTION OF THE DISCERNMENT OF SPIRITS DURING THE CONFESIONAL AGE: COMPARATIVE ANALYSIS OF THE MODELS BY JERÓNIMO PLANES, JOHN OF THE CROSS AND PROSPERO LAMBERTINI

*Fabián Alejandro Campagne*

**FUNDACIONES EMPRESARIALES DE VENEZUELA Y COLOMBIA: PERSPECTIVA COMPARADA SOBRE EL TRÁNSITO DEL PATERNALISMO A LA FILANTROPIA CORPORATIVA** ..... 108

CORPORATE FOUNDATIONS OF VENEZUELA AND COLOMBIA: COMPARATIVE PERSPECTIVE ON THE TRANSITION FROM PATERNALISM TO CORPORATE PHILANTHROPY

*Edgar Augusto Valero Julio*

**A AMÉRICA NEGRA EM TEMPO DE REVOLUÇÃO: RAÇA E REPUBLICA NOS ESTADOS UNIDOS (1776-1860)** ..... 146

BLACK AMERICA IN REVOLUTIONARY TIME: RACE AND REPUBLIC IN THE UNITED STATES (1776-1860)

*Larissa Moreira Viana*

**CRENÇAS E RELIGIOSIDADES AFRO-BRASILEIRAS: UMA ANÁLISE COMPARATIVA DOS ESCRITOS DE NINA RODRIGUES E JOÃO DO RIO**..... 166

BELIEFS AND AFRICAN-BRAZILIAN RELIGIOSITIES: A COMPARATIVE ANALYSIS OF NINA RODRIGUES AND JOÃO DO RIO'S WRITINGS

*Vanda Fortuna Serafim*

**VISIONES DE LA GUERRA DEL PARAGUAY EN MÉXICO DURANTE EL SEGUNDO IMPERIO Y LA REPÚBLICA RESTAURADA, 1864-1870. UNA APROXIMACIÓN HEMEROGRÁFICA ..... 198**

**VISÕES DA GUERRA DO PARAGUAI NO MÉXICO DURANTE O SEGUNDO IMPÉRIO E A REPÚBLICA RESTAURADA, 1864-1870. UMA APROXIMAÇÃO HEMEROGRAFICA**

*Irving Reynoso Jaime*

**EL ESTADO NOVO A OJOS DE LIBERALES DE ARGENTINA Y DE BRASIL (1937-1946)..... 226**

**O ESTADO NOVO SEGUNDO OS OLHOS DE LIBERAIS DA ARGENTINA E DO BRASIL (1937-1946)**

*Ernesto Bohoslavsky*

*Martín Vicente*

**ETNICIDAD, MESTIZAJE Y DIÁSPORA: UN MARCO ANALÍTICO DE LA DIFERENCIA SOCIAL PARA LAS POBLACIONES AFRODESCENDIENTES EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE ..... 254**

**ETHNICITY, MISCEGENATION AND DIASPORA: AN ANALYTICAL FRAMEWORK OF SOCIAL DIFFERENCE FOR AFRODESCENDANTS IN LATIN AMERICA AND THE CARIBBEAN**

*Inge Helena Lilia Valencia Peña*



## O BÁRBARO COMO CONSTRUTO. UMA REDISCUSSÃO HISTORIOGRÁFICA DAS MIGRAÇÕES GERMÂNICAS À LUZ DOS CONCEITOS DE CULTURA, CIVILIZAÇÃO E BARBÁRIE

Ronaldo Amaral<sup>1</sup>

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Três Lagoas

Recebido 15/07/2014 Aprovado 15/12/2014
--

**Resumo:** A partir de algumas discussões recentes a respeito dos conceitos de cultura, civilização e barbárie, realizadas pela História e por outras ciências humanas a ela afins, e tendo sobretudo em mente as vicissitudes espaciais e sociais nas quais nos depararíamos com a *práxis* daqueles conceitos, empreenderemos aqui nossa própria visita deles. Para tal abordagem, nos debruçaremos sobre um período e um acontecimento privilegiado, a Antiguidade Tardia das “migrações germânicas” em direção ao Ocidente Romano.

**Palavras-chave:** Bárbaro – Civilização – Conceito.

### THE BARBARIAN AS A CONSTRUCT. A HISTORIOGRAPHICAL REDISCUSSION ABOUT THE GERMANIC MIGRATIONS UNDER THE CONCEPTS OF CULTURE, CIVILIZATION AND BARBARISM

**Abstract:** From some recent discussions about the concepts of culture, civilization, barbarism, made by history and other social sciences related to it, and especially having in mind the social and spatiotemporal vicissitudes in which we face with the praxis of these concepts, we will undertake our own revisiting these concepts. For this approach, we will lean on a period and a privileged event, the Late Antiquity of "Germanic migrations" toward the Roman West.

**Keywords:** Barbarian – Civilization – Concept.

### Uma História a partir dos conceitos para uma conceitualização da História

O presente trabalho tem por objetivo empreender uma discussão historiográfica acerca do fenômeno das migrações germânicas (séculos IV e V essencialmente), à luz de um revisionismo crítico de alguns conceitos-chaves para a sua compreensão enquanto História da cultura,<sup>2</sup> sobretudo a partir de suas matizes antropológicas e linguísticas. Para tanto, empreenderemos uma crítica

---

<sup>1</sup> E-mail: ronaldumaral@hotmail.com. Endereço de correspondência: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Av. Ranulpho Marques Leal, 3.484, Caixa Postal 210, CEP: 79620-080. Três Lagoas – MS – Brasil.

<sup>2</sup> Isto é, enquanto implique novos métodos mais que novos objetos, como aqui requeremos ensinar a partir do estudo do encontro de culturas dissonantes e de suas profundas relações daí oriundas, ora tendendo a acomodações, ora ao rechaço, ora as imposições unilaterais, ora as reciprocidades e as recepções mútuas. BURKE, Peter. **O que é História cultural?** Rio de Janeiro: Zahar, 2005. p. 9.

principalmente dos conceitos “civilização” e “barbárie”, assim como suas possíveis adjetivações, buscando, para além de seu significado conceitual, suas evoluções semânticas e, portanto, suas implicações para o momento histórico os quais viriam a tocar, e tanto como percepção como representação. No bojo de tal abordagem nos encontraremos, necessária e imperativamente, com o sempre controverso conceito de “cultura”. Dada sua natureza complexa e polissêmica, a nosso ver, mais que interdisciplinar ou multidisciplinar, um verdadeiro tecido conjuntivo entre as disciplinas,<sup>3</sup> não poderíamos mesmo pretender aqui, por competência e espaço, promover uma definição sua, ou mesmo seu histórico ou balanço conceitual. Contudo, desejamos, fazendo eco e justiça a tão aclamada interdisciplinaridade, sem a qual, a nosso ver, a pesquisa em História estaria fadada ao antiquarismo ou ao positivismo mais elementar, discutir, por exemplo, o conceito de cultura na sua relação com a História sobre uma perspectiva antropológica ou mais particularmente linguística, ou filosófico-linguística. Como se verá linhas adiante nos colocaremos sob a inspiração e a égide de autores como Tzvetan Todorov e Umberto Eco. A abordagem antropológica que permeará nossa análise, mas a ela não nos remeteremos de modo direto por razões de espaço e escopo, parece tocar precisamente as circunstâncias aqui investigadas no sentido de trazer à luz a comumente visão, encontrada nas nossas fontes, de que determinada cultura, seja a do indivíduo ou de um grupo, constitui-se como resultado imperativo de seu pertencimento a um lugar biológico, em detrimento, por exemplo, da tese que sustenta a existência de uma cultura comum, ou seja, de uma cultura portadora de valores universais que extrapolaria os condicionamentos biológicos.<sup>4</sup> Contra isso, insistamos, a natureza biológica, ou seja, o nascimento e o pertencimento há um determinado grupo humano, definiria a própria cultura do indivíduo (inclusive nos seus aspectos psicológicos e sociológicos), fundando aquela visão determinista que redundou na própria justificação da etnogênese a qual nos foi legada desde a antiguidade grega e romana. No entanto, essa discussão é tão só o pano de fundo

---

<sup>3</sup> Aproveito-me aqui, por meio de um uso próprio, do termo forjado por Gilbert Duran na sua definição do imaginário como ferramenta teórica para as múltiplas ciências humanas que dele se valem em suas pesquisas. DURAN, Gilbert. **Campos do imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. p. 231.

<sup>4</sup> GEERTZ, Clifort. **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 31.

para nossa abordagem mais premente, ou seja, a crítica histórica interdisciplinar aos próprios conceitos de “barbárie” e “civilizado”. Ambos os conceitos também não serão aqui esgotados em suas análises *per se*, mas enquanto nos ajudem a entender, pela ótica de uma História da Cultura, sobretudo no que toca as estruturas antropológicas e linguísticas como já dissemos, o seu significado de acordo com o momento histórico e sociocultural para os quais seriam requisitados; a historização desses mesmos conceitos far-se-á igualmente necessária, por meio da análise e da compreensão de suas evoluções semânticas, para a sua compreensão mais coerente quando da sua cristalização nas experiências da vida concreta, mesmo aquela constituída enquanto representação. Aqui seu significado histórico deverá então suplantar o seu significante enquanto conceito para então poder implica-lo cultural e socialmente. Jacques Le Goff preocupado com os fundamentos teórico-metodológicos para uma prática historiográfica interdisciplinar já anotava nesse sentido a importância da crítica conceitual “O desaparecimento ou aparecimento de termos, a evolução e as transformações semânticas do vocabulário fazem parte do próprio movimento da História”,<sup>5</sup> e se adotássemos aqui uma análise a partir do pós-modernismo de White poderíamos acrescentar que as palavras, os termos, os conceitos, a estrutura do texto e seus imperativos, construiriam a própria História sem mais filosofias ou questionamentos que não aqueles que emergiriam do próprio texto.<sup>6</sup>

Isso colocado, a análise das fontes oriundas do período aqui indicado, como aquelas atribuídas a Aminiano Marcelino, Isidoro de Sevilha, Paulo Orósio deverá recair essencialmente sobre sua própria estrutura interna no sentido de verificar as mutações/permanências dos significados socioculturais de seus termos/conceitos e a partir de então suas implicações sócio históricas. A crítica historiográfica acerca dessas fontes, que as constituem tanto quanto a autoria “pessoal” e às circunstâncias culturais do lugar que as teriam produzidas, terão o poder de nos evidenciar que os conceitos aqui revisitados podem ser melhor compreendidos se apreenderem coerente e inteligivelmente a nossa percepção atual ou mais atualizada, para serem então recolocados nas suas circunstâncias

---

<sup>5</sup> LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Estampa, 1994. p. 24.

<sup>6</sup> WHITE, Hayden. **Meta-História**. São Paulo: Edusp, 2008. p. 18.



mais primitivas, ou seja, aquela da fonte mesma, se é que isso seja em si possível. Isto nos permitirá, portanto, senão a compreendê-las de modo o mais verdadeiro, ao menos sob uma perspectiva mais salutar, ou seja, aquela que leva em conta a compreensão da História enquanto um conhecimento especulativo e cumulativo, construído pelo contínua releitura de suas fontes, que a cada tempo, de acordo com suas especificidades socioculturais e mentais, ademais das subjetividades do leitor/investigador, podem imprimir uma compreensão histórica (e porquê não dizer a História mesma) a melhor possível, pois consoante a seu presente e a seus espíritos fundantes. Nosso artigo quer assim propor um *modus operandi* para um fazer História, entendida não como conhecimento do passado, mas como resultado do seu próprio processo de conhecimento.<sup>7</sup> Mais uma vez os conceitos são, por essa sua natureza de multividência e abertura, cuja melhor historização só é possível na sua última sedimentação, ou seja, aquela do presente do próprio historiador (mas também sendo necessário uma arqueologia nesta sedimentação a partir de suas muitas conotações espaço-temporais, ideológicas e mentais que a formou), ferramentas privilegiadas para a uma tal abordagem histórica. Os termos aqui criticados serão assim relidos nas suas fontes antigas enquanto nos tragam uma nova luz, senão sobre aquele período mesmo, sobre o processo histórico que desencadeou e os resultados de seus desdobramentos até nós.

Será, portanto, nesse quadro espaço-temporal de transformações, primeiro conjunturais, e posteriormente estruturais, como o próprio aparecimento do cristianismo como civilização, que assistiremos, e tanto em seus aspectos socioculturais quanto mentais, um cenário realmente privilegiado para o tema que propomos se tivermos por olhar as ditas “migrações bárbaras”, isto é, as incursões, mais ou menos pacíficas, mais ou menos céleres, dos povos “germânicos” em território romano, sobretudo a partir do século V.

### **De novo o conceito: “invasões” ou “migrações” germânicas?**

Devemos perceber no mais, que o termo “invasões bárbaras”, comumente utilizado para designar esse fenômeno histórico, e consagrado por uma

---

<sup>7</sup> COLLINGWOOD, Robin. **A ideia de História**. Lisboa: presença, 2001. p. 244.

historiografia política e tradicional, foi definitivamente preterido por sua carga de aviltamento àquele povo que, frente aos romanos, foram considerados “bárbaros”, ou seja, violentos, destruidores, cupidos. Foi substituído pelo termo migrações, proposto por historiadores germânicos, os quais desejam, por sua vez, dar termo a sua própria visão desse acontecimento, ou ainda, traz à luz a visão dos “recém-chegados”.<sup>8</sup> O presente termo, aliás, parece de fato ser mais coerente com esse movimento histórico, pois desfaz uma terminologia (Invasões) que tem encerrado um sério valor pejorativo, assim como o próprio termo bárbaro para designar aqueles envolvidos nesse processo migratório. Não obstante, a terminologia migrações se encontra muito mais em consonância às vicissitudes do movimento desses povos, uma vez que eles secularmente vinham avançando em direção ao Ocidente Romano, em um contínuo e na maior parte das vezes pacífico contato com a civilização romana, quando não sob sua anuência. Portanto há que se excluir a ideia unívoca de uma avalanche humana repentina e violentamente irrompida, como o fez Lucien Musset ainda que, não obstante, tenha contribuído substancialmente com a ideia de que ambas as civilizações colaboraram, cada uma a seu modo, na construção de um lugar comum, havendo tanto a colaboração de elementos germânicos como romanos na constituição da civilização medieval nascente.<sup>9</sup> A constituição da civilização romana-bárbara seguida de sua lenta e paulatina evolução no sentido de formar uma civilização comum, sob a égide do cristianismo e, conjunturalmente, a partir da tentativa de reunificação de parte no Ocidente sob Carlos Magno, visto como uma revivescência da ideia de unidade romana, mas igualmente como uma “vocação” do Ocidente europeu em direção a unidade agora sob o bastião de uma fé comum, é sem dúvida um dos legados mais controversos da História desse período que nós chega até os dias atuais. Desde o clássico manual universitário de Roberto Lopez “O nascimento da Europa”,<sup>10</sup> com especial ênfase ao capítulo dedicado à essa discussão em específico que trata da formação do Império Carolíngio e sua dissolução: “ Esboço da Europa ou falsa

---

<sup>8</sup> BARBERO, Alessandro. **O dia dos bárbaros**. São Paulo: Estação Liberdade, 2010. p. 21.

<sup>9</sup> MUSSET, Lucien. **Las Invasiones. Las oleadas germânicas**. Barcelona: Labor, 1982. p. 18.

<sup>10</sup> LÓPEZ, Roberto. **El nacimiento de Europa**. Madrid: Labor, 1965. p. 97.

partida?” até o livro de Jacques Le Goff “ As raízes medievais da Europa”<sup>11</sup> tem se tentado encontrar o gênese da Europa no alvorecer da Idade Média, e sempre no sentido de conversão para a unidade, para hoje talvez justificar, por exemplo, sua nova tentativa de união sob a égide do econômico com a Formação da Comunidade Européia que agrega dezoito países no uso de uma moeda comum: o euro. Em detrimento da “unidade econômica” vemos, no entanto, emergir a todo o momento a ressurgência de movimentos separatistas (e a questão do *ethos* novamente deveria se colocar) mesmo no interior de um mesmo país ou nação, como tem ocorrido na Espanha e no Reino Unido ou no Leste Europeu. Mais recentemente publicou-se um livro que pretender retomar essa questão analisando a construção historiográfica do próprio discurso histórico que reiteradamente, busca na Idade Média o berço da Europa.<sup>12</sup>

O termo invasões, assim como o próprio termo bárbaro, encerra, portanto, não uma verificação histórica de um acontecimento tal como se dera, mais uma valoração de uma cultura em detrimento de outra. Etimologicamente, bárbaro significa aquele que gagueja, que não consegue falar corretamente, cuja fala, sequer consegue expressar sua cultura.<sup>13</sup> Tzvetan Todorov, por sua vez, em um livro recente,<sup>14</sup> definiu de modo magnífico os conceitos de bárbaro e civilizado e seus desdobramentos históricos naquelas culturas onde a dualidade civilização/barbárie sempre se estabeleceria diante do encontro com o “outro”. Como Umberto Eco (ambos, filósofos e linguistas) deu particular ênfase ao lugar da fala, ou sua ausência, como expressão da cultura, sobretudo nas circunstâncias da caracterização e construção do bárbaro. Esse seria então essencialmente aquele que não tem cultura ou que, na melhor das hipóteses, não pode ou não sabe expressá-la, chegando por isso a ser considerado mesmo um ser desprovido de humanidade.

Assim pode-se compreender (sem aprovar) o fato de que numerosas populações se considerem como únicas a serem plenamente humanas, lançando os estrangeiros para fora da humanidade: a razão é que, por

---

<sup>11</sup> LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petropolis: Vozes, 2007.

<sup>12</sup> WOOD, Lan. **The Modern Origins of the Early Middle Ages**. Oxford University Press, 2013.

<sup>13</sup> ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 36.

<sup>14</sup> TODOROV, Tzvetan. **O medo dos bárbaros**. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

ser incompreensível, a cultura dos estrangeiros é julgada inexistente, ora, sem cultura, o homem não chega a ser humano.<sup>15</sup>

Isso é particularmente certo para o período e as circunstâncias que nos ocupa, sobretudo pela arrogada superioridade cultural romana sobre a germânica, ou seja, por aquela afirmar ser a portadora da língua universal que deveria ser compreendida, porta-voz da civilização e dos retos e superiores costumes. Já a língua, ou as línguas germânicas, tão incompreensíveis para os romanos quanto à língua romana para os germânicos, não passariam de grunhidos animais, uma vez que se trata da língua do “outro”, rebaixado à condição de barbárie e barbarizador.

### **A pretendida superioridade da cultura romana e o bárbaro como o “outro”**

Por sua vez, a cultura romana, primeiro clássica e depois cristã, fora nesses primeiros séculos a cultura dominante, apesar de devedora das tradições orientais, tanto a grega como as do Oriente Médio e da Ásia; dispunha dos instrumentos de salvaguarda da memória, como a escrita, e as leis codificadas, fazendo seus registros no sentido de menos importar ou vilipendiar o outro diante da sua auto-atribuída superioridade étnico-cultural e espiritual. Significativo disso é averiguarmos que em pleno século VI, o bispo hispano-visigodo Isidoro de Sevilha considera a língua grega a mais exímia entre todas.<sup>16</sup> Daí que o outro fosse quem fosse, por ver-se desprovido da cultura romana, era o bárbaro; sendo o outro, independentemente de quem fosse, por ver-se desprovido da cultura romana, era o bárbaro. Daí ainda, que o termo deve ser entendido nesse contexto na sua mais pejorativa acepção, ou ainda, como adjetivo de rude, violento, desprovido das letras e dos “bons modos civilizacionais”. Outro exemplo que nos demonstra que as palavras trazem em si, mais do que um significante objetivo ou uma simples nomenclatura, uma carga ideológica que sempre redundará em uma adjetivação, é o uso contemporâneo do termo vândalo para qualificar as pessoas que possuem uma atitude violenta e destruidora. Os Vândalos foram povos que pertenciam àquelas

---

<sup>15</sup> TODOROV, Tzvetan. **O medo dos bárbaros...** Op. Cit., p. 40.

<sup>16</sup> ISIDORO DE SEVILLA. **Etimologias**. Edição bilíngue (latim-espanhol), de J. Reta e M. A. M. Casquero, introdução e notas de Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: BAC, 2004. p. 729.

famílias das *gens* advindas do Norte e que, a partir do século V, se estabeleceram no Norte da África, antiga e rica província romana. Atravessaram o mar Mediterrâneo empurrados pelos godos, por sua vez, sob as ordens dos romanos. Portanto, sua “feroz” conquista de Cartago, capital daquela província, fora antes de tudo o resultado de uma fuga para diante, como seria comum entre as causas das movimentações dos povos germânicos nessa época. No mais, o que fizeram os Vândalos nessa sua nova morada? Pilharam, destruíram, mataram? Tal ferocidade deve ser nuançada, pois quem destruiria sua nova casa? Fizeram sim reflorescer a cultura romana, construindo novos edifícios, recrudescendo a produção agrícola e o comércio, as artes e as letras.<sup>17</sup>

Mas o problema é aqui mais que histórico; é historiográfico. Se no século V, período mais agudo das migrações germânicas, esses eram considerados “bárbaros” pelos romanos, uma vez que a cultura preponderante e escrita era a romana, a qual, como toda dominadora cultural, impõe a sua cultura mais pela força do ferro que pela palavra, tal visão perduraria Idade Média afora pelas mãos e pela boca dos ciosos herdeiros da cultura clássica, ou mais precisamente romano-cristã.

Portanto, a maior causa de estranheza na história do contato entre romanos e germânicos, talvez seja aquela promovida por uma historiografia positivista, política e nacionalista, de forte tradição romana que acentuou e recrudesciu a sua superioridade cultural sobre a germânica, ou pelo menos atribuiu aos germânicos a barbárie necessária para destruir sua civilização.<sup>18</sup> Como há nos informado Walter Pohl as “etnias bárbaras”, foram um construto romano, adotado ainda pela historiografia posterior. Essas *gens* tão plurais em expressões culturais e costumes, mesmo entre si, foram enquadradas numa só “espécie” pelos romanos. Nesse sentido é curioso demonstrar aqui que Isidoro de Sevilha, um “romano-godo” que, embora exaltasse a Hispânia sob os “bárbaros” e esses sobre a Hispânia<sup>19</sup> era tão profundamente romano em sua visão de mundo e formação cultural que passou a

---

<sup>17</sup> RICHÉ, Pierre. **As invasões bárbaras**: Lisboa: Europa-América, 1980. p. 93.

<sup>18</sup> PIGANOL, Andre. **L'Empire chretien**. Paris: PUF, 1972. p. 446.

<sup>19</sup> A constante exaltação da Hispânia consignada aos godos e a força com que esses submeteram os romanos é lugar recorrente na pena de Isidoro na História dos godos, de onde podemos considerar essa obra um verdadeiro panegirico a esse povo.

ser um dos arautos dessa visão mais etnogênica aglutinadora dos germânicos do que aquela “caleidoscópica”, muito mais razoável a multiplicidade e as especificidades intrínsecas que caracterizava, por sua vez, a heterogeneidade das *gens* germânicas, “Gens é uma multidão de pessoas que tem uma mesma origem ou que procedem de uma raça distinta de acordo com sua particular identificação, como *Grécia* ou *Ásia*”.<sup>20</sup>

No mais, por não assistirem os germanos uma concepção de Estado, segundo os moldes romanos, os próprios historiadores dos séculos XIX e meados do XX, imersos em movimentos nacionais e fundamentados por uma História iminentemente política, recrudesceram a ideia de que os povos não organizados em um Estado seriam uma anomalia que deveria ser corrigida.<sup>21</sup> Hoje, em razão de uma visão mais antropológica e multidisciplinar, que entende o encontro de culturas como um processo de aculturação mútua, de interpenetração recíproca, de circularidade cultural,<sup>22</sup> para usar um termo já a muito em voga, pode-se realizar uma releitura das fontes daquele período de modo a nos permitir encontrar mais simbioses, acordos, tolerâncias do que divergências e falta de equidade entre romanos e germânicos. A imposição unilateral e forçosa de um grupo étnico sobre o outro, cuja justificação é da imposição de uma cultura “superior”, “melhor”, buscando “corrigir” aquela “degradada”, “menor”, ou mesmo “ausente”, não pode mais nós servir como parâmetro para entender o contato e a inter-relação entre romanos e germânicos nesse período histórico, assim como em qualquer outro período e civilizações em circunstâncias análogas. Ademais, a Idade Média, berço da civilização europeia e ocidental da qual participamos, é o resultado da interpenetração das tradições romanas e germânicas sob a égide da cultura cristã; uma vez que esta, legada ou não pela Igreja, foi o elemento de fusão entre aquelas duas tradições em grande medida divergentes, ou dito de outro modo, a cultura cristã modificou a ambas na medida em que deu-lhes elementos comuns.

---

<sup>20</sup> ISIDORO DE SEVILLA. **Etimologias...** Op. Cit., p 733.

<sup>21</sup> POHL, Walter. El concepto de etnia en los estudios de la Alta Edad Media. In: LITTLE, L; ROSENWEIN, B. (org) **La Edad media a debate**. Madrid: AKAL, 2003. p. 35.

<sup>22</sup> GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 13.

As raízes do estranhamento entre romanos e germânicos que, insistamos, é tão mais uma construção historiográfica do que uma observação *ipsum facto* daquela época por ela mesma, se firmou sobretudo no século XIX pela querela entre os chamados historiadores romanistas e germanistas. Os romanistas insistiam que a cultura romana era superior à germânica e que, portanto, submeteu-a de todo, de modo que o Ocidente só pôde conhecer, após as “invasões”, a cultura romana, “superior”, a única capaz de sobreviver e legar. Ela teria se alçado e escamoteado de todo a tradição germânica que não traria nada para compor com a nova civilização ocidental, medieval e posterior. Um dos arautos mais conhecidos dessa tese é Henri Pirenne, que afirmou que até o advento da expansão muçulmana no Ocidente no século VIII o mundo romano encontrava-se intocado em suas estruturas tanto materiais como sociais e religiosas.<sup>23</sup> Desta forma, para os romanistas, os germânicos não contribuíram com nenhum legado cultural, porque não tinham cultura (!), uma vez que os romanos eram os mais civilizados dos povos, haja vista seu direito, sua língua, sua literatura, seu pensamento (que, aliás, advirta-se quase nada criou, pois de fato tomou quase tudo dos gregos, que só souberam submeter militarmente), e sua religião que eram superiores a todos. Há que se considerar que Roma, como já se disse, conquistou a Grécia e se viu conquistada por essa; isto é, conquistou a Grécia militarmente, mas tudo, ou quase tudo, no campo das letras e do pensamento, só fez extrair dos gregos e quando muito naturalizar algumas de suas circunstâncias para sua realidade sociocultural. Quanto à religião romana, sabemos igualmente que seu período mais rico, mais criador, que conseguirá abstrair as divindades como seres transcendentais, de modo que o contato entre os humanos e os deuses dar-se-iam agora por uma via mais mística, filosófica e metafísica, deu-se quando Roma, no período helenístico, entrou em contato e tomou para si elementos da religiosidade oriental, ou seja, dos “bárbaros do Oriente”, egípcios, persas, hebreus, etc.<sup>24</sup>

Os romanistas insistiriam assim, no que tange a ideia de Nação, da importância do território como doador de identidade e coesão sociocultural e

---

<sup>23</sup> PIRENNE, Henri. **Maomé e Carlos Magno**. Lisboa: Bom Quixote, 1962. p. 39.

<sup>24</sup> FERRY, Luc; JERPHAGNON. Lucien. **A tentação do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011. p. 15.

mesmo sócio-jurídica, que essa seria um legado inteiramente romano ao Ocidente. É certo que hoje vivemos, assim como todos os Estados ocidentais em maior ou menor medida, em uma *res publica*, onde se possui uma ideia abstrata do poder público, que intermedia e salvaguarda os valores e os modos de se fazer valer desse poder, por exemplo, na aplicação da justiça, no poder de polícia e na manutenção do exército nacional, na distribuição dos bens e direitos, deveres e obrigações a todos os cidadãos, se alçando, assim, e em todas essas circunstâncias, o poder público acima dos interesses particulares e privados. Claro que isso que acabamos de afirmar não é bem uma realidade prática, sobretudo porque a *res publica* clientelista romana parece ter perdurado nos modelos contemporâneos de governo republicano, isto é, a representação aristocrática se alça mesmo em países de eleições populares diretas. Não obstante, o costume germânico – que adota o poder privado sobre o público – tão bem aproveitados pela sociedade feudo-vassálica medieval, parece ainda ter colaborado com aquele quadro. Não queremos com isso dizer que o legado germânico dos particularismos, da indistinção entre o público e o privado, seja em si mau. Mal é o uso escuso e anacrônico que dele se faz ao longo da História, pois se tenta por em prática muitas vezes um costume que não esta mais em consonância com a época que o engendrou e o viveu.<sup>25</sup>

Portanto, não há legados históricos que sejam maus ou corrompidos em si, ou, de outro lado, bondosos ou virtuosos por si. É o uso interessado e parcial que fazemos dele, associando-o e o adequando às nossas especificidades espaços-temporais e ideológicas que geralmente criam ambientes de instabilidade e incongruências históricas.<sup>26</sup> Chegamos mesmo às vezes mesmo ao extremo de criar o “fato” ou a realidade histórica do passado. Como muito bem mostrou Patrick Geary, foi o próprio século XIX e inícios do XX que criou o conceito e a “realidade” das Nações na Alta Idade Média, a visão dos germânicos como um povo unitário, forjando uma língua e uma tradição cultural comum no seio de comunidades (*gens*) tão plurais quanto a suas línguas, crenças, costumes, formas de governo. Tal construção de um passado mais remoto para justificar os nacionalismos

---

<sup>25</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. Raízes medievais do Brasil. **Revista USP**, n. 78, p. 80-104, jun./ago. 2008. p. 86.

<sup>26</sup> GADDIS, John Lewis. **Paisagens da História**. Rio de Janeiro: Campus, 2002. p. 165.



emergentes desse passado mais recente lançou mão, por sua vez, da própria concepção romana clássica de etnia e nação, que data desde Heródoto. Este, mais do que ser o “pai da História” foi na verdade o “pai da etnografia clássica”, descrevendo os povos que não romanos de forma homogênea, assim como necessariamente os consignando a um território doador de suas características tanto culturais como mesmo biológicas. Assim, os identificaria mais em razão ao pertencimento natural a um território, do que a uma língua, costumes ou credos próprios de suas dinâmicas e identidades socioculturais. Assim, desde a Antiguidade Clássica, e a partir de uma historiografia-etnológica romana da História, seria adotado o critério de ver a “si” necessariamente em relação ao “outro”, não obstante, fundamentados por uma percepção dicotômica e maniqueísta nesse ato de perceber e descrever a si em relação ao outro (ainda que fossem “outros”). Aqui podemos citar a própria realidade do povo germânico e de suas migrações nos séculos V e VI as quais, embora não possam ser negadas, foram otimizadas de tal forma pela historiografia que fez de um movimento contínuo e natural daqueles povos, e mesmo para o mundo romano já a eles secularmente acostumados, algo sem precedentes, escatológico. A historiografia alemã, por sua vez, quis com isso afirmar a força e a unidade germânica, por meio de uma raiz comum que teria lugar antes do seu desmantelamento pelas migrações com sua consequente pulverização étnico-cultural e geográfica em território romano.<sup>27</sup> Tal unidade deveria justificar posteriormente uma identidade germânica comum,<sup>28</sup> sobretudo no contexto da era napoleônica e do avanço dos franceses, principalmente a partir da ocupação da Prússia. Embora os franceses, quando do advento da afirmação de sua monarquia, se identificassem eles próprios aos germânicos (tanto a realeza como a nobreza francesa seriam descendentes dos francos conquistadores e não dos gauleses frequentemente submetidos), seriam agora identificados a *Romania* pelos germânicos contemporâneos em função de sua língua latina e da conveniência do contexto político e militar desse período. Tal construto justificava e enaltecia a ideia de uma nação germânica naquele país, pois

---

<sup>27</sup> GEARY, Patrick J. **O mito das Nações**. São Paulo: Conrad, 2005. p. 35.

<sup>28</sup> GOFFART, Walter. Los bárbaros en la Antigüedad Tardía y su instalación em Occidente. *In*: LITTLE, L; ROSENWEIN, B. (org) **La Edad media a debate**. Madrid: AKAL, 2003. p. 70.

como no passado, unidos em uma só nação e território antes das migrações (também esse um quadro ideal), haviam feito correr os romanos, poderiam agora, se novamente “restaurados” na sua antiga unidade, derrotar aos franceses herdeiros de Roma.<sup>29</sup> Por esses exemplos, poderíamos concluir que todo olhar ao passado, principalmente aquele mais longínquo, o constrói a partir dos parâmetros do investigador, para justificar seu momento histórico, geralmente a serviço de um grupo, como o de intelectuais orgânicos, ou simplesmente a partir de preocupações e necessidades que lhe são próprios. As divergências muitas vezes irreconciliáveis na História passam a ser, muitas vezes, e aqui particularmente, mais uma construção do historiador, tendo por parâmetros de valor, de virtuosidade ou de viciosidade, seu momento histórico. Essas valorações são geralmente maniqueístas e naturais ao seu momento histórico, mais do que uma verificação objetiva das vicissitudes da época e da fonte que investiga e dele se separa espaço-temporalmente. Desse modo, o historiador que se pretende muitas vezes imparcial, quase um Ser etéreo que sobrevoa seu objeto sem nele se imiscuir, de onde acredita vislumbrar sua fonte sem nela tocar ou por ela ser tocado, tirando-lhe a verdade objetiva, o como realmente aconteceu, para usar uma expressão consagrada de Leopold Von Rank,<sup>30</sup> deixa de precisar o essencial, ou ainda, que a História é necessariamente um construto do historiador, composta por uma imperativa interpenetração entre seu presente e o passado do seu objeto.

Os germânicos não possuíam uma concepção de Estado como os romanos, como já apontado acima. Seus parâmetros de identidade estavam assentados no pertencer a uma família, a um clã ou a uma comunidade, e não propriamente a uma territorialidade (especialmente se justificados por uma inserção legal e jurídica como se daria em Roma). No entanto, a etnografia clássica romana os identificava a uma territorialidade, contudo, no sentido de amalgamá-los em uma unidade demasiado amorfa e homogenia do que em estabelecer suas especificidades territoriais que obedeciam a tradições religiosas, políticas e históricas precisas. Mesmo contemporâneos à época das migrações, como Amiano Marcelino, o qual voltaremos a citar, reconhece em relação aos alamanos sua diferenciação em

---

<sup>29</sup> GEARY, Patrick J. **O mito das Nações...** Op. Cit., p. 38.

<sup>30</sup> SCHAFF, Adam. **História e Verdade.** São Paulo: Martins Fontes, 1991. p.101.

relação a outras gentes germânicas e mesmo no interior de seu próprio grupo, na medida em que percebe que o exército alamanos é formado por indivíduos de várias *nationes* alamanas, assim como reconhece uma certa complexidade política e militar em suas organizações. Entretanto sucumbirá a classificação clássica legada desde Heródoto, quando chama a todas aquelas gentes provindas do além Dânybio de *barbari* ou *germani*.<sup>31</sup> Mesmo quando a partir do século VI os chamados reinos romano-germânicos já estariam assentados em territórios precisos (grosso modo, os visigodos na Península Ibérica, os Francos na Gália, os ostrogodos e depois os normandos na Itália, os vândalos no norte da África), a razão de pertencimento a um Estado era mais étnico (no sentido aqui de uma comunidade de indivíduos que se identificam a sua gens) do que territorial. Um franco, assim o seria, não por morar na Gália do Reino Franco, mas por pertencer a uma tribo franca (sálicos ou ripuários, por exemplo). Assim, se um franco passasse a morar em um território ibérico visigótico não por isso passaria a ser visigodo legalmente falando; se aí cometesse algum delito seria julgado segundo a lei franca e não a visigótica. Entre os germanos, mais ou menos acentuadamente de acordo com suas tradições e contatos, não existia a ideia de nação, portanto, de identidade social e jurídica adquirida a partir do lugar do nascimento ou do seu estabelecimento, assim como concebia a Roma Antiga.<sup>32</sup> Daí que o direito, que em Roma era territorial, era consuetudinário entre os germânicos, isto é, vigoraria a personalidade das leis. Mesmo a percepção do território enquanto posse pública, permeada por leis e direitos a favor de um lugar abstrato, de um Estado enquanto bem público inexistia.

Mas nesse caso específico da territorialidade, de onde emerge as relações de aceitação ou intolerância à civilização medieval posterior tentará conciliar ambos os legados, sendo a sociedade feudal o reflexo melhor acabado disso, onde as relações sociais e de poder político, dar-se-ia de homem para homem, numa corrente contínua de laços de fidelidade ou dependência, entre um homem mais poderoso e um menos poderoso (contrato feudo-vassálico) ou entre um poderoso e um despossuído (senhores e servos).

---

<sup>31</sup> GEARY, Patrick J. **O mito das Nações...** Op. Cit., p.76.

<sup>32</sup> BANNIARD, Michel. **A Alta Idade Média Ocidental**. Lisboa: Europa-América, 1980. p. 64.

Mas, como já dissemos, embora os germânicos e os romanos participassem de civilizações próprias e muitas vezes dissidentes, mas nunca piores ou melhores em termos de valorações dualistas socioculturais, houve desde o início mais coesão do que conflito, mais consonâncias que desacordos, mais passividade que belicosidade, como se pôde pensar e apregoar por aquela historiografia política tradicional. Claro está que a historiografia que insistiu na “fealdade” dos povos germânicos, na sua pretensa inferioridade étnico cultural (e isso não se reverteria séculos depois por ocasião da ideologia nazista naquele país?) bebeu em fontes escritas por romanos, por homens que acreditavam pertencer à verdadeira civilização, que encerrava o melhor dos costumes, da ordem, das letras, da melhor e mais eficaz forma de governo e justiça. Dado isso, os “outros”, os bárbaros, deveriam ser submetidos para serem rechaçados ou escravizados, ou ainda, em função da “benevolência” romana, abraçados por sua cultura superior que melhoraria seu caráter e lhes traria ao seio da verdadeira civilização. Como já se disse, o mundo germânico é provavelmente a criação mais importante e duradoura do mundo romano;<sup>33</sup> são os outros, no sentido mais pejorativo que se possa dar a esse termo, identificados por uma unidade arbitrária e puramente acadêmica<sup>34</sup> para justificar a dualidade, igualmente arbitrária, entre romanos e bárbaros. Nesse sentido podemos inverter a tese do “assassinato de Roma” pelos bárbaros, pois na verdade, foram os romanos que “mataram” aqueles povos vindos do Norte, descaracterizando-os a ponto de mudar a própria concepção que tinham de si.<sup>35</sup> Agricultores guerreiros foram transformados em camponeses militares, suas crenças autóctones foram solapadas pela religião e pela cultura cristã. Para entrar no mundo romano pagaram o preço da assimilação ou mesmo o da sua total independência. Tornaram-se esse “outro”, uma unidade étnica artificial e pejorativa, o bárbaro. Partindo dessa observação podemos entender as palavras de um contemporâneo, Amiano Marcelino, que escreveu uma importante obra para o conhecimento da época em diversos livros, os quais conhecemos reunidos pelo título de *Histórias*. Aqui a descrição dos Hunos

---

<sup>33</sup> POHL, Walter. El concepto de etnia en los estudios de la Alta Edad Media... Op. Cit., p. 40.

<sup>34</sup> GOFFART, Walter. Los bárbaros en la Antigüedad Tardía y su instalación en Occidente... Op. Cit., p. 68.

<sup>35</sup> GEARY, Patrick J. **O mito das Nações**... Op. Cit., p. 76.

A sua ferocidade ultrapassam tudo; sulcam de profundas cicatrizes com ferros a face dos recém-nascidos para lhes destruir a raiz dos pelos... têm o corpo atarracado, s membros robustos e a nuca grossa; a largura das costas fá-los assustadores. Dir-se-ia que são animais de duas patas ou então daquelas figuras mal desbastadas, em forma de tronco de árvores, que ornamento os parapeitos das pontes... os hunos não cozinham, nem temperam aquilo que comem; alimentam-se de raízes selvagens ou de carne crua do primeiro animal que apanham e que aquecem por algum tempo na garupa dos cavalo entre as coxas. Não tem abrigo, não usam nem casas, nem tumba... não põem pé em terra nem para comer nem para dormir e dormem deitados sobre o magro pescoço da montada, onde sonham a sua vontade.<sup>36</sup>

Temos aqui a clássica descrição do bárbaro caracterizado por aquele desprovido de valores e costumes próprios da civilização greco-romana, ou seja, aquele que ignora a vida social sob uma lei comum, aquele que deve ser identificado por um comportamento animalesco, seja psíquico, seja físico, uma vez que não possuíam casas ou mesmo um país que lhe imprimariam os valores de uma sociedade e de uma cultura que deve reger e intermediar as relações entre os homens civilizados.<sup>37</sup>

Apesar disso, sabemos de muitos romanos que preferiam viver entre os bárbaros a viver entre os seus, principalmente os camponeses livres esmagados pela aristocracia detentora da terra e pelo fisco do Estado Romano extremamente oneroso nesses séculos e que, ademais, fixava os homens as suas funções e consequentemente ao seu *status* socioeconômico. Havia, portanto, cumplicidade entre romanos e germânicos, na medida em que a situação de marginalidade e opressão de ambos os grupos, bárbaros e humildes, mais os identificava do que os separava. Desse modo, as querelas não seriam necessariamente pautadas pela questão étnico-cultural, mais pelo social, entre os *potentes* de um lado e os *humilliores* de outro, gerando uma bipolarização social que caracterizará os séculos posteriores. Mas, se havia identificação e consonância de grupos humanos distintos (camponeses romanos e bárbaros) em função de suas condições aviltadas, havia também entre aqueles que a possuíam bens e poder. Como já se observou, as estruturas aristocráticas dos chefes germânicos seriam muito consoantes a da elite

---

<sup>36</sup> AMIANO MARCELINO. **Historias**. Madrid: Akal, 2002. p. 845.

<sup>37</sup> TODOROV, Tzvetan. **O medo dos bárbaros...** Op. Cit., p. 26-27.

senatorial do Império.<sup>38</sup> Os chefes germânicos encontram seus correspondentes nos grandes proprietários romanos, os *potentes*, que possuem a terra e uma milícia armada sob seu comando. Nesse sentido, a elite germânica e a elite romana, no que toca ao domínio das terras e dos humildes, somados ao irredentismo a outros poderes, como o do Estado Romano, permitiram que se fundissem sem maiores percalços pelo menos do campo ideológico das novas condições socioeconômicas e sócio-jurídicas. Portanto, a bipolaridade é menos étnica que socioeconômica. Colocado isso, ouçamos uma fonte da época, escrita por Salviano de Marselha, a este respeito

Os pobres estão despojados, as viúvas gemem e os órfãos são pisados a pés, a tal ponto que muitos, inclusive gente de bom nascimento e que recebeu educação superior, se refugiam junto dos inimigos. Para não perecer a perseguição pública vão procurar entre os bárbaros a humanidade dos romanos, pois não podem mais suportar entre os romanos, a desumanidade dos bárbaros.<sup>39</sup>

Os termos “humanidade dos romanos” versus “desumanidade dos bárbaros”, já demonstra que o próprio vocábulo “bárbaro” era para eles menos um substantivo do que um adjetivo, cuja acepção remetia a um valor pejorativo. Entretanto, Salviano, romano cioso que é, vê-se obrigado a concordar que o “bárbaro” pode ser encontrado tanto entre os seus, os romanos, assim como a humanidade entre os germânicos. Salvos os superlativos próprios da retórica do período o texto mostra que as querelas e as dificuldades encontradas no Império Romano da época pouco ou nada tinha a ver de fato com a chegada dos “desumanos bárbaros” como se quis na época por alguns autores, sendo, não obstante, uma visão adotada e alargada por uma historiografia que nos chega até o dia de hoje, criando e recriando espacial e temporalmente uma intolerância pautada em um valor de juízo que já fora expurgado da historiografia desses últimos decênios graças a uma análise mais filosófica e antropológica da História.

Como já se disse, as incursões bárbaras em território romano foi uma fuga para diante em boa parte das vezes; povos mais hostis que empurravam povos

---

<sup>38</sup> BANNIARD, Michel. **Gênese Cultural da Europa**. Lisboa: Terramar, 1995. p. 95.

<sup>39</sup> Citado por LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Lisboa: Estampa, 1995. p. 36.

menos belicosos tomando-lhes o território, muitos dos quais já seriam seminômades ou mesmo estáveis agricultores e pastores, assentados em uma região específica que cultivavam. Muitas vezes esses povos só buscavam terras mais férteis, alimentos, troca comerciais, ainda que em gêneros, ou simplesmente estavam dispostos a se entregar ao *modus vivendi* romano que muitos respeitavam e desejavam participar. A violência dos bárbaros, de onde as “invasões”, muitas vezes se dava pela necessidade, pela fome, pela reivindicação desesperada da manutenção de acordos que muitas vezes os romanos não respeitavam aos bárbaros. Os romanos recebiam em algumas circunstâncias vezes esses povos em seu território sobre o título de federados, isto é, dar-lhes-iam um pedaço de terra para cultivarem em troca de impostos ou do serviço do exército. Em um desses casos, conta-nos uma fonte da época que os bárbaros pegaram em armas contra os romanos, pois esses os encerraram em um exíguo território sem recursos, e vendiam-lhes carne de cães e outros animais repugnantes em troca de seus filhos como escravos. Daqui que, os bárbaros vieram mais do que destruir o Império Romano, salvar-lhe em grande medida. Ofereciam a sua força no cultivo no campo, substituindo a mão de obra escrava escassa com o fim da expansão romana, assim como atenuavam suas mazelas oferecendo braços para seus exércitos, produção e divisas para o fisco do Estado, etc.

As razões, os meios, e as vicissitudes das instalações dos germânicos em território romano deve nos levar, entretanto, a um quadro mais complexo: o processo de fusão de suas culturas, sobretudo no âmbito de suas crenças e de seu imaginário, sempre mais profundo e arraigado.

A querela entre romanistas e germanistas, que já citamos acima, se acirra aqui. Os primeiros afirmaram que a cultura romana, superior, submeteu de todo a cultura germânica a ponto de nada dela sobrar e, principalmente, nada dela ressoar como legado a nova civilização ocidental, nascida do encontro de ambos os povos, como quisera demonstrar Henri Pirenne. Os germanistas, por sua vez, insistiram na colaboração da cultura germânica, de sua contribuição efetiva para nova civilização ocidental medieval e posterior; sobretudo, na sua contribuição contemporânea à própria chegada dos germânicos em território romano, tendo em vista que teriam se somado a eles no sentido sociocultural, e não só numérico. A

fusão não seria fácil: línguas diferentes, concepções de Estado próprias, ou ausentes no caso germânico. Possuíam ademais, credos religiosos, concepções do sagrado, do tempo, do espaço, da relação do homem com a natureza e com seus semelhantes, divergentes entre si. Mas, sem dúvida, houve a fusão; e a balança pendeu para o lado romano.<sup>40</sup> Como sabemos, o encontro de culturas nunca é hegemônico no sentido unilateral, há sempre uma aculturação no sentido de reciprocidade, onde mesmo aquela cultura que se impõe pela força física, ou por intenso trabalho ideológico de persuasão e proselitismo, acaba sendo influenciada e tocada por aquela cultura que desejava ver submetida e às vezes mesmos extinta num imperativo movimento de interpenetração recíproca.<sup>41</sup>

O processo de aculturação do outro, exige da cultura que se quer dominante, entender e revestir-se de algumas cosmovisões da cultura que se quer conquistada, sem eliminá-la de todo, pois só assim poderá convencer e fazer-se entender pelo outro.<sup>42</sup> Nesse sentido, são muito conhecidos os processos de naturalização, onde a cultura dominante reveste com as roupagens da sua tradição ideológica e religiosa o corpo sagrado e dos costumes do seu dominado. Geralmente tal processo deságua na criação de entidades, de conjunturas socioculturais híbridas, como acontecera, por exemplo, na época helenística com a fusão dos deuses do panteísmo greco-romano e oriental, ou com a cristianização do “paganismo” greco-romano nos séculos IV a VIII e, posteriormente, no contexto do descobrimento do novo mundo diante das novas religiosidades autóctones dos povos primitivos da América e África submetidos pela civilização cristã europeia.

### **O cristianismo: elemento comum ou mais uma vez o estranhamento?**

Quanto à fusão das estruturas culturais mais ligadas as circunstâncias ideológicas e da memória, como a língua, e a escrita com toda a tradição que encerra em si, já que sabemos que a língua condiciona mesmo os modos de pensar e de agir, a romanização se imporia à germanização; contudo, por um viés já cristão, de uma Roma cristã, de um latim vulgar, e não mais daquela cultura

---

<sup>40</sup> BANNIARD, Michel. **Gênese Cultural da Europa ...** Op. Cit., p. 74.

<sup>41</sup>FRANCO JR. Hilário. Meu, teu, nosso. Reflexões sobre o conceito de cultura intermediária. In: \_\_. **A Eva Barbada**. São Paulo: Edusp, 2010. p. 30.

<sup>42</sup> ORONZO, Giordano. **Religiosidad popular en la Alta Edad Media**. Madrid: Gredos, 1983. p. 13.



própria da Roma Clássica. Portanto, a romanização dos germânicos não foi aquela promovida pela cultura clássica, mas pela cultura cristã, pois sabemos que a própria Igreja se apoiou e se apropriou das estruturas romanas, embora em contrapartida endossando-as ideológica e simbolicamente, sobretudo depois da conversão de Constantino.<sup>43</sup> Assim, quando a Roma do Ocidente esmaeceu a ponto de quase apagar-se de todo, a Igreja continuou e erigiu-se sobre os escombros daquele Império que, até o século V, caminhou lado a lado, sendo seu braço físico e de poder secular.

Nesse sentido, e antes de propiciar a coesão entre germânicos e romanos, ao identifica-los por uma tradição cultural comum, o cristianismo católico, a própria Igreja recrudescer a ideia de bárbaro aos germanos, entendidos sobre essa sua ótica como aqueles que desconheciam ou eram incapazes de participar da verdadeira fé, não obstante, desumanos, violentos, ignorantes. Assim, cristianizados, os germânicos passariam da barbárie à civilização, ou ainda, ao pertencimento a nova Roma cristã. Vale dizer que se a cristianização foi de fato um elemento de fusão, isso não se deu de modo tão passivo e positivo. As querelas no seio da própria definição do dogma, sobretudo as cristológicas, permitiam o aparecimento de mais de um “cristianismo”. Assim, é sabido que os germânicos adotaram o cristianismo ariano enquanto o Império se mantinha e militava a favor do cristianismo trinitário defendido como ortodoxo pelo Concílio de Niceia de 325.<sup>44</sup> A fé ariana, que entendida as três pessoas da Santíssima Trindade como não consubstanciais, ou seja, distintas e hierarquicamente dispostas poderia ser melhor apreendida para aqueles povos de tradição politeístas e animistas. Nesse sentido, o cristianismo como fé de profissão religiosa primeiro dissentiu mais que uniu, ou fez de modo a criar alianças como aquela empreendida entre Clóvis, “convertido” diretamente ao catolicismo e Roma, contra os demais povos germanos arianos, dentre os quais os visigodos e os ostrogodos que constituíam um perigo particular ao imperador Anastásio e que via agora em Clóvis, seu congênere católico, uma importante aliança.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> VEYNE, Paul. **El sueño de Constantino**. Madrid: Paidós, 2008. p. 52.

<sup>44</sup> JENKINS, Philip. **Guerras Santas**. São Paulo: Leya, 2013. p. 61.

<sup>45</sup> BROWN, Peter. **A ascensão do cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Prentice-Hall, 1999. p. 107.

Portanto, houve mais continuidade que mudança, com a mormente manutenção das estruturas romanas, e tanto as econômicas e políticas, como as da administração, justiça, e religião, embora a influência germânica ressoasse aqui e ali, como fora o caso do direito consuetudinário (vigente até a duração dos reinos romanos germânicos) e da privatização do governo e da força militar pelos senhores locais, no sentido de inaugurar relações sócio-jurídicas sem a intermediação do Estado; relações de homem a homem, que se estendeu do maior ao menor, do mais poderoso ao mais humilde, ainda que sob muitas gradações. Os contratos de trabalho, as relações de força, de poder, a aplicação da justiça e de sua medida, ficariam assim sempre a cargo do mais poderoso em relação ao menos poderoso ou dominado.

O tema presente é certamente um dos mais ricos e, portanto, um dos mais complexos para o entendimento do Mundo Ocidental no decorrer de sua história. De fato, o encontro entre povos de culturas distintas, embora sempre haja algum grau de identificação, implica sempre a questão do território, do espaço em que se está, e, a partir daí, as questões do pertencimento, do enraizamento sociocultural, da identidade física ou espiritual, que pede, obriga, nos momentos de deslocamentos a abertura de si ao outro, a partilha do seu “mundo” com o outro, muitas vezes sendo esse outro considerado como verdadeiro alienígena, até porque a visão geográfica do mundo para o homem medieval era concêntrica.<sup>46</sup> Nesse encontro, o medo tende a ser o sentimento mais ordinário, e a belicosidade advém mais de uma salvaguarda de si do que de um sentimento de superioridade ou anseios de poder e riqueza pela expropriação do vencido. A barbaridade dos germânicos, assim como dos índios americanos séculos mais tarde, pode ser assim considerada uma construção do dominado para justificar, mais do que sua conquista, seu medo. A inserção em um novo território é para os grupos humanos pré-industriais o equivalente a inserção em um novo mundo, um novo cosmos, e é tão desconcertante para o invasor quanto para o invadido. O invadido vê seu cosmos, ou seja, a organização harmoniosa e coesamente estabelecida de sua sociedade, e inclusive do mundo natural que se vê integrado, esfacelar-se; o

---

<sup>46</sup> ZUMTHOR, Paul. **La medida del mundo**. Madrid: Cátedra, 1994. p. 52.

invasor, por sua vez, muitas vezes mais movido por necessidades de subsistência e segurança do que por ganância e vontade de poder, como vimos, também sofre por ter que adequar-se a um mundo novo.

Assim, o próprio lugar, o próprio espaço muda; e muda tanto quanto mudam seus novos ou antigos habitantes, sobretudo se tivermos por parâmetros o homem micro-cosmos que engendra o mundo macro-cosmos. Muitas vezes até mesmo a percepção do tempo se condicionará as mudanças do espaço. Um território invadido leva geralmente a uma espera, ora desejosa, ora aterrorizante, de um tempo escatológico. Leva a integração ao tempo social ou da percepção natural do outro, de suas crenças, de sua visão de mundo e do sagrado. As migrações bárbaras tocam a questão da inserção no mundo do outro, e não só o mundo físico, mas aquele constituído por espaços socioculturais e do imaginário, uma vez que o outro é mais do que um ser biológico, é um ser cultural.

### **Referências Bibliográficas**

- AMIANO MARCELINO. **Historias**. Madrid: Akal, 2002.
- BANNIARD, Michel. **A Alta Idade Média Ocidental**. Lisboa: Europa-América, 1980.
- BANNIARD, Michel. **Gênese Cultural da Europa**. Lisboa: Terramar, 1995.
- BARBERO, Alessandro. **O dia dos bárbaros**. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.
- BROWN, Peter. **A ascensão do cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Presença, 1999.
- BURKE, Peter. **O que é História cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- DURAN, Gilbert. **Campos do imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- COLLINGWOOD Robin. **A ideia de História**. Lisboa: Presença, 2001.
- ECO, Umberto. **Interpretação e superinterpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- FERRY, Luc; JERPHAGNON. Lucien. **A tentação do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.
- FRANCO JR. Hilário. Meu, teu, nosso. Reflexões sobre o conceito de cultura intermediária. In: \_\_\_\_\_. **A Eva Barbada**. São Paulo: Edusp, 2010. p. 27-40.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. Raízes medievais do Brasil. **Revista USP**, n. 78, p. 80-104, jun./ago. 2008.
- GADDIS, John Lewis. **Paisagens da História**. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

- GEARY, Patrick J. **O mito das Nações**. São Paulo: Conrad, 2005.
- GEERTZ, Clifort. **Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- GOFFART, Walter. Los bárbaros en la Antigüedad Tardía y su instalación en Occidente. In: LITTLE, L; ROSENWEIN, B. (org) **La Edad media a debate**. Madrid: AKAL, 2003. p. 50-79.
- JENKINS, Philip. **Guerras Santas**. São Paulo: Leya, 2013.
- ISIDORO DE SEVILLA. **Etimologias**. Edição bilíngue (latim-espanhol), de J. Reta e M. A. M. Casquero, introdução e notas de Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: BAC, 2004.
- LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petropolis: Vozes, 2007
- LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Lisboa: Estampa, 1995. 2v. V.1.
- LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.
- LÓPEZ, Roberto. **El nacimiento de Europa**. Madrid: Labor, 1965.
- MUSSET, Lucien. **Las Invasiones. Las oleadas germánicas**. Barcelona: Labor, 1982.
- PIGANIOL, Andre. **L'Empire chretien**. Paris: PUF, 1972.
- POHL, Walter. El concepto de etnia en los estudios de la Alta Edad Media. In: LITTLE, L; ROSENWEIN, B. (org) **La Edad media a debate**. Madrid: AKAL, 2003. p. 35-49.
- PIRENNE, Henri. **Maomé e Carlos Magno**. Lisboa: Bom Quixote, 1962.
- SCHAFF, Adam. **História e Verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ORONZO, Giordano. **Religiosidad popular en la Alta Edad Media**. Madrid: Gredos, 1983.
- RICHÉ, Pierre. **As invasões bárbaras**. Lisboa: Europa-América, 1980.
- TODOROV, Tzvetan. **O medo dos bárbaros**. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- VEYNE, Paul. **El sueño de Constantino**. Madrid: Paidós, 2008.
- WHITE, Hayden. **Meta-História**. São Paulo: Edusp, 2008.
- WOOD, Lan. **The Modern Origins of the Early Middle Ages**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- ZUMTHOR, Paul. **La medida del mundo**. Madrid: Cátedra, 1994.

## MITO E HISTÓRIA NO CAMPO DE BATALHA: APROPRIAÇÃO E INTERPRETAÇÃO DO PASSADO PELO MEDIEVO E COMO HISTÓRIA NACIONAL

Elton Oliveira Souza de Medeiros<sup>1</sup>

Doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo

Recebido 29/01/2014

Aprovado 26/10/2014

**Resumo:** Neste artigo iremos abordar a importância do passado para os ideais e anseios da sociedade que o interpreta e como ela o altera de maneira a adequá-lo aos propósitos de sua época. Para esta tarefa, utilizaremos o poema *A Batalha de Maldon* que relata a batalha ocorrida na Inglaterra no ano de 991 d.C. entre anglo-saxões e vikings. Analisaremos de que maneira o poema poderia ser compreendido pelo público medieval, destacando seu aspecto heroico e moralizante dentro dos ideais sócio-políticos da sociedade anglo-saxônica. Enquanto no século XIX a mesma obra será apropriada pelo ideal nacionalista oitocentista, através do ideal heroico cavaleiresco de sacrifício pessoal em nome da pátria.

**Palavras-chave:** Sociedade – Mito – Literatura.

### MYTH AND HISTORY IN THE BATTLEFIELD: APPROPRIATION AND INTERPRETATION OF THE PAST BY THE MEDIEVAL PERIOD AND AS NATIONAL HISTORY

**Abstract:** In this article we will discuss the importance of the past to the ideals and aspirations of a society which interprets it and how that society modifies it as a way to adapt it to the purposes of its own age. For this task, we will use the poem *The Battle of Maldon*, which describes the battle that took place in England in the year of 991 AD between Anglo-Saxons and Vikings. Examining how the poem could have been understood by the medieval audience, highlighting its heroic and moral characteristics for the socio-political ideals of Anglo-Saxon society. While in the nineteenth century the same text will be appropriated by the nationalistic ideal, through the heroic chivalric ideal of personal sacrifice on behalf of the motherland.

**Keywords:** Society – Myth – Literature.

### Introdução

A relação entre mito e história não é nenhuma novidade dentro do mundo acadêmico. Muito pelo contrário, proliferam discussões a respeito desse relacionamento e sua importância para as sociedades humanas ao menos desde finais do século XVIII e XIX, com a constituição formal da História como disciplina no meio acadêmico. Contudo, sem que haja um real consenso sobre o assunto. Mas o que seria *mito*? A nosso ver, um dos principais problemas está na terminologia e o que esta vem a representar. O termo *mito* possui um significado extremamente diversificado para públicos e pessoas diferentes. Ele pode cobrir uma gama

<sup>1</sup> Email: eosmedeiros@hotmail.com. Endereço de correspondência: Av. Rebouças, 399, ap. 81, São Paulo – SP – CEP: 05401-000 – Brasil.

extensa que vai desde formas de “narrativas sagradas” ou “formas máximas de verdades” até “falsas ideias” e a pura e simples “mentira”. Dentro do âmbito acadêmico, sua utilização está geralmente relacionada a uma conotação neutra, uma tipificação de narrativas sobre deuses, heróis e acontecimentos de grande importância, que remetem a um passado distante e que, interpretados como realidade, serviriam para explicar características importantes do mundo conhecido pelos indivíduos dentro do campo das mentalidades e sensibilidades do grupo. Apesar de aparecer em estudos literários e históricos (entre outros), ainda assim sua definição não chega a ser totalmente clara, muitas vezes se aproximando de conotações psicológicas jungianas; nas quais o *mito* acabaria se referindo a arquétipos e a narrativas carregadas de mensagens e funções modelares. Geralmente relacionadas a obras de caráter mais artístico, como a poesia, por exemplo, onde tais elementos ganhariam dimensões universais.

No presente trabalho, por *mito* caracterizamos toda construção que, por diversas formas, acaba por se incorporar à cultura e tradição de um grupo. Construções que buscam uma explicação a respeito da natureza, das origens do grupo, da ordem vigente, e uma forma de modelo social a ser seguido, cuja estrutura se baseia numa relação entre o passado e o presente, eventos *in illo tempore* e *in hoc tempore*.<sup>2</sup> Em que, devido a um evento *A* ter ocorrido no passado, é realizado/pensado/ experimentado *B* no momento presente. Assim, há uma relação entre o passado e o presente de forma intrínseca. Como, por exemplo, dentro da hermenêutica cristã, onde os eventos narrados no Velho Testamento são interpretados como anunciadores do Novo Testamento e personagens importantes – como Moisés, David e o profeta Elias – prenunciadores de Cristo.<sup>3</sup>

Podemos dizer que, até o século XIX, o termo *mito* designava especificamente tudo aquilo que seria avesso à História: o fabuloso, fantástico, utópico. Entretanto, essa imagem se transformou, sendo então aceito tal qual era compreendido pelas sociedades arcaicas, onde o *mito* designa na verdade uma “história verdadeira” e, assim sendo, extremamente preciosa por seu

---

<sup>2</sup> NILES, John D. Maldon and Mythopoesis. In: LIUZZA, R. M. **Old English Literature**. New Haven: Yale University Press, 2002. p. 448.

<sup>3</sup> AUERBACH, Erich. **Figura**. São Paulo: Ática, 1997. p. 26-64.

caráter sagrado, exemplar e significativo.<sup>4</sup> E muitas vezes atrelado a esse conceito de *mito* encontramos também a ideia da construção de um registro, uma história (propriamente dita) oficial, que aponte supostas origens e realce os valores e virtudes de uma ou outra sociedade.<sup>5</sup> Um bom exemplo disso pode ser encontrado na Europa do século XIX, quando temos uma nova valorização do passado histórico de Estados-nacionais. Essa busca pelo passado sobrevive nas sociedades europeias na busca de uma “origem nobre”, “heroica”, “primordial”; ao se empreender uma inovação, esta era concebida, ou apresentada, como um “retorno às origens”.<sup>6</sup> Na Alemanha, por exemplo, há o resgate de seu passado germânico, que mais tarde é apropriado para a construção do “mito ariano”. A Reforma inaugurou o retorno à Bíblia e ambicionava reviver a experiência da Igreja primitiva, ou mesmo das primeiras comunidades cristãs. A Revolução Francesa tomou como paradigmas os romanos e os espartanos; “*Temos nossa origem em Roma!*, repetiam com orgulho os intelectuais romenos dos séculos XVIII e XIX.”<sup>7</sup> E nos Estados Unidos, uma das primeiras proposições para a composição do selo nacional estamparia – ao invés da conhecida águia careca norte-americana – as imagens dos lendários líderes anglo-saxônicos Hengest e Horsa, por simbolizarem a herança étnica e política do povo americano, segundo afirmava Thomas Jefferson.<sup>8</sup>

Outro ponto importante a se destacar é que esta busca por um passado legitimador não estaria restrita a mitos nacionais e grandes grupos sociais como um todo. Na modernidade, em organizações e grandes empresas, é possível detectar essa mesma busca por mitos fundadores com ambições hegemônicas de controle de mídia e mercado. Com instrumentos e signos para a elaboração de tais mitos fundadores que seguem praticamente os mesmos moldes que podemos encontrar nos estudos de casos nas sociedades arcaicas ou do século XIX. Ainda que utilizado dentro de um novo âmbito legitimador, a construção mítica dentro da modernidade do mundo das grandes empresas continua a utilizar de elementos “sagrados” e ideais que remetem ao público o mesmo sentimento ou a mesma

---

<sup>4</sup> ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2002. p. 7-8.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 157-158.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>8</sup> GEARY, Patrick J. **O Mito das Nações**. São Paulo: Conrad, 2005. p. 17.

função de identificação que os mitos da Antiguidade e Medieval causavam àquelas sociedades.<sup>9</sup>

Neste artigo, como objeto de estudo – ou como um “estudo de caso” – iremos analisar este tipo de processo de construção de narrativa e discurso histórico por meio de uma das obras mais conhecidas da história inglesa. Trata-se do poema: *A Batalha de Maldon*. Através dessa obra iremos analisar dois fenômenos. Veremos os elementos ligados aos conceitos de heroísmo e lealdade presentes em sua composição e a importância disso para a Inglaterra do final do século X e início do XI, e como no século XIX uma nova interpretação surge entorno da mesma obra, como um símbolo de sacrifício patriótico da sociedade vitoriana. A partir disso, iremos observar como uma mesma fonte pode possuir significados diferentes para sociedades de épocas distintas. Como a descrição da trágica batalha dos anglo-saxões frente aos vikings em 991 possui um significado extremamente importante em seu discurso ao refletir anseios sociais da Inglaterra medieval; mas que posteriormente será apropriado pelos oitocentistas, reconstruindo sua simbologia para atender as necessidades ideológicas de sua própria época.<sup>10</sup>

### **Tucídides Mítico-Histórico**

No século XIX, além do resgate dos passados históricos nacionais, a cultura da Antiguidade Clássica também era de grande influência na sociedade europeia de forma geral. Havia mesmo um paralelo por parte da intelectualidade inglesa entre

---

<sup>9</sup> A questão da utilização de aspectos míticos na modernidade – especificamente relacionado às empresas – é esplendidamente analisada por Ann Rippin e Peter Fleming, ao fazerem um paralelo entre os mitos fundadores nacionais contidos na *Eneida* de Virgílio e sua relação com Roma e o personagem de Brutus e sua relação com o mito fundador britânico. A partir disso, da identificação dos elementos míticos fundadores de cada um dos casos, os pesquisadores estabelecem os mesmos modelos à modernidade e identificam os mesmos elementos e características dos mitos latino e medieval na construção mítico-histórica do passado de empresas modernas (em um estudo de caso das empresas Mark & Spencer, Nike e Starbucks), mas que, ao invés de legitimação política ou religiosa, buscam legitimação e autonomia visando hegemonia de mercado frente a seus concorrentes (cf. RIPPIN, Ann; FLEMING, Peter. Brute force: Medieval foundation myths and three modern organizations' quests for hegemony. **Management & Organizational History**, n. 1, v. 1, p. 51-70, 2006).

<sup>10</sup> Para uma visão mais aprofundada da relação entre mito, história e literatura entre as fontes documentais da Inglaterra anglo-saxônica ver: NILES, John D. **Homo Narrans: The Poetics and Anthropology of Oral Literature**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1999; FRANTZEN, Allen J.; NILES, John D. **Anglo-Saxonism and the Construction of Social Identity**. Gainesville: University of Florida Press, 1997; LERER, Seth. **Literacy and Power in Anglo-Saxon Literature**. Lincoln: University of Nebraska Press, 1991; MEDEIROS, Elton O. S. *Her mon mæg giet gesion hiora swæð*: Uma breve história sobre os estudos anglo-saxônicos. **Brathair**, n. 12, v. 2, p. 31 – 44, 2012.



o mundo grego clássico do século V a.C. e a Inglaterra do século XIX, no que dizia respeito à noção de civilização, progresso e cultura.

No âmbito da clássica academia britânica, os mitos gregos eram encarados por um viés muito mais estético (literário e artístico) do que propriamente de forma cultural ou mesmo religiosa. Enquanto isso, a figura de Tucídides despontava dentro desse meio como a imagem do historiador por excelência, ao ser visto como um ícone do pensamento científico por sua postura adotada em separar o mítico do histórico; o que proporcionará um importante grupo de historiadores tucididianos não só na Inglaterra, mas também entre os alemães nesta mesma época.

Entretanto, Thomas Macaulay,<sup>11</sup> em 1824, discordava desta exaltação tucidiana de seus colegas dizendo que Tucídides não seria mais importante para a História que Aristóteles e Platão (uma vez que eles também tratavam da História sob o aspecto do cotidiano, costumes, etc.). Além disso, Macaulay se referia à História como uma forma de literatura, uma “arte virtuosa”, por acreditar que esta possuía elementos de razão e imaginação: a História teria princípio como romance e terminaria como um ensaio, logo, sendo a fusão da razão e da imaginação. Apesar das ideias de Macaulay, foi apenas na virada do século que o “método científico” de Tucídides voltaria a ser questionado de forma mais apropriada.

Em 1907, Francis McDonald Cornford publica seu livro intitulado *Thucydides Mythistoricus*.<sup>12</sup> Nesse livro, Cornford estabelece uma relação entre mito e história e argumenta acerca da incapacidade de Tucídides enxergar a realidade de forma “científica” – como defendido pelos acadêmicos no século XIX – visto que ele estaria compondo uma narrativa segundo padrões de sua época, ou seja, de forma artística: a História como tragédia (semelhante ao estilo retratado por Ésquilo). Desta forma, o que Cornford demonstrava era que Tucídides não teria sido um historiador dito “racional” ou “científico”, mas sim um “mito-historiador” a exemplo de Heródoto. O ponto principal que supostamente diferenciaria Tucídides de Heródoto seria o fato de que, em seu método, Tucídides excluiria o mítico e o

---

<sup>11</sup> Lord Macaulay, 1º Barão de Macaulay (1800-1859), político, poeta e historiador.

<sup>12</sup> CORNFORD, Francis M. **Thucydides Mythistoricus**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965.

fantasioso da narrativa; enquanto que Heródoto levaria em conta tais elementos em seu trabalho.<sup>13</sup>

Tomemos como exemplo a Guerra do Peloponeso e a seu lado a Guerra de Tróia e a invasão persa. Referente a isso, segundo a tradicional argumentação acadêmica britânica oitocentista, teríamos a falta de cuidado por parte de Heródoto na apuração dos eventos ocorridos, tornando sua obra detentora de aspectos mais artísticos e poéticos. Diferentemente do trabalho de Tucídides. Contudo, para Cornford, por mais apurado que o método de Tucídides fosse, a “verdade” sempre seria e é alterada de alguma maneira. Seja por motivações pessoais, do Estado, da religião, da moral, por motivações políticas etc., a História acabaria por ter a imaginação como molde. O que nos leva à ideia não apenas sobre o debate histórico e a construção de um discurso “científico” do mesmo, mas também ao conceito de “mnemohistória”; i.e. a história como ela é “lembrada” e não como teria “ocorrido de fato”.<sup>14</sup> O que nos remete novamente a ideia do mito – seguindo a ideia de Mircea Eliade mencionada anteriormente – atrelado a uma “origem nobre e primordial”, como modelo à sociedade; e, de acordo com o pensamento de Rousseau, a respeito da História como forma de fomentar valores nobres e modelares para o homem: “*By Arthur, said Tennyson, I always meant the soul, and by the Round Table the passions and capacities of man*”.<sup>15</sup>

A partir de tal debate, Cornford elabora dois conceitos importantes: “infiguração” (*infiguration*) e a “invenção” (*invention*). A primeira sendo a adaptação ou a distorção de certos fatos, de modo que estes se encaixem melhor à História. Já a segunda, a criação de algo novo para suprir uma lacuna na História (segundo Cornford, esta surgiria na forma de uma anedota, uma fala ou discurso mais eloquente ou algo que sirva de ilustração para a narrativa principal do texto).

Para o método tucididiano, então, bastaria a eliminação de elementos míticos e fantásticos para se criar o verdadeiro discurso histórico. Entretanto, Tucídides, apesar de suas críticas ao mítico e sobrenatural, e aos erros factuais de

---

<sup>13</sup> Argumentos que nos levam a crer na influência do pensamento hegeliano, referente à construção e a problemática da narrativa histórica – especificamente envolvendo Tucídides –, na obra de Cornford. Cf. WHITE, Hayden. **Meta-História: A Imaginação Histórica do século XIX**. São Paulo: EDUSP, 1995. p. 95 – 144.

<sup>14</sup> HANEGRAAFF, Wouter J. **Western Esotericism**. Nova York: Bloomsbury, 2013. p. 46 – 47.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 131.

Heródoto (por exemplo), inevitavelmente deixa estar presente o aspecto dramático em sua obra, o que acaba por fazer parte de seu estilo histórico. Seria neste ponto em que ele se aproximaria de Heródoto. Um exemplo desse estilo dramático em ação seria na descrição da batalha nas Termópilas, relatado por Heródoto. Podemos dizer que a influência do Destino na morte de Leônidas em prol de Esparta ilustra bem o aspecto dramático da narrativa. Tanto no caso de Tucídides quanto em Heródoto, temos a História servindo para enaltecer algo além de simplesmente relatar os eventos ocorridos. Um exemplo interessante para observar como o mito e a história não são elementos antagônicos, pelo contrário, mas se mesclam muitas vezes de forma simbiótica.

A ideia da narrativa histórica como forma de exemplo modelar – e em especial quando detentor de um aspecto mítico – acaba sendo muito importante para a compreensão de uma dada cultura e sociedade. Podemos encontrar exemplos disso em diversas outras tradições além dos âmbitos da cultura grega. Dentro desse quadro de uma construção mítico-histórica que usa de “infigurações” e “invenções” para a elaboração de seu discurso histórico uma das figuras que se destaca com frequência é a figura heroica. Ela pode se apresentar ora como messias, ora como santo, ora como amante, entre outros.<sup>16</sup> Entretanto, há uma das formas talvez mais comuns dela se apresentar, que seria como o guerreiro. A imagem do guerreiro, muitas vezes como líder, seja como rei ou comandante, agrega as características de uma história de buscas às origens de uma sociedade, de valores modelares, de “infigurações” e “invenções” de uma narrativa mítico-histórica. E é na narrativa de Heródoto que encontramos um evento e uma personagem que nos servem perfeitamente como exemplos do arquétipo heroico: Leônidas, rei de Esparta na batalha das Termópilas.

### **Heroísmo Clássico**

Durante o século XIX, como já abordado, ocorre uma releitura por parte das nações europeias de sua bagagem histórica e mítica numa busca de enaltecer seu passado e de legitimação do presente. Para tanto, figuras lendárias – por sua

---

<sup>16</sup> CAMPBELL, Joseph. **O Herói de Mil Faces**. São Paulo: Cultrix, 2000. p. 306-347.

importância simbólica – tornam-se ícones dessas sociedades. E uma das imagens mais frequentemente encontradas é justamente a do herói. Figura ímpar em meio ao mundo em que vive, ele é o elo entre o efêmero e o eterno, o mediador entre o humano e o divino. Vamos nos ater a uma de suas facetas: à imagem do herói como guerreiro.

Em sua obra, *História*, Heródoto aborda um dos principais acontecimentos da história grega: a guerra contra os persas. Como vimos através de Cornford, tanto Tucídides quanto Heródoto estariam atrelados a um estilo dramático, típico de sua época, ao comporem suas obras. No sétimo livro da *História*, intitulado como *Políminia*, Heródoto descreve o desfiladeiro de nome Termópilas: “Então o rei Xerxes estava acampado em Malis, na Traquinia, e os helenos no desfiladeiro; esse lugar é chamado Termópilas pela maioria dos helenos, mas para os habitantes da região e seus vizinhos seu nome é Pilai”.<sup>17</sup> O relato segue nos informando a respeito do número de homens posicionados na região e sua procedência e no parágrafo 203 encontramos um sinal do estilo dramático-histórico ao se referir à figura de Xerxes:

203. (...) eles nada tinham a temer, pois a Hélade não estava sendo atacada por um deus, e sim por um homem; nunca houve e jamais haverá um mortal a quem desde a hora de seu nascimento não acontecessem desventuras, e quanto maiores os homens, maiores as desventuras (...).<sup>18</sup>

Em obras poéticas épicas, é marcante a presença de máximas desse gênero que trazem reflexões sobre o mundo e a condição humana. Entretanto, lembrando que estamos tratando do que seria uma obra histórica, isso reforçaria a influência dramática do texto. Heródoto continua sua narrativa até que finalmente chegamos à personagem principal do episódio das Termópilas:

204. Todos os contingentes de tropas tinham à sua frente comandantes separados para cada povo, mas o mais importante, o comandante-em-chefe de todo o exército, era o lacedemônio Leônidas filho de Anaxandrides filho de Léon filho de Euricratides filho de Anáxandros filho de Euricratides filho de Polídoros filho de Alcámenes filho de Têlectos filho de Arquêlaos filho de Hegesílaos filho de Doriscos filho de

---

<sup>17</sup> HERÓDOTO. *História*. Brasília: Universidade de Brasília, 1988. p. 397.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 397.

Leobotes filho de Equêstratos filho de Ágis filho de Euristenes filho de Aristôdemos filho de Aristômacos filho de Cleôdaios filho de Hilos filho de Hércules (...).<sup>19</sup>

A forma como Leônidas é introduzido é típica do modelo de legitimação que busca ressaltar sua importância na narrativa ao vincular a personagem a uma origem mítica, sobrenatural. O mesmo pode ser encontrado na Inglaterra da Alta Idade Média, dos tempos anglo-saxônicos (séculos V – XI), na *Crônica Anglo-Saxônica*. No registro do ano 597 a *Crônica* nos diz sobre Ceolwulf, que teria iniciado seu reinado na região de Wessex (sul da Inglaterra), e que seria: “filho de Cutha, filho de Cynric, filho de Cerdic, filho de Elesa, filho de Esla, filho de Gewis, filho de Wig, filho de Freawine, filho de Freothogar, filho de Brand, filho de Bældæg, filho de Woden”.<sup>20</sup> Mais tarde, por volta de 855-858, surge a primeira linhagem que combina sua origem divina com uma tradição cristã e, mais uma vez, isso se dá com a casa de Wessex:

(...) Cenred, filho de Ceowold, filho de Cutha, filho de Cuthwine, filho de Ceawlin, filho de Cynric, filho de Creoda, filho de Cerdic. Cerdic era filho de Elesa, filho de Esla, filho de Gewis, filho de Wig, filho de Freawine, filho de Freothogar, filho de Brand, filho de Bældæg, filho de Woden, filho de Frealaf, filho de Finn, filho de Godwulf, filho de Geat, filho de Tætwa, filho de Beaw, filho de Sceldwa, filho de Heremod, filho de Itermon, filho de Hathra, filho de Hwala, filho de Bedwig, filho de Sceaf, i.e. filho de Noé. Ele nasceu na arca de Noé. Lamech, Methuselah, Enoch, Jared, Mahalaleel, Cainan, Enos, Seth, Adão o primeiro homem e nosso pai, i.e. Cristo. (Amém.)<sup>21</sup>

Tanto no caso de Leônidas quanto dos reis saxões ocorre à elaboração de uma referência mítica fundadora como forma de legitimação e de poder. Neste último caso, inicialmente uma ancestralidade dos tempos pagãos e posteriormente uma adaptação evemerista da genealogia em prol de uma adequação ao contexto da tradição cristã.

---

<sup>19</sup> Idem.

<sup>20</sup> WHITELOCK, Dorothy. **The Anglo Saxon Chronicles**. Londres: Eyre & Spottswode, 1961. p. 14. Todas as traduções da *Crônica Anglo-Saxônica* para o português foram baseadas na edição de Whitelock e são de nossa autoria). A referência a Woden claramente indica a intenção de atrelar a linhagem do rei de Wessex a uma origem divina, uma vez que o Woden dos anglo-saxões é o mesmo deus Odin dos escandinavos. Tais construções genealógicas são uma das características que podem compor a imagem heroica e como parte de mitos de origem e/ou fundadores. Talvez um dos melhores exemplos disso esteja na Bíblia, sobre a linhagem de Jesus descrita em Mateus 1: 1 – 17.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 44.

Esses elementos míticos podem ser vistos na narrativa de Heródoto, como quando ele cita a profecia que teria sido revelada a Leônidas no parágrafo 220, onde fica claro que com sua morte Esparta prevaleceria. Com o desenrolar do episódio da batalha das Termópilas, não apenas Leônidas, mas também seus 300 espartanos são tratados de forma extremamente honrada e reverenciados por Heródoto. Claramente nos demonstrando – usando os conceitos de Cornford – uma construção e elaboração de falas e situações por parte de Heródoto.

209. (...) Fica sabendo, então: se venceses esses homens, Rei, e os que ficaram em Esparta em sua retaguarda, nenhum outro povo entre os homens jamais te enfrentará de armas na mão, pois agora marchas contra o reino mais nobre de toda a Hélade e contra os homens mais valentes.<sup>22</sup>

226. (...) ouvindo um dos traquínios dizer que, quando os bárbaros disparavam os arcos, o sol era ocultado pela enorme quantidade de suas flechas – tão grande era o seu número – ele, sem se perturbar e sem dar a menor importância à imensidão de tropas medas, teria dito que a notícia trazida pelo estrangeiro de Traquis era excelente, pois se os medos escondiam o sol os helenos iriam combatê-los à sombra, e não ao sol.<sup>23</sup>

Todos esses aspectos nos fazem perceber como Heródoto se utilizou da história e introduziu um aspecto mítico. Com o episódio das Termópilas, mesmo com a derrota grega, Heródoto narra uma história modelar àqueles que viessem a conhecê-la. A resistência de Leônidas aos persas é carregada de valores exemplares a serem seguidos. Mesmo frente ao destino inexorável, eles se mantiveram firmes em sua decisão de permanecer e lutar. Sendo derrotados apenas em função da traição de um dos gregos – episódio que também carrega claros elementos da narrativa heroica e mítica: um rei bravo e honrado que escolhe a morte a entregar seu povo ao invasor, guerreiros valorosos que não abandonam seu líder, oposto à covardia e a traição de Ephialtes que mostra aos persas o ponto fraco da defesa espartana. Podemos ver que na imagem de Leônidas encontramos essa personificação do herói através de uma narrativa que mescla elementos míticos – no sentido de possuir qualidades construídas e introduzidas pelo autor –

---

<sup>22</sup> HERÓDOTO. **História**. Brasília: Universidade de Brasília, 1988. p. 399.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 404.

com eventos históricos, criando uma narrativa detentora de um discurso modelar a ser incorporado à tradição de sua época.

### **Heroísmo Cavaleiresco**

Através do modelo elaborado por Cornford de “infiguração” e “invenção” podemos ver como um modelo mítico-histórico pode ser construído. Assim como nas obras de Tucídides e Heródoto – seguindo o método de Cornford – a Inglaterra do século XIX também passa a criar o seu próprio passado mítico para legitimar o presente oitocentista. A exaltação da cultura clássica era muito presente no mundo acadêmico e artístico do período. Contudo, a exemplo de outras nações do Continente, também ocorre o resgate do passado nacional. Ao longo do XIX – principalmente durante o período vitoriano – ocorre uma maior valorização do passado céltico, como uma forma de se criar uma suposta identidade nacional da Grã-Bretanha como um todo. É o momento, por exemplo, em que a figura icônica do rei Artur e demais personagens do mesmo ciclo de narrativas lendárias ganham maior destaque, como símbolo de um passado comum aos britânicos, representante das mais altas qualidades da sociedade cavaleiresca oitocentista. Em contrapartida, isso fez com que o passado anglo-saxão ficasse em segundo plano (com a exceção de apenas alguns eventos e personalidades), uma vez que este só diria respeito aos ingleses propriamente ditos. Como consequência desse fenômeno, os estudos anglo-saxônicos e a consciência desse passado teriam ficado relegados a certa “marginalidade” cultural que apenas na segunda metade do século XX começaram a ser reavaliados e receber o seu devido valor. Isso teria gerado interpretações equivocadas sobre o período; de certa forma um exemplo de “mnemohistória”. Isso, através de uma visão romântica da época e que na maioria das vezes era revestida de uma tentativa de aproximação, comparação e, por vezes, uma tentativa estética de adaptação desse passado aos padrões da cultura greco-romana. O que podia ser visto através de obras artísticas da época, como as de Lord Tennyson e sua tradução de *A Batalha de Brunanburh*,<sup>24</sup> peças teatrais e

---

<sup>24</sup> A tradução de Tennyson na verdade poderia ser chamada de uma versão de *A Batalha de Brunanburh*. Lord Tennyson não era um grande conhecedor do inglês antigo e seus anseios ao verter o poema para o inglês moderno eram movidos muito mais por razões artísticas e ideológicas

romances carregados de uma aura fantasiosa e muitas vezes anacrônica.<sup>25</sup> Obras em que o passado anglo-saxão era ora retratado de forma negativa – como um período bárbaro e selvagem da história inglesa – ora exaltado por seus exemplos de bravura e heroísmo; especialmente episódios militares onde se retratava o que poderíamos chamar de o “paradigma do patriotismo”.

Este paradigma obviamente era uma invenção moderna dos ingleses oitocentistas ao interpretarem tais obras medievais. Dentre elas, entre as prediletas dos entusiastas nacionalistas, estavam as campanhas do rei Alfred o Grande contra os vikings,<sup>26</sup> e os poemas *A Batalha de Brunanburh* e *A Batalha de Maldon*. Nos dois primeiros casos, é clara a razão de sua apreciação, visto que tratam de episódios de vitória e conquista dos anglo-saxões sobre seus inimigos. Entretanto, no caso de *Maldon*, não é isso o que ocorre. E em função de sua peculiaridade é que vamos nos atentar a ele.

*A Batalha de Maldon* é um poema composto em inglês antigo, contido na *Crônica Anglo-Saxônica*, referente aos relatos do ano de 991. Diferentemente da maior parte dos demais registros da *Crônica*, feitos em prosa, o poema relata os acontecimentos envolvendo o confronto entre os anglo-saxões da região de Essex, liderados por *earl* Byrhtnoth, contra invasores vikings no sudeste da Inglaterra. Contudo, ao invés de uma vitória, o poema conta sobre como Byrhtnoth e seus

---

que acadêmicas. Visto que nesse seu trabalho são claras as influências artísticas clássicas (como a *Ilíada* de Homero) e também de tendências de seu próprio período. Podemos dizer que a versão de Tennyson seria mais uma paráfrase de *Brunanburh* do que exatamente uma tradução (cf. IRVING, Edward B. “The charge of the Saxon brigade: Tennyson’s *Battle of Brunanburh*”. In: SCRAGG, Donald & WEINBERG, Carole. **Literary Appropriations of the Anglo-Saxons from the Thirteenth to the Twentieth Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 174-193).

<sup>25</sup> SCRAGG, Donald & WEINBERG, Carole. **Literary Appropriations of the Anglo-Saxons from the Thirteenth to the Twentieth Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 215-236.

<sup>26</sup> Além de suas campanhas, a própria figura de Alfred foi extremamente exaltada no século XIX, especialmente durante o período vitoriano. No dia 20 de setembro de 1901, como ponto alto das comemorações do milênio à memória do antigo rei de Wessex, na cidade de Winchester foi inaugurada uma estátua em honra ao rei Alfred. Após desfiles militares, discursos de várias autoridades, concertos musicais compostos especialmente para a ocasião e uma oração conduzida pelo próprio bispo de Winchester, o então Primeiro Ministro inglês, Lord Rosebery falou ao público: “*The noble statue which I am about to unveil can only be an effigy of the imagination, and so the Alfred we reverence may well be an idealised figure. For our real knowledge of him is scanty and vague. We have, however, draped round his form, not without reason, all the highest attributes of manhood and kingship. The Arthur of our poets, the paladin king, without fear, without stain, and without reproach, is to us the true representation of Alfred. In him, indeed, we venerate not so much a striking actor in our history as the ideal Englishman, the perfect sovereign, the pioneer of England’s greatness*” (cf. ABELS, Richard. **Alfred the Great: War, Kingship and Culture in Anglo-Saxon England**. Harlow: Longman, 1998. p. 3).



homens foram derrotados e massacrados no campo de batalha pelos vikings. Um poema em honra a queda dos anglo-saxões e não uma exaltação à vitória.<sup>27</sup> E é justamente por isso que se deve sua adoração por parte do século XIX e cuja interpretação sobre o poema marcou a visão que ainda hoje prevalece sobre a obra.

No periódico *Essays and Studies* 6, de 1953, o escritor, filólogo e crítico literário, J. R. R. Tolkien publicou sua peça teatral *The Homecoming of Beorhtnoth*,<sup>28</sup> seguida de um curto ensaio sobre o poema original. Nesse ensaio, Tolkien diz sobre o poema: “The words of Beorhtwold have held to be the finest expression of northern heroic spirit, Norse or English; the clearest statement of the doctrine of uttermost endurance in the service of indomitable will”.<sup>29</sup> Nas palavras de Tolkien se reflete uma visão sobre *Maldon* em voga até a atualidade e cujas raízes estão nas interpretações e nas apropriações do século XIX.

A interpretação dada pelos oitocentistas ao discurso do poema, que se enraizou desde então entre quase todos aqueles que tomam contato com a obra, é o mito moderno do “auto sacrifício”. A ideia de que o poema estaria celebrando a morte dos guerreiros anglo-saxões, seu impulso de autodestruição numa tentativa inútil de vitória, mas em nome da honra, da glória e da “pátria”. Esta interpretação moderna se tornou o centro nervoso do debate em torno do poema e que no século XIX serviu como um exemplo da coragem e determinação inglesa para os confrontos travados por seus soldados durante o auge do império britânico.

Esta apropriação do poema medieval e sua transformação num mito moderno é chamado por John D. Niles como “a síndrome de Balaclava”.<sup>30</sup> Apropriação essa por meio da qual temos uma ideologia que justifica e legitima a

---

<sup>27</sup> Para maiores informações sobre o poema e o manuscrito cf. MEDEIROS, Elton O. S. (trad. ed.). A Batalha de Maldon. *Brathair*, v. 1, n. 12, p. 161 – 183, 2012.

<sup>28</sup> A peça é ambientada no campo de batalha de Maldon após o confronto. Os dois personagens principais, o jovem Torhthelm e o velho Tídwald, chegam durante a noite para resgatar os restos mortais de *earl* Byrhtnoth e outros nobres mortos. Ao longo da peça, as personagens falam sobre elementos do passado literário anglo-saxônico, da futilidade e dos resultados nefastos da guerra, entre outras coisas.

<sup>29</sup> TOLKIEN, J. R. R. *Tree and Leaf (including the poem Mythopoeia), The Homecoming of Beorhtnoth*. Londres: Harper Collins, 2001. p. 143.

<sup>30</sup> NILES, John D. Maldon and Mythopoesis. In: LIUZZA, R. M. *Old English Literature*. New Haven: Yale University Press, 2002. p. 461.

morte heroica e o sacrifício brutal de vidas, que assim atendia as necessidades imperiais britânicas do século XIX:

(...)  
Was there a man dismay'd?  
Not tho' the soldier knew  
Some one had blunder'd:  
Their's not to make reply,  
Their's not to reason why,  
Their's but to do and die:  
Into the valley of Death  
Rode the six hundred.  
(...)  
When can their glory fade?  
O the wild charge they made!  
All the world wonder'd.  
Honour the charge they made!  
Honour the Light Brigade,  
Noble six hundred!<sup>31</sup>

(Lord Tennyson, *The Charge of the Light Brigade*)

Em função disso, *A Batalha de Maldon* foi então apropriada pelo *Zeitgeist* britânico promovendo a interpretação mais popular atualmente, de que o conflito retratado no poema possuiria um significado mítico, que transcenderia o contexto histórico medieval do século X. Representando qualidades e virtudes viris, submetidas a uma situação que colocaria à prova a moral e o espírito humano. Ideia que encontra ecos nas imagens contidas no relato de Heródoto sobre os espartanos. Uma amostra de como esse tipo de interpretação pode ainda ser vista no âmbito acadêmico está na obra de Bruce Mitchell e Fred. C. Robinson, *A Guide to Old English*, no texto introdutório ao estudo do poema:

The fighting men at Maldon, no less than those at Balaklava and Dunkirk, triumph in this test of character in a manner of which Englishmen have always been especially proud. The Anglo-Saxons who fight to the bitter end are portrayed by the poet as glorious in defeat, and their valour redeems the honour of their country.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> TENNYSON, Alfred Lord. **The Collected Poems of Alfred Lord Tennyson**, Ware: Wordsworth, 1994. p. 380-381. Tennyson escreveu o poema *The Charge of the Light Brigade*, em honra aos homens que morreram na desastrosa operação na Guerra da Criméia em 25 de outubro de 1854. Como *A Batalha de Maldon*, o poema é muito mais lembrado hoje em dia do que o fato histórico que o inspirou.

<sup>32</sup> MITCHELL, Bruce & ROBINSON, Fred C. **A Guide to Old English**. Oxford: Blackwell, 1992. p. 241. Mantivemos o texto em seu idioma original para o leitor melhor visualizar a proposta de nosso argumento em relação ao uso das palavras originais em inglês pelos autores.

Em reflexões como as de Mitchell e Robinson a respeito do poema podemos perceber a evocação de termos recorrentes como “orgulho” (*pride*), “glória” (*glory*), “valor” (*valour*) e “honra” (*honour*). Exatamente os termos que definem o ideal cavalheiresco inglês de conduta do século XIX e do início do XX. Para inúmeros jovens que cresceram durante esse período, a glória obtida numa causa nobre, ainda que fadada ao fracasso, seria um dos principais objetivos ambicionados. Isso, claro, dentro de paradigmas idiossincráticos românticos de busca por glória e honra de inspiração cavalheiresca pseudo-medieval.<sup>33</sup> Desta maneira, tais interpretações e as construções mítico-históricas, que surgiram em torno de *A Batalha Maldon*, dizem muito mais sobre as aspirações e anseios do século XIX do que do mundo medieval inglês propriamente dito. Um ideal que envolvia a morte nobre e heroica em nome da pátria, da nação e do território. Ideais característicos da época em questão. Entretanto, esta ideia da morte nobre, deste “suicídio glorioso”, ao estilo de Rolando em Roncevalles ou do general Custer na batalha de “Little Big Horn”, que a interpretação do poema inspirava era também uma “invenção” – seguindo o conceito de Cornford – pois o poema em si não termina dessa maneira, visto que ele não possui final (e nem começo) e o que ocorre é conjecturado a partir dos relatos históricos de outras fontes. O que temos aqui – esta ideia de “sacrifício heroico” e em prol de uma conduta cavalheiresca – faz parte do mito moderno que cresceu em torno da história que o poema relata de forma trágica, do ponto de vista artístico, visto que ele termina antes que fique claro o destino dos guerreiros anglo-saxônicos. Temos aqui uma apropriação moderna e uma reconstrução de símbolos e de sentimentos em torno de *Maldon*. O que faz, como dissemos anteriormente, que possamos compreender tais interpretações a fim de visualizar sua importância para as idealizações da sociedade do século XIX, mas não para a Inglaterra do século X.

### **Heroísmo Anglo-Saxônico**

Sendo assim, se as elaborações, se as “infigurações” e “invenções” que constituiriam *A Batalha de Maldon* como um símbolo de heroísmo e coragem frente

---

<sup>33</sup> NILES, John D. *Maldon and Mythopoesis*. In: LIUZZA, R. M. Op. Cit., p. 461-462.

à morte inevitável, do sacrifício pessoal em defesa do reino ou da pátria, são na verdade interpretações fruto da ideologia moderna oitocentista – se elas não são uma continuidade e nem fazem parte das convicções e ideais medievais do poema – o que realmente ou originalmente o poema estaria representando? Se ele não celebra a derrota gloriosa em combate de Byrhtnoth e seus homens, qual seria então seu propósito? Primeiramente, devemos nos voltar à Inglaterra do final do século X para poder começar a entender o que *Maldon* poderia estar representando.

No final do século X, a Inglaterra vivia um período de estabilidade. O rei Edgar o Pacífico havia permanecido no trono por dezesseis anos, mantido a paz no reino e uma política interna fortalecida. Cenário que começaria a mudar após sua morte (c. 975) e mais tarde com a ascensão de seu filho, rei Æthelred II (c. 978 – 1016). De todos os reis do período anglo-saxônico, Æthelred II é considerado – à luz da memória histórica popular – como o pior, exatamente o oposto de Alfred o Grande. Enquanto Alfred é lembrado por ter derrotado os vikings no século IX, Æthelred II é lembrado justamente por ter sido derrotado e ter possibilitado que um príncipe dinamarquês – Cnut o Grande – tomasse o trono inglês no século XI.<sup>34</sup>

Desde o início, o governo de Æthelred II foi marcado por conflitos internos e outras atribulações. Sua ascensão ao trono em c. 978 – quando tinha por volta dos doze anos de idade – foi marcada por suspeitas envolvendo o nome de sua mãe no assassinato de seu meio-irmão e predecessor, o rei Edward o Mártir (c. 975-978). Além disso, o mundo aristocrático estava dividido, reflexo dos choques de interesses de seus nobres em função da reforma beneditina.<sup>35</sup> Esses eram alguns

---

<sup>34</sup> Entretanto, principalmente a partir da segunda metade do século XX, ocorre um processo de releitura da imagem de Æthelred II e sua importância para a história da Inglaterra. Entre outros fatores, devido ao interesse gerado no meio acadêmico em função dos “grandes aniversários” históricos, despertando maior interesse dos pesquisadores com a proximidade de tais marcos comemorativos. Para citar alguns exemplos: em 1901, ainda que erroneamente, celebraram-se os mil anos de falecimento do rei Alfred o Grande (falecido de fato em 899); em 1966 havia-se completado os 900 anos da Batalha de Hastings; em 2013 tivemos os mil anos de morte de Carlos Magno, com diversas palestras e seminários pela Europa; e em 2016, iniciam-se os preparativos para os mil anos de Æthelred II. Fato que contribui para uma melhor compreensão de seu reinado, fugindo da “mnemohistória” construída em torno da figura do rei desde o século XII. Cf. LAVELLE, Ryan. Anglo-Saxonists, Æthelred II and a Rolling Millennium – 1978-2014, and Beyond. **English Studies**, v. 95, n.7, p. 721 – 732, 2014.

<sup>35</sup> Fato que não vamos nos aprofundar em função de suas particularidades e assunto que por si só renderia um artigo a parte.

dos primeiros indícios de uma crise que culminaria com a instabilidade política interna e a derrota frente a uma nova onda invasora escandinava entre os séculos X e XI e que renderia ao rei ser lembrado pelo epíteto: *Æthelred o Unræd* (o “Mal aconselhado”).<sup>36</sup>

Ao consultarmos a *Crônica Anglo-Saxônica* referente aos anos do reinado de *Æthelred II* – especialmente durante os anos de confronto contra os escandinavos – não será incomum encontramos relatos de desencontros de tropas, atrasos na construção de embarcações e nas convocações de homens para o exército e traições. O caso mais conhecido é o de *earl Eadric Streona* de Mercia que ora apoiava os saxões, ora apoiava os escandinavos; apenas esperando o momento certo para que pudesse escolher definitivamente pelo lado vencedor. Basta vermos na *Crônica Anglo-Saxônica* para comprovar isso:

1012 - Neste ano *ealdorman Eadric* e todos os conselheiros chefes da Inglaterra, eclesiásticos e laicos, vieram a Londres antes da Páscoa (...) e lá ficaram até que o tributo, respectivamente 48.000 libras, fosse todo pago (aos vikings) após a Páscoa (...).

1016 - (...) Então *ealdorman Eadric* fez o que já havia feito anteriormente: ele foi o primeiro a começar a fuga com os *mangonsæte*,<sup>37</sup> e então traiu seu senhor e todo o povo da Inglaterra. E lá Cnut teve a vitória e ganhou sozinho todo o povo da Inglaterra.<sup>38</sup>

Assim como *Æthelred II* pode ser visto como a antítese de reis como *Alfred o Grande* com sua batalha de Edington em 878 ou *Athelstan* e sua batalha de Brunanburh em 937, o mesmo seria com a batalha de Maldon em 991. Enquanto Edington e Brunanburh podem ser vistos como momentos cruciais para a ascensão da casa real de Wessex sobre todo o território inglês, Maldon marcava o enfraquecimento dessa autoridade e a crise na qual o reino se encontrava. Contudo, é importante ressaltarmos que a notória má fama de *Æthelred II* e de seu

---

<sup>36</sup> *Ræd* em inglês antigo pode significar tanto “conselho” quanto “auxílio” ou “suporte”. Palavra presente no próprio nome do rei – *Æthelred* (*æþel*, “nobre”; *ræd*, “conselho”) – o que daria a seu epíteto um tom de sarcasmo: “o conselho nobre mal aconselhado”. De qualquer maneira, *Unræd* é um termo perfeitamente adequado para o quadro político de seu governo, no sentido não exatamente dele ter sido mal aconselhado, mas talvez de ter sido “mal auxiliado” por aqueles que o cercava. Principalmente por parte da aristocracia. Cf. LAVELLE, Ryan. **Aethelred II: King of the English**. Stroud: The History Press, 2002. p. 10 – 14.

<sup>37</sup> A população de Herefordshire.

<sup>38</sup> WHITELOCK, Dorothy. **The Anglo Saxon Chronicles**. Londres: Eyre & Spottswode, 1961. p. 91-96.

governo só viria a se impregnar à figura do rei – e ser assim conhecida – muito tempo depois de sua época. Em 991, quando ocorre a batalha, Æthelred II provavelmente não tinha muito mais do que vinte anos de idade. O reino ainda usufruía dos resquícios de prosperidade e estabilidade dos tempos do rei Edgar e dificilmente seria possível por parte de seus contemporâneos preverem o que estava por vir.

A primeira fonte a se referir ao rei aliando-o a seu epíteto infame só surgirá no final do século XII (c. 1180) e os relatos da *Crônica Anglo-Saxônica* que lamentam o desastroso desenrolar do reinado de Æthelred II, apesar de terem sido feitos de forma retrospectiva, por volta de meados do século XI – muito tempo depois dos eventos descritos – mesmo eles não refletem claramente um sentimento de desprezo a sua pessoa ou de culpa contra o rei.<sup>39</sup> Pelo contrário, parece-nos que, em certa medida, lhe foi concedido certo reconhecimento:

1016 (...) Então aconteceu que o rei Æthelred morreu antes que os navios chegassem. Ele terminou seus dias no dia de São Jorge, e manteve este reino com grande trabalho e dificuldades tanto quanto sua vida o permitiu.<sup>40</sup>

Assim, podemos dizer que a visão de Æthelred II como um rei ineficaz e mal aconselhado e de um governo desastroso seria decorrente muito mais de uma elaboração histórica feita *a posteriori*, no período anglo-normando, do que uma opinião compartilhada na época em questão. Desde os tempos da vitória do rei Athelstan em Brunanburh, em 937, que a casa de Wessex havia assegurado sua autoridade sobre toda a Inglaterra, tornando-se um reino unificado e fortalecido (interna e externamente), e era o que aparentava ser a opinião que persistia entre a aristocracia e seus governantes no final do século X e início do XI. Entretanto, a batalha de Maldon em 991 acaba descortinando de forma traumática o que de fato ocorria: um novo quadro de insegurança, acentuado pelas novas invasões vikings que se tornavam constantes e conflitos políticos internos.

Sendo assim, o poema *A Batalha de Maldon* poderia ser visto através das ações de Byrhtnoth e seus homens contra o inimigo invasor como um tipo de

---

<sup>39</sup> NILES, John D. Maldon and Mythopoesis. In: LIUZZA, R. M. Op. Cit., p. 447.

<sup>40</sup> WHITELOCK, Dorothy. **The Anglo Saxon Chronicles**. Londres: Eyre & Spottswode, 1961. p. 95.

microcosmo da Inglaterra da época. Por três momentos é feita referência a Æthelred II de forma significativa. Em uma delas fica claro o papel de Byrhtnoth no poema e pelo que ele está lutando:

þæt her stynt unforcuð eorl mid his werode,  
þe wile gealgean eþel þysne,  
Æþelredes eard, ealdres mines,  
folc and foldan.

[...] aqui se encontra um bravo guerreiro com sua tropa que defenderá sua terra-natal, a terra de Æthelred, meu senhor, o povo e o solo.]  
(*A Batalha de Maldon*, vv. 51-54a)<sup>41</sup>

Aqui a personagem de Byrhtnoth não é apenas mais um líder anglo-saxão da história inglesa de fins do século X; ele não representa apenas o *earl* de Essex, mas torna-se o porta-voz da Inglaterra. Além disso, entre seus guerreiros, se encontram homens de diversas regiões além de Essex, de procedência tanto anglo-saxônica quanto de descendência anglo-escandinava e de vários estratos da sociedade, desde a mais alta aristocracia ao mais simples dos homens livres. No poema, Byrhtnoth é apresentado como o expoente de uma estrutura hierárquica composta de cinco elementos de comando que une 1) o *fyrð*, o exército em geral; 2) os *heorðgeneatas*, a tropa de elite; 3) o próprio Byrhtnoth, como representante da aristocracia; 4) Æthelred II, como o rei da Inglaterra; e 5) Cristo, como o “Senhor dos Exércitos”.<sup>42</sup> O *earl* de Essex seria então a representação, a idealização dos lordes sob a autoridade do rei inglês. Retratado como um líder experiente, vigoroso, leal às ordens de seu senhor e que responde à ameaça dos vikings de forma enérgica.

A função do discurso de *A Batalha Maldon*, como se pode sugerir, indo além do que a mentalidade do século XIX gostaria de enxergar, seria não apenas a celebração do heroísmo anglo-saxônico; afinal, não há dúvidas de que *A Batalha de Maldon* pode ser considerado como um poema de cunho heroico. O poema também seria uma representação da situação política do governo de Æthelred II através de

---

<sup>41</sup> MEDEIROS, Elton O. S. (trad. ed.). *A Batalha de Maldon*. Op. Cit., p. 165-166. Ressaltamos que todas as traduções presentes feitas a partir dos originais em Inglês Antigo para o Português são de nossa autoria.

<sup>42</sup> NILES, John D. *Maldon and Mythopoesis*. In: LIUZZA, R. M. Op. Cit., p. 447-448.

uma obra artística. Tendo esse paradigma em mente, poderíamos dividir o poema em duas partes principais. Na primeira, com a chegada dos inimigos ao campo de batalha e as provocações dirigidas pelos vikings a Byrhtnoth e seus homens, a mensagem do poeta é questionar como os anglo-saxões deveriam se portar e responder a ameaça externa dos escandinavos. Já na segunda parte, com o desenrolar do combate e a morte do *earl* de Essex, a atenção do poema se volta para os guerreiros que compõe o exército anglo-saxão para questionar suas atitudes. Enaltecendo o heroísmo daqueles que permaneceram e lutaram, e reprovando os que abandonaram a batalha. Contudo, diferentemente da ideia de uma exaltação do sacrifício pessoal e da morte heroica, o que o poema estaria exaltando seria a relação de lealdade dentro da hierarquização citada há pouco como um elemento de suma importância dentro da sociedade anglo-saxônica.

Com base em outros relatos, como os da *Crônica Anglo-Saxônica*, sabemos das consequências após Maldon. Sabemos da derrota dos anglo-saxões, das demais incursões escandinavas durante o final do século X e início do XI e que uma das medidas tomadas muitas vezes na tentativa de obter a paz com os vikings foi através do pagamento de tributos. Além das atitudes conflituosas entre os próprios anglo-saxões (a exemplo de Eardric Streona, citado anteriormente). No *Liber Eliensis* – documento de autoria anônima do século XII e de uma tradição independente da *Crônica* – também é relatado o confronto em Maldon, com um número maior de detalhes que outras fontes e a clara exaltação da imagem do *earl* de Essex. Não apenas pela importância do acontecimento histórico, mas devido à importância para a história local da região, uma vez que o lugar de origem do documento (a cidade de Ely) é onde teriam sido sepultados os restos mortais de Byrhtnoth. O documento descreve Byrhtnoth desde alguns anos anteriores a Maldon, ressaltando sua atuação em relação aos demais que participaram da batalha, destacando sua coragem, generosidade e sua postura a favor da reforma beneditina do século X e também sua posição de protetor não apenas de seus homens, mas de todos os líderes do condado e sua aclamação como tal devido a seus méritos e sua fé.<sup>43</sup> Diferente dos relatos da *Crônica* e outros posteriores –

---

<sup>43</sup> Ibidem, p. 453-454.



como nas obras de historiadores anglo-normandos do século XII como John de Worcester, Henry de Huntingdon e Symeon de Durham – que se restringem à descrição factual, o *Liber Eliense* seria em certa medida um tipo de *encomium* à figura de *earl* Byrhtnoth e ao mesmo tempo uma forma de exaltação do passado histórico local.

Contudo, em meio a todo esse conjunto documental citado referente à batalha de 991, o poema *A Batalha de Maldon* é aquele que funcionaria como um catalisador para o surgimento de um mito que tornava a morte de Byrhtnoth e de seus homens o elemento central de uma lenda sobre os infortúnios que se abatiam sobre a Inglaterra dos tempos de Æthelred II. Apesar de aquilo que chegou até nós ser apenas um fragmento, ainda assim a elaboração da narrativa, os detalhes nela contidos e a forma como eles são introduzidos sugerem não apenas que o poema tenha se originado de forma independente das demais fontes documentais já citadas, mas que o poema tenha uma função central para a construção de uma narrativa mítico-histórica na Inglaterra anglo-saxônica. Construída de forma semelhante à obra de Heródoto, por exemplo, onde temos “invenções” e “infigurações” de modo a servir aos propósitos da mensagem que era desejada ser passada ao público de seu período.

Anteriormente dissemos que o poema poderia ser dividido em duas partes. Reafirmamos essa divisão, incluindo um rápido intervalo entre elas. Sendo assim, a primeira parte se estenderia entre os versos 1 – 95, onde temos o encontro das tropas dos anglo-saxões e dos escandinavos e a proposta do mensageiro dos vikings:

“Me sendon to þe sæmen snelle,  
heton ðe secgan þæt þu most sendan raðe  
beagas wið gebeorge; and eow betere is  
þæt ge þisne garræs mid gafole forgyldon,  
þon we swa hearde hilde dælon.  
Ne þurfe we us spillan, gif ge spedap to þam;  
we willað wið þam golde grið fæstnian.  
Gyf þu þat gerædest, þe her ricost eart,  
þæt þu þine leoda lysan wille,  
syllan sæmannum on hyra sylfra dom  
feoh wið freode, and niman frið æt us,  
we willap mid þam sceattum us to scype gangan,  
on flot feran, and eow friþes healdan.”  
Byrhtnoð mapelode, bord hafenode,

wand wacne æsc, wordum mælde,  
yrre and anræd ageaf him andsware:  
"Gehyrst þu, sælida, hwæt þis folc segeð?  
Hi willað eow to gafole garas syllan,  
ættrynne ord and ealde swurd,  
þa heregeatu þe eow æt hilde ne deah (...)

[“Bravos homens do mar me enviaram até você, ordenaram que lhe dissesse que você deve enviar-lhes rapidamente anéis como forma de proteção; é melhor para vocês que esta batalha seja paga com um tributo, do que nós entrarmos em duro combate. Nós não precisamos nos matar, se você for assim tão rico; nós desejamos assegurar a paz com este ouro. Se você que é o mais poderoso, que aqui está em comando, deseja poupar o seu povo, entregar aos homens do mar por sua própria vontade dinheiro em troca da paz, e aceitar a nossa paz, nós iremos para nossos barcos com as moedas, rumaremos para o mar, e manteremos a paz com vocês.” Byrhtnoth disse, ergueu seu escudo, brandiu sua vigorosa lança, falou em palavras com raiva e decidido deu sua resposta: “Você ouve, pirata, o que estas pessoas dizem? Eles desejam lhes enviar lanças como pagamento, pontas venenosas e antigas espadas, as ferramentas de combate que não serão gentis para vocês em batalha (...)”<sup>44</sup>

(*A Batalha de Maldon*, vv. 29-48).

Após essa sequencia teremos o combate, mas antes ocorre um episódio muito importante no poema. Apesar da exaltação que a figura de Byrhtnoth recebe ao longo do texto, é aqui que iremos encontrar a única passagem clara a reprovar o líder anglo-saxão. O poema nos conta que os escandinavos não podiam chegar onde os anglo-saxões estavam devido à maré e o rio que os separavam, restando apenas uma estreita faixa de terra a atravessar e facilmente defendida pelos homens de Byrhtnoth:

þæt hi þær bricgweardas bitere fundon,  
ongunnon lytegian þa laðe gystas,  
bædon þæt hi upgang agan moston,  
ofer þone ford faran, feþan lædan.  
Ða se eorl ongan for his **ofermode**<sup>45</sup>  
alyfan landes to fela laþere ðeode.

[Quando eles (os vikings) perceberam isso e assim que viram que lá eles tinham encontrado ferozes guardiões da passagem, os hostis convidados começaram a trapacear, exigindo que eles deveriam poder passar para a terra e liderar sua tropa por sobre o vau. Então o nobre, por seu excesso de confiança, começou a conceder muito terreno para o povo hostil]<sup>46</sup>

(*A Batalha de Maldon*, vv. 85-90)

<sup>44</sup> MEDEIROS, Elton O. S. (trad. ed.). *A Batalha de Maldon*. Op. Cit., p. 165-166.

<sup>45</sup> Grifo nosso.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 167-168.

A palavra chave aqui é *ofermod*. Em todo o *corpus* poético anglo-saxônico, essa palavra aparece em pouquíssimas obras. No trecho acima, traduzimos *ofermod* como “excesso de confiança”. Entretanto, *ofermod* é mais do que isso. Dentro da literatura em inglês antigo, o contexto semântico da palavra *mod* muitas vezes está aliado à ideia de algo perigoso, relacionado a “forças rebeldes”; e o prefixo *ofer* acaba por intensificar este significado,<sup>47</sup> o que torna a atitude de Byrhtnoth algo reprovável. Seu “excesso de confiança”, na verdade, estaria alinhado ao conceito de “orgulho”, “soberba” e “deslealdade”, “rebeldia”. No caso de *Maldon*, o poema tenta nos mostrar que o orgulho de Byrhtnoth ao permitir a travessia do inimigo, permitindo que ele avançasse para o território inglês – contrariando o que seu rei teria ordenado, que seria impedir o avanço dos vikings – teria sido um dos elementos que influenciaram o destino da batalha.

Entre os versos 96-184 teremos o momento intermediário do poema, quando ocorre o combate e a morte de Byrhtnoth, estabelecendo a conexão com a segunda parte do poema. Enquanto na primeira a ação se dá em torno do enfrentamento verbal e físico entre os dois exércitos e a decisão de Byrhtnoth guiada por *ofermod*, na segunda parte a narrativa está centrada no comportamento dos anglo-saxões frente à morte de seu líder. Onde o discurso da narrativa se divide entre a reprovação da covardia daqueles que abandonam o campo de batalha e a exaltação daqueles que permanecem lutando até o final. Nesta segunda parte encontraremos o maior número de elementos poéticos da obra. Tudo se torna grandioso e polarizado. Fórmulas narrativas proliferam, como, por exemplo, a persistência dos números típicos desta tradição (três homens defendem o vau; Byrhtnoth é ferido por três vezes; Byrhtnoth e dois guerreiros caem mortos lado a lado; três irmãos se acovardam e fogem; doze guerreiros permanecem firmes em seus postos contra o inimigo após a queda de seu líder). E também é nessa segunda parte que se revela o conceito fundamental do poema: lealdade.

Dentro da sociedade anglo-saxônica, mais do que uma mera herança ou um costume tribal do passado germânico, as inter-relações e vínculos de lealdade dessa sociedade eram a pedra fundamental na qual ela se sustentava e que

---

<sup>47</sup> NILES, John D. *Maldon and Mythopoesis*. In: LIUZZA, R. M. Op. Cit., p. 456.

prevenia o colapso rumo ao “caos e anarquia”. Esta noção da lealdade como elemento inerente da sociedade, para a existência de uma ordem social, era algo semelhante à visão sobre a importância das leis para nossa sociedade moderna.<sup>48</sup> Podemos notar a presença e o quão era considerado importante esse conceito de lealdade em outras obras da época. Wulfstan (arcebispo de York durante os reinados de Æthelred II e Cnut) em seu mais famoso texto, *Sermo Lupi ad Anglos*, enumera um amplo conjunto de horrores e desgraças que recairiam sobre um povo uma vez que o princípio da lealdade se perdesse.<sup>49</sup> E na *Crônica Anglo-Saxônica*, como um exemplo prático, na entrada referente ao ano de 1010 é dito que “não havia nenhum líder que reunisse um exército, mas cada um fugiu o tanto quanto pode, e no final nenhum condado ajudaria nem mesmo o vizinho”.<sup>50</sup>

Na poesia, especialmente de perfil religioso, também encontramos essa preocupação com a lealdade. Em poemas em inglês antigo como *O Sonho da Cruz* e outros semelhantes, a forma como Cristo é representado sugere que a devoção ao líder – seja ele terreno ou divino – não se baseia exatamente em uma simples adoração ou obediência, mas numa relação de afeição e lealdade. O oposto disso também pode ser encontrado na produção literária da época e pode ajudar a melhor explicar essa ideia de lealdade. Como dissemos anteriormente, a palavra *ofermod* aparece em apenas algumas poucas obras da poesia anglo-saxônica, mas sua presença é muito elucidativa. No poema *Gênesis* é descrito a batalha celestial e a queda dos anjos e seu aprisionamento no Inferno. No poema, Lúcifer é retratado como um guerreiro, um lorde (*thane*) indigno que trai seu senhor e líder, ato que introduz o caos e o mal na Criação de Deus. E o termo aplicado para está sua postura, sua atitude para ter feito isso, por ter se voltado contra o Senhor, é *ofermod*. Em outro poema, *Salomão e Saturno II*, também encontramos esse mesmo uso de *ofermod*. Quando a personagem de Salomão conta sobre a rebelião de Lúcifer ele diz:

---

<sup>48</sup> ROBINSON, Fred C. God, Death, and Loyalty in *The Battle of Maldon*. In: LIUZZA, R. M. Op. Cit., p. 436.

<sup>49</sup> O *Sermo Lupi ad Anglos* de Wulfstan pode ser consultado em uma tradução para o português em BRITO FILHO, Gesner L. C. *Sermo Lupi ad Anglos – O sermão do Lobo aos ingleses de Wulfstan, o homilista*. **Brathair**, v. 1, n. 13, p. 105-113, 2013.

<sup>50</sup> WHITELOCK, Dorothy. **The Anglo Saxon Chronicles**. Londres: Eyre & Spottswode, 1961. p. 90.

Nolde gæd geador in Godes rices  
eadiges engles ond ðæs **ofermodan**.<sup>51</sup>  
Oðer his Dryhtne hierde, oðer him ongan wyrcan ðurh dierne cræftas  
segn ond side byrnan (...)

[No reino de Deus ele não desejava sociedade junto aos anjos abençoados e aquele **orgulhoso**. Um obedecia a seu Senhor, o outro começou a fazer para si um estandarte e uma grande armadura (...)].

(*Salomão e Saturno II*, vv. 273-275b)

Assim, numa visão cristã mais geral, o principal pecado de Lúcifer foi o orgulho; entretanto, na visão cristã anglo-saxônica presente em sua poesia a gravidade de seu pecado não implicaria em apenas orgulho, mas em deslealdade, em romper com o elo estabelecido entre servo e senhor. Isso seria algo abominável para essa sociedade, como podemos ver nas palavras de Wiglaf no final do poema *Beowulf* ao falar aos guerreiros que abandonaram seu rei – Beowulf – no momento crucial da batalha:

londrihtes mot  
þære mægburge monna æghwylc  
idel hweorfan syððan æðelingas  
feorran gefricgean fleam eowerne  
domleasan dæd. Deað bið sella  
eorla gehwylcum þonne edwitlif

[...] dos direitos de suas terras devem todos os homens de sua parentela ser privados quando os nobres de lugares distantes souberem de sua fuga, do ato de desonra. A morte é melhor para qualquer homem do que uma vida de vergonha].

(*Beowulf*, vv. 2886b-2890).

Na segunda parte de *A Batalha de Maldon*, essa manifestação do conceito de lealdade se faz presente pelas ações das personagens e seu comportamento frente à morte de seu líder e o desenrolar da batalha. É interessante notar que os três<sup>52</sup> personagens citados nominalmente que se acovardam e fogem – levando consigo parte dos guerreiros presentes – são nobres e, assim como os outros nobres presentes e próximos a Byrhtnoth, encarregados da liderança do exército. Por

---

<sup>51</sup> Grifo nosso.

<sup>52</sup> Os filhos de Odda: Godric, Godwine e Godwig (versos 185-201); fuga que lembra em muito os relatos da *Crônica Anglo-Saxônica*, como aqueles sobre Eadric Streona.

outro lado, os doze,<sup>53</sup> que permanecem não fazem parte exclusivamente da aristocracia, mas representam todos os grupos da sociedade anglo-saxônica e de várias partes do reino. Como já dissemos, representando um tipo de microcosmos do reino inglês.<sup>54</sup> Todos decidem ficar em seus postos e enfrentar o inimigo. Entretanto, contrariando a interpretação tradicional a partir dos tempos vitorianos, essa decisão das personagens não representaria uma ode à morte heroica por seu líder ou sua nação, mas à vingança. Quando os “doze leais” decidem ficar e lutar, mesmo que isso certamente tome suas vidas, tal decisão não é impulsionada por uma fúria selvagem do calor da batalha, por ódio contra seus inimigos ou um tipo fatalista de ataque suicida ou muito menos um sentimento de “patriotismo”. A decisão de ficar e lutar é articulada e conscientemente tomada em conjunto, através dos discursos de cada um deles, enfatizando a lealdade para com seu senhor e líder e entre eles mesmos. Lealdade que os impulsiona para a decisão de lutar e vingar a morte de Byrhtnoth e de outros companheiros:

Ʒa ðær wendon forð wƷance þegenas,  
unearge men efston georne;  
hi woldon þa ealle **oðer twega**,<sup>55</sup>  
lif forlætan oððe leofne gewrecan

[Então os valentes guerreiros avançaram, os corajosos homens avidamente apressaram-se; eles todos queriam **uma de duas coisas**: perder a vida ou vingar seu querido (senhor)].<sup>56</sup>

(*A Batalha de Maldon*, vv. 205-208)

Tradicionalmente, o termo destacado (*oðer twega*) é traduzido como “uma de duas coisas”, como uma entre duas alternativas. Contudo, John D. Niles atenta para outra tradução possível que altera sua interpretação: “a segunda de duas coisas (ou alternativas)”.<sup>57</sup> Esta nova tradução se alinharia com o conceito de lealdade anglo-saxônica e com toda a lógica do discurso do poema. A ideia expressa

---

<sup>53</sup> Os “doze guerreiros leais”: Offa, Ælfwine, Leofsunu, Dunmere, Æscferth, Edward, Wistan, o filho de Wigelm, Oswold, Eadwold, Byrhtwold e Godric (filho de Æthelgar) (versos 202-235).

<sup>54</sup> ROBINSON, Fred C. God, Death, and Loyalty in *The Battle of Maldon*. In: LIUZZA, R. M. Op. Cit., p. 434.

<sup>55</sup> Grifo nosso.

<sup>56</sup> MEDEIROS, Elton O. S. (trad. ed.). *A Batalha de Maldon*. Op. Cit., p. 175-176.

<sup>57</sup> NILES, John D. Maldon and Mythopoesis. In: LIUZZA, R. M. Op. Cit., p. 464-465; Na literatura anglo-saxônica a palavra *oðer* serve tanto como o numeral ordinal “segundo” quanto para significar “outro”.

pela decisão dos “doze leais” – ao verem seu senhor cair em batalha, parte do exército e de seus comandantes desertarem e os vikings ainda combatendo – não era morrer (ainda que de forma heroica), mas cumprir com seus votos de lealdade e buscar aquilo que moralmente era esperado deles. Diferente dos guerreiros em *Beowulf*, que com a morte de seu rei fogem apavorados, em Maldon os sobreviventes buscam vingança.<sup>58</sup> Assim, para os anglo-saxões, *A Batalha de Maldon* não era uma obra de apologia à morte heroica e ao auto-sacrifício – mesmo que tal possibilidade fosse uma realidade – mas à lealdade em tempos difíceis e de incerteza:

Hige sceal þe heardra, heorte þe cenre,  
mod sceal þe mare, þe ure mægen lytlað.

[O espírito deve ser mais forte, o coração mais valente, a coragem deve ser grandiosa, enquanto nossas forças diminuem].<sup>59</sup>  
(*A Batalha de Maldon*, vv. 312-313)

### Considerações Finais

A utilização do passado histórico ou a forma como ele é interpretado pode nos fornecer informações valiosas sobre os anseios de uma dada sociedade e uma época. O que torna a análise deste tipo de interpretação tão importante, extrapolando o campo da disciplina histórica ou do círculo estritamente acadêmico. Sendo, sem dúvida, um tema extremamente vasto e dificilmente possível de ser explorado em um único artigo com maior magnitude. Porém, no caso deste nosso artigo, a partir da ideia de construção de um passado mítico-histórico – tendo por base os conceitos de Conford – tentamos abranger um pouco disso ao demonstrar como um mesmo texto histórico pode ter sido utilizado com intuítos completamente diferentes, dando margem a interpretações e tradições que acabam por se tornar oficiais. *A mitos*, na acepção abordada na introdução, que na verdade não necessitam de séculos para sua concepção; se desenvolvendo relativamente e surpreendente rápido, dependendo principalmente de seus

---

<sup>58</sup> “Não sofra, sábio homem. É sempre melhor vingar o seu amigo, do que se lamentar muito por ele.” (*Beowulf*, versos 1384-1385).

<sup>59</sup> MEDEIROS, Elton O. S. (trad. ed.). *A Batalha de Maldon*. Op. Cit., p. 180-181.

paradigmas ideológicos e a necessidade dos mesmos por legitimação no campo das mentalidades e sensibilidades do momento em questão.<sup>60</sup>

O discurso contido em *A Batalha de Maldon* teria sido construído com o intento de refletir o momento histórico de crise que vivia a Inglaterra de finais do século X. E como, por meio de uma obra artística apologética, a narrativa da batalha de 991 pretendia exaltar exemplos modelares de conduta centrados no princípio fundamental para a estabilidade política anglo-saxônica. A “sacralidade” dos vínculos de lealdade entre os diversos níveis sociais daquele momento histórico, desde os estratos mais populares, passando pela aristocracia e a realeza, atingindo o âmbito religioso ao também se vincular com Deus. O poema, desta forma, demonstraria a importância dessa lealdade, principalmente em tempos de crise, e buscaria sua manifestação no campo de batalha através da vingança como prática legítima para assegurar e legitimar os votos de lealdade para com a figura do líder. Desse modo, os “doze leais” em Maldon não representam a busca pela morte heroica ou o auto-sacrifício, mas a vingança – para assim evitar uma vida de vergonha e a culpa de serem traidores que não cumpriram com seus votos.

Em tempos modernos, a partir do século XIX, outra interpretação é dada ao discurso da narrativa do poema atendendo novas necessidades morais e ideológicas. Podemos dizer que a antiga preocupação com a lealdade não faria mais tanto sentido e a ideia de vingança atrelada a ela considerada algo bárbaro, não condizente com a sociedade oitocentista. Para o mundo cavalheiresco inglês vitoriano, o impulso de sujar as mãos com o sangue do inimigo seria visto como algo vulgar. O ideal cavalheiresco visava não uma atitude que poderia ser vista simplesmente como um acerto de contas pessoal, mas sim o sofrimento em nome de uma causa considerada como nobre, sublime.

Assim, para o mundo medieval inglês do poema, o ponto fundamental seriam os votos individuais de lealdade dentro da estrutura da sociedade entre os homens e que instigaria o indivíduo a remediar o mal causado contra seu senhor. Já para o mundo moderno o ponto central seria também um tipo de lealdade; contudo, uma lealdade diferente dos tempos do medievo e que se apresenta na

---

<sup>60</sup> NILES, John D. Maldon and Mythopoesis. In: LIUZZA, R. M. Op. Cit., p. 449.



forma romântica do patriotismo. Enquanto a lealdade individual anglo-saxônica levaria à vingança, o patriotismo vitoriano levaria ao sacrifício nobre, o suicídio em nome do bem do coletivo.

Tentamos, então, através desse estudo de caso, por meio de uma análise de elementos do discurso histórico e do simbolismo do poema *A Batalha de Maldon*, uma abordagem sobre como a ideia de mito e de história não fazem parte de uma dicotomia. Ambos, na verdade, fazem parte de processos de construção e interpretação do passado que atuam em conjunto. Especialmente, ou de forma mais evidente, ao lidarmos com fontes ditas mais “artísticas”. Em nosso caso, um poema medieval. Tendo por instrumental, aqui, os conceitos desenvolvidos por Francis Cornford. Entretanto, é necessário cautela para não entrarmos em generalizações,<sup>61</sup> i.e. tentar analisar e considerar toda narrativa (histórica) necessariamente como mítica e/ou ideológica no sentido empregado neste artigo. Mas também pensar na possibilidade da narrativa histórica como possuidora de um sentido “alegórico”<sup>62</sup> – dizendo uma coisa, mas significando outra.<sup>63</sup> Debate que, infelizmente, foge ao escopo do texto que aqui se encontra. Mas que, dentro dos estudos anglo-saxônicos, especificamente falando, oferece um campo rico de possibilidades para novas explorações.

### Referências Bibliográficas

ABELS, Richard. **Alfred the Great: War, Kingship and Culture in Anglo-Saxon England**. Harlow: Longman, 1998.

ANLEZARK, Daniel. **The Old English Dialogues of Solomon and Saturn**. Cambridge: D. S. Brewer, 2009.

AUERBACH, Erich. **Figura**. São Paulo: Ática, 1997.

BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

BLOCH, Marc. **Apologia da História**. São Paulo: Jorge Zahar, 2002.

---

<sup>61</sup> BLOCH, Marc. **Os Reis Taumaturgos**. São Paulo: Cia das Letras, 1998. p. 68.

<sup>62</sup> AUERBACH, Erich. **Figura**. São Paulo: Ática, 1997. p. 46 – 49.

<sup>63</sup> WHITE, Hayden. **Content of the Form**. Baltimore: John Hopkins University Press, 1987. p. 44 – 47.

BRITO FILHO, Gesner L. C. Sermo Lupi ad Anglos – O sermão do Lobo aos ingleses de Wulfstan, o homilista. **Brathair**, n. 13, v. 1, p. 105-113, 2013. Disponível em <<http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/viewFile/764/680>> Acessado em 18/10/2014.

CAMPBELL, Joseph. **O Herói de Mil Faces**. São Paulo: Cultrix, 2000.

CORNFORD, Francis M. **Thucydides Mythistoricus**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

FRANTZEN, Allen J. & NILES, John D. **Anglo-Saxonism and the Construction of Social Identity**. Gainesville: University of Florida Press, 1997.

GEARY, Patrick J. **O Mito das Nações**. São Paulo: Conrad, 2005.

GEERTZ, Clifford. **The Interpretation of Cultures**. Nova York: Basic Books, 1973.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais**. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

GINZBURG, Carlo. **O Fio e os Rastros**. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

HANEGRAAFF, Wouter J. **Western Esotericism**. Nova York: Bloomsbury, 2013.

HERÓDOTO. **História**. Brasília: Universidade de Brasília, 1988.

IRVING, Edward B. The charge of the Saxon brigade: Tennyson's *Battle of Brunanburh*. In: SCRAGG, Donald & WEINBERG, Carole. **Literary Appropriations of the Anglo-Saxons from the Thirteenth to the Twentieth Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

LAVELLE, Ryan. **Aethelred II: King of the English**. Stroud: The History Press, 2002.

LAVELLE, Ryan. Anglo-Saxonists, Æthelred II and a Rolling Millennium – 1978-2014, and Beyond. **English Studies**, v. 95, n. 7, p. 721 – 732, 2014.

LERER, Seth. **Literacy and Power in Anglo-Saxon Literature**. Lincoln: University of Nebraska Press, 1991.

LIUZZA, R. M. **Old English Literature**. New Haven: Yale University Press, 2002.

MEDEIROS, Elton O. S. (trad. ed.). A Batalha de Maldon. **Brathair**, v. 1, n. 12, p. 161 – 183, 2012. Disponível em <<http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/viewFile/728/663>> Acessado em 13/09/2012.

- MEDEIROS, Elton O. S. (trad. ed.). *Her mon mæg giet gesion hiora swæð*: Uma breve história sobre os estudos anglo-saxônicos. **Brathair**, v. 2, n. 12, p. 31 – 44, 2012. Disponível em <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/viewFile/803/671> Acessado em 18/10/2014.
- MITCHELL, Bruce & ROBINSON, Fred C. **A Guide to Old English**. Oxford: Blackwell, 1992.
- MURARI PIRES, Francisco. **Mithistória**. São Paulo: Humanitas, 2006.
- NILES, John D. **Homo Narrans: The Poetics and Anthropology of Oral Literature**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- NILES, John D. Maldon and Mythopoesis. In: LIUZZA, R. M. **Old English Literature**. New Haven: Yale University Press, 2002.
- RIPPIN, Ann & FLEMING, Peter. Brute force: Medieval foundation myths and three modern organizations' quests for hegemony. **Management & Organizational History**, v. 1, n. 1, p. 51-70, 2006.
- ROBINSON, Fred C. God, Death, and Loyalty in *The Battle of Maldon*. In: LIUZZA, R. M. **Old English Literature**. New Haven: Yale University Press, 2002.
- SCRAGG, Donald & WEINBERG, Carole. **Literary Appropriations of the Anglo-Saxons from the Thirteenth to the Twentieth Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- TENNYSON, Alfred Lord. **The Collected Poems of Alfred Lord Tennyson**. Ware: Wordsworth, 1994.
- TOLKIEN, J. R. R. **Tree and Leaf (including the poem Mythopoeia), The Homecoming of Beorhtnoth**. Londres: Harper Collins, 2001.
- WHITE, Hayden. **Meta-História: A Imaginação Histórica do século XIX**. São Paulo: EDUSP, 1995.
- WHITE, Hayden. **Content of the Form**. Baltimore: John Hopkins University Press, 1987.
- WHITELOCK, Dorothy. **The Anglo Saxon Chronicles**. Londres: Eyre & Spottswode, 1961.

## CRISIS Y REINVENCIÓN DEL DISCERNIMIENTO DE ESPÍRITUS EN LA ERA CONFESIONAL: ANÁLISIS COMPARADO DE LOS MODELOS DE JERÓNIMO PLANES, JUAN DE LA CRUZ Y PRÓSPERO LAMBERTINI

Fabián Alejandro Campagne<sup>1</sup>  
Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras

Recebido 21/07/2014  
Aprovado 31/10/2014

**Resumen:** Hacia las décadas finales del siglo XVI, y como consecuencia de una serie de fenómenos históricos relacionados con el agravamiento de los enfrentamientos religiosos propios de la era confesional, el “discernimiento de espíritus”, es decir, el dispositivo teológico diseñado para diferenciar las profecías, visiones y revelaciones falsas de las verdaderas, ingresó en un período de crisis y de ruptura de los consensos vigentes durante los siglos precedentes. El objetivo del presente artículo es analizar de manera comparada tres modelos alternativos y radicalmente diferentes de *discretio spirituum*, formulados por San Juan de la Cruz, Jerónimo Planes y Próspero Lambertini (futuro Papa Benedicto XIV).

**Palabras claves:** Discernimiento de espíritus – Carisma – Revelaciones privadas.

CRISIS AND REINVENTION OF THE DISCERNMENT OF SPIRITS DURING THE CONFESIONAL AGE: COMPARATIVE ANALYSIS OF THE MODELS BY JERÓNIMO PLANES, JOHN OF THE CROSS AND PROSPERO LAMBERTINI.

**Abstract:** By the end of the 16th century, and as a result of the profundization of the religious clashes of the confessional era, the “discernment of spirits” (the theological instrument designed to differentiate between true and false prophecies, visions and private revelations), entered a period of deep crisis as a consequence of the breakdown of consensus that prevailed during the previous centuries. The aim of this paper is to analyze in comparative perspective three very different *discretio spirituum* paradigms, related to John of the Cross, Jerónimo Planes y Prospero Lambertini (later Pope Benedict XIV).

**Keywords:** Discernment of spiris – Charisma – Private revelations.

### El planteo del problema: una guerra civil larvada en el seno de una tradición bi-milenaria

El rótulo “discernimiento de espíritus” remite a una enigmática frase en idioma griego, que aparece por única vez en el canon bíblico en el decimosegundo capítulo de la *Primera Carta a los Corintios*: *diakriseis pneumatōn* (διακρίσεις πνευματῶν). En el mencionado fragmento, el Apóstol de los Gentiles reproduce un

<sup>1</sup> E-mail: campagne@fibertel.com.ar. Endereço de correspondência: Fabián Alejandro Campagne, Departamento de Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mosconi 3451, 2º A (1419), Capital Federal, Argentina.

impactante listado de dones o carismas extraordinarios, que el Espíritu Santo concede a determinados individuos de manera más o menos arbitraria, para beneficio de la comunidad de creyentes en su conjunto. Durante siglos, Agios Paulos ha intrigado a estudiosos y creyentes.<sup>2</sup> ¿Qué significa, en concreto, la habilidad de discernir espíritus? En diferentes momentos de la historia del pensamiento cristiano, la *diakriseis pneumaton* ha sido caracterizada como la milagrosa capacidad de conocer los pensamientos ocultos de los hombres, sus pecados secretos y, por extensión, el estado de sus almas;<sup>3</sup> como la habilidad de identificar el origen de las mociones o impulsos interiores que inducen a las personas a elegir un curso de acción determinado o a optar entre caminos diversos;<sup>4</sup> como la capacidad de ver con claridad el mundo metafísico de los ángeles, demonios y almas desencarnadas;<sup>5</sup> y finalmente, en su versión más modesta, como un equivalente de la virtud monástica de la prudencia.<sup>6</sup> Sin embargo, la interpretación de la frase paulina que más consenso generó durante gran parte del primer y del segundo milenio cristianos, ha sido la que tendió a identificar el discernimiento de espíritus con la virtud de diferenciar entre las verdaderas y las falsas manifestaciones sobrenaturales, con la capacidad de determinar el origen de las profecías, apariciones, revelaciones, éxtasis o cualquier otra manifestación religiosa extraordinaria, con el poder de precisar si una determinada experiencia místico-visionaria derivaba del espíritu divino, de los ángeles caídos, o de la imaginación humana. Esta interpretación particular se basó en una delicada ingeniería exegética, que pretendió hallar correlaciones entre un reducido número de versículos neotestamentarios: *2 Corintios* 11, 14 (que alude a la casi ilimitada capacidad mimética del demonio, capaz de adoptar la apariencia

---

<sup>2</sup> MUNZINGER, André. **Discerning the Spirits**. Theological and Ethical Hermeneutics in Paul. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 3.

<sup>3</sup> BONA, Jean. **Traité du discernement des Esprits**. Tournay: Typographie de J. Casterman, 1840 (1676). p. 27.

<sup>4</sup> SCARAMELLI, Juan Bautista. **Discernimiento de los espíritus, para gobernar rectamente las acciones propias, y las de otros**. Trad. Pedro Bonet, Madrid: Don Josef de Urrutia, 1790 (1753). p. 26.

<sup>5</sup> A modo de ejemplos, entre muchos otros posibles, véase GRÉGOIRE LE GRAND. **Dialogues**. Ed. Adalbert de Vogüé, trad. Paul Antin, Paris: Cerf, 1979. V. I. p. 152; JULIAN OF NORWICH. **Showings**. Ed. Edmund Colledge and James Walsh, Mahwah: Paulist Press, 1978. p. 163; SANTA TERESA DE JESÚS. **Libro de la Vida**. Ed. Dámaso Chicharro, Barcelona: Altaya, 1995. p. 454-455.

<sup>6</sup> DINGJAN, François. **Discretio**. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin. Assen: Van Gorcum, 1967. passim.

de un ángel de luz); *1 Tesalonicenses* 5, 19-20 (que reafirma la existencia de la verdadera profecía); *1 Juan* 4, 1 (que insta a los cristianos a examinar los espíritus); y *1 Corintios* 12, 10 (que incluye al discernimiento de espíritus entre las gracias *gratis datae* concedidas por el Espíritu Santo). El primer teólogo que relacionó de manera explícita estos fragmentos aislados fue Orígenes de Alejandría, sentando de esa manera las bases para el nacimiento de una epistemología pneumatológica compleja y sofisticada.<sup>7</sup>

Fue en función de esta última interpretación hegemónica, que el discernimiento de espíritus se convirtió en protagonista esencial del perenne enfrentamiento entre formas mediatas e inmediatas de acceso al orden sobrenatural, en una pieza clave de la irresuelta tensión entre institución y carisma.<sup>8</sup> Desde esta perspectiva, dos han sido las etapas claves en la historia de la evolución de esta herramienta teológica así entendida: por un lado, la edad de plata, que se extiende entre el *De Principiis* de Orígenes y *Klimax tou Paradeisou* de Ioannis tis Klimakos (c. 230 – c. 600); por el otro, la edad dorada, que se extiende entre el *De arte cognoscendi falsis prophetis* de Pierre d'Ailly y el *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* de Próspero Lambertini (c. 1380 – c. 1740). En ambos casos, fueron sendos audaces desafíos al monopolio hermenéutico que la Iglesia institucional reclama para sí los que impulsaron la reflexión sobre el misterioso don paulino: en los siglos centrales del primer milenio, el montanismo y el monacato del desierto; en la baja Edad Media y en la modernidad-temprana, el joaquinismo y la mística femenina. Un elemento común a ambos períodos han sido los esfuerzos que los principales pensadores cristianos realizaron en pos de la plena institucionalización del discernimiento espiritual, en pos de la transformación del inasible carisma paulino en una ciencia humana

---

<sup>7</sup> ANDERSON, Wendy Love. **Free Spirits, Presumptuous Women, and False Prophets.** The Discernment of Spirits in the Late Middle Ages. Tesis doctoral. Chicago: University of Chicago, 2002. p. 31-33.

<sup>8</sup> RUTHVEN, Jon Mark. **On the Cessation of the Charismata.** The Protestant Polemic on Post-Biblical Miracles. Tulsa: Word and Spirit Press, 2011 (revised ed.). p. 169-186; POTTS, John. **A History of Charisma.** Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009. p. 23-83; HVIDT, Niels Christian. **Christian Prophecy: The Post-Biblical Tradition.** Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 86-119; MOBERLY, R. W. L. **Prophecy and Discernment.** Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 1-40; MCGINN, Bernard. 'Evil-Sounding, Rash, and Suspect of Heresy': Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church. **The Catholic Historical Review**, New York, v. 90, n.2, p. 193-212, 2004.

basada en el conocimiento de las Escrituras y en la experiencia mística antes que en una caprichosa e ingobernable concesión del fantasmático Espíritu Santo. En tiempos de los Padres de la Iglesia, estos esfuerzos se perciben con claridad con sólo observar la diferente relación que los ideales eremítico y cenobita establecieron con la *diakriseis pneumatou*; o bien comparando el papel que una práctica como el autodiscernimiento juega en la *Vita Antonii* de Athanasios Alexandrías y en las *Collationes* de Ioannes Cassianus.<sup>9</sup> Para el momento en que Bernard de Clairvaux reflexionaba sobre el discernimiento de espíritus a mediados del siglo XII, la transformación ya se había consumado: mientras que para el santo francés la determinación de la presencia o ausencia del espíritu divino en el alma del creyente sólo podía alcanzarse tras una profunda experiencia en materia espiritual, la discriminación entre el accionar de los espíritus diabólico y natural escapaba a las facultades humanas ordinarias, limitación que de inmediato ocluía el recurso al autodiscernimiento espiritual, herramienta prototípica de la religiosidad carismática.<sup>10</sup>

Paradójicamente, sin embargo, poco después de la muerte de San Bernardo, la irrupción de figuras de la talla de Gioacchino da Fiore, Hildegard von Bingen o Marie d'Oignies, volvió a ubicar en el centro de la escena al fenómeno profético-visionario, desatando un nuevo pico agudo de enfrentamiento entre la religión oficial y las formas de religiosidad para-institucional.<sup>11</sup> No caben dudas, pues, de que la audaz actitud adoptada por la profecía y la mística en aquel Otoño de la Edad Media, en particular en su versión femenina, explica en gran medida la reacción del colectivo teologal, que a partir de la décadas finales del siglo XIV extremó los esfuerzos destinados a la plena clericalización de los carismas sobrenaturales y a la domesticación de la *praxis* visionaria, objetivos ambos en los

---

<sup>9</sup> LIENHARD, Joseph T. On 'Discernment of Spirits' in the Early Church. **Theological Studies**, Milwaukee, v. 41, n.3, p. 514-528, 1980.

<sup>10</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX. **Sermons Divers. Tome II [Sermons 23-69]**. Ed. Françoise Callerto, trad. Pierre-Yves Émery, Paris: Cerf, 2007. p. 26-37; **Sermons sur le Cantique. Tome 2 [Sermons 16-32]**. Trad. Paul Verdeyen y Raffaele Fassetta, Paris: Cerf, 1998. p. 72-87; 448-469.

<sup>11</sup> Véase al respecto MCGINN, Bernard. 'To the Scandal of Men, Women are Prophesying': Female Seers of the High Middle Ages, *In*: KLEINHENZ, Christopher; LeMOINE, Fannie (eds.). **Fearful Hope: Approaching the New Millenium**. Madison: University of Wisconsin Press, 1999. p. 59-85.

que la resignificación del discernimiento de espíritus estaba destinada a jugar un papel trascendente.<sup>12</sup>

Pierre D'Ailly y Heinrich von Langenstein, estrechamente ligados al profesorado y a la cátedra universitaria, pueden ser vistos como la avanzada de un grupo de pensadores que comenzaron a mostrarse cada vez más interesados en la posibilidad de desarrollar, si no un arte infalible, al menos una doctrina conjetural del discernimiento de espíritus, bajo la férrea supervisión de la corporación teologal y firmemente sustentada en el prestigio y en la legitimidad académicas. Ante la crisis de autoridad desatada por el Cisma, los intelectuales reaccionaron identificando a las universidades como la *ultima ratio* de la ortodoxia y de la pureza doctrinales. No puede sorprender, entonces, que el complejo de estrategias identificadas con el discernimiento de espíritus quedara de manera definitiva bajo la supervisión de profesionales entrenados.<sup>13</sup>

Ahora bien, ninguno de los aportes tardomedievales destinados a la plena institucional del *charisma* paulino puede compararse con el fenomenal esfuerzo de reinención de la *discretio spirituum* ensayado por Jean Gerson a comienzos del siglo XV.<sup>14</sup> El fruto de este trabajo es la influyente trilogía conformada por *De Distinctione Verarum Visionum a Falsis* de 1401, *De Probatione Spirituum* de 1415, y *De Examinatione Doctrinarum* de 1423. A partir del cuidadoso análisis de estos tratados resulta posible resumir los fundamentos del paradigma gersoniano en nueve proposiciones fundamentales: 1- la *discretio spirituum* era una tarea difícil

---

<sup>12</sup> Este proceso de cambio cultural es analizado desde diferentes puntos de vista por ZARRI, Gabriella. Dal *consilium* spirituale alla *discretio spirituum*, Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV. In: CASAGRANDE, Carla; CRISCIANI, Chiara; VECCHIO, Silvana (eds.). **Consilium**. Teoria e pratiche del consigliare nella cultura medievale. Firenze: Sismel, 2004. p. 77-107; ELLIOTT, Dyan. **Proving Woman**. Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages. Princeton: Princeton University Press, 2004. p. 264-296; CACIOLA, Nancy. **Discerning Spirits**. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages. Ithaca: Cornell University Press, 2003. p. 274-319; VAUCHEZ, André. Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme. **Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge**, Roma, v. 102, n.2, p. 577-588, 1990.

<sup>13</sup> ANDERSON, W. L. Op. Cit., p. 192-194.

<sup>14</sup> Para un minucioso análisis del pensamiento de Gerson en materia de discernimiento de espíritus véase ROTH, Cornelius. **Discretio spirituum**. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson. Würzburg: Echter, 2001. También la segunda parte de la disertación doctoral de ANDERSON, W. L. Op. Cit., p. 254-299 y CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Charisma proscriptum*. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente. In: \_\_\_\_\_. **Poder y religión en el mundo moderno**. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII. Buenos Aires: Biblos, 2014. p. 19-74.



pero no imposible; 2- el conocimiento que los hombres podían alcanzar en materia de discernimiento siempre tendría carácter probable y conjetural; 3- a pesar de ello, se trataba de un saber que permitía alcanzar un grado de certeza moralmente válido; 4- en términos de legitimidad, la institución eclesiástica, en todas sus instancias y estamentos, era la responsable máxima del examen de espíritus y doctrinas, comenzando por el Concilio universal y continuando por el papa, los prelados y la corporación teologal en su conjunto; 5- en términos de eficacia, el *discretor spirituum* ideal era el teólogo de sólida formación académica que simultáneamente tuviera una profunda experiencia místico-contemplativa; 6- el *charisma* paulino, entendido como un don extraordinario infundido por el Espíritu Santo, ocupaba un rol secundario en el esquema, subordinado al accionar de los examinadores oficiales autorizados; 7- el autodiscernimiento espiritual carecía de fundamentos teológicos y debía descartarse como mecanismo de legitimación de las formas de religiosidad carismática; 8- para poder ejercer sus poderes extraordinarios en el seno de la comunidad cristiana, los dotados debían someterse al juicio y al examen de la institución eclesiástica; 9- la aceptación del consejo y del juicio de los superiores no sólo no cancelaba los *charismata* para-institucionales sino que aseguraba su continuidad en el tiempo y potenciaba su claridad e inteligibilidad.

A excepción del excesivo peso de los postulados conciliaristas, estos principios delineados entre 1401 y 1423 continuarían vigentes en la Europa católica hasta el colapso mismo del Antiguo Régimen.<sup>15</sup> La obra del inquieto Canciller marcó, pues, un evidente punto de inflexión en la historia del entusiasmo religioso en Occidente. Nada volvería a ser igual para místicos, profetas y

---

<sup>15</sup> Para la evolución de la doctrina y de la práctica del discernimiento de espíritus durante la Edad Moderna véase BAILEY, Michael D. **Fearful Spirits, Reasoned Follied**: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe. Ithaca: Cornell University Press, 2013. p. 148-194; COPELAND, Clare; MACHIELSEN, Jan. **Angels of Light?** Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period. Leiden: Brill, 2013; CACIOLA, Nancy; SLUHOVSKY, Moshe. *Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe*. **Preternature**. Critical and Historical Studies on the Preternatural, University Park, PA., v. 1, n.1, p. 1-48, 2012; SCHREINER, Susan E. **Are You Alone Wise?** The Search for Certainty in the Early Modern Era. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 261-321; MODICA, Marilena. **Infetta dottrina**. Inquisizione e quietismo nel Seicento. Roma: Viella, 2009. p. 75-115; SLUHOVSKY, Moshe. **Believe Not Every Spirit**. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

visionarios tras la difusión de los influyentes ensayos gersonianos. No resulta casual, de hecho, que en los siglos por venir el *De probatione spirituum* apareciera con frecuencia en las mismas compilaciones que albergaban al *Malleus maleficarum*, el texto fetiche de la demonología radical tardo-escolástica.<sup>16</sup> Como bien lo comprenderían más adelante figuras como Teresa de Ávila o Maria Maddalena de' Pazzi, los tiempos del profetismo político, que en el siglo XV habían encarnado con altísimo perfil Santa Catalina y Santa Brígida, se habían ido para no volver.<sup>17</sup>

Para el momento en que despunta la Edad Moderna en Occidente, la síntesis gersoniana se halla sólidamente instalada como paradigma hegemónico en materia de *probatio spirituum*. La circunstancia que con mayor solidez da cuenta de este triunfo es el hecho de que los grandes aportes a la tradición de la *discretio spirituum* que vieron la luz durante el resto del siglo XV resultan todos inequívocamente gersonianos. También Erasmo de Rotterdam, con su defensa tácita de las bondades epistemológicas del probabilismo y de la capacidad del conciliarismo de generar consensos superadores de los posicionamientos individuales, resulta profundamente afín al pensamiento de Gerson en materia de discernimiento de espíritus. Al igual que su predecesor francés, Erasmo creía que la *discretio spirituum* debía abandonar el ámbito de las celdas privadas de los ermitaños, las beatas y los penitentes, para adquirir la envergadura de los asuntos de estado.<sup>18</sup> Estos denodados esfuerzos orientados a la plena clericalización del discernimiento de espíritus alcanzarán su paradójica culminación en el discurso y en la *praxis* de Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús, quienes gracias a una personal e idiosincrásica propuesta de simbiosis entre las religiosidades institucional y para-

---

<sup>16</sup> CHESTERS, Timothy. **Ghost Stories in Late Renaissance France**. Walking by Night. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 31; Elliott, D. Op. Cit., p. 303.

<sup>17</sup> Para alcanzar un status de verdad, la santidad debía dejar de ser un fenómeno espectacular para transformarse en una forma de vida privada, secreta, alejada de la mirada del público. PROSPERI. A. Lettere spirituali. In: SCARAFFIA, Lucetta; ZARRI, Gabriella (eds.). **Donne e fede**. Roma: Laterza, 1994, p. 228 y ss.

<sup>18</sup> DESIDERIUS ERASMUS ROTERODAMUS. Hyperaspistes diatribae adversus servum arbitrium Martini Lutheri. In: \_\_. **Opera Omnia**. Leiden: Petrus Vander, 1706. v. X, *liber primus*, col.1299D: “ubi est igitur certum iudicium, quo etiam in Ecclesia probamus aut improbamus dogmata ex Sacris Litteris, quae regula est certissima, lux spiritualis Sole clarior?”; Ibidem, col.1297D: “tutius opinor publicam auctoritatem sequi, quam huius aut illius opinionem, qui contemptis omnibus jactet suam conscientiam ac spiritum.”

institucional, pusieron sus potentes santidades carismáticas al servicio de la religión oficial – dando prueba de que el entusiasmo religioso no estaba necesariamente llamado a erosionar el perfil mediador de la Iglesia jerárquica.

Ahora bien, con posterioridad a la décadas iniciales de la Contrarreforma, el discernimiento de espíritus ingresó rápidamente en una etapa de crisis, producto de una profunda quiebra de los consensos y acuerdos vigentes en los siglos anteriores. La serena confianza que transmitían figuras consulares como San Ignacio y Santa Teresa, dio paso a una actitud por completo diferente, más radicalizada tanto en su extremo eufórico cuanto en su versión pesimista. Varios son los fenómenos históricos que permiten explicar esta ruptura de la unidad en el seno del paradigma de la *discretio spirituum*, así como el virtual estallido de una guerra civil entre diferentes maneras de concebir el *ars discernendi*, un conflicto intestino que sólo la fortaleza del modelo gersoniano había logrado posponer hasta entonces. En primer lugar, tras el cierre de las sesiones del Concilio de Trento, la invasión místico-profética se transformó en un verdadero fenómeno de masas, pues el número de beatas y aspirantes a santos comenzó a incrementarse hasta niveles nunca vistos en el pasado.<sup>19</sup> A ello hay que sumarle la profunda crisis epistemológica sembrada por la Reforma, que invalidó para siempre el criterio doctrinal como mecanismo de discernimiento de espíritus.<sup>20</sup> En tercer lugar, la santidad fingida, fraguada o afectada, en gran medida bajo control durante el período tardo-medieval, terminó adquiriendo características de plaga en plena Edad Moderna.<sup>21</sup> También cabe aludir a la obligada necesidad de reformular los protocolos de canonización ante las críticas formuladas desde el campo protestante.<sup>22</sup> Tampoco puede faltar en esta enumeración un fenómeno como el inaudito auge de la posesión diabólica y del exorcismo, y la cuestión conexas de la

---

<sup>19</sup> BRAMBILLA, Elena. **Corpi invasi e viaggi dell'anima**. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista. Roma: Viella, 2010. p. 91.

<sup>20</sup> POPKIN, Richard H. **The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza**. Berkeley: University of California Press, 1984 (1979). p. 4.

<sup>21</sup> KEITT, Andrew W. **Inventing the Sacred**. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain. Leiden: Brill, 2005. p. 78 y ss.; JACOBSON SCHUTTE, Anne. **Aspiring Saints**. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2001. p. 60-72.

<sup>22</sup> COPELAND, Clare. Sanctity. In: JANSSEN, Geert H.; BAMJI, Alexandra; LAVEN, Mary (eds.). **The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation**. Farnham: Ashgate, 2013. p. 225-242.

multiplicación de manifestaciones espirituales ambiguas, de difícil identificación o clasificación, como los aparecidos, los fantasmas y los *revenants*, que sometieron al paradigma gersoniano a un grado de tensión inaudito.<sup>23</sup> Por último, jugó un rol destacado en la crisis del arte de discernir la hiperinflación de la demonología radical que impulsó la segunda y más severa fase de represión judicial de la brujería en Occidente, pues las perversas entidades que seducían a las maléficas recurrían a disfraces, *simulacra* y *corpora* virtuales que los defensores de la fe debían diferenciar de las genuinas manifestaciones sobrenaturales.<sup>24</sup> En función de lo dicho hasta aquí no podemos sino coincidir con Stuart Clark: la formulación de juicios a partir de percepciones sensoriales en un área tan sensible como la de las visiones, apariciones y espíritus devino de 1500 en adelante una tarea sustancialmente más ardua y compleja que en el pasado.<sup>25</sup>

Pues bien, ante esta labor de dimensiones monumentales, que obligaba a los *discretiores spirituum* a calificar y a certificar a contemplativos, soñadores, profetas, extáticos, santos fingidos y verdaderos, dementes, posesos, almas en pena y hechiceras, ante este Everest de falsificaciones, argucias, disfraces, máscaras y fraudes, resultaba comprensible que muchos intelectuales y jerarcas eclesiásticos comenzaran a adoptar una actitud de desconfianza terminal respecto de las manifestaciones religiosas para-institucionales, impulsando ya no su domesticación o sometimiento a la religión oficial cuanto su virtual extinción, o al menos –si la extirpación resultaba un objetivo incompatible con los propios fundamentos pneumatológicos de la Iglesia– su plena marginalización en el seno de la comunidad de creyentes. Fue este surgimiento y posterior afianzamiento de un *ethos* decididamente anti-visionario (ya que todavía no explícitamente anti-místico), el que provocó una irreconciliable división en el seno del paradigma de la *probatio spirituum*:

(a) Por un lado hallamos a quienes, con gran variedad de matices, se mostraron continuadores del esquema gersoniano. Aún cuando algunos de estos autores

---

<sup>23</sup> FERBER, Sarah. Demonic Possession, Exorcism, and Witchcraft. In: LEVACK, Brian P (ed.). **The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America**. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 575-592.

<sup>24</sup> CHESTERS, T. Op. Cit., p. 31 y ss.

<sup>25</sup> CLARK, Stuart. **Vanities of the Eye**. Vision in Early Modern European Culture. Oxford, Oxford University Press, 2007. p. 205.

enfataron la dificultad intrínseca de la discriminación de espíritus o tiñeron el característico optimismo del modelo con titubeos, vacilaciones y notas de desconfianza, la mayoría continuó aceptando en forma tácita la eventualidad de que las revelaciones privadas de carácter extraordinario continuaran suscitándose en su presente, y en consecuencia la posibilidad de alcanzar un conocimiento probabilístico válido en lo que respecta a la identidad de los espíritus involucrados.

- (b) Por otro lado, nos encontramos con aquellos que, abrumados por un problema hermenéutico que para comienzos del siglo XVII se manifestaba como inasequible, optaron por descalificar *in toto* la mayoría de las vías extraordinarias de comunicación con el orden trascendente, y buscaron instalar la sensación de que el único medio seguro de alcanzar la propia salvación individual era el camino ordinario de los sacramentos, la penitencia y las obras de caridad, o bien la vía unitiva, cuya inefable certeza desarticulaba los riesgos que siempre conllevaban las visiones corporales e imaginarias. Este posicionamiento no pudo dejar de tener un fuerte impacto sobre el paradigma del discernimiento espiritual: en primer lugar, porque una de las razones de este rebelión anti-visionaria era, sin duda, la incapacidad que dicho dispositivo teológico había demostrado a la hora de distinguir con certeza las verdaderas de las falsas manifestaciones sobrenaturales; y en segundo lugar, porque si la religión institucional lograba finalmente desterrar de la esfera de la *praxis* una variedad sustancial de expresiones carismáticas, la *discretio spirituum* perdía su razón de ser y su extinción se tornaba una simple cuestión de tiempo.
- (c) Frente a estas posturas extremas, la Iglesia romana optó oficialmente por una vía intermedia, que comenzó a gestarse durante el segundo cuarto del siglo XVII en el área mediterránea, pero que alcanzaría su pleno desarrollo cien años después, durante el segundo cuarto del siglo XVIII. Este tercer paradigma –que se apartaba tanto del modelo neo-gersoniano (que adolecía de un exceso de ingenuo optimismo) como del modelo negacionista (que pecaba por un superávit de cerrado pesimismo)– despojará a la síntesis pergeñada por Gerson de sus exageradas notas de confianza en las posibilidades del discernimiento en tanto disciplina de factura humana, sin por ello negar la

eventualidad de que las verdaderas manifestaciones religiosas extraordinarias pudieran continuar irrumpiendo en el orden de la materialidad. Esta vía intermedia aprobada por la Iglesia católica a finales de la Edad Moderna configura, de hecho, la postura oficial que la institución continúa defendiendo en el presente respecto de las visiones, profecías, trances, apariciones y demás exteriorizaciones de entusiasmo religioso.

Vamos a ejemplificar estos tres posicionamientos, prueba cabal de la fisión del discernimiento de espíritus durante la baja Edad Moderna, con un único caso representativo de cada modelo: ilustraremos la primera postura con el ensayo que Jerónimo Planes publicó en Valencia en 1634, el *Tratado del exámen de las revelaciones verdaderas y falsas*. Para dar cuenta del segundo esquema utilizaremos la *Subida del Monte Carmelo*, compuesto por San Juan de la Cruz entre 1578 y 1583. Finalmente, analizaremos la tercera posición a partir del tratado que Próspero Lambertini (futuro Papa Benedicto XIV) elaboró entre 1734 y 1738: el *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*.

### **Fray Jerónimo Planes: una versión extrema del paradigma neo-gersoniano**

La escasa información que se conoce sobre la vida de Gerónimo Planes se desprende de los datos contenidos en las portadas de sus libros y de una olvidada historia de la Cartuja de Valdemuza, compuesta por el fraile carmelita –luego cartujo– Alberto Puig, a comienzos del siglo XVIII. Conocemos fragmentos de esta obra gracias a Melchor Gaspar de Jovellanos.<sup>26</sup> En función de estas referencias sabemos que Planes nació en la isla de Mallorca en 1564. De muy joven se trasladó a Valencia para continuar sus estudios y fue allí donde ingresó en los Descalzos de la Regular Observancia del Seráfico Padre San Francisco.<sup>27</sup> Si bien fue lector de teología, todo indica que su mayor talento no se relacionaba con la actividad académica sino con el arte de predicar. En la década de 1620, de hecho, ya se lo

---

<sup>26</sup> NOCEDAL, Cándido (ed.). **Obras públicas e inéditas de Don Gaspar Melchor de Jovellanos**. Madrid: M. Rivadaneira, 1859. v. 2, p. 500.

<sup>27</sup> JOVELLANOS, Melchor Gaspar de. Extracto de la historia de la Cartuja de Valdemuza. *In*: *Ibidem*, p. 507.

consideraba como uno de los más célebres y reputados oradores del reino.<sup>28</sup> En sus últimos años de vida, y como consecuencia del rotundo naufragio de sus ambiciones mundanas, Planes optó por dar un giro ascético a su extenso *cursus honorum* y se retiró a la mencionada cartuja mallorquina, donde fallecería en 1635. Muchas de sus obras permanecen inéditas. Una honrosa excepción a la regla es el *Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas*, que pudo darse a la estampa en 1634, un año antes de la muerte del fraile.<sup>29</sup>

El *Tratado* de Planes es una obra monumental, que cuenta con cerca de mil páginas, cien capítulos y cuatro partes. El título de la primera sección nos ayuda a deducir el principal fundamento del pensamiento del autor en materia de *discretio spirituum*: “Como Dios desde el principio del Mundo, se comunicó, y comunica, por verdaderas revelaciones; y por el contrario, el Demonio, por falsas y engañosas.”<sup>30</sup> Resulta evidente que para el franciscano la era de los milagros aún no había concluido. Desde el origen de la especie la divinidad había transmitido mensajes a los hombres a través de visiones, sueños y profecías, y continuaría haciéndolo hasta el fin de los tiempos. En el postrer capítulo de la primera parte hallamos las reflexiones más interesantes de toda la sección. Tras resumir los principios del modelo gersoniano tal como los hallamos desplegado en el *De Probatione* de 1415, Planes sacaba a relucir otro de los timbres distintivos de su propuesta: una acendrada confianza en la capacidad del discernimiento de espíritus para cumplir con su cometido. Fray Jerónimo no sólo manifestaba menos vacilaciones y suspicacias que los contemporáneos del Gran Cisma, sino que su excesivo aplomo parecía incluso relativizar los fundamentos mismos del probabilismo conjetural defendido por Pierre d’Ailly, Heinrich von Langenstein y Jean Gerson. En efecto, tras señalar que para el Canciller sorbonense el examinador ideal era el teólogo de sólida formación académica que simultáneamente tuviera una amplia experiencia práctica en el campo de la mística, Planes sorprendía a sus lectores con la siguiente afirmación: “mas en caso que no se hallen estos perfectos juezes, este libro servira

---

<sup>28</sup> RULENO, Plácido. **Vida, virtudes y milagros de la venerable y estatica virgen Sor Catharina Thomas**. Mallorca: Miguel Çerdá, 1755. p. 431.

<sup>29</sup> JOVELLANOS, M. G. Op. Cit., p. 507.

<sup>30</sup> PLANES, Gerónimo. **Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas, y de los raptos**. Valencia: Viuda de Juan Chrysostomo Garriz, 1634. f. 1r.

de luz y fiscal (...), de luz para las revelaciones verdaderas, que están llenas de la luz del cielo (...). Otrosí servirá de fiscal contra las ilusiones de los falsos espíritus.”<sup>31</sup> Si la consulta de un mero libro podía llegar a suplantar el *know how* del examinador docto y avezado, quedaba claro, entonces, que la *discretio spirituum* devenía una actividad sustancialmente menos intrincada y engorrosa que la imaginada por muchos pensadores cristianos de antaño.

En la segunda parte del tratado constatamos una vez más la pretención de Planes de ignorar el inequívoco *non plus ultra* gersoniano, pues no mostraba reparo alguno en defender de manera calurosa los ejercicios de autodiscernimiento tradicionalmente practicados por los grandes santos cristianos (la defensa del autoexamen en materia de revelaciones particulares resulta menos chocante si reparamos en que los escritos de Santa Teresa de Jesús se contaban entre las fuentes principales del libro).<sup>32</sup>

Es en el tercer tratado del ensayo donde el análisis del discernimiento propiamente dicho finalmente comienza. La sección se inicia con una desmesurada alabanza al rol que en la Iglesia jugaban los directores, es decir, los examinadores naturales de los espíritus.<sup>33</sup> Nada en este discurso sugería que los evaluadores, en caso de actuar de manera meticulosa y sin exagerar las dificultades, podían dejar de cumplir con éxito la misión que se les había encomendado: la de distinguir las revelaciones falsas de las verdaderas. De hecho, de manera consistente con esta explosión de confianza, Planes realizaba de inmediato una calurosa defensa de la genuina santidad femenina, pues consideraba a las expresiones carismáticas mujeriles como verdaderas hierofanías de cuya continua presencia en la historia de la salvación resultaba impropio dudar: “[presuponemos] haber auido y hallarse al presente muchas santas mugeres a quien el Señor ha hecho merced de visitar con santas revelaciones, y para mí tengo que nunca han faltado de estas en la Iglesia de Dios, después de la Virgen María.”<sup>34</sup> Se comprenden, entonces, los motivos por los que en las páginas siguientes, Fray Jerónimo postulaba como verdaderas las experiencias visionarias de Margarita de Cortona, Brígida de Suecia,

---

<sup>31</sup> Ibidem, f. 139r.

<sup>32</sup> Ibidem, f. 197r.

<sup>33</sup> Ibidem, f. 256v y 257v.

<sup>34</sup> Ibidem, f. 273r y v.



Catalina de Siena y “Santa Hildegarda de Alemaña” (sic). La sección concluía con un brulote lanzado contra los adversarios del profetismo femenino en todas sus formas, que para mediados del siglo XVII eran ya legión: “para honra de las honestas y honradas mugeres, y poner freno y tapar la boca a los maledizientes de todas, sin hazer diferencia dellas, suplico detengan sus picos y juyzios, considerando no solo lo que acabamos de escribir de tan insignes Profetizas, sino lo que sumaré aquí de las muchas prendas que se han experimentado en illustres matronas.”<sup>35</sup> E apartado concluía así con una de las mayores apologías de la invasión mística femenina de que se tenga conocimiento en la literatura sobre el discernimiento de espíritus.

Cabe resaltar que, aún cuando con el paso de las décadas y en particular durante el transcurso del siglo XVII, el *ethos* anti-visionario fue conquistando cada vez mayor cantidad de adherentes en el seno de la dirigencia eclesiástica, una actitud abiertamente favorable a los carismas extraordinarios de las mujeres como la manifestada por Jerónimo Planes de ninguna manera puede catalogarse como excepcional. Resulta lícito incluir en este lote de valedores del entusiasmo religioso femenino a figuras de la talla de Pedro de Ribadaneira.<sup>36</sup> Lo mismo cabe afirmar del prestigioso Federico Borromeo, para quien tener la posibilidad de toparse con esta clase de santas vivas debía considerarse como un verdadero regalo del cielo.<sup>37</sup> Similar opinión vertía una figura menos célebre, el fraile dominico y consultor del Santo Oficio Diego Serrano y Arévalo, quien en relación al caso de la beata María de la Cruz no sólo avaló sus visiones sino que sostuvo que le tenía “más envidia que lástima”.<sup>38</sup> Hallamos incluso campeones de los trances y éxtasis femeninos en ámbitos impensados, como el de la demonología radical: Heinrich Krämer, inmortalizado por su responsabilidad en la confección del *Malleus Maleficarum*, se

---

<sup>35</sup> Ibidem, f. 276r.

<sup>36</sup> MOSTACCIO, Silvia. Per via di donna. Il laboratorio della mistica al servizio degli Esercizi spirituali: il caso Gagliardi-Berinzaga. In: ZARRI, Gabriela (ed.). **Storia della direzione spirituale III: L'età moderna**. Brescia: Morcelliana, 2008. p. 326-327.

<sup>37</sup> CATTO, Michela. ‘Se quelle galline potessero parlare, quante cose, quante extasi e visioni direbbero di Teodora’. In: CATTO, Michela; GAGLIARDI, Isabella; PARRINELLO, Rosa Maria (eds.). **Direzione spirituale e agiografia**. Dalla biografia classica alle vite dei santi dell'età moderna. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2008. p. 317.

<sup>38</sup> Citado por SARRIÓN MORA, Adelina. **Beatas y endemoniadas**. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX. Madrid: Alianza, 2003. p. 282.

mostró abiertamente favorable a diversas *aspiring saints* de su tiempo;<sup>39</sup> mientras que en sus *Disquisitionum magicarum*, el jesuita Martín del Río criticó de manera cabal a quienes continuaban dudando de la veracidad de las profecías alguna vez vertidas por Brigida de Suecia y Catalina de Siena.<sup>40</sup>

La máxima demostración de confianza de Jerónimo Planes en el potencial de la *probatio spirituum* como generadora de conocimiento válido, la hallamos en el anteúltimo capítulo del tercer libro del *Tratado*, titulado “De cómo se ha de aver el confesor con las almas que dicen tener revelaciones, visiones o sentimientos.” La respuesta al interrogante comenzaba de manera tradicional: los directores de almas debían orar, suplicando a la divinidad les concediera el espíritu de discreción y el don de consejo.<sup>41</sup> Ahora bien, es importante resaltar que Planes no estaba aludiendo aquí al don extraordinario mencionado por San Pablo en *1 Corintios*, sino a la gracia ordinaria con que la divinidad asiste a quienes solicitan su favor. La discreción en la que estaba pensando nuestro franciscano no era un carisma milagroso sino la propia sabiduría y experiencia humanas potenciadas por la gracia sobrenatural. Pero la mayor sorpresa la hallamos cuando constatamos que Jerónimo Planes afirmaba que la divinidad jamás negaba este suplemento de gracia a quienes lo solicitaban de manera humilde y sincera. Fundamentaba esta tesis a partir de una anécdota extraordinaria, que prueba que nuestro autor, a pesar de su defensa del autodiscernimiento y del misticismo femenino, también impulsaba, a su manera, la clericalización del discernimiento espiritual: “una señora grave, grande sierva de Dios, y muy aprovechada en el ejercicio de la santa oración, estando en un lugar pequeño, donde había un cura muy vicioso y muy ignorante, no teniendo otro maestro con quien tratar sus cosas, se confessava y las trataba con el, con gran confianza. Y con ser verdad que era hablarle en Algaravia (...), siempre le respondió altísimamente; de manera que echava de ver que las respuestas eran de Dios; pues hablava tambien en materia que no entendia.”<sup>42</sup> El relato resulta clave por varios motivos. Por de pronto, dejaba en claro que el

---

<sup>39</sup> HERZIG, Tamar. *Witches, Saints, and Heretics. Heinrich Kramer's Ties with Italian Women Mystics. Magic, Ritual, and Witchcraft*, Philadelphia, v. 1, n.1, p. 24-55, 2006.

<sup>40</sup> DEL RÍO, Martín. *Investigations into Magic*. Ed. y trad. P. G. Maxwell-Stuart, Manchester: Manchester University Press, 2000. p. 150.

<sup>41</sup> PLANES, G. Op. Cit., f. 343v.

<sup>42</sup> *Ibidem*, f. 343v.

discernimiento de espíritus era un dispositivo eficiente porque la divinidad siempre, indefectiblemente, socorría a los presbíteros a quienes la Providencia ponía en el trance de tener que ejercer el rol de directores de consciencia. Los fieles debían confiar en sus confesores, incluso en los menos formados o piadosos, porque en el ejercicio de dicha función no dejarían de contar con el auxilio del orden sobrenatural, que pondría en sus bocas las palabras apropiadas para guiar a las almas hacia su destino trascendente. Los agentes oficiales de la institución se transformaban así en verdaderas marionetas del confiable y cumplidor ventrílocuo divino. Lo que Planes proponía a partir de esta anécdota era una curiosa vuelta de tuerca a la asignación *ex officio* del don de discernimiento; sólo que en este caso no se trataba de la concesión a los funcionarios eclesiásticos del extraordinario carisma paulino, sino de una asistencia de la gracia ordinaria que potenciaba – incluso suplía– la inteligencia, la sensibilidad, la perspicacia y la experiencia naturales de los directores espirituales. De hecho, vemos que en ningún momento el fraile empleaba la expresión *gratia gratis data*, que abiertamente remitía a un flujo extraordinario e inusual de potencia numinosa. En la propuesta de Planes, pues, de lo que se trataba era de reforzar la confiabilidad de aquel teólogo-místico abstracto al que Gerson reputaba como el *discretor spirituum* ideal. La diferencia entre los modelos del Canciller y del franciscano estribaba en que, mientras que el primero atribuía resultados meramente conjeturales al accionar de su evaluador paradigmático, el segundo le asignaba una infalibilidad y una certeza cuasimilagrosas. En consecuencia, al recubrir con semejante halo de previsibilidad la tarea de simples y pedestres directores espirituales rurales, Planes terminaba tornando excedentaria la existencia misma del carisma paulino. De esta manera volvía a reforzar por una vía indirecta su convicción de que la *discretio spirituum* poseía una capacidad real para cumplir con su cometido. No se requerían dones extraordinarios ni poderes sobrehumanos para diferenciar las verdaderas de las falsas epifanías celestiales.

Jerónimo Planes blindaba la práctica del discernimiento desde todos los ángulos posibles. Aún cuando el maestro espiritual pudiera llegar a errar en sus consejos, el discípulo no se iba a ver afectado por dicha circunstancia, pues la virtud de la obediencia lo protegería sobrenaturalmente de cualquier consecuencia

no deseada: “y quando en esto se engañase el maestro, el [penitente] no puede engañarse en obedecer (...). Antes por el merito della [de la obediencia], [Dios] le comunicara superabundancia de luz, con que le dexara asegurado de la verdad de la vision.”<sup>43</sup> Desde su retiro en la cartuja de Valdemuza, Planes ofrecía con este ejemplo uno de los usos más curiosos del autodiscernimiento que cabe hallar en la literatura cristiana, pues lo transformaba en un reaseguro del principio de obediencia, y como tal del proceso de institucionalización y regulación de los carismas. En este afectado razonamiento, la eficacia del autoexamen aparecía como una clara e ineludible consecuencia del sometimiento previo a la autoridad de la institución. En función de lo dicho hasta aquí no puede extrañarnos que el franciscano concluyera este clave capítulo veinticuatro del libro tercero con la siguiente admonición: “no querays apagar el espiritu ni menospreciar las profecias.”<sup>44</sup> En una centuria como la decimoséptima, en la que cada vez más voces se alzaban para reclamar medidas contra los excesos de los entusiasmos de toda laya, el apercebimiento de Planes se orientaba decididamente en sentido contrario: la verdadera profecía existía y los hombres contaban con los medios necesarios para diferenciarla de las falsas revelaciones fabricadas por el diablo.

El libro tercero del *Tratado* del mallorquín culminaba con una cerrada manifestación de fe en la capacidad de la Santa Sede para tomar decisiones infalibles en materia de visiones y profecías, tesis que el triunfo del posterior paradigma del Papa Lambertini tornaría *demodé*. Una vez que el Vicario de Cristo alcanzaba una conclusión al respecto, no podía equivocarse jamás.<sup>45</sup> No existía posibilidad alguna de que el obispo de Roma decretase como verdadera una visión que no lo fuera: “quando las revelaciones particulares se publicasen (...) sin duda ninguna se han de creer de la manera (...) que el Sumo Pontífice nos las mandare creer: porque no puede el Vicario de Christo errar en las definiciones de fe.”<sup>46</sup>

Ya sea por la via del autodiscernimiento que practicaban los grandes santos de la Iglesia, por la asistencia ordinaria que la divinidad siempre concedía a los

---

<sup>43</sup> Ibidem, f. 344v.

<sup>44</sup> Ibidem, f. 345v.

<sup>45</sup> La cuestión de la infalibilidad papal se discutió arduamente en la era post-tridentina. Véase GIOVANNUCCI, Pierluigi. **Canonizzazioni e infalibilità pontificia in età moderna**. Brescia: Morcelliana, 2008. especialmente p. 183 y ss.

<sup>46</sup> PLANES, G. Op. Cit., f. 349r.

directores espirituales, por la certeza interior que los fieles recibían de Dios como premio por la obediencia brindada a la casta sacerdotal, o bien por la infalibilidad que revestían las decisiones papales en materia de visiones y profecías, Fray Jerónimo Planes nos ofrece en su *Tratado del examen de las revelaciones* una de las defensas más enfáticas de la religiosidad carismática y de su contracara, el discernimiento de espíritus, en toda la historia del pensamiento cristiano –una solución que, gracias a una astuta imbricación de los agentes y sujetos involucrados, llegaba incluso a relativizar la oposición entre el arte y el don de discernimiento, entre ciencia infusa y saber adquirido, entre religiosidad carismática y religión institucional. En la visión de Planes, lo sobrenatural y lo natural funcionaban siempre como instancias de cooperación que se potenciaban, legitimaban y fortalecían mutuamente, hasta no dejar flanco abierto alguno a las cautelosas prevenciones que el fenómeno profético-visionario despertaba en muchos de sus contemporáneos.<sup>47</sup>

### **San Juan de la Cruz: el negacionismo como propuesta teológica**

Juan de la Cruz, o Juan de Yepes Álvarez si nos remitimos a su nombre de pila, es un referente de la espiritualidad temprano-moderna lo suficientemente conocido como para no necesitar mayores presentaciones.<sup>48</sup> Recordemos

---

<sup>47</sup> En sus distintas versiones –la mayoría de ellas menos estridentemente optimistas que la de Planes– el paradigma neo-gersoniano continuará dominando la tratadística sobre discernimiento hasta la irrupción de la revolución lambertiana. Tres acabados ejemplos de este modelo, entre otros posibles, son los manuales de Horozco y Covarrubias, y de los italianos Bona y Scaramelli. Vease HOROZCO Y COVARRUBIAS, Juan de. **Tratado de la verdadera y falsa profecía**. Segovia: Juan de la Cuesta, 1588. f. 23v, 24v, 56r; BONA, J. Op. Cit., p. 36, 62, 68, 85, 329, 388, 399; Scaramelli, J. B. Op. Cit., p. 8, 23, 25, 40, 43, 49, 48. A modo de bibliografía complementaria sobre estos tres teólogos resulta útil la consulta de ZAFRA MOLINA, Rafael. Nuevos datos sobre la obra de Juan de Horozco y Covarrubias. **Imago**. Revista de Emblemática y Cultura Visual, Valencia, v. 3, p. 107-126, 2011; STROPPA, Sabrina. **Sic arescit. Letteratura mistica del Seicento italiano**. Firenze: Leo S. Olschki, 1998, passim; DALLE FRATTE, Sandro. **Vita spirituale e formazione**. L'accompagnamento personale in G. B. Scaramelli SJ (1687-1752). Glosa: Milano, 1999; GUILLET, Jacques et alii. Discernement des esprits. In: **Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique**. Doctrine et histoire. Beauchesne: Paris, 1957. v. III, col.1255; CHOLLET, A. Discernment des esprits. In: **Dictionnaire de Théologie Catholique**. Paris: Lateouzey et Ané, 1911. v. IV/2, col.1380.

<sup>48</sup> La bibliografía organizada con motivo del IV centenario del fallecimiento de Juan de la Cruz contiene más de dos mil entradas, un *corpus* literalmente inabordable: SÁNCHEZ, Manuel Diego. **San Juan de la Cruz**. Bibliografía del IV Centenario de su muerte. Roma: Teresianum, 1993. De todos modos, continúa resultando insoslayable la consulta de dos clásicas biografías: DE JÉSUS-MARIE, Bruno. **Saint Jean de la Croix**. Paris: Plon, 1929; DE JESÚS SACRAMENTADO, Crisógono. **Vida y obras de San Juan de la Cruz**. Madrid: BAC, 1946. Para una aproximación de carácter sumario véase HARDY, Richard P. H. A Personality Sketch. **Ephemerides Carmeliticæ**, Roma, v. 29,

simplemente que vio la luz en Fontiveros, en las cercanías de Ávila, el 24 de junio de 1542. Era hijo de Gonzalo de Yepes, un acaudalado mercader de seda toledano, que en 1529 desposó a Catalina Álvarez, una tejedora de extracción humilde. Esta audaz decisión le valió a don Gonzalo la repulsa de su familia, que optó por desheredarlo. Fueron dramáticas las penurias que el pequeño grupo familiar debió enfrentar a raíz de esta drástica decisión.<sup>49</sup> Tras los rudimentarios estudios iniciales cursados en una escuela para niños pobres, Juan de Yepes logró completar su formación en una academia perteneciente a la flamante Compañía de Jesús. Concluida esta instrucción ingresó a los veintiún años de edad en el convento carmelita de la ciudad de Medina del Campo, donde adoptó como nombre de religión el de Fray Juan de San Matías.<sup>50</sup> En 1564 inició estudios de filosofía y teología en la Universidad de Salamanca. En julio de 1567 se ordenó sacerdote y poco después conoció a Santa Teresa de Jesús, quien logró sumarlo a su proyecto de reforma del Carmelo.<sup>51</sup> El 28 de noviembre de 1568 nuestro hombre estableció en Duruelo el primer convento de la rama masculina del Carmelo Descalzo. Durante la ceremonia de fundación cambió nuevamente su nombre por el de Juan de la Cruz.<sup>52</sup>

Los años 1572-1577 fueron los de más intensa colaboración con el proyecto teresiano. En 1575 –durante unos pocos días– y en 1578 –durante nueve meses–, San Juan sufrió prisión a manos de la rama no reformada de su orden, el Carmelo Calzado, que lo presionaba para que abandonara su asociación con la dama de Ávila y sus proyectos de renovación de la congregación. Arrestado durante la madrugada del 3 de diciembre de 1577, fue trasladado en secreto y con los ojos

---

p. 507-518, 1978. Sobre el paso de las mistificaciones de corte confesional a los ensayos de carácter crítico: PACHO, Eulogio. Hagiografías y biografías de San Juan de la Cruz. *In: Actas del Congreso Internacional Sanjuanista (Ávila, 23 a 28 de septiembre de 1991)*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993. v. 2, p. 119-142. Cabe recordar que la tesis doctoral presentada a fines de la década de 1940 por Karol Wojtyla en la *Pontificia Università San Tommaso d'Aquino*, estaba dedicada a la figura de Juan de la Cruz. Existe traducción al castellano: WOJTYLA, Karol. *La fe según San Juan de la Cruz*. Trad. Álvaro Huerga, Madrid: BAC, 2007 (1948).

<sup>49</sup> KAVANAUGH, Kieran. General Introduction: Biographical Sketch. *In: The Collected Works of St. John of The Cross*. Trads. Kieran Kavanaugh y Otilio Rodríguez, Washington: Institute of Carmelite Studies, 1991. p. 9.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>52</sup> KAVANAUGH, Kieran. General Introduction. *In: JOHN OF THE CROSS, Selected Writings*. Trad. Kieran Kavanaugh, Mahwah: Paulist Press, 1987. p. 14.

vendados al convento carmelita de Toledo. Allí se lo halló culpable de desobediencia y se lo confinó en una celda diminuta. En agosto de 1578 el carmelita se fugó en condiciones poco menos que cinematográficas de la prisión.<sup>53</sup> Retomó entonces con más brío que nunca su apostolado público. En 1588 el Carmelo Descalzo, que en 1580 había sido declarado provincia exenta, fue reconocido por Roma como orden independiente. Alejado de todo cargo de autoridad dentro de su propia comunidad religiosa, Juan de la Cruz falleció la noche del 13 al 14 de diciembre de 1591, en la ciudad de Úbeda, territorio del antiguo reino de Jaén.<sup>54</sup> Contaba por entonces con 49 años de edad. Clemente X lo beatificó en 1675 y Benedicto XIII lo canonizó en 1726.<sup>55</sup> Desde 1926 es Doctor de la Iglesia Universal.

La *Subida del Monte Carmelo*, texto que analizaremos en detalle en el presente apartado, es una de las cuatro obras cumbres de Juan de la Cruz, junto con *Noche oscura del alma*, *Llama de amor viva* y el mencionado *Cántico espiritual*.<sup>56</sup> El místico parece haber iniciado la redacción de la *Subida* en Granada, hacia 1578, poco después de la novelesca fuga del convento toledano. El proceso de redacción avanzó lentamente, con muchas interrupciones. El texto, de hecho, recién estuvo concluido en 1583.<sup>57</sup>

No caben dudas de que amplias secciones de los libros segundo y tercero de la *Subida* conforman un verdadero anti-tratado de discernimiento, destinado a demostrar la inutilidad e irrelevancia de aquel milenarismo dispositivo teológico. Desde esta perspectiva, se trata de una obra que cabe ubicar en las antípodas del optimista tratado de Jerónimo Planes. De todos, cabe aclarar que el blanco principal de los ataques de Juan de la Cruz no era la *discretio spirituum* considerada en si propia, sino toda experiencia religiosa extraordinaria basada en la percepción

---

<sup>53</sup> DE JESÚS SACRAMENTADO, C. Op. Cit., p. 168.

<sup>54</sup> KAVANAUGH, K. General Introduction... Op. Cit., p. 24.

<sup>55</sup> Los avatares del proceso de canonización se analizan en SÁNCHEZ LORA, José Luis. **El Diseño de la Santidad**. La desfiguración de San Juan de la Cruz. Huelva: Universidad de Huelva, 2004. p. 119 y ss.

<sup>56</sup> Para una completa visión de la obra teológico-literaria de Juan de la Cruz véase RUIZ SALVADOR, Federcio. **Introducción a San Juan de la Cruz**. El escritor, los escritos, el sistema. Madrid: BAC, 1968.

<sup>57</sup> Para una introducción a esta obra véase The Collected Works... Op. Cit., p. 101-110. En castellano cabe remitir a la sección equivalente en SAN JUAN DE LA CRUZ. **Obras completas**. Ed. Lucinio Ruano de la Iglesia, Madrid: BAC, 1982.

interna o externa de imágenes, estímulos o percepciones sensoriales. En definitiva, lo que el teólogo carmelita intentaba denostar eran, precisamente, los sueños, revelaciones, profecías y demás expresiones de entusiasmo carismático que desde hacía siglos encarnaban las principales exponentes de la invasión mística. En consecuencia, si Juan de la Cruz aconsejaba ignorar por completo estas manifestaciones espirituales, por extensión perdía toda relevancia y envergadura el *ars discernendi*, diseñado para juzgar a los espíritus que de manera eventual podían hallarse detrás de aquellas distintas experiencias visionarias. La *Subida* no es, entonces, un tratado anti-místico sino anti-visionario. De hecho, la obra es una defensa acérrima de la vía unitiva, el extático escalón supremo de la contemplación cristiana, durante el cual el alma del creyente, vaciada de su propia voluntad, lograba fusionarse con la mismísima sustancia divina, alcanzando un inefable y temporario estadio de deificación, purificación y delectación supremas.<sup>58</sup>

Si nos atenemos a la remanida clasificación agustiniana, lo que el monje abulense impugnaba eran las visiones corporales e imaginarias, que todavía descansaban en percepciones visuales, auditivas, olfativas, táctiles o gustativas, captadas o percibidas de manera efectiva por los sentidos externos, o bien fabricadas de manera natural o inducida por los sentidos internos.<sup>59</sup> Se trataba, como podemos observar, del tipo de visiones que una miríada de santos y santas del pasado, comenzado por los Padres del Desierto y concluyendo con la propia Teresa de Jesús, habían experimentado en innumerables oportunidades.<sup>60</sup> Nuestro reformador las devaluaba sin contemplaciones: “han menester advertir que todas

---

<sup>58</sup> Para la compleja doctrina mística de Juan de la Cruz, de profunda reigambre apofática, véase: MARTÍ BALLESTER, Jesús. **Una nueva lectura de "Subida del Monte Carmelo" de San Juan de la Cruz**. Madrid: BAC, 2006; GORI, Nicola. **La scrittura mistica**. Salita dal Monte Carmelo di San Giovanni della Croce. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004; KRYNEN, Jean. **Saint Jean de la Croix et l'aventure de la mystique espagnole**. Toulouse: Presse Universitaire du Mirail, 1990; BARUZI, Jean. **Saint Jean de la Croix et la problème de l'expérience mystique**. Paris: Félix Alcan, 1931.

<sup>59</sup> **Oeuvres de Saint Agustin, 49**: La Genèse au sens littéral en douze livres (VIII-XII). Eds. y trads. P. Agaësse y A. Solignac, Paris: Desclée de Brouwer, 1972. p. 346 y 348.

<sup>60</sup> Juan de la Cruz resulta un acabado ejemplo del célebre *dictum* de Karl Rahner: “it can be said with little exaggeration that the history of mystical theology is a history of the theological devaluation of the prophetic element in favour of non-prophetic, ‘pure’, infused contemplation.” **Visions and Prophecies**. Trads. Charles Henkey y Richard Strachan, Freiburg: Herder, 1966 (1963). p. 20.



las visiones y revelaciones, y sentimientos del cielo (...) no valen tanto como el menor acto de humildad.”<sup>61</sup>

¿Cómo se debía proceder si esta clase de revelaciones irrumpían en la conciencia de un individuo piadoso?: “han de huír de ellas, sin querer examinar si son buenas o malas.”<sup>62</sup> Este fragmento sirve como síntesis de la tesis que recorre la totalidad de la *Subida*: las genuinas visiones sensoriales de origen divino existen, pero aquellos que las recibían debían ignorarlas, desestimarlas, rechazarlas y jamás desearlas, aún cuando la mismísima divinidad insistiera en suscitarlas.<sup>63</sup> Era esta actitud de innegociable rechazo la que tornaba innecesario el discernimiento de espíritus.<sup>64</sup> Dedicarse a estudiar las revelaciones o a probar los espíritus que las inspiraban sería una manera de prestar atención a su contenido, y ése era precisamente el paso que San Juan afirmaba que los cristianos jamás debían dar: “y no hay para qué yo aquí me detenga en dar doctrina de indicios para que se conozcan cuáles visiones serán de Dios y cuáles no.”<sup>65</sup> La negativa a enseñar a discernir se repite una y otra vez, *ad nauseam*, a lo largo de la segunda parte de la *Subida del Monte Carmelo*.<sup>66</sup> Así, por caso, más adelante dirá que conviene “librarse del peligro y trabajo que hay en discernir las males de las buenas, y conocer si es ángel de luz o de tinieblas; en que no hay provecho ningún, sino gastar tiempo.”<sup>67</sup>

¿Cuál era el motivo profundo por el que el carmelita adoptaba esta actitud respecto de una de las expresiones de religiosidad cristiana fenomenológicamente más extendidas y habituales? En primer lugar, porque las imágenes, percepciones

---

<sup>61</sup> SAN JUAN DE LA CRUZ. **Subida del Monte Carmelo**. Ed. Eulogio Pacho, Burgos: Monte Carmelo, 2001, 3, 9, 4. p. 291.

<sup>62</sup> *Ibidem*, 2, 11, 2. p. 130.

<sup>63</sup> Constatamos aquí una sorprendente similitud entre el pensamiento de Diádoco de Fótica y el de Juan de la Cruz (Rahner, K. *Op. Cit.*, p. 11; **Following the Footsteps of the Invisible: The Complete Works of Diadochus of Photikē**. Ed. y trad. Cliff Ermatinger, Collegeville: Liturgical Press/Cistercian Publications, 2010. p. 41.

<sup>64</sup> En este punto reside una de las mayores contradicciones entre Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Véase THOMPSON, Colin. *Dangerous Visions: The Experience of Teresa of Ávila and the Teaching of John of the Cross*. In: COPELAND, Clare; MACHIELSEN, Jan (eds.). *Op. Cit.*, p. 73.

<sup>65</sup> JUAN DE LA CRUZ. *Op. Cit.*, 2, 16, 5. p. 165.

<sup>66</sup> No hallamos fácilmente la palabra “discernimiento” en los índices de las obras del santo. RUIZ JURADO, Manuel. **El discernimiento espiritual**. Teología. Historia. Práctica, Madrid: BAC, 1994. p. 125.

<sup>67</sup> JUAN DE LA CRUZ. *Op. Cit.*, 2, 17, 7. p. 177.

y estímulos sensoriales alejaban al alma de la unión divina.<sup>68</sup> Para alcanzar dicha fase el alma debía “poder estar desasida, desnuda, pura y sencilla. (...) ha de tener cuidado el alma de no seguir arrimando a visiones imaginarias, pues no le pueden servir de medio proporcionado y próximo para tal efecto; ante le harían estorbo, y por eso las ha de renunciar y procurar no tenerlas.”<sup>69</sup> El segundo motivo por el cual Juan de la Cruz adoptaba esta actitud respecto de esta peculiar forma de entusiasmo religioso se relacionaba con la amenazadora capacidad mimética del demonio: Satán era capaz de remedar las visiones sensoriales con absoluta sencillez.<sup>70</sup> En tercer lugar, las revelaciones particulares de corte sensorial debían desatenderse porque, aunque tuvieran verdadero origen sobrenatural, siempre le iba resultar al hombre extremadamente compleja la decodificación de su significado verdadero. Se trataba de discursos que caían más allá de la capacidad del intelecto humano. De allí que pudiera darse la paradoja de que siendo genuinos en su esencia, los mensajes celestiales terminaran resultando falsos por una defectuosa interpretación terrenal.<sup>71</sup>

El santo se mostraba plenamente convencido de que la aceptación por parte de los hombres de tales visiones genuinas desataba la ira divina. El motivo de la cólera celestial se relacionaba con la segunda de las causas ofrecidas para ignorarlas: la enorme capacidad falsificadora de Lucifer. Aceptarlas, otorgar atención a las imágenes que conllevaban, prestar oído a las palabras que contenían, intentar comprenderlas o descifrarlas, era una forma de invitar al espíritu del mal a poner en escena sofisticadas y teatrales ilusiones. Tan lejos podía llegar el enojo divino, advertía el místico, que en ocasiones la deidad misma, como había sucedido muchas veces en el pasado, podía dar licencia a los ángeles caídos para que sembraran espejismos y falsas imágenes en las mentes de los incautos que

---

<sup>68</sup> Al decir de Pierre Adnès, Juan de la Cruz adopta esta actitud ante las revelaciones particulares porque no las considera en su aspecto carismático, profético o social, como haría un teólogo ordinario, sino que piensa en términos de las almas avanzadas en materia espiritual. ADNÈS, Pierre. *Révélation privées*. In: **Dictionnaire de spiritualité...** Op. Cit., v. XIII, col.485.

<sup>69</sup> JUAN DE LA CRUZ. Op. Cit., 2, 16, 10. p. 167.

<sup>70</sup> Volvemos a encontrar otro punto de contacto con Diádoco de Fótica: aún cuando la bondad divina enviara mensajes genuinos, no se irritaría en caso de que sus elegidos los ignoraran, pues sabía que actuaban así por temor a los engaños del demonio (Following the Footsteps... Op. Cit., p. 42).

<sup>71</sup> JUAN DE LA CRUZ. Op. Cit., 2, 19, 2. p. 185; 2, 19, 9. p. 189-190.

admitían estas visiones imaginarios en lugar de huír de ellas.<sup>72</sup> Como vemos, la divinidad airada no sólo se negaba a conceder a quienes prestaban atención a estas revelaciones genuinas un apropiado don de discernimiento de espíritus, sino que los escarmentaba con el envío de una paródica versión de dicho carisma, que inducía interpretaciones invertidas de los mensajes correctos.<sup>73</sup> En este sentido cabe interpretar que el envío de visiones imaginarias a los hombres por parte de Dios podría verse como una suerte de ordalía, una prueba que el Creador imponía a quienes decían amarla, con el fin de obligarlos a revelar su verdadera constancia y fortaleza a la hora de resistir las tentaciones y enfocarse en el camino probadamente espiritual.

Este negacionismo extremo del carmelita, que instaba a ignorar el contenido incluso, de las visiones corporales e imaginarias de genuino cuño sobrenatural, tenía sin embargo dos consecuencias positivas: “es bueno cerrarse en ellas y negarlas todas, porque en las malas se quitan los errores del demonio, y en las buenas el impedimento de la fe, y coge el espíritu el fruto de ellas.”<sup>74</sup> ¿A qué se refería esta última expresión del santo? Las verdaderas visiones enviadas por el Ser Supremo conllevaban un sinnúmero de gracias: fortalecían la fe y la esperanza, exacerbaban el odio al pecado, potenciaban el amor al prójimo y los actos de caridad, robustecían la paciencia ante las adversidades y vigorizaban el rechazo por las comodidades de este mundo. Ahora bien, estos beneficios colaterales no se perdían porque los fieles rechazaran las visiones o ignoraran su contenido específico, pues el numen cristiano las infundía de todos modos en el espíritu de aquellos a quienes había querido favorecer con estos regalos: “así como si a uno echasen fuego estando desnudo, poco aprovecharía no querer quemarse (...). Y así con las visiones y representaciones buenas, que, aunque el alma no las quiera, hacen su efecto en ella primera y principalmente que en el cuerpo.”<sup>75</sup>

Llegado a este punto de la disquisición se imponía un interrogante: ¿para qué concedía el Dios cristiano estas revelaciones imaginarias? ¿Por qué las otorgaba a santos y santas si por un lado abrían la puerta a los engaños del

---

<sup>72</sup> Ibidem, 2, 21, 11. p. 205.

<sup>73</sup> Ibidem, 2, 21, 12. p. 206.

<sup>74</sup> Ibidem, 2, 11, 8. p. 135.

<sup>75</sup> Ibidem, 2, 11, 6. p. 132.

demonio, y por el otro resultaban estorbos que dificultaban la vía unitiva? ¿Para qué las regalaba si podía infundir las gracias y beneficios espirituales antes mencionados de muchas otras maneras, sin necesidad de recurrir a un cebo como las visiones sensibles? Dios las dispensaba porque, para mover el alma y elevarla de su bajeza a la alteza de la unión divina, necesitaba proceder lenta y metódicamente, de manera suave, sistemática y ordenada.<sup>76</sup> De esta manera, afirmaba el santo, el alma iba haciendo un hábito de lo espiritual y entonces resultaba más sencillo inducirla poco a poco a instancias de conocimiento supra-sensoriales, a las cuales “no puede llegar sino muy poco a poco.” Con espíritu didáctico, San Juan comparaba este ascenso gradual con las diferentes etapas del proceso de alimentación de los niños pequeños; de hecho, a las visiones sensoriales las llamaba “ejercicios de pequeñuelo”.

Resulta evidente que si la divinidad se disgustaba con aquellos que admitían y prestaban atención al contenido de las visiones menos elevadas más aún lo haría con quienes explícitamente las solicitaran u oraran para recibirlas, y muy especialmente con las personas que pretendían alcanzar por vía sobrenatural respuestas a sus dudas e interrogantes. Ahora bien, un dato fáctico parecía contradecir esta tesis de Juan de la Cruz: en el pasado muchos hombres y mujeres piadosos habían solicitado consejo al Creador y éste les había respondido por medio de visiones y alocuciones. Por ello se preguntaba el teólogo: “si es así, que Dios no gusta [de esta clase de revelaciones], ¿por qué algunas veces responde?” La respuesta no deja de sorprender: aún contra su voluntad el máximo referente metafísico del cristianismo acudía a estas invocaciones y respondía las consultas, por simple deferencia hacia el género humano y sus limitaciones psico-físicas: “algunas veces condesciende [Dios] con el apetito y ruego de algunas almas (...) no quiere dejar de acudir por no entristecerlas, mas no porque guste de tal término.”<sup>77</sup> Con enorme delicadeza y ternura, San Juan de la Cruz devaluaba así la experiencia de un extenso listado de grandes santos de antaño que habían solicitado, abrazado y prestado atención a innumerables visiones corporales o imaginarias que la divinidad les enviaba.

---

<sup>76</sup> Ibidem, 2, 17, 3. p. 172.

<sup>77</sup> Ibidem, 2, 21, 2. p. 200.

A continuación el carmelita abordaba otro dilema: si Dios aborrecía las comunicaciones corporales e imaginarias ¿por qué recurrió a ellas en innumerables oportunidades en el Antiguo Testamento? La respuesta ofrecida por el religioso nos remitía al ineludible vórtice de la historia de salvación cristiana: la Encarnación. Tras la muerte y resurrección del hombre-dios, la divinidad dio por concluido el grueso de la revelación. Los mensajes que deseaba comunicar al colectivo humano ya habían sido transmitidos. Pretender exigir nuevas respuestas a un numen tan ordenado y previsor suponía una verdadera blasfemia contra el Verbo humanado: “pues, acabando de hablar toda la fe en Cristo, no hay más fe que revelar ni la habrá jamás. Y quien quisiese ahora recibir cosas algunas por vía sobrenatural, era notar falta en Dios de que no había dado todo lo bastante de su Hijo.”<sup>78</sup> No puede negarse que San Juan de la Cruz estaba más cerca de aquellos que consideraban definitivamente clausurada la era de las profecías, revelaciones y milagros, que de quienes postulaban su continuidad en el tiempo presente.<sup>79</sup>

A medida que transcurren los distintos capítulos de los libros segundo y tercero de la *Subida del Monte Carmelo*, al autor le resultaba imposible disimular la irritación que le producía aludir a esta clase de visiones imaginarias y corporales. Sin embargo terminaba admitiendo, resignado, que “no podemos en esta materia de visiones ser tan breves como querríamos” a causa de las erradas estrategias que en materia de dirección de conciencia ponían en práctica muchos confesores.<sup>80</sup> Muy lejos de los postulados del paradigma neo-gersoniano, San Juan afirmaba que los confesores no debían jamás mostrar entusiasmo alguno por las visiones privadas de carácter sensorial. Sobre todas las cosas, los maestros no debían jamás actuar como *discretiores spirituum* ni enseñar a sus dirigidos pautas, reglas,

---

<sup>78</sup> Ibidem, 2, 22, 7. p. 212.

<sup>79</sup> Desde este punto de vista, Juan de la Cruz parece más cercano a la posición protestante que a la católica. Como es bien sabido, el principio *de sola Scriptura* irremediablemente derivaba en la negación radical de cualquier revelación privada post-bíblica. ADNÈS, P. Op. Cit. col.483. Ello explica los motivos por los cuales en el último medio milenio el debate en torno al cese de los milagros ha sido siempre más intenso en el mundo protestante: BURNS, R. M. **The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume**. Lewisburg: Bucknell University Press, 1981. Una adecuada síntesis de la postura católica sobre este tema: MULLIN, Robert Bruce. **Miracles and the Modern Religious Imagination**. New Haven: Yale University Press, 1996. p. 108-137.

<sup>80</sup> Se podría componer una letanía completa contra los directores espirituales a partir de la obra del carmelita: STROPPIA, Sabrina. Il direttore spirituale nel Seicento francese e italiano. In: ZARRI, G. (ed.), Storia della direzione... Op. Cit., p. 424.

criterios y técnicas de evaluación.<sup>81</sup> Lo que los confesores sabios debían enseñar a sus fieles no eran estrategias de discernimiento de espíritus sino técnicas para vaciar la mente de imágenes y sensaciones de toda laya.<sup>82</sup> Como se desprende de este último fragmento, si Juan de la Cruz consideraba innecesaria, e incluso peligrosa, la práctica de la *probatio spirituum*, más temerario y arriesgado le parecían aún los ejercicios de autodiscernimiento.<sup>83</sup>

### La revolución de Benedicto XIV en materia de revelaciones privadas

Como corolario del recorrido que hemos transitado a lo largo del presente artículo, cabe aclarar que no fueron posturas como la neo-gersoniana de Jerónimo Planes (que adolecía de un exceso de ingenuo optimismo) o la negacionista de San Juan de la Cruz (que pecaba por un superávit de cerrado pesimismo), las que serían finalmente avaladas por las máximas instancias de poder de la Iglesia católica temprano-moderna. De mediados del siglo XVIII en adelante, la postura oficial de la curia romana respecto del fenómeno carismático optó por seguir los lineamientos formulados por Próspero Lambertini, quien durante los dieciocho años finales de su vida ocupó la cátedra petrina con el nombre de fantasía de Benedicto XIV.<sup>84</sup> Antes y después de iniciado su pontificado, este reputado jurista impulsó una revolución en materia de *discretio spirituum* que puede, sin mayores escrúpulos, equipararse con la fomentada por Jean Gerson a comienzos del siglo XV.

---

<sup>81</sup> JUAN DE LA CRUZ, Op. Cit., 2, 18, 7. p. 182.

<sup>82</sup> Ibidem, 3, 8, 5. p. 289.

<sup>83</sup> Aún cuando el paradigma negacionista no devino nunca modelo hegemónico durante la Edad Moderna, fueron muchas las figuras de autoridad eclesiásticas que se esforzaron por defender o aplicar versiones matizadas de la doctrina. San Felipe Neri es un ejemplo acabado del negacionismo transformado en *praxis* efectiva. PONELLE, Louis; BORDET, Louis. **Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps, 1515-1595**. Paris: La Colombe, 1958 (1927). p. 87; RENOUX, Christian. Discerner la sainteté des mystiques. **Rives nord-méditerranéennes**. Saints et sainteté, p. 2, 2004 [on line], accessed 7 April 2014, <http://rives.revues.org/document154.html>; DINZELBACHER, Peter. **Santa o Strega?** Donne e devianza religiosa tra Medioevo ed Età Moderna. Trad. Paola Massardo, Genova: ECIG, 1999 (1995). p. 272; SALLMANN, Jean-Michel. Théories et pratiques du discernement des esprits. In: \_\_\_ (ed.). **Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient**. Paris: Puf, 1992. p. 103. La perspectiva negacionista no se limitaba a la práctica cotidiana de los directores de conciencia más estrictos, sino que se desplegaba también en la dimensión más abstracta del discurso teológico. Dos claros ejemplos son el italiano Achille Gagliardi y el español Diego Pérez de Valdivia: **S. P. Ignatii de Loyola De discretione spirituum regulae explanatae a P. Achille Gagliardi**: opus posthumum. Napoles: Typis Paschalis Androsii in Atrio Divi Sebastiani, 1851. p. 112, 115, 119-122; PÉREZ, Diego. **Aviso de gente recogida y especialmente dedicada al servicio de Dios**. Barcelona: Hieronymo Genoves, 1585. f. 121v-122r.

<sup>84</sup> Su reinado se extendió entre el 17 de agosto de 1740 y el 3 de mayo de 1758.

El nuevo paradigma ilustrado despojará a la síntesis pergeñada por el Canciller sorbonense de sus exageradas notas de confianza en las posibilidades reales del discernimiento de espíritus en tanto arte y disciplina de factura humana, sin por ello negar la eventualidad de que las genuinas manifestaciones religiosas extraordinarias pudieran continuar irrumpiendo en la esfera de la materialidad. Esta vía intermedia delineada a finales de la Edad Moderna configura, de hecho, la doctrina que la Santa Sede abrazó de allí en más en materia de visiones, profecías y apariciones de carácter privado.

La revolución lambertiana no puede comprenderse plenamente haciendo abstracción del contexto histórico en el que se produjo. En efecto, para comienzos del segundo tercio del Siglo de las Luces se había consolidado un giro clave en la historia de las relaciones entre institución y carisma en el seno del catolicismo ecuménico: el acorralamiento y marginalización del fenómeno místico-visionario.<sup>85</sup> En las décadas finales del siglo XVII comenzó a gestarse el desenlace de la endémica y sorda conflagración que de la Baja Edad Media en adelante enfrentó a la jerarquía eclesiástica con la explosión de manifestaciones carismáticas característica del período. Me refiero al triunfo definitivo del giro anti-contemplativo en Occidente, simbolizado por entonces por la inclusión en el *Index* de varios de los tratados del cardenal Pier Matteo Petrucci (1679-1683), por la condena formal de Miguel de Molinos (1687) y por las sucesivas caídas en desgracia de Madame Guyon y de Fénelon (1698-1699).<sup>86</sup> El paradigma de discernimiento espiritual diseñado por Lambertini no fue sino la coronación de esta contundente victoria de la religión oficial sobre las desmesuradas expresiones de entusiasmo religioso que en la era del barroco habían alcanzado picos nunca antes experimentados en la historia del cristianismo. Con la revaloración de la vida activa y de las vías ordinarias de salvación, sustentadas en la frecuentación de los

---

<sup>85</sup> esta reacción de la Iglesia institucional no puede aislarse del clima general de crítica contra el entusiasmo religioso en todas sus formas, característico de la era post-cartesiana: HEYD, Michael. **Be Sober and Reasonable: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries.** Leiden: Brill, 1995. p. 72-108; 191-210. El fenómeno trascendió el universo católico: *Ibidem*, p. 211-240.

<sup>86</sup> La condena por parte de la Santa Sede de la *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, que Fénelon redactó en defensa de Madame Guyon supuso un quiebre fundamental en la historia del misticismo temprano-moderno. ARMOGATHE, Jean-Robert. **Le quiétisme.** Paris: Puf, 1973. p. 98.

sacramentos, las obras de caridad, el ascetismo penitencial, los esfuerzos misionales, los emprendimientos pastorales y los afanes intelectuales, la jerarquía eclesiástica lograba una ansiada y postergada revancha sobre los caminos extraordinarios de perfeccionamiento individual, que con su ambiciosa pretensión de entablar un diálogo frecuente y directo con el orden trascendente relativizaban las excluyentes pretensiones de intermediación de la Iglesia militante. Se trata, como sabemos, de un proceso ampliamente estudiado por los especialistas en los últimos años.<sup>87</sup>

Prospero Lorenzo Lambertini nació en Bolonia el 31 de marzo de 1675, en territorio de los Estados Pontificios.<sup>88</sup> Su patronímico lo ligaba a la más rancia aristocracia del universo social boloñés.<sup>89</sup> Tras completar la formación elemental en su ciudad natal, se instaló en Roma donde se doctoró en derecho civil y canónico en la legendaria universidad *La Sapienza*.<sup>90</sup> Nuestro presbítero no era,

---

<sup>87</sup> BRAMBILLA, E. Op. Cit., p. 123-186; MODICA, M. Op. Cit.; HOUDARD, Sophie. **Les invasions mystiques**. Spiritualité, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne. Paris: Les Belles Lettres, 2008. p. 275 y ss.; SLUHOVSKY, M. Op. Cit., p. 115 y ss.; MALENA, Adelisa. **L'eresia dei perfetti**. Inquisizioni romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano. Roma: Storia e Letteratura, 2003; BRUNEAU, Marie-Florine. **Women Mystics Confront the Modern World: Marie de l'Incarnation (1599-1672) and Madam Guyon (1648-1717)**. Albany: New York State University Press, 1998. p. 167-198; ZITO, Paola. **Il Veleno della quiete: Mistica ereticale e potere dell'ordine nella vicenda di Miguel Molinos**. Napoli: Edizioni scientifiche Italiane, 1997; ORLANDI, Giuseppe. Vera e falsa santità in alcuni predicatori popolari e direttori di spirito del Sei e Settecento. In: ZARRI, Gabriella (ed.). **Finzione e santità tra medioevo ed età moderna**. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991. p. 435-463; AUMANN, Jordan. **Sommario di storia della spiritualità**. Napoli: Dehoniane, 1986. p. 357 y ss.; KOLAKOWSKI, Leszek. La mística condenada. El quietismo. In: **Cristianos sin Iglesia**. La Conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII. Trad. (de la edición en francés) Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid: Taurus, 1982 (1969). p. 335-384; PETROCCHI, Massimo. **Il quietismo italiano del Seicento**. Roma: Storia e Letteratura, 1948. p. 66-67; DUDON, Paul. **Le quietiste espagnol**. Michel Molinos (1628-1696). Paris: Beauchesne, 1921.

<sup>88</sup> Benedicto XIV es uno de los pontífices mejor estudiados en la historia de la Iglesia romana. La primera síntesis sobre su vida apareció en el propio siglo XVIII: CARACCIOLI, Louis Antoine. **La Vie du Pape Benoît XIV (Prosper Lambertini) avec des notes instructives et son portrait**. Paris: Rue et Hôtel Serpente, 1783. Desde una perspectiva no confesional, uno de los máximos conocedores de la figura de Lambertini es el historiador italiano Mario ROSA: Benedetto XIV. In: **Dizionario biografico degli italiani**. Roma: Treccani, 1966. v. 8, p. 393-408; Tra Muratori, il giansenismo e i 'lumi': profilo di Benedetto XIV. In: **Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano**. Bari: Dedalo, 1969. p. 49-85; Benedetto XIV. In: LEVILLAIN, Philippe. **Dizionario storico del papato**. Milano: Bompiani, 1996. v. 1, p. 168-173; Benedetto XIV. In: **Enciclopedia dei papi**. Roma: Treccani, 2000. v. III, p. 446-461.

<sup>89</sup> CRISCUOLO, Vincenzo. Presentazione. In: BENEDETTO XIV [PROSPERO LAMBERTINI]. **De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione/La beatificazione dei servi di Dio e la canonizzazione dei beati**. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2010. v. 1/1, p. 10; MARCELLI, Umberto. **Saggi economico-sociali sulla storia di Bologna: dal secolo XVI al XVIII**. Bologna: Patron, 1962. p. 255.

<sup>90</sup> CRISCUOLO, V. Op. Cit., p. 10..



pues, tanto un teólogo cuanto un canonista. Su vida eclesiástica no fue sino un largo listado de honores y beneficios (aún cuando, curiosamente, no se ordenó sacerdote hasta fecha muy tardía, el 2 de julio de 1724).<sup>91</sup> En 1727 fue designado titular de la diócesis de Ancona.<sup>92</sup> En 1728 se concretó su acceso al cardenalato. En 1731 alcanzó la titularidad de la arquidiócesis de Bolonia.<sup>93</sup> Finalmente, y tras un cónclave que duró seis meses a causa de las recurrentes interferencias de las cancillerías europeas, el 17 de agosto de 1740 fue elegido papa.<sup>94</sup> En el contexto de aquel caluroso verano romano, Lambertini se convertía así en el 246º sucesor de San Pedro. Falleció el 3 de mayo de 1758, a los 83 años de edad, tras un extenso y activo reinado en el que llegó a publicar algo más de cuarenta encíclicas.<sup>95</sup> No puede dudarse, entonces, de que Benedicto XIV ha sido uno de los pontífices de más sólida y sofisticada formación intelectual en la historia de la institución.<sup>96</sup>

La fenomenal importancia de Prospero Lambertini en la historia del discernimiento de espíritus se relaciona con el tratado con el que también revolucionó el procedimiento de canonización de los santos católicos. Me refiero al monumental *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, cuya primera edición fue dada a la stampa entre 1734 y 1738. Una segunda edición corregida y aumentada fue publicada en 1743.<sup>97</sup>

La posición adoptada por Lambertini respecto de las clásicas expresiones de religiosidad carismática que el instituto de la *probatio spirituum* siempre estuvo llamado a supervisar, podría calificarse, si no de abierto rechazo, al menos de moderada cautela y desconfianza. Un claro ejemplo al respecto es la actitud del pontífice ante el caso de la polémica Sor María de Ágreda († 1665), monja

---

<sup>91</sup> BERTONE, Tarcisio. **Il governo della Chiesa nel pensiero di Benedetto XIV (1740-1758)**. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1977. p. 17.

<sup>92</sup> ANGELINI, Werther. Il cardinale Prospero Lambertini ad Ancona (1727-1731). **Rassegna storica del Risorgimento**, Roma, v. 56, n.1, p. 27-43, 1969.

<sup>93</sup> FATTORI, Maria Teresa. Lambertini a Bologna, 1731-1740. **Rivista di storia della Chiesa in Italia**, Roma, v. 61, n.2, p. 417-461, 2007.

<sup>94</sup> BERTONE, T. Op. Cit., p. 20.

<sup>95</sup> Se lo considera, de hecho, el creador del género. La primera encíclica en la historia de la Iglesia romana es la *Ubi Primum*, que Benedicto XIV publicó el 3 de diciembre de 1740.

<sup>96</sup> Los principales tratados de Lambertini son analizados de manera exhaustiva por FATTORI, Maria Teresa (ed.). **Le fatiche di Benedetto XIV**. Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675-1758). Roma: Storia e Letteratura, 2011.

<sup>97</sup> Para una completa reconstrucción de la historia editorial del *De servorum Dei* véase SACCENTI, Riccardo. La lunga genesi dell'opera sulle canonizzazioni. In: FATTORI, M. T. (ed.). *Le fatiche...* Op. Cit., p. 3-47.

concepcionista del siglo XVII, de gran influencia personal sobre el monarca español Felipe IV.<sup>98</sup> En una carta del 14 de febrero de 1748, dirigida a su amigo el cardenal Pierre-Paul Guérin de Tencin († 1758), Lambertini explicaba los motivos por los que se negaba a canonizar a la discutida mística: “si yo aprobara [el expediente de Ágreda], cuanto menos me ganaría la mácula de crédulo y visionario, por no decir de supersticioso.”<sup>99</sup> Esta postura distante respecto de los signos exteriores y somáticos de santidad se reafirmaba en los criterios que el papa Lambertini impuso a la hora de analizar los expedientes de canonización: no eran ni los milagros ni los prodigios extraordinarios sino el ejercicio heroico de las virtudes cristianas el que debía determinar el resultado final de la encuesta.<sup>100</sup> De hecho, y siguiendo aquí una práctica impuesta un siglo antes por Urbano VIII, durante los procesos de beatificación la *Congregatio pro Sacri Ritibus et Caeremoniis* no debía priorizar en ningún caso las virtudes taumatórgicas o las habilidades mánticas de los aspirantes sino meramente sus cualidades morales y la pureza de sus costumbres. Los milagros sólo comenzarían a ser tomados en consideración durante la siguiente etapa, la de canonización propiamente dicha (fase durante la cual, por otra parte, los prodigios *post-mortem* tendían a adquirir mayor relevancia que los obrados en vida del postulante).<sup>101</sup>

La primacía otorgada a las virtudes heroicas como criterio de canonización antes que a otros aspectos más espectaculares de la santidad tradicional, explica la actitud adoptada por Benedicto XIV en el caso del Beato Andreas Oxner von Rinn, cuya elevación a los altares se negó a apoyar. Según una espuria leyenda, el pequeño, nacido en los últimos meses de 1459, fue bárbaramente asesinado el 12 de julio de 1462 cuando aún no había cumplido los tres años de edad, en la localidad tirolesa de Rinn. Su muerte por sofocación con los brazos extendidos y

---

<sup>98</sup> Sobre Sor María de Ágreda véase MORTE ACÍN, Ana. **Misticismo y conspiración**. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV. Zaragoza: Institución Fernando el Católica (CSIC)-Exma. Diputación de Zaragoza, 2010. p. 409-458.

<sup>99</sup> “*l’approvarla, ci avrebbe tirata addosso la taccia pero lo meno di credulo, di visionario, per non dire di superstizioso.*” **Le lettere di Benedetto XIV al Card. de Tencin, dai testi originali**. Vol II: 1748-1752. Ed. Emilia Morelli, Roma: Storia e Letteratura, 1965. p. 19.

<sup>100</sup> Sobre la definición de la noción de “virtud heroica” en la catolicidad post-tridentina véase GIOVANNUCCI, Pierluigi. Genesi e significato di un concetto agiologico: la virtù eroica nell’età moderna. **Rivista di storia della Chiesa in Italia**, Roma, v. 58, n.2, p. 433-478, 2004.

<sup>101</sup> DALLA TORRE, Giuseppe. Santità ed economia processuale. L’esperienza giuridica da Urbano VIII a Benedetto XIV. In: ZARRI, G. (ed.), *Finzione e santità...* Op. Cit., p. 236.

detalles truculentos como el degüello y la circuncisión que se le infligieron, indujeron la asimilación del aparente homicidio a los crímenes rituales que en el Medioevo tardío y en la temprana-modernidad se atribuían a los judíos en el centro de Europa.<sup>102</sup> En 1753 Lambertini aprobó la veneración regional del supuesto niño-martir y dos años después avaló su beatificación. Sin embargo, se negó a dar el paso siguiente, explicitando en la bula *Beatus Andreas* del 23 de mayo de 1755 la inconveniencia de canonizar a los menores suplicados a causa de la fe, precisamente porque dada su tierna edad no resultaban capaces de ofrecer al resto de los fieles ejemplo alguno de virtud épica imitable.<sup>103</sup>

En lo que respecta a las visiones particulares, el Papa Lambertini optó claramente por favorecer una vía intermedia, que lo alejaba tanto de la excesiva confianza manifestada por Jerónimo Planes como del rechazo obstinado manifestado por San Juan de la Cruz. Para Benedicto XIV, el discernimiento espiritual no tenía la infalible capacidad gnoseológica que le atribuía el primero ni podía reputarse como una actividad peligrosa, excedentaria e inconducente, como pensaba el segundo. En muchos aspectos, pues, la propuesta del canonista devenido papa se acercaba al paradigma gersoniano en estado puro. De hecho, en temas como la defensa del *ethos* probabilista los puntos de contacto y las coincidencias resultan autoevidentes. Pero también son muchas las diferencias. En primer lugar, como no podía ser de otra manera siendo Lambertini quien era, los presupuestos conciliaristas, que reputaban a las asambleas ecuménicas como la instancia máxima de *discretio spirituum*, se hallan por completo ausentes del *De servorum Dei*. En segundo lugar, el esquema de Benedicto XIV no le asigna ningún papel preponderante al *discretor spirituum* paulino, entendido como poseedor de un carisma milagrosamente infundido por el Espíritu Santo. En tanto autor de un tratado dedicado a los protocolos de santificación, el pontífice iluminista partía de la premisa de que el único examinador viable era la comisión cardenalicia designada por el papa reinante. En la monumental obra del boloñés, en síntesis, el

---

<sup>102</sup> Para una visión general del fenómeno véase PO-CHIA HSIA, Ronald. **The Myth of Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany**. New Haven: Yale University Press, 1988 (el caso de Andreas von Rinn en p. 219 y ss.). Recientemente ha aparecido una monografía que rastrea el problema en un arco espacial más extenso: JOHNSON, Hannah. **Blood Libel. The Ritual Murder Accusation at the Limit of Jewish History**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2012.

<sup>103</sup> DALLA TORRE, G. Op. Cit., p. 237.

discernimiento espiritual aparecía como una ciencia de factura humana, plenamente institucionalizada y encarnada en la máxima figura de poder de la jerarquía católica.

De cualquier manera, la mayor innovación aportada por Lambertini respecto del paradigma gersoniano tal vez resida en aquellos elementos que el Canciller de la Sorbona no llegó a desarrollar. Pienso en particular en la espinosa cuestión del asentimiento que los fieles cristianos debían dar a las decisiones en materia de profecías, visiones y revelaciones particulares adoptadas por la Santa Sede. En una carta redactada en los primeros años de la década de 1400, y en la que pasaba revista al manuscrito de las visiones de Ermine de Reims, Gerson afirmaba lo siguiente acerca de esta cuestión: “aunque no resulte necesario para la salvación creer que todos y cada uno de los hechos sucedieron tal como se los relata (...) pienso, sin embargo, que resulta temerario e incivil insistir en negar dichos eventos con pertinacia e impugnarlos con obstinada animosidad.”<sup>104</sup> Sin embargo, en ninguno de los tres tratados posteriores que dedicó al problema de la evaluación de los espíritus Gerson abordó la cuestión de si los cristianos estaban obligados a creer *stricto sensu* en el origen sobrenatural de las visiones privadas aprobadas por las máximas autoridades de la Iglesia romana.<sup>105</sup>

Benedicto XIV, por el contrario, analizará el tópico de manera explícita en el capítulo treinta y dos del libro segundo y en el capítulo cincuenta y tres del libro tercero del *De servorum Dei*. El refinamiento de la noción de fe, ésto es, la clara diferenciación entre una fe de carácter humano y otra de origen divino, le permitieron al canonista ofrecer una respuesta más matizada que la que hubiera

---

<sup>104</sup> GERSON, Johannes. *Judicium de Vita Sanctae Herminae, secunda conclusio*. In: \_\_. **Opera Omnia**. Ed. Louis Ellies Du Pin, Hildersheim: Georg Olms, 1987. v. 1, col.84: “*quamvis non sit necessarium ad salutem credere omnia et singula de facto contigisse et taliter, qualiter in praedicto libello narrantur, puto nihilominus esse temerarium et incivile talibus omnino pertinaciter dissentire, aut animositate obstinata eadem impugnare.*” Existe traducción al francés y al inglés de este Juicio: **Entre Dieu et Satan**. Les visions d’Ermine de Reims († 1396), recueillies et transcrites par Jean le Graveur. Ed. Claude Arnaud-Gillet, Firenze: Sismel, 1997. p. 271-274; **Jean Gerson: Early Works**. Ed. Brian Patrick McGuire, New York: Paulist Press, 1998. p. 244-249.

<sup>105</sup> El tema fue, en cambio, tratado por algunos influyentes teólogos temprano-modernos. Probablemente, una de las reflexiones más influyentes fue la que formuló Francisco Suárez en la sección décima de la tercera *disputatio* del tratado *De fide theologica*, publicado de manera póstuma en 1621 junto con otros dos ensayos dedicados a la restantes virtudes teologales. El título de la *sectio X* del *De fide* es precisamente “*Utrum privata revelatio Divina pertineat ad objectum formale fidei.*” SUÁREZ, Francisco. *Viginti quatuor de fidei, duas de spe, tredecim de charitate disputationes*. In: \_\_. **Opera Omnia**. Ed. Carolo Berton, Paris: Ludovico Vives, 1858. v. 12, p. 92.

podido formular Gerson trescientos años antes. Al decir de Lambertini, “la aprobación [dada por la Iglesia a algunas visiones particulares] no es otra cosa que un permiso acordado tras un maduro examen para la instrucción y utilidad de los fieles. A estas revelaciones así aprobadas no se debe ni se puede acordar un asentimiento de fe católica, sino un asentimiento de fe humana según las reglas de la prudencia, en tanto las mismas resultan probables y piadosamente creíbles, como se dice por ejemplo de la Beata Hildegarda, de Santa Brigida y de Santa Catalina de Siena, [cuyas visiones fueron] aprobadas por Eugenio III, Bonifacio IX y Gregorio XI [respectivamente].”<sup>106</sup> En el *liber tertius* de su ciclópeo ensayo, el boloñés repetía *ad litteram* el fragmento anterior, pero agregaba una coda no menos contundente: “de lo cual se deduce que alguien puede, dejando a salvo e íntegra la fe católica, no dar su asentimiento a las susodichas revelaciones y apartarse de ellas, siempre y cuando se haga con la debida modestia, no sin razón, y de manera no despectiva.”<sup>107</sup> Siguiendo a Pierre Adnès, entendemos por “asentimiento de creencia humana” una forma de adhesión que no carece de fundamentos, que resulta firme por estar basada en pruebas, que se adquiere gracias al ejercicio de nuestro sentido crítico, pero que no remite tanto a la evidencia científica cuanto a una certeza de carácter moral.<sup>108</sup>

Al decir del historiador Mario Rosa, resulta evidente que la circunstancia que parece tener mayor peso en el complejo de la obra lambertiana y en su fina casuística es, antes que nada, lo que podríamos calificar como una perspectiva de corte negativo: nuestro pontífice no pretendía tanto acercarse a la verdad cuanto

---

<sup>106</sup> BENEDICTUS XIV olim PROSPERUS LAMBERTINI. **De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione.** Liber secundus. Roma: Nicolaus et Marcus Pelearini, 1747 (*editio tertia*), XXXII, 11. p. 402: “*aprobationem istam nihil aliud esse, quam permissionem, ut edantur ad Fidelium institutionem & utilitatem post maturum examen: siquidem hisce revelationibus taliter approbatis licet non debeatur nec possit adhibere assensus Fidei Catholicae, debetur tamen assensus fidei humanae juxta prudentiae regulas, juxta quas nempe tales revelationes sunt probabiles et pie credibiles, uti, loquendo de revelationibus B. Hildegardis, quae ab Eugenio III, S. Birgittae, quae a Bonifacio IX, & S. Catharinae Senensis, quae a Gregorio XI, approbatae dicuntur.*”

<sup>107</sup> PROSPERUS CARDINALE DE LAMBERTINIS, nunc Universales Ecclesiae Pontifice Benedicti XIV. **De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione.** Liber tertius. Patavii: Typis Seminarii, 1743 (*editio secunda*), LIII, 15. p. 500: “*ex quibus proinde sequitur, posse aliquem, salva & integra Fide Catholica, assensum revelationibus praedictis non praestare, & ab eis recedere, dummodo id fiat cum debita modestia, non sine ratione, & citra contemptum.*”

<sup>108</sup> ADNÈS, P. Op. Cit., col.488..

alejarse todo lo posible del error.<sup>109</sup> Jean Michel Sallmann va aún más allá, pues sostiene que lo que caracteriza a la postura de este papa respecto de las revelaciones no públicas es una duda radical atemperada por las obligaciones sociales de la Iglesia.<sup>110</sup> Es probable que en un aspecto Sallmann tenga razón: con su posicionamiento respecto del fenómeno místico-visionario, Benedicto XIV admitía sin contemplaciones que en materia de apariciones y profecías particulares la Iglesia Católica no poseía el sello de la infalibilidad. Ésta es la razón última por la cual la curia romana admitía el carácter no vinculante que para los fieles tenían las decisiones que la Iglesia adoptaba en esta materia.<sup>111</sup> La evaluación eclesial positiva de una revelación privada simplemente suponía la autorización que la institución concedía a quienes deseaban creer que Dios se había efectivamente manifestado en dicho caso singular. Como podemos apreciar, de allí a reconocer que en relación a las comunicaciones sobrenaturales de carácter extraordinario el pronunciamiento institucional era uno entre muchos otros criterios posibles había sólo una breve distancia. En otros términos, el canonista Lambertini, primero como cardenal y luego como *pontifex maximus*, aceptaba expresamente que la burocracia papal podía errar cuando sancionaba la santidad de ciertos individuos, que la Iglesia terrenal podía equivocarse a la hora de determinar el origen divinal de determinadas visiones, sueños, prodigios, milagros y profecías. Es por ello que en términos técnicos, las beatificaciones y canonizaciones no suponían tanto una *promotio ad gloriam* cuanto una *promotio ad cultum* del candidato.<sup>112</sup> No se trataba de un acto legal que pretendía tener jurisdicción sobre la Iglesia triunfante, es decir, sobre “el más allá”, ni capacidad efectiva para promover a determinadas almas al estado de beatitud. Por el

---

<sup>109</sup> ROSA, Mario. Prospero Lambertini tra `regolata devozione' e mistica visionaria. In: ZARRI, G. (ed.). Finzione e santità... Op. Cit., p. 526-527.

<sup>110</sup> SALLMANN, J.-M. Op. Cit., p. 104.

<sup>111</sup> La tesis de Lambertini respecto del carácter no vinculante de las decisiones pontificias en materia de revelaciones privadas y canonizaciones no resultaba por completo original. Ya a mediados del siglo XVI el dominico conquense Melchor Cano († 1560) había sostenido que la aceptación o el rechazo de las revelaciones de Brigida de Suecia, de Catalina de Siena o de muchos otros santos no tenía relación directa con la fe católica. CANO, Melchor. **Locorum theologicorum libri duodecim**. Venecia: apud Haeredes Melchioris Sessae, 1567, *liber XIII, caput 3*. p. 690. Por lo tanto, la novedad que suponía la formulación de Benedicto XIV no residía tanto en su contenido cuanto que proviniera de un Papa en ejercicio.

<sup>112</sup> DALLA TORRE, G. Op. Cit., p. 231-232.

contrario, se trataba de una decisión que tenía jurisdicción meramente sobre la Iglesia militante, es decir, sobre “el más acá”, y por el cual el papa autorizaba a los fieles del orbe a venerar como santo o beato a un individuo caracterizado por el ejercicio intrépido de las virtudes cristianas. Así definido, observamos que el proceso de fabricación de nuevos santos no involucraba ni ponía en juego la infalibilidad pontificia. El obispo de Roma no sostenía de manera indubitable que determinado individuo era un santo del cielo. Simplemente autorizaba que se lo venerase como tal en la tierra. Es por ello que Hans Christian Hvidt califica a estas sentencias papales como simples “permisos para creer.”<sup>113</sup>

Lejos de la confianza y del *ethos* infalibilista del franciscano Jerónimo Planes y a prudente distancia del negacionismo radical de San Juan de la Cruz, la postura del Papa Benedicto XIV estiraba la vía media propuesta por Jean Gerson hasta sus mismísimos límites lógicos. El Canciller de la Sorbona había defendido el carácter conjetural y probabilista del saber humano en materia de revelaciones y profecías no públicas, sin arribar a las consecuencia lógicas que de esta postura se desprendían: que la Iglesia militante podía equivocarse y que por lo tanto los fieles no estaban obligados a creer en lo que la institución eclesiástica decidía al respecto. Fue un Papa de la Iglesia Católica quien se atrevió a dar ese paso. En tiempos de Gerson, la jerarquía clerical y los fieles conservaban, al menos, un consuelo: se admitía la eventual existencia de individuos dotados con un carisma de discernimiento sobrenatural milagrosamente infundido por el Paráclito. La mano invisible de la deidad funcionaba aún como cláusula de salvaguarda y como potencial reaseguro de la posibilidad de alcanzar una plena certeza en materia de revelaciones. A mediados del siglo XVIII, en cambio, las máximas autoridades de la Iglesia romana ya no aludían con similar insistencia al portentoso carisma. Invisibilizado la mayoría de las veces por la institución, el don paulino abandonaba el escenario en beneficio del humano y falible arte de discernir.

Durante el primer milenio cristiano, el fabuloso don de la *discretio spirituum* fue ejercido con amplia libertad por muchos santos carismáticos, que lograron así trascender las múltiples constricciones que los armados institucionales buscaban

---

<sup>113</sup> HVIDT, N. C. Op. Cit., p. 298.

imponer a las vías inmediatas de acceso al orden sobrenatural. Desde fines de la Edad Media, por el contrario, el don de discernimiento fue sometido al pleno control de la religión oficial; la religiosidad carismática comenzó a perder a partir de entonces gran parte de la autonomía y libertad que había gozado durante siglos, y prácticas clásicas como la autodevaluación perdieron toda legitimidad desde la perspectiva de la jerarquía eclesiástica. Finalmente, desde fines de la Edad Moderna el carisma de la *probatio spirituum* desapareció sin demasiados preámbulos del discurso oficial, que solamente aludió de allí en más al arte de discernir entendido como experticia terrenal, colectivamente construida, sustentada en probabilidades y conjeturas, ajena a toda pretensión de infalibilidad, y que no obliga a los creyentes a abrazar de manera compulsiva las conclusiones a las que el orden sacerdotal arriba.

### **A modo de conclusión: más acá de la *Aufklärung* muratoriana**

Muchos son los representantes destacados de la *Aufklärung* católica del siglo XVIII.<sup>114</sup> Amén del ya citado ejemplo de Próspero Lambertini, cabe mencionar los nombres de Ludovico Antonio Muratori († 1750), Benito Jerónimo Feijóo († 1764) y Eusebio Amort († 1775). Es ampliamente conocida la enérgica defensa de la “*regolata devozione*” llevada adelante por el jesuita Muratori, basada en una renovada toma de consciencia de la importancia que el prestigio social y el sentido de decoro tenían para las religiones organizadas.<sup>115</sup> El espíritu muratoriano, de

---

<sup>114</sup> Cabe aclarar que el éxito alcanzado por Lambertini en materia de revelaciones particulares, canonizaciones y discernimiento de espíritus, no debería extenderse necesariamente a otros aspectos de su reinado. De hecho, no dejó de contar con importantes opositores en el seno de la Iglesia. El iluminismo católico tampoco logró marginalizar de manera permanente a las corrientes más tradicionalista. Remito a la ajustada síntesis ofrecida por Mario Rosa, quien nos alerta sobre los peligros de sobredimensionar el “mito di Benedetto XIV”, artificialmente magnificado tras su desaparición física. Para Rosa, el programa lambertiano en sentido amplio debería caracterizarse como una “*prospettiva non realizzatasi totalmente.*” ROSA, Mario. **La contrastata ragione.** Riforme e religione nell'Italia del Settecento. Roma: Storia e Letteratura, 2009. p. 230.

<sup>115</sup> A modo de introducción a Muratori y al medio intelectual en el que se movía véase BOUTIER, Jean et alii (eds.). **Naples, Rome, Florence.** Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVIIe-XVIIIe siècles). Roma: École française de Rome, 2005. p. 510 y ss.; 610-618; 637-649; ROMAGNANI, Gian Paolo. **Sotto la bandiera dell'istoria.** Eruditi e uomini di lettere nell'Italia del Settecento: Maffei, Muratori, Tartarotti. Cierre: Sommacampagna, 1999. p. 91 y ss.; Rosa, M. Settecento... Op. Cit. p. 47-73, 149-184; DE MARTINO, Giulio. **Muratori filosofo:** ragione filosofica e coscienza storica in Lodovico Antonio Muratori. Napoli: Liguori, 1996; RAIMONDI, Ezio. **I lumi dell'erudizione.** Saggi sul Settecento italiano. Milano: Vita e Pensiero. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1989. p. 79-123.



amplia influencia sobre el programa de gobierno del Papa Lambertini, se plasmó en clásicos del cristianismo ilustrado, como *De ingeniorum moderatione* (1714), *De superstitione vitanda* (1732-1740), *La filosofia morale spiegata ai giovani* (1735), *Della forza della fantasia umana* (1745) y *De regolata devotione de' cristiani* (1747). Muratori era plenamente consciente del cambio de época, tal como lo ponen de manifiesto los términos casi insultantes con los que alude a Madame Guyon en términos poco menos que insultantes.<sup>116</sup> El modelo de la “devoción regulada” no sólo impactó sobre el gerenciamiento de la Iglesia sino también sobre el programa de gobierno de otros estados europeos, como lo prueba la instrumentalización póstuma del programa muratoriano por parte del movimiento reformador josefino-leopoldino en territorio Habsburgo.<sup>117</sup> También el benedictino Feijóo dedicó gran parte de su existencia a combatir la inercia supersticiosa y las creencias absurdas convertidas en sentido común cotidiano, emprendimiento que se puso de manifiesto con meridiana claridad en su monumental *Teatro Crítico Universal* (1726 y 1740) así como en las *Cartas eruditas y curiosas* (1742 y 1760).<sup>118</sup> Por su parte, el polemista bávaro Eusebio Amort, canónigo regular en la Abadía de Polling, empleó toda su influencia en pos de la desacreditación del *ethos* místico-visionario *in toto*.<sup>119</sup> Prueba de ello es la saña con la cual atacó las supuestas experiencias sobrenaturales de su coterránea Maria Crescencia de Kaufbeuren († 1744) y de la ibérica María de Agreda.<sup>120</sup> En autores como los que estamos señalando, las apariciones auténticas, consideradas inusuales e infrecuentes hasta el extremo de devenir fenómenos poco menos que imposibles, acabaron naturalizadas y transformadas en un subproducto de procesos intelectuales fallidos como la autosugestión y la ilusión autohipnótica. Partiendo de

---

<sup>116</sup> MURATORI, Ludovico Antonio. **Della forza della fantasia umana**. Venezia: Giambatista Pasquali, 1753. p. 98-99.

<sup>117</sup> DONATI, Claudio. Dalla ‘regolata devozione’ al ‘giuseppinismo’ nell’Italia del Settecento. In: ROSA, Mario (ed.). *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*. Roma: Herder, 1981. p. 77-98.

<sup>118</sup> Una completa introducción a Feijóo puede hallarse en RODRÍGUEZ PARDO, José Manuel. **El alma de los brutos en el entorno del Padre Feijoo**. Oviedo: Pentalfa, 2008. p. 1-45.

<sup>119</sup> Sobre Amort véase PRECHT-NUSSBAUM, Karin. **Zwischen Augsburg und Rom: der Pollinger Augustiner-Chorherr Eusebius Amort (1692-1775)**. Ein bedeutender Reprä sentant katholischer Aufklärung in Bayern. Paring: Augustiner-Chorherren-Verlag, 2007.

<sup>120</sup> Respecto de Santa Crescencia de Kaufbeuren, beatificada en 1900 por Leon XIII y canonizada por Juan Pablo II en 2001, véase el tratado hagiográfico contemporáneo de PÖRNBACHER, Karl. **Crescentia Höss begegnen**. Augsburg: Sankt-Ulrich-Verlag, 2001.

criterios teológicos, pues, estos representantes de la ilustración católica empujaron cada vez más los fenómenos místicos hacia el dominio de las manifestaciones psicológicas, culturales y socio-históricas.<sup>121</sup>

La trivialización del espiritualismo místico impulsada por religiosos ilustrados como Muratori y sus adláteres, tornaba inútiles, superfluos y absurdos desde una perspectiva histórico-cultural, el amplio campo de saberes, prácticas y roles asociados con la tradición del discernimiento de espíritus, un arte que súbitamente pareció condenado a vegetar a causa de la casi total licuefacción de los referentes ontológicos –el invisible universo de las entidades desencarnadas– a los que tradicionalmente remitía. Afortunadamente para la cofradía de los directores de conciencia, la opinión mayoritaria de la jerarquía eclesiástica adhirió, de Benedicto XIV en adelante, a un curso de acción menos extremista que el sugerido por el célebre campeón de la “devoción regulada.” En lugar de avalar la línea de pensamiento abolicionista postulada por Muratori, y más aún por Eusebio Amort, que avanzaba incluso más allá del negacionismo identificado con San Juan de la Cruz –un modelo que enfatizaba la irrelevancia del arte de discernir sin negar la real existencia de las genuinas visiones corpóreas e imaginarias–, la curia romana optó por introducir sustanciales reformas al venerable paradigma gersoniano. De esta manera, la doctrina del Papa Lambertini hizo de las apariciones y revelaciones privadas un fenómeno sutilmente menos fiable que lo que sugerían las enseñanzas de Jean Gerson. Las resoluciones adoptadas por el Papado respecto de esta expresión de entusiasmo religioso claramente se diferenciaron de allí en más de los dogmas y de las verdades que requerían un asentimiento de fe católica. Con este refinado guiño dirigido a los más escépticos dentro del propio campo religioso, la alta cultura teologal, empujada hasta sus mismísimos extremos lógicos por las audacias materialistas de la Ilustración radical, apostaba a una audaz conciliación del *ethos* cristiano con la razón filosófica. Lo que los sumos pontífices determinaban en materia de canonizaciones, profecías y visiones particulares no era sino un permiso para creer, o lo que es lo mismo, una tácita licencia para dudar. Si para Jean Gerson la *discretio spirituum* era

---

<sup>121</sup> POUTRIN, Isabelle. **Le voile et la plume**. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne. Madrid: Casa de Velázquez, 1995. p. 69.

un dispositivo capaz de ofrecer un conocimiento válido fundado en conjeturas y probabilidades, si para Jerónimo Planes este conocimiento resultaba en extremo certero y confiable, si para San Juan de la Cruz se trataba de una práctica banal que remitía a experiencias sobrenaturales verdaderas que debían sin embargo ignorarse, si para Ludovico Muratori la ciencia del discernimiento aludía la mayoría de las veces a fenómenos inducidos por procesos mentales fallidos, para Prospero Lambertini dicho procedimiento sólo significaba una indulgente concesión en beneficio de quienes necesitaban creer que la potencia divina continuaba manifestándose en un universo cada vez más desencantado.

### **Referências Bibliográficas**

ANDERSON, Wendy Love. **Free Spirits, Presumptuous Women, and False Prophets**. The Discernment of Spirits in the Late Middle Ages. Tesis doctoral. Chicago: University of Chicago, 2002.

ANGELINI, Werther. Il cardinale Prospero Lambertini ad Ancona (1727-1731). **Rassegna storica del Risorgimento**, Roma, v. 56, n.1, p. 27-43, 1969.

ARMOGATHE, Jean-Robert. **Le quiétisme**. Paris: Puf, 1973.

AUMANN, Jordan. **Sommario di storia della spiritualità**. Napoli: Dehoniane, 1986.

BAILEY, Michael D. **Fearful Spirits, Reasoned Follied**: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe. Ithaca: Cornell University Press, 2013.

BARUZI, Jean. **Saint Jean de la Croix et la problème de l'expérience mystique**. Paris: Félix Alcan, 1931.

BERNARD DE CLAIRVAUX. **Sermons Divers. Tome II [Sermons 23-69]**. Ed. Françoise Callerto, trad. Pierre-Yves Émery. Paris: Cerf, 2007.

—. **Sermons sur le Cantique. Tome 2 [Sermons 16-32]**. Trad. Paul Verdeyen y Raffaele Fassetta. Paris: Cerf, 1998.

BONA, Jean. **Traité du discernement des Esprits**. Tournay: Typographie de J. Casterman, 1840 (1676).

BOUTIER, Jean et alii (eds.). **Naples, Rome, Florence**. Une histoire comparée des milieux intellectuels italiens (XVIIe-XVIIIe siècles). Roma: École française de Rome, 2005.

- BRAMBILLA, Elena. **Corpi invasi e viaggi dell'anima**. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista. Roma: Viella, 2010.
- BRUNEAU, Marie-Florine. **Women Mystics Confront the Modern World: Marie de l'Incarnation (1599-1672) and Madam Guyon (1648-1717)**. Albany: New York State University Press, 1998.
- CACIOLA, Nancy. **Discerning Spirits**. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- CACIOLA, Nancy; SLUHOVSKY, Moshe. Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe. **Preternature**. Critical and Historical Studies on the Preternatural, University Park, PA., v. 1, n.1, p. 1-48, 2012.
- CAMPAGNE, Fabián Alejandro. *Charisma proscriptum*. La clericalización del discernimiento de espíritus en la Europa del Gran Cisma de Occidente. In: \_\_\_\_\_. **Poder y religión en el mundo moderno**. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII. Buenos Aires: Biblos, 2014. p. 19-74.
- CARACCIOLI, Louis Antoine. **La Vie du Pape Benoît XIV (Prosper Lambertini) avec des notes instructives et son portrait**. Paris: Rue et Hôtel Serpente, 1783.
- CATTO, Michela. 'Se quelle galline potessero parlare, quante cose, quante estasi e visioni direbbero di Teodora'. In: CATTO, Michela; GAGLIARDI, Isabella; PARRINELLO, Rosa Maria (eds.). **Direzione spirituale e agiografia**. Dalla biografia classica alle vite dei santi dell'età moderna. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2008. p. 311-334.
- CHESTERS, Timothy. **Ghost Stories in Late Renaissance France**. Walking by Night. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- CHOLLET, A. Discernment des esprits. In: **Dictionnaire de Théologie Catholique**. Paris: Lateouzey et Ané, 1911. v. IV/2, col.1375-1415.
- CLARK, Stuart. **Vanities of the Eye**. Vision in Early Modern European Culture. Oxford, Oxford University Press, 2007.
- COPELAND, Clare. Sanctity. In: JANSSEN, Geert H.; BAMJI, Alexandra; LAVEN, Mary (eds.). **The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation**. Farnham: Ashgate, 2013. p. 225-242.
- COPELAND, Clare; MACHIELSEN, Jan. **Angels of Light?** Sanctity and the Discernment of Spirits in the Early Modern Period. Leiden: Brill, 2013.

- CRISCUOLO, Vincenzo. Presentazione. *In*: BENEDETTO XIV [PROSPERO LAMBERTINI]. **De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione**/La beatificazione dei servi di Dio e la canonizzazione dei beati. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2010. v. 1/1, p. 9-71.
- DALLE FRATTE, Sandro. **Vita spirituale e formazione**. L'accompagnamento personale in G. B. Scaramelli SJ (1687-1752). Glosa: Milano, 1999.
- DE JÉSUS-MARIE, Bruno. **Saint Jean de la Croix**. Paris: Plon, 1929.
- DE JESÚS SACRAMENTADO, Crisógono. **Vida y obras de San Juan de la Cruz**. Madrid: BAC, 1946.
- DE MARTINO, Giulio. **Muratori filosofo**: ragione filosofica e coscienza storica in Lodovico Antonio Muratori. Napoli: Liguori, 1996.
- DEL RÍO, Martín. **Investigations into Magic**. Ed. y trad. P. G. Maxwell-Stuart, Manchester: Manchester University Press, 2000.
- DINGJAN, François. **Discretio**. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin. Assen: Van Gorcum, 1967.
- DINZELBACHER, Peter. **Santa o Strega?** Donne e devianza religiosa tra Medioevo ed Età Moderna. Trad. Paola Massardo, Genova: ECIG, 1999 (1995).
- DONATI, Claudio. Dalla 'regolata devozione' al 'giuseppinismo' nell'Italia del Settecento. *In*: ROSA, Mario (ed.). *Cattolicesimo e lumi nel Settecento italiano*. Roma: Herder, 1981. p. 77-98.
- DUDON, Paul. **Le quiétiste espagnol**. Michel Molinos (1628-1696). Paris: Beauchesne, 1921.
- ELLIOTT, Dyan. **Proving Woman**. Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- FATTORI, Maria Teresa. Lambertini a Bologna, 1731-1740. **Rivista di storia della Chiesa in Italia**, Roma, v. 61, n.2, p. 417-461, 2007.
- . (ed.). **Le fatiche di Benedetto XIV**. Origine ed evoluzione dei trattati di Prospero Lambertini (1675-1758). Roma: Storia e Letteratura, 2011.
- FERBER, Sarah. Demonic Possession, Exorcism, and Witchcraft. *In*: LEVACK, Brian P (ed.). **The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America**. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 575-592.

GAGLIARDI, Achille. **S. P. Ignatii de Loyola De discretione spirituum regulae explanatae**: opus posthumum. Napoles: Typis Paschalis Androsii in Atrio Divi Sebastiani, 1851.

GERSON, Johannes. *Judicium de Vita Sanctae Herminae, secunda conclusio*. In: \_\_\_. **Opera Omnia**. Ed. Louis Ellies Du Pin, Hildersheim: Georg Olms, 1987. v. 1, col. 83-86.

GIOVANNUCCI, Pierluigi. **Canonizzazioni e infalibilità pontificia in età moderna**. Brescia: Morcelliana, 2008.

\_\_\_. *Genesi e significato di un concetto agiologico: la virtù eroica nell'età moderna*. **Rivista di storia della Chiesa in Italia**, Roma, v. 58, n.2, p. 433-478, 2004.

GORI, Nicola. **La scrittura mistica**. Salita dal Monte Carmelo di San Giovanni della Croce. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.

GRÉGOIRE LE GRAND. **Dialogues**. Ed. Adalbert de Vogüé, trad. Paul Antin, Paris: Cerf, 1979.

GUILLET, Jacques et alii. *Discernement des esprits*. In: **Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique**. Doctrine et histoire. Beauchesne: Paris, 1957. v. III, col.1222-1291.

HARDY, Richard P. H. *A Personality Sketch*. **Ephemerides Carmeliticae**, Roma, v. 29, p. 507-518, 1978.

HERZIG, Tamar. *Witches, Saints, and Heretics. Heinrich Kramer's Ties with Italian Women Mystics*. **Magic, Ritual, and Witchcraft**, Philadelphia, v. 1, n.1, p. 24-55, 2006.

HEYD, Michael. **Be Sober and Reasonable**: The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries. Leiden: Brill, 1995.

HOROZCO Y COVARRUVIAS, Juan de. **Tratado de la verdadera y falsa prophecía**. Segovia: Juan de la Cuesta, 1588.

HOUDARD, Sophie. **Les invasions mystiques**. Spiritualité, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

HVIDT, Niels Christian. **Christian Prophecy**: The Post-Biblical Tradition. Oxford: Oxford University Press, 2007.

JACOBSON SCHUTTE, Anne. **Aspiring Saints**. Pretense of Holiness, Inquisition, and Gender in the Republic of Venice, 1618-1750. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2001.

JULIAN OF NORWICH. **Showings**. Ed. Edmund Colledge and James Walsh, Mahwah: Paulist Press, 1978. p. 163.

KAVANAUGH, Kieran. General Introduction: Biographical Sketch. In: **The Collected Works of St. John of The Cross**. Trans. Kieran Kavanaugh y Otilio Rodríguez, Washington: Institute of Carmelite Studies, 1991. p. 9-27.

KEITT, Andrew W. **Inventing the Sacred**. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain. Leiden: Brill, 2005.

KOLAKOWSKI, Leszek. La mística condenada. El quietismo. In: \_\_. **Cristianos sin Iglesia**. La Conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII. Trad. (de la edición en francés) Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid: Taurus, 1982 (1969). p. 335-384.

KRYNEN, Jean. **Saint Jean de la Croix et l'aventure de la mystique espagnole**. Toulouse: Presse Universitaire du Mirail, 1990.

**Le lettere di Benedetto XIV al Card. de Tencin, dai testi originali**. Vol II: 1748-1752. Ed. Emilia Morelli, Roma: Storia e Letteratura, 1965.

LIENHARD, Joseph T. On 'Discernment of Spirits' in the Early Church. **Theological Studies**, Milwaukee, v. 41, n.3, p. 514-528, 1980.

MALENA, Adelisa. **L'eresia dei perfetti**. Inquisizioni romana ed esperienze mistiche nel Seicento italiano. Roma: Storia e Letteratura, 2003.

MARTÍ BALLESTER, Jesús. **Una nueva lectura de "Subida del Monte Carmelo" de San Juan de la Cruz**. Madrid: BAC, 2006.

McGINN, Bernard. 'Evil-Sounding, Rash, and Suspect of Heresy': Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church. **The Catholic Historical Review**, New York, v. 90, n.2, p. 193-212, 2004.

\_\_. 'To the Scandal of Men, Women are Propheying': Female Seers of the High Middle Ages, In: KLEINHENZ, Christopher; LeMOINE, Fannie (eds.). **Fearful Hope: Approaching the New Millenium**. Madison: University of Wisconsin Press, 1999. p. 59-85.

- MOBERLY, R. W. L. **Prophecy and Discernment**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MODICA, Marilena. **Infetta dottrina**. Inquisizione e quietismo nel Seicento. Roma: Viella, 2009.
- MORTE ACÍN, Ana. **Misticismo y conspiración**. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV. Zaragoza: Institución Fernando el Católica (CSIC)-Exma. Diputación de Zaragoza, 2010.
- MOSTACCIO, Silvia. Per via di donna. Il laboratorio della mistica al servizio degli Esercizi *spirituali*: il caso Gagliardi-Berinzaga. In: ZARRI, Gabriela (ed.). **Storia della direzione spirituale III: L'età moderna**. Brescia: Morcelliana, 2008. p. 311-329.
- MUNZINGER, André. **Discerning the Spirits**. Theological and Ethical Hermeneutics in Paul. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- MURATORI, Ludovico Antonio. **Della forza della fantasia umana**. Venezia: Giambattista Pasquali, 1753.
- NOCEDAL, Cándido (ed.). **Obras públicas e inéditas de Don Gaspar Melchor de Jovellanos**. Madrid: M. Rivadaneira, 1859.
- ORLANDI, Giuseppe. Vera e falsa santità in alcuni predicatori popolari e direttori di spirito del Sei e Settecento. In: ZARRI, Gabriella (ed.). **Finzione e santità tra medioevo ed età moderna**. Torino: Rosenberg & Sellier, 1991. p. 435-463.
- PACHO, Eulogio. Hagiografías y biografías de San Juan de la Cruz. In: **Actas del Congreso Internacional Sanjuanista (Ávila, 23 a 28 de septiembre de 1991)**. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993. v. 2, p. 119-142.
- PÉREZ, Diego. **Aviso de gente recogida y especialmente dedicada al servicio de Dios**. Barcelona: Hieronymo Genoves, 1585.
- PLANES, Gerónimo. **Tratado del examen de las revelaciones verdaderas y falsas, y de los raptos**. Valencia: Viuda de Juan Chrysostomo Garriz, 1634.
- PETROCCHI, Massimo. **Il quietismo italiano del Seicento**. Roma: Storia e Letteratura, 1948.
- PONELLE, Louis; BORDET, Louis. **Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps, 1515-1595**. Paris: La Colombe, 1958 (1927).



- POPKIN, Richard H. **The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza**. Berkeley: University of California Press, 1984 (1979).
- POTTS, John. **A History of Charisma**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.
- POUTRIN, Isabelle. **Le voile et la plume**. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne. Madrid: Casa de Velázquez, 1995.
- PRECHT-NUSSBAUM, Karin. **Zwischen Augsburg und Rom: der Pollinger Augustiner-Chorherr Eusebius Amort (1692-1775). Ein bedeutender Repräsentant katholischer Aufklärung in Bayern**. Paring: Augustiner-Chorherren-Verlag, 2007.
- PROSPERI, A. Lettere spirituali. In: SCARAFFIA, Lucetta; ZARRI, Gabriella (eds.). **Donne e fede**. Roma: Laterza, 1994, p. 227-251.
- PROSPERUS LAMBERTINI. **De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione**. Liber secundus. Roma: Nicolaus et Marcus Pelearini, 1747 (*editio tertia*),
- \_\_\_\_\_. **De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione**. Liber tertius. Patavii: Typis Seminarii, 1743 (*editio secunda*).
- RAHNER, Karl. **Visions and Prophecies**. Trads. Charles Henkey y Richard Strachan, Freiburg: Herder, 1966 (1963).
- RAIMONDI, Ezio. **I lumi dell'erudizione**. Saggi sul Settecento italiano. Milano: Vita e Pensiero. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 1989. p. 79-123.
- RENOUX, Christian. Discerner la sainteté des mystiques. **Rives nord-méditerranéennes**. Saints et sainteté, p. 2, 2004 [on line], accesed 7 April 2014, <http://rives.revues.org/document154.html>
- RODRÍGUEZ PARDO, José Manuel. **El alma de los brutos en el entorno del Padre Feijoo**. Oviedo: Pentalfa, 2008.
- ROMAGNANI, Gian Paolo. **Sotto la bandiera dell'istoria**. Eruditi e uomini di lettere nell'Italia del Settecento: Maffei, Muratori, Tartarotti. Cierre: Sommacampagna, 1999.
- ROSA, Mario. **La contrastata ragione**. Riforme e religione nell'Italia del Settecento. Roma: Storia e Letteratura, 2009.
- \_\_\_\_\_. Benedetto XIV. In: **Dizionario biografico degli italiani**. Roma: Treccani, 1966. v. 8, p. 393-408.

- \_\_\_ . Tra Muratori, il giansenismo e i 'lumi': profilo di Benedetto XIV. In: \_\_\_ . **Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano**. Bari: Dedalo, 1969. p. 49-85.
- \_\_\_ . Benedetto XIV. In: LEVILLAIN, Philippe. **Dizionario storico del papato**. Milano: Bompiani, 1996. v. 1, p. 168-173.
- \_\_\_ . Benedetto XIV. In: **Enciclopedia dei papi**. Roma: Treccani, 2000. v. III, p. 446-461.
- ROTH, Cornelius. **Discretio spirituum**. Kriterien geistlicher Unterscheidung bei Johannes Gerson. Würzburg: Echter, 2001.
- RUIZ JURADO, Manuel. **El discernimiento espiritual**. Teología. Historia. Práctica, Madrid: BAC, 1994.
- RUIZ SALVADOR, Federcio. **Introducción a San Juan de la Cruz**. El escritor, los escritos, el sistema. Madrid: BAC, 1968.
- RUTHVEN, Jon Mark. **On the Cessation of the Charismata**. The Protestant Polemic on Post-Biblical Miracles. Tulsa: Word and Spirit Press, 2011 (revised ed.).
- SALLMANN, Jean-Michel. Théories et pratiques du discernement des esprits. In: \_\_\_ (ed.). **Visions indiennes, visions baroques: les métissages de l'inconscient**. Paris: Puf, 1992. p. 91-116.
- SAN JUAN DE LA CRUZ. **Obras completas**. Ed. Lucinio Ruano de la Iglesia, Madrid: BAC, 1982.
- \_\_\_ . **Subida del Monte Carmelo**. Ed. Eulogio Pacho, Burgos: Monte Carmelo, 2001.
- SÁNCHEZ, Manuel Diego. **San Juan de la Cruz**. Bibliografía del IV Centenario de su muerte. Roma: Teresianum, 1993.
- SÁNCHEZ LORA, José Luis. **El Diseño de la Santidad**. La desfiguración de San Juan de la Cruz. Huelva: Universidad de Huelva, 2004.
- SANTA TERESA DE JESÚS. **Libro de la Vida**. Ed. Dámaso Chicharro, Barcelona: Altaya, 1995.
- SARRIÓN MORA, Adelina. **Beatas y endemoniadas**. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XIX. Madrid: Alianza, 2003.
- SCARAMELLI, Juan Bautista. **Discernimiento de los espíritus, para gobernar rectamente las acciones propias, y las de otros**. Trad. Pedro Bonet, Madrid: Don Josef de Urrutia, 1790 (1753).

- SCHREINER, Susan E. **Are You Alone Wise?** The Search for Certainty in the Early Modern Era. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- SLUHOVSKY, Moshe. **Believe Not Every Spirit.** Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
- STROPPIA, Sabrina. **Sic arescit. Letteratura mistica del Seicento italiano.** Firenze: Leo S. Olschki, 1998.
- VAUCHEZ, André. Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme. **Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge**, Roma, v. 102, n.2, p. 577-588, 1990.
- ZAFRA MOLINA, Rafael. Nuevos datos sobre la obra de Juan de Horozco y Covarrubias. **Imago.** Revista de Emblemática y Cultura Visual, Valencia, v. 3, p. 107-126, 2011.
- ZARRI, Gabriella. Dal *consilium* spirituale alla *discretio spirituum*, Teoria e pratica della direzione spirituale tra i secoli XIII e XV. In: CASAGRANDE, Carla; CRISCIANI, Chiara; VECCHIO, Silvana (eds.). **Consilium.** Teoria e pratiche del consigliare nella cultura medievale. Firenze: Sismel, 2004. p. 77-107.
- ZITO, Paola. **Il Veleno della quiete:** Mistica eretica e potere dell'ordine nella vicenda di Miguel Molinos. Napoli: Edizioni scientifiche Italiane, 1997.

**FUNDACIONES EMPRESARIALES DE VENEZUELA Y COLOMBIA:  
PERSPECTIVA COMPARADA SOBRE EL TRÁNSITO DEL PATERNALISMO A LA  
FILANTROPÍA CORPORATIVA\***

Edgar Augusto Valero\*\*

Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Sociología

Recebido 31/03/2014  
Aprovado 23/10/2014

**Resumen:** Este artículo analiza comparativamente el proceso en el que destacados empresarios industriales de Colombia y Venezuela, después de haber desarrollado en el interior de sus firmas una serie de prácticas asistenciales y de bienestar inspiradas en elementos paternalistas, establecen las primeras fundaciones corporativas y filantrópicas. Se examinará cómo estas fundaciones se apartan de su inicial inspiración paternalista, y en relación con sus antecedentes históricos y contextos nacionales de actuación, replantean y profesionalizan sus programas generando trayectorias y rumbos divergentes.

Se han tomado como unidades de comparación los procesos más representativos de actividad fundacional corporativa en cada país y como variables de contraste: valores inspiradores del discurso legitimador; tipo de programas emprendidos y alcance de los mismos; profesionalidad y autonomía de su manejo respecto a las compañías financiadoras; tendencia a interactuar y cooperar con entidades del Estado, Ongs nacionales y extranjeras y entidades colegas; dinámica de cambio y capacidad de reorientación de actividades.

**Palabras clave:** Paternalismo Industrial – Fundaciones – Filantropía empresarial.

**CORPORATE FOUNDATIONS OF VENEZUELA AND COLOMBIA: COMPARATIVE  
PERSPECTIVE ON THE TRANSITION FROM PATERNALISM TO CORPORATE  
PHILANTHROPY**

**Abstract:** This article analyzes comparatively the process how outstanding business entrepreneurs in Colombia and Venezuela—after developing a series of social-security assistant practices inspired by paternalist issues in their industries—establish the first corporate and philanthropic foundations. This study examines how these foundations move away from their initial paternalist initiatives in response to their historical backgrounds and national contexts. This is achieved by restating and making their programs professional, thus generating differing trajectories and directions.

In this study the most representative processes of the corporate foundational activities in each country have served as units of comparison: values inspired in

---

\* La información empleada en este artículo proviene de la investigación comparativa sobre el empresariado de Colombia y Venezuela, que el autor adelantó como tesis para el programa Doctorado en Historia, que cursó en la Universidad Nacional de Colombia. Estudio que contó con el apoyo de la Red de Macrouiversidades de América Latina y el Caribe y el Banco Santander de España.

\*\* E-mail: eavaleroj@unal.edu.co. Endereço de correspondência: Ciudad Universitaria, Edificio 205, Orlando Fals Borda, oficina 230. Av 30, Cl 45, Bogotá D.C. – Colombia.

the legitimizing discourse; the type of undertaken program and their scope; professionalism and autonomy in their management with respect to the financial backer; the tendency to interact and cooperate with national entities, national and international NGOs (Spanish acronym for *Non-Governmental Organizations*), and related groups; and dynamic capacity to change and to reorient activities.

**Keywords:** Industrial Paternalism – Foundations – Corporate Philanthropy.

## Introducción

La conformación de fundaciones empresariales y corporativas, es un momento significativo en el desarrollo del capitalismo y los discursos de legitimación del empresariado triunfante ante la sociedad. En el caso de los dos países analizados, este proceso ocurre en el marco de las políticas de industrialización sustitutiva que habían favorecido a las elites empresariales y de varias dinámicas sociopolíticas nacionales específicas: para Venezuela influía lo que había sido un rápido crecimiento industrial en las condiciones de abundancia de recursos de su rentismo petrolero, en el que las fuertes expectativas de la población por recibir beneficios hicieron parte del sistema político y se pretendió construir un Estado social; lo anterior ocurrió de modo que los organismos públicos cumplieron un papel distribuidor de rentas hacia la población, del que hasta cierto punto participaron algunas grandes firmas.

Respecto a Colombia, con un Estado más débil económicamente, los industriales habían contado con su respaldo y contribuido a un crecimiento más lento del aparato productivo, que tuvo su más notoria prosperidad entre los años 50s y 70s; etapa que coincidió con el surgimiento de graves procesos de violencia política, migración forzada de población a las ciudades e inquietantes fenómenos de pobreza y marginalidad. En éste avance del capitalismo industrial en la primera mitad del siglo XX, se destacó la contribución de la región antioqueña, y estuvieron presentes tradicionales valores católicos, que determinaron algunos rasgos particulares en la acción filantrópica empresarial.

En este artículo se analiza comparativamente el desarrollo de las primeras y más destacadas fundaciones empresariales de los dos países. En todos los casos considerados sus promotores habían vivido en sus firmas una larga etapa de prácticas asistencialistas y de bienestar laboral; aunque ciertos procesos de profesionalización y organización representan un decidido esfuerzo por

institucionalizar y racionalizar las relaciones de la firma con sus trabajadores y su entorno, persistió un conjunto de valores paternalistas generados en la primera época de la vida fabril.

La promoción de las organizaciones filantrópicas en que centraremos la atención, en parte reproduce aspectos de ese paternalismo, y está motivada por la búsqueda de legitimación del poder económico alcanzado; sin embargo los antecedentes históricos y las condiciones de cada contexto nacional determinan importantes diferencias nacionales en la configuración y desarrollo de la actividad fundacional.

El tema se desarrolla del siguiente modo, inicialmente abordaremos conceptualmente el paternalismo en el mundo del trabajo y definiremos los núcleos empresariales que por sus discursos y prácticas afines a esta forma de autoridad, se han escogido para la comparación; a continuación caracterizaremos para cada país el surgimiento y primera etapa de su actividad fundacional; en seguida se presenta una sistemática contrastación de rasgos y tendencias de esa filantropía empresarial, con relación a un conjunto de variables diferenciadoras; finalmente se esboza una explicación de las diferencias nacionales del objeto de estudio en relación con los respectivos contextos políticos.

### **Un vínculo de reciprocidad presente en muchos tiempos y lugares**

El paternalismo se entiende como una modalidad pre moderna de las relaciones de autoridad, que por diferentes circunstancias puede tener continuidad y mutación en contextos capitalistas contemporáneos. En compleja coexistencia con elementos modernos de las relaciones laborales y la gestión empresarial, ha llegado a ser un componente de la autoridad empresarial y las interacciones entre patronos y trabajadores; una ideología empresarial y discurso legitimador del sector social hegemónico, que muestra diferentes configuraciones en distintos períodos, regiones, sectores de actividad y tipos de empresa.

El paternalismo con sus elementos de mando personalizado y particularista, tiene en el ámbito privado de las firmas, del mismo modo que en la interacción entre elites y dominados su escenario más notable. Los intercambios entre sectores desiguales de la sociedad, no siempre son de antagonismo conflictivo, sino

que en diversas ocasiones, muestran variadas manifestaciones de calidez y proximidad en las relaciones personales, que se descubren en ritos y símbolos compartidos.

Por ello en medio de acuerdos tácitos de lealtad se manifiestan variadas combinaciones de trato deferente y personalizado a los subordinados; control moral, intervención sobre el tiempo libre y la vida familiar; aporte voluntarista de servicios y prestaciones asimilables a un primitivo sistema de protección social; exhortación al compromiso laboral y la productividad.

Aunque estas prácticas fueron una forma usual de autoridad en plantaciones esclavistas, minas y talleres manufactureros de los tiempos pre modernos, se acepta que persistieron como manifestaciones del tradicionalismo e ideologías administrativas propias de las firmas después de la primera revolución industrial y el avance capitalista.<sup>1</sup> Del mismo modo, frente a la esperada extinción de estas manifestaciones, ante el desarrollo de los derechos sociales, las relaciones industriales, la negociación colectiva y otras instituciones de la modernidad y la democracia en el siglo XX, es destacable que reaparezcan en el presente, incorporadas a la gestión empresarial en países avanzados, y como parte de nuevas estrategias de control de la fuerza laboral.<sup>2</sup>

Una ojeada a estudios sobre el tema (ver tabla anexa #2), revela la presencia de este fenómeno, casi que en todo los tiempos y lugares, aunque los más numerosos casos españoles y de países latinoamericanos parecen confirmar la tesis de Landes,<sup>3</sup> sobre la mayor presencia de prácticas paternalistas en sociedades de fuerte tradición feudal y señorial.

---

<sup>1</sup> BENDIX, Reinhard. **Trabajo y autoridad en la industria Las ideologías de la dirección en el curso de la industrialización**. Buenos Aires: Eudeba, 1966.; REID, Donald. Industrial paternalism: Discourse and practice in nineteenth century french mining and metallurgy. **Comparative studies in society and industry**, v. 27, n. 4, 1984; SCRANTON, Phillip. Varieties of paternalism: Industrial structures and the social relations of production in american textiles. **American Quarterly**, v. 36, n. 2, 1984.

<sup>2</sup> FLEMING, Peter. Kindergarden Cop' Paternalism and resistance in a High-commitment Work place. **Journal of management studies**, v. 42, n. 7, Bogotá, Colombia, 2005.; ZURABISHVILI T., Georgia: Persistent Paternalism. **Sociological Research**, v. 43, n. 6, 2004.; LÓPEZ, Carmen. **Las relaciones laborales en Colombia: opciones estratégicas de los actores**. Madrid, 2012. Tesis (PHD) - Facultad de ciencias políticas y sociología, Universidad Complutense, Madrid, 2002.

<sup>3</sup> LANDES, David. **Progreso tecnológico y revolución industrial**. Madrid: Tecnos, 1979.

Algunos interesantes aportes se pueden destacar de esta revisión, situados en extremos distantes de la cronología del capitalismo. El estudio más completo para Asturias a fines del siglo XIX,<sup>4</sup> como parte de varios casos españoles enfocados en la minería, enfatiza la continuidad de estructuras del pasado. Reconociendo que esta especie de mesianismo patronal no estuvo presente en una cifra estadísticamente significativa de compañías, señala que una parte de patronos y capitanes de empresa de las primeras etapas de la industrialización, ante la necesidad de modelar un trabajador minero adecuado a las exigencias productivas, intervinieron fuertemente en la vida y no solo en el trabajo de los obreros.

Este estudio ilustran los esfuerzos de lo que llegó a ser un proyecto ideológico - moral, que empleando medidas benéficas y asistenciales, entendidas como 'obras sociales', estaba destinado a controlar, arraigar, educar y adaptar la fuerza de trabajo a las necesidades de una explotación económica en expansión. Se trataría de un proceso no espontáneo, o estrategia destinada a conformar una primera respuesta de la burguesía ante los problemas y tensiones del régimen liberal, y una forma de conectar los mundos del trabajo y el no trabajo.

Desde otro frente disciplinar, el estudio de Lamanthe,<sup>5</sup> analiza un caso ilustrativo de la Francia actual en el sector agrícola, que permite mostrar tanto la persistencia en el presente, como la gran diversidad de prácticas paternalistas en ese país, siendo notorios los casos de grandes fábricas que originan y dominan una población alrededor suyo, pero también los de la pequeña empresa rural; del mismo modo que varios modelos de tipo familiar autoritario, social y legalista. Se evidencia la especificidad de este proceso nacional, por la notable separación y oposición entre el modelo de laboral de la empresa privada, ligado a las relaciones personales y el más impersonal y republicano que a los funcionarios de la burocracia estatal.

---

<sup>4</sup> SIERRA ALVAREZ J. **El Obrero Soñado: Ensayo Sobre el Paternalismo Industrial: Asturias 1860-1917**. Madrid: Siglo XXI, 1990.

<sup>5</sup> LAMANTHE, Annie. Paternalismo en Francia: permanencia, dinámicas y actualidad. **Trayectorias**, v. 11, n. 28, enero-junio, 2009.



Los empresarios han combinado los rasgos del antiguo propietario terrateniente y el nuevo industrial, generando un capitalismo familiar permeado tanto de valores tradicionales como de moral católica. Por esta vía se originan acuerdos personalizados que resuelven contingencias e imprevistos dentro del ciclo productivo, estructurando compromisos recíprocos que garantizan flexibilidad, productividad, adaptabilidad de las formas de trabajo a las condiciones estacionales de la actividad.

### **Perspectiva de análisis y unidades de comparación**

La búsqueda de fundamentos teóricos explicativos de esta forma de autoridad, nos lleva a la taxonomía de las modalidades de autoridad que plantea la obra de Weber, en donde se aportó tanto un modelo genético y tipológico - descriptivo (los tipos de dominación), como una representación comparativa de su desarrollo histórico. La imagen de las estructuras sociales y económicas no capitalistas, pre capitalistas y capitalistas sin ser lineal y evolutiva, destaca la fuerza incontenible de la modernidad; no exenta de fenómenos simbióticos, transicionales y la pervivencia de elementos pre modernos en el presente.<sup>6</sup>

La clásica obra de Bloch,<sup>7</sup> contribuye para el período feudal, a recrear la variable y diversa configuración de la autoridad, caracterizando vínculos de sangre, instituciones de parentesco, relaciones de vasallaje, solidaridades de linaje, dependencia y subordinación personal; toda una gama de sujeciones de respeto y reciprocidad que quedaban cristalizados en ceremonias y rituales de homenaje, sometimiento y juramento de fidelidad.

Las formas paternalistas de autoridad, del mismo modo que las patrimonialistas, feudales, clientelistas, gerontocráticas, hacen parte del conjunto de estructuras de dominación tradicional, que en Weber se contraponen a la moderna dominación legal que se ejerce a través del derecho racional y la

---

<sup>6</sup> WEBER, Max. **Economía y sociedad** 1922. México: FCE, 1977.; WEBER, Max. **Historia económica general** 1923. México: FCE, 1991; del mismo modo es útil la sistematización de conceptos y síntesis de todas las investigaciones de Weber que aporta BENDIX, Reinhard. **Trabajo y autoridad en la industria Las ideologías de la dirección en el curso de la industrialización**. Buenos Aires: Eudeba, 1966.

<sup>7</sup> BLOCH, Marc. **La sociedad feudal La formación de los vínculos de dependencia**. México: Uthea, 1958.

burocracia especializada. El avance del capitalismo y la sociedad moderna supone la generación de una serie de conflictos y tensiones frente a las formas tradicionales de autoridad.

Los principales puntos de confrontación están en las ideas modernas de libertad individual y autodeterminación personal, contrato y negociación; derecho y código de trabajo; además inciden dinámicas del mercado de trabajo libre, necesidades técnicas y organizativas. Se trata de una tendencia a hacer que las relaciones sociales, entre ellas las construidas alrededor del trabajo, se conciben desprovistas de aspectos como personalización, subjetividad, parentesco, vecindad.

En las formas de autoridad tradicional como el paternalismo, el mando no se ejerce solamente en virtud de la capacidad de coacción física, sino que se apoya también en la idea de que quien lo ejerce y quienes obedecen actúan según una noción de legitimidad que los lleva a un implícito acuerdo de compromisos recíprocos: se aporta protección y deferencia, a cambio de lealtad y obediencia. Por ello en la naciente vida fabril es innegable la codeterminación entre jefe y subordinado perceptible como interacción de doble vía o influencia mutua entre empresario y trabajador, del mismo modo que entre el empresario y su entorno social.<sup>8</sup>

Desde otro frente teórico, E. P. Thompson,<sup>9</sup> ha destacado en este tipo de relaciones el influjo de definiciones y expectativas consuetudinarias, con antecedentes y evocaciones nostálgicas que se pierden en los tiempos más remotos desde los que la unidad doméstica se proyectó a toda la sociedad. En el análisis de las relaciones entre la Gentry y los sectores que le deben obediencia en el siglo XVIII inglés, destaca las conductas generosas de la minoría dominante como parte de rituales de calculada teatralidad y afectación que en ciertos momentos hacía de

---

<sup>8</sup> WEBER, Max. **Influencia de la gran industria en el comportamiento de los trabajadores** 1924. Bogotá: Tercer Mundo, 1983.

<sup>9</sup> THOMPSON, Edward. Patricios y plebeyos. In: \_\_\_\_\_. **Costumbres en Común** Barcelona: Crítica, 1991.

su liberalidad espectáculo, del mismo modo que todo lo que tienen de mito o ideología que mira hacia un pasado primitivo e idealizado.<sup>10</sup>

En la primera etapa del capitalismo industrial, el cumplimiento del plan de inversión y explotación económica de las firmas, en determinadas condiciones hizo inevitable la adopción de vínculos personalizados y actitudes dadas ligadas a la concesión de estabilidad, alimentación, salud, educación, préstamos o servicios de vivienda.<sup>11</sup> Aspectos que quedan reflejados en las ideas y justificaciones del discurso empresarial o ideología administrativa que elaboran las minorías para defender, dentro y fuera de las organizaciones, el poder y control que detentan frente a las mayorías, a las que exigen obediencia.<sup>12</sup>

Los discursos empresariales justificadores de la dominación, invocan las acciones generosas y tiene un sentido legitimador que cambia con el tiempo. En fases tempranas del capitalismo se trataría de lograr prestigio y reconocimiento social frente a otros grupos sociales competidores; puede tratarse de la necesidad de reivindicar su poder económico y propiciar un consenso con la opinión pública, los trabajadores o los legisladores. En un escenario en que las exigencias de disciplina y esfuerzo productivo se intensificaban, y en presencia de movimientos obreros organizados, se trataría de una respuesta a la *cuestión social* como fenómeno de desigualdad y distribución de los beneficios que debía resolverse.<sup>13</sup>

Ante reclamos y cuestionamientos a su autoridad y riqueza, los empresarios pueden ampararse en el orden legal de la fábrica y el contrato laboral, pero en general tienden a buscar algún medio para conseguir la aceptación de los

---

<sup>10</sup> Es pertinente también analizar los discursos y posturas estratégicas de los sectores subordinados, ante los poderosos que en la 'puesta en escena teatral' de su papel, tienden a sobreactuar su poder y reputación. Así mismo, complejas formas de resistencia cotidianas e inevitables en toda relación de poder, sutilmente manifiestas en los momentos de calma aparente, cuando se evita la confrontación directa. El aprovechamiento de los gestos de generosidad del patrón con un simulado agradecimiento y sumisión en el discurso estereotipado y ritualista de los dominados, serían un disfraz y un papel conveniente, que ocultaría hasta un momento más adecuado, su inconformidad y oposición frente al poder. Cf: SCOTT, James. **Los dominados y el arte de la resistencia: Discursos ocultos**. México: Era, 1990.

<sup>11</sup> Con el tiempo varios de estos servicios se fueron convirtiendo en responsabilidad de los Estados para con los ciudadanos o entraron a formar parte de las reivindicaciones y conquistas del movimiento obrero.

<sup>12</sup> BENDIX Reinhard, Trabajo y autoridad en la industria... Op. Cit.

<sup>13</sup> KOCKA, Jürgen. Problemas y estrategias de legitimación de los empresarios y cuadros directivos en el siglo XIX y comienzos del siglo XX. In: \_\_\_\_\_. **Historia social y conciencia histórica**. Madrid: Marcial Pons, 2002.

trabajadores, pues solo así se alcanza su disposición óptima al trabajo y el rendimiento que se requiere de ellos. Dentro de los medios para conseguir ese consentimiento productivo se identifican los modelos patriarcales del patrono como figura ejemplar, que además concede alguna remuneración o protección adicional al básico exigido por la ley como forma de ampliar su base de legitimidad.<sup>14</sup>

Una revisión de historias empresariales y fuentes de la vida fabril de ambos países, muestra un buen número de componentes de la relación paternalista, que varían según la época, el espacio regional y el sector de actividad en que ésta se asienta; del mismo modo, el género, nivel educativo y edad del trabajador que se inscribe en ella determina sus características.<sup>15</sup>

Los datos disponibles muestran variados rasgos, desde elementales dadas hasta elaborados esquemas asistencialistas orientados a la alimentación, salud, recreación, vivienda, ahorro destinados a los dependientes y a comunidades próximas; prácticas comunitarias, religiosidad, ritos y ceremonias de interacción afectiva entre patronos y trabajadores; conductas ejemplarizantes y dispositivos de moralización, control e intervención en la vida privada familiar y el tiempo libre.

Las motivaciones de los empresarios al adoptar estas prácticas, primero a nivel firma y luego en las fundaciones corporativas eran: generar legitimidad, imagen positiva y aceptación en su entorno; armonía y equilibrio social frente a las tendencias destructivas del mercado y el individualismo; debilitar probables iniciativas de organización autónoma y el reclamo conflictivo de los trabajadores; productividad laboral y rentabilidad de los negocios; actuar de acuerdo a lo que consideraban un deber social de las clases superiores; ser consecuentes con una tradición y prestigio familiar; exhibir algunos elementos propios de la teatralidad y puesta en escena de su papel como clase dominante.

Como veremos, la forma como el empresariado realiza y divulga sus acciones asistenciales, evidencia una clara búsqueda de legitimidad y beneplácito en su entorno social, relacionada con los privilegios y beneficios obtenidos de las

---

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> VALERO JULIO, Edgar. **Paternalismo empresarial en la industrialización de Colombia y Venezuela**. Bogotá, 2013. Tesis (PHD en Historia) - Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2013.

políticas de industrialización sustitutiva. En esta típica situación de *Rent seeking*, que fue más notoria en Venezuela por su riqueza petrolera, más que productividad y capacidad innovadora, se generan habilidades de lobby para agenciar preferencias, favores y protección en la esfera gubernamental. Cuando se alcanza el éxito por esta vía de favoritismos, se hace evidente para el entorno una concentración de riqueza que no está acompañada de eficiencia y capacidad productiva que beneficie a la sociedad.<sup>16</sup>

A lo largo de varias décadas y hasta el presente, la capacidad de mutación y continuidad de las formas paternalistas de mando en las empresas, es un hecho significativo para los dos países analizados, mostrando tres etapas diferenciadas: 1- paternalismo de pioneros y primeras épocas de las empresas 2- paternalismo de empresas providencia y actividad fundacional 3- neo paternalismo de las épocas más recientes.

El análisis que aquí se propone, explora la segunda etapa, en lo que se refiere a la creación de fundaciones como mecanismo de los empresarios que deseaban racionalizar, formalizar y dar un mayor alcance a las acciones benevolentes que dirigían a sus entornos sociales. Veremos cómo persisten similares actitudes paternalistas en los programas fundacionales de ambos países,<sup>17</sup> pero específicas condiciones de los contextos nacionales generan apreciables diferencias en el desarrollo de la filantropía empresarial, conducen a reflexiones autocríticas y al consiguiente replanteamiento de los programas.

La información recopilada muestra que las firmas con más notoria presencia de prácticas de dadiva, asistencialismo empresarial, y luego avance fundacional, fueron las más dinámicas y destacadas de la industrialización

---

<sup>16</sup> La conceptualización sobre rentismo en la actividad capitalista y empresarial que se emplea aquí se encuentra en: TULLOCK, Gordon. **The rent - seeking society. The selected works of Gordon Tullock.** v. 5. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.; Se hizo aplicación de este concepto a procesos de países no industrializados, p.e., AARON T.; LANE P. The Voracity Effect. **The American Economic Review**, v. 89, n. 1, p. 22-46,1999.; BRAVO-ORTEGA, C.; DE GREGORIO, J., The relative richness of the poor? Natural resources, human capital and economic growth. **Working papers**, n. 139, Banco Central de Chile, 2002. El caso venezolano se exploró como rentismo minero y petróleo en KARL, Terry Lynn. **The paradox of plenty.** University of California Press, 1997.

<sup>17</sup> Para una ilustración sobre la continuidad de elementos paternalistas en algunos niveles de la gestión de firmas contemporáneas, Cf: VIDAL, Maira. La Responsabilidad Social de las Empresas Transnacionales con sede central en España: ¿Neopaternalismo industrial o globalización de derechos?. **Sociología del Trabajo**, n. 69, p. 95-119, 2010.

capitalista en cada escenario nacional: para el caso colombiano, varios empresarios de la región de Antioquia y otro del sur occidente del país; y para Venezuela el grupo empresarial Mendoza.

Lo anterior lleva a tomar como objeto de comparación dos unidades de actividad fundacional desiguales en su estructura, por ser la colombiana un conjunto de cuatro organizaciones originadas en el avance empresarial de dos regiones muy dinámicas del país, y la venezolana dos fundaciones creadas por el grupo económico más destacado del siglo XX, liderado por Eugenio Mendoza y sus hermanos, y con actividades dispersas por todo el país.

La inclusión de casos representativos de dos zonas diferentes de Colombia, a diferencia de dos fundaciones venezolanas pertenecientes al mismo grupo empresarial, pretende reflejar el influjo del factor regional en la conformación del empresariado colombiano y cierta variedad de trayectorias en sus primeras fundaciones, en contraste con el predominio de grupos empresariales, con inversiones distribuidas por las zonas más dinámicas de la economía venezolana, y el reconocido liderazgo del grupo Mendoza en el avance industrial, tanto como en la actividad filantrópica.

Del mismo modo, la selección de las dos organizaciones venezolanas que se incluyen en la comparación, corresponde al hecho que para la etapa analizada, ellas representaban las más destacadas y reconocidas fundaciones, dentro de un proceso que desde su comienzo había sido liderado por el industrial Eugenio Mendoza, y que llegó a generar un programa filantrópico empresarial que integró los aportes de las principales firmas y empresarios del país.

### **Fundaciones e incipiente discurso de Responsabilidad social empresarial en Venezuela**

Desde los primeros años de vida independiente las elites políticas y económicas mostraron preocupación por los problemas nacionales, tal como quedó evidenciado en las propuestas de la Sociedad Económica de Amigos del País, del mismo modo que en las ayudas y conductas benevolentes ante sectores marginados. En el siglo XX, la creciente capacidad económica del Estado, asociada a los ingresos petroleros contribuye a situar el papel benefactor en la esfera

gubernamental, sin embargo los sectores empresariales y sus organizaciones gremiales, en principio los comerciantes con la Cámara de Comercio de Caracas CCC y después un sector más variado, con predominio de industriales, mantienen un papel activo en materia de ayuda social.

En mirada retrospectiva a lo que denomina gestión social empresarial, González Deluca<sup>18</sup> presenta varios determinantes históricos de la preocupación y acción de los inversionistas privados frente a los problemas sociales de su entorno. Esta apretada síntesis de motivos predominantes en diferentes períodos, remontándose a los tiempos coloniales, sitúa como primer antecedente la tradición cristiana de la caridad como obligación moral de protección a los desvalidos; en este contexto, la generosidad de los que tienen, hacia los menos favorecidos se vuelve un patrón de conducta socialmente aprobado.

Por ésta vía, el honor asociado a las familias benefactoras, se transmitió a los notables de los primeros tiempos de la república, quienes como único sector con capacidad económica y organizativa, y en presencia de la debilidad institucional y material del poder gubernamental, dieron continuidad a las tradiciones de asistencia y dádiva. La autora destaca la particular situación de los comerciantes, quienes siendo objeto de prejuicios ante su riqueza y acusaciones de estar excesivamente orientados a la ganancia, buscaban la aprobación social, mediante una activa participación en campañas de ayuda a pobres y damnificados.<sup>19</sup>

La actividad de la Sociedad Económica de Amigos del País, desde 1829 ilustra otra forma de preocupación por la promoción del bien público y privado por parte de notables que ayudaban al gobierno en tareas de fomento, asesorando temas de agricultura, comercio, artes y oficios, población e instrucción pública.<sup>20</sup> En el último tercio del siglo XIX, el sector más dinámico y próspero del comercio con sus contribuciones públicas y sociales, reeditó la idea de la obligación de los privilegiados económicamente hacia los sectores desfavorecidos o afligidos por

---

<sup>18</sup> GONZÁLEZ DELUCA, María. **La gestión social empresarial en la perspectiva histórica venezolana**, Cidegs Caracas Lectura, n. 35, 2001.

<sup>19</sup> Debe tomarse en cuenta también la significativa presencia de extranjeros en la esfera mercantil, cuyos valores pragmáticos y estilos de vida afines al trabajo dedicado y el ahorro, sin duda contrastarían con los usos locales.

<sup>20</sup> FARÍAS, Haydée. **La autoridad de la sociedad económica de amigos del país en la política gubernamental 1830 - 1840**. Caracas: UCV, 1991.

catástrofes. La capacidad organizativa de éste sector mercantil, se acreditó e hizo necesaria en las tarea de recaudo y distribución de ayuda, con ocasión de frecuentes desastres naturales y epidemias.

El llamado 'alto comercio', tuvo un activo papel público organizando sociedades de beneficencia y Juntas de Fomento para administrar fondos y vigilar la construcción de escuelas, carretera, ferrocarriles y otras obras públicas; del mismo modo que el protagonismo de este grupo como prestamista del gobierno, y también diseñador de la estructura de finanzas del Estado; la actividad de los comerciantes como gestores de la asistencia pública se mantuvo hasta la era petrolera.<sup>21</sup>

Empezando el siglo XX, las firmas más grandes como las compañías de ferrocarriles, y los primeras fábricas, entre ellas varias de cigarrillos, se destacaron también por sus donativos y cooperación con hospitales, beneficencias, obras de caridad, actividades a favor de la educación, en un proceso en el que es evidente que las contribuciones con fines sociales se relacionan con los intereses de los negocios. La resolución de problemas sanitarios era fundamental para el buen desarrollo de los proyectos de inversión, y en este sentido los planes higienistas y de salubridad pública interesaban a los empresarios, más allá de sus tendencias filantrópicas.

Ante las epidemias de peste bubónica y fiebre amarilla de 1910, la actuación decidida de la Cámara de Comercio de Caracas, condujo a que se aceptara formalmente a este gremio como Junta central directiva de la salubridad pública, con atribuciones para recaudar fondos, disponer investigación de enfermedades y muertes, hacer planes de obras sanitarias necesarias, de modo que en los hechos actuó como el primer Ministerio de sanidad. Los miembros de esta junta eran notables empresarios, directivos del gremio comercial de Caracas, Knoop del Ferrocarril Alemán, Ricardo Zuloaga fundador de la electricidad de Caracas y Eugenio Mendoza Cobena.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> GONZÁLEZ DELUCA, María. **Los comerciantes de Caracas cien años de acción y testimonio de la Cámara de Comercio de Caracas**. Caracas: La Cámara, 1994.

<sup>22</sup> GONZÁLEZ DELUCA, María. **La gestión social empresarial...** Op. Cit., p. 24.; Mendoza Cobena fue padre del empresario que llegaría a ser el más connotado exponente de las iniciativas filantrópicas en el siglo XX.



En las siguiente décadas, los ingresos petroleros ayudaron a superar la pobreza presupuestal del Estado, que en el siglo XIX había contrastado mucho con la holgura de los comerciantes; en los años 40s claramente se muestra el papel del Estado como benefactor y fuerte promotor de la mejora social colectiva, en campos de sentida necesidad como la salubridad, educación, vivienda. El clima sociopolítico de los 40s, con éste ascenso del Estado social benefactor incide en que surja una concepción de empresa que acepta como parte de sus intereses, la cuestión del bienestar de los trabajadores y la comunidad.<sup>23</sup>

Así pues, para la etapa en que despegaba la industrialización a mediados del siglo, se ha mantenido en el empresariado la tradición de proyectarse más allá del medio económico, participando activamente en la solución de problemas; el tradicional gremio de los comerciantes comienza a eclipsarse y Fedecamaras lo releva en las interacciones del empresariado con el Estado y la sociedad. Como hemos visto, el rápido crecimiento de los capitales privados estrechamente vinculado al apoyo de un Estado que se fortalece e interviene cada vez más en la vida económica, crea nuevas razones para mantener y acrecentar el papel benefactor del empresariado: en la esfera política necesitan legitimidad, tanto como aceptación y reconocimiento por parte de la opinión pública; se temía el reclamo crítico de otros sectores sociales, casi en la misma medida que la ampliación del poder del Estado y su tendencia a tener injerencia en la vida económica.

Destacados exponentes del empresariado que surge desde fines de los años 40s y se consolida en grupos económicos en los 60s, aplican programas de asistencia social en el interior de sus firmas; al mismo tiempo que estos programas se institucionalizan y adquieren cierta especialización organizativa, muestran interés por proyectar sus propósitos asistenciales al entorno nacional. Si bien, de tiempo atrás era usual que los sectores privilegiados de la sociedad, en algunas circunstancias y dentro de ciertos límites contribuyeran a causas de interés social, lo que los empresarios emprenden a partir de los años 50s, se hace de modo más sistemático, y aparece más encuadrado dentro de los usos corporativos y

---

<sup>23</sup> Ibidem, p. 28.

empresariales modernos: se trata de fundaciones y otras organizaciones que diseñan planes de beneficio social y programas filantrópicos.

Considerando la cantidad y variedad de aportes, el grado de continuidad, racionalidad y difusión de los mismos, es el industrial Eugenio Mendoza el principal exponente de la sensibilidad y aporte a los problemas nacionales como práctica empresarial en el siglo XX. Desde 1942, con la creación de la Fundación venezolana contra la parálisis infantil, primera entidad empresarial de su tipo orientada a un propósito humanitario en el país, comienza su actividad filantrópica, que representa tanto la capacidad económica que había alcanzado, como el influjo de la experiencia filantrópica norteamericana.

En los siguientes años estableció Fundación Eugenio Mendoza (1951); Fundación de la vivienda popular (1958) y Fundación Universidad Metropolitana (1970). La organización dedicada a la parálisis infantil, se emprendió en el mismo año que se introdujo la noción de fundación en el código civil, convocando a otros destacados hombres de empresa como Oscar Augusto Machado, John Boulton, Nicomedes Zuloaga, José Manuel Sánchez y Guillermo Zuloaga; el proyecto incluía la construcción del que inicialmente se llamó Hospital poliomiéltico, en un terreno donado por el gobierno.<sup>24</sup> En las siguientes décadas otros empresarios optaron por el mismo camino, manteniendo en una primera etapa cierta articulación y vinculación al rol de líder y orientador más notable que asumió Mendoza.<sup>25</sup>

Los propósitos a que apuntó de modo directo o indirecto la labor fundacional de Mendoza, fueron tan diversos como rehabilitar a la niñez afectada por el polio; crear sistemas de ahorro, financiamiento y construcción de vivienda para sectores populares; establecer jardines de infancia y formar docentes para los mismos; promover estudios científicos de interés para el desarrollo del agro; fundar una universidad y una galería de arte; conceder becas y apoyar la edición de obras de gran valor académico.

---

<sup>24</sup> MÉNDEZ RIVAS, Charo. **Responsabilidad social de empresarios y empresas en Venezuela durante el siglo XX**. Caracas: Strategos Consultores, 2003. p. 44.

<sup>25</sup> Otras fundaciones de origen empresarial establecidas en este período y partícipes de las dinámicas promovidas por Mendoza fueron: John Boulton 1950; Rojas Astudillo 1950; Belloso 1958; Sánchez 1958; Neumann 1959; Shell 1959; José María Vargas 1964; Vollmer 1965; Banco de Venezuela 1971; Polar 1977

La actividad fundacional de Mendoza, se destaca no solo por tratarse del iniciador y más reconocido exponente, sino por las proyecciones que ésta tuvo en los medios empresariales, y la manera como a través de la organización Dividendo voluntario para la comunidad DVC, este destacado industrial pretendió fomentar de modo infructuoso un programa de compromiso y participación activa del sector pudiente de la sociedad frente a la inquietante y crítica situación que se notaba en amplios sectores pobres.

La creación del DVC confluye con la crisis del proyecto social y asistencial del Estado, las amenazas revolucionarias de los años 60s y 70s, y la pérdida de legitimidad del modelo sustitutivo que, claramente había promovido la riqueza y concentración de capital en algunos sectores, avanzando poco en lo que se refiere a generar una capacidad productiva y redistributiva aceptable en el sistema económico.

### **Pasando de obras sociales a la actividad fundacional y filantrópica**

Tanto las políticas sociales aplicadas en el manejo de las empresas, como las obras filantrópicas de proyección más amplia, sitúan a Eugenio Mendoza dentro de la tradición de participación organizada y contribución a la solución de problemas nacionales, que caracterizó a un sector de los notables venezolanos. Diferentes intervenciones públicas y fuentes del sector fundacional y empresarial muestran que Mendoza y su equipo gestor de políticas sociales conocía antecedentes de actividad benéfica desde el siglo XIX, y frecuentemente presentaban su actividad como parte de esa tradición.

Sin embargo, Mendoza mostro una apreciable capacidad para introducir novedades en las prácticas filantrópicas. Su primera fundación, del mismo modo que la instalación de hospital contó con asesoría de Nelson Rockefeller, quien tenía vínculos con Mendoza años atrás a propósito de la construcción del hotel Avila; se nombra como directora del hospital a la norteamericana Miss Rickey, quien empieza actividades con un fisioterapeuta de la misma nacionalidad y un traumatólogo local.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> GRACES, Pedro. (Ed.). **Ideario y acción de un Venezolano Eugenio Mendoza 1906 - 1979**. Caracas: Fundación Eugenio Mendoza, 1986. p. 16 - 17.

La fundación venezolana contra la parálisis infantil fue dirigida por una asamblea de diez consejeros; en su administración participaba una junta directiva integrada por un presidente, un vicepresidente, un tesorero y dos vocales. Aunque existían otros aportantes e interesados que participaban como integrantes y suplentes en los mencionados órganos de gestión, algunos de ellos familiares y allegados a Mendoza, el más destacado papel correspondió al fundador.

En 1976 el hospital completa 31 años de actividad, con 78.933 niños atendidos, un creciente presupuesto que empezó con 50.400 Bs en el primer año y llegó a los 7'305.604 en el último año. Ante la necesidad de ampliar servicios y hacer mayores inversiones, desde 1954 se hacen campañas nacionales para recoger fondos, en las que hasta 1975 se han recogido 46 millones de bolívares. Se afirma que las cantidades faltantes para el manejo del hospital, se cubren con rentas provenientes del patrimonio de la fundación, aportes de Mendoza y de las empresas Mendoza.<sup>27</sup>

### **Actividad filantrópica y fundacional en Colombia**

Desde tiempo coloniales, por las particularidades de su desarrollo económico, entre otros aspectos, se caracterizó a Colombia como 'país de regiones'. En cada una de sus zonas geográficas diferenciadas las empresas industriales más destacadas desarrollaron específicos discursos y prácticas paternalistas en su interacción con los trabajadores, que evolucionaron desde modalidades de benevolencia personalizada; moralización y control del tiempo libre; hasta planes de bienestar social y la promoción de un asistencialismo más estructurado.<sup>28</sup>

Parte de estas acciones se orientaban hacia las comunidades y entornos sociales de las firmas, y en su etapa de mayor prosperidad se encausó hacia la actividad fundacional y los esquemas típicos de la actividad filantrópica. Lo anterior significa un importante proceso de racionalización, que conlleva nuevas formas de institucionalización, profesionalización y presentación de acciones legitimadoras ante la sociedad.

---

<sup>27</sup> EM Empresas Mendoza. **50 años de las empresas Mendoza**. Caracas, 1976. p. 164.

<sup>28</sup> VALERO JULIO, Edgar. **Paternalismo empresarial...** Op. Cit.

Al comienzo de los años 60s, después de la etapa en que, con gran participación del empresariado organizado, se había depuesto la dictadura de Rojas, y comenzaba una coalición de los dos partidos hegemónicos para alternarse en el poder conocida como Frente Nacional, una compleja situación social en que se aunaban los efectos de la reciente violencia, la pobreza y nuevos problemas relacionados con el crecimiento urbano, preocupaba a los sectores dominantes. Un variado conjunto de acciones caritativas y llamados a ayudar a los necesitados, era su forma de responder a esta situación, y hasta cierto punto también, a las expectativas que las dadas populistas del gobierno de Rojas habían despertado en algunos sectores sociales.

En este contexto, se establecen las Fundaciones Codesarrollo (1960), Mario Santo Domingo (1960), Carvajal (1962), Corona (1963) y FES (1964). Presentaremos algunos elementos de tres de las más destacadas por originarse en firmas industriales importantes y representativas del desarrollo capitalista colombiano.

La Fundación Codesarrollo se crea como corporación social sin ánimo de lucro por parte de treinta antioqueños del sector público, empresarial, directivos de organizaciones, sacerdotes, entre otros notables, teniendo como directriz:<sup>29</sup>

La coordinación, la investigación y la ejecución de iniciativas, tendientes a obtener el desarrollo, la educación y el bienestar de la comunidad, mediante la búsqueda del equilibrio económico – social, de acuerdo con los principios y métodos inspirados en la doctrina social cristiana.

Uno de sus propósitos era ‘evitar la migración campo - ciudad y atacar los problemas sociales más por sus causas que por sus efectos’, entre ellos los fenómenos de violencia, inseguridad, pobreza y otros asociados a la migración campo ciudad; del mismo modo influyeron factores coyunturales como el inminente cierre de la firma textilera Pepalfa, en medio de un fuerte conflicto laboral. Teniendo como referente la salvaguarda del ‘sistema de libre empresa’, se proponen asumir la responsabilidad de la empresa privada en la solución de los problemas sociales, pensando que una manera adecuada sería la ‘creación de una

---

<sup>29</sup> FC Fundación Codesarrollo. **50 años Codesarrollo por Colombia 1960 - 2010**. Medellín, 2010.

organización especializada en la investigación de problemas de la comunidad y en diseñar y gestionar programas dirigidos a solucionarlos'.<sup>30</sup>

Después de promover la participación y vinculación de empresarios y personas influyentes, y teniendo alguna inspiración en elementos de planeación social, en 1961 a partir de una idea de la Federación de cafeteros, y con la participación de la secretaría de salud y la beneficencia de Antioquía, empezó y luego se difundió a varios municipios, el Programa de formación y capacitación, que desarrolló varios temas, siendo el más destacado el de promotoras rurales de salud, que capacitó a mujeres campesinas para aplicar técnicas de medicina preventiva, nutrición, salud, saneamiento ambiental y mejoramiento del hogar.

Otros campos de acción abiertos fueron el fomento de la actividad artesanal y la microempresa; del mismo modo la participación en la formulación del Primer plan de desarrollo regional del oriente antioqueño 1963 - 1970. A propósito de esta última actividad, la fundación se conectó con las actividades de planeación que comenzaban a ser importantes en gestión pública; coordinó tareas de aplicación de encuestas, análisis de temas municipales y comunitarios de 18 localidades, lo cual le dio el perfil a Codesarrollo como impulsor de temas regionales.

En una perspectiva en que se hizo explícita la idea de evitar las actitudes paternalistas, 'trabajar con la gente y no para la gente', la entidad se adentró en la combinación de acciones Estado - Sector privado - Comunidad. En relación a estos propósitos se crearon nexos con la actividad de las Juntas de acción comunal y se promovió la formación en cooperativismo. Uno de los temas con los que se quiso abordar el problema de la migración campo - ciudad, fue el de la descentralización industrial en 1969, con un estudio en colaboración con Fabricato, una de las firmas textiles más importantes del país.

Comenzando la década de los 80s, en relación con la crisis económica del momento, hay una fuerte caída en las donaciones con que se financiaban los programas, lo cual obliga a replantear las actividades, hacer ajustes en el equipo de trabajo, intensificar la búsqueda de benefactores y donaciones en la empresa

---

<sup>30</sup> Idem, p. 17.

privada, y ofrecer al sector público estudios e investigaciones sobre proyectos de desarrollo.<sup>31</sup>

Desde ésta época se nota un incremento sostenido en el número de empleados que de menos de 50 pasó a más de 350 en 2009, una proyección y alcance nacional de los programas y crecimiento sustancial en sus cifras: los ingresos y gastos que pasaron de menos de 2000 a más de 28.000 millones para el mencionado año; mientras que los activos y patrimonio superaron los 24.000 millones.<sup>32</sup>

Las actividades relativas a proyectos gubernamentales y espacios comunitarios han sido muy amplias y variadas, habían comenzado en los años 60s con los estudios y la mediación entre las Empresas públicas de Medellín EPM y los municipios en los que se desarrolló el proyecto hidroeléctrico del Nare, y para el año 2000, se ocupaban de proyectos del Plan Colombia en el Putumayo.

En otro frente del empresariado antioqueño, el grupo Corona estableció en 1963 la Fundación Santa Helena, destinada a proveer asistencia a comunidades en áreas de influencia de sus plantas con programas de educación, vivienda y salud. A fines de los 80s cambio su nombre y decidió dejar de ser operadora directa de programas y proyectos, para pasar a ser facilitadora y promotora de proyectos de mayor alcance, dejando que cada una de las empresas diseñara y desarrollara la agenda de actividades que considerara más adecuada para el trabajo con las comunidades.

Otros cambios destacados fueron la integración de un equipo directivo y técnico más especializado y la asignación de un patrimonio propio para la fundación. Dentro de una orientación a nivel nacional, el objetivo central fue disminuir la inequidad y falta de oportunidades de la población más pobre, mediante la participación en el desarrollo institucional de sectores sociales: construyendo modelos de gestión para escuelas, hospitales, organizaciones sociales y comunitarias. Así mismo, desde 1985 actúa el Fondo de desarrollo empresarial destinado a promover el espíritu empresarial y la microempresa.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Idem, p. 35.

<sup>32</sup> Idem, p. 65 s.

<sup>33</sup> FUNDACIÓN Corona. **Fundación Corona 40 años**. Bogotá, Colombia, 2004.

Así mismo, la Fundación Corona ha actuado el campo de la política pública, mediante la mejora en el conocimiento sectorial especializado, estímulo al debate, promoción de la participación ciudadana en la solución de sus propios problemas, seguimiento, evaluación y control de gobiernos locales.

En el sur occidente colombiano, después de una trayectoria destacada en materia de prácticas asistenciales benévolas en sus relaciones laborales, que se inspiraba en principios católicos, Carvajal crea su fundación en 1961. Con un aporte de capital que las fuentes sitúan entre el 35% y 40% del patrimonio de los integrantes de la familia Carvajal,<sup>34</sup> la organización comenzó actividades, planteando como objetivo superar la inequidad social y la pobreza en el Valle del Cauca.<sup>35</sup>

La Fundación ha actuado en campos de educación y la cultura, con actividades como la creación de una destacada emisora; en 1977 emprende un programa para el desarrollo de la Microempresa y en 1981 inicia un plan asistencial en el Distrito de Agua Blanca en Cali, en un momento en que este sector representaba las condiciones más notables de pobreza y marginalidad de la ciudad, a tiempo que crecía la presencia de organizaciones insurgentes.

*De modo similar a cómo había ocurrido con las acciones asistenciales de la Fundación Corona, Carvajal hace una autocrítica de sus posturas paternalistas, que conduce a un replanteamiento de sus planes de asistencia directa a comunidades pobres, por encontrar que las poblaciones asistidas no llegan ser autónomas y a superar sus dificultades.*<sup>36</sup>

Por lo anterior, esas organizaciones rechazan el asistencialismo por resultar generador de dependencias, y deciden orientar las acciones de preferencia al acompañamiento y asesoría de las comunidades dentro de sus propias dinámicas, buscando: de las experiencias exitosas; iniciativas de mas cobertura, sostenibilidad y aceptación en la opinión pública; posibilidades de asociación y coordinación con

---

<sup>34</sup> Se estima en más de 200 millones de dólares la suma reunida, convirtiéndose la Fundación en accionista mayoritario del grupo empresarial, es decir propietaria del 23% de todas la inversiones nacionales e internacionales Cf: *Semana* Noviembre 6 de 2011 'Carvajal Medio siglo de filantropía'

<sup>35</sup> CARVAJAL y Co. **Carvajal cien años**, 2004.

<sup>36</sup> SÁNCHEZ, Karem. **Construcción de capital social La experiencia de la Fundación Carvajal. Fundación Carvajal**, Facultad de Administración, Universidad del Valle; Cali Colombia, 2004.; FUNDACIÓN Corona. **Fundación Corona...** Op. Cit.



otras instituciones filantrópicas, entes del Estado y organizaciones sociales; estímulo a la autogestión, iniciativa y participación comunitaria; espacios para influir en la política pública y replicabilidad de los programas.

En síntesis, Empresas Corona y Carvajal han tenido una experiencia similar con sus fundaciones establecidas al comienzo de los años 60s: comenzaron a actuar orientadas a los problemas sociales de las comunidades próximas, dentro de una perspectiva manifiestamente paternalista, que repetía modelos generados en varias décadas de manejo de su fuerza de trabajo. Sin embargo, tiempo hubo autocritica y reorientación, a favor de programas de alcance nacional, en los que se buscó un mayor impacto, y la generación de otros elementos favorables más perdurables y sostenibles en el tiempo. En ambos casos, no se dejaron de lado temas asistenciales de las comunidades próximas a las fábricas, sino que fueron asumidos por la gerencia de cada planta.

Al mismo tiempo que estas fundaciones más destacadas se desarrollaban, en los medios empresariales ha surgido un apreciable conjunto de nuevas organizaciones dedicadas a fines similares. Para Nicanor Restrepo, estas entidades como parte de la red de asociaciones patronales, ganan espacios de actuación y se ven presionadas a proyectarse más en la medida que falta en el Estado coordinación y eficacia para ejecutar políticas; del mismo modo que como recursos para influir en las políticas públicas.<sup>37</sup>

A nivel de Antioquía, y siendo la región en que los empresarios y sus entidades mantiene la más intensa interacción con las esferas gubernamentales, se puede mencionar Fundación Fraternidad Medellín 1957, en su primera etapa dedicada a construir y vender al costo vivienda para trabajadores; Fundación Bancolombia 1969, orientada a temas de educación; Proantioquia 1975 especializada en temas regionales; Actuar 1983, promoción del empleo y empresarismo.

La creación de fundaciones en América latina registra una tendencia que se considera elevada, y en ella Colombia muestra cifras sobresalientes. Una

---

<sup>37</sup> RESTREPO SANTAMARÍA, Nicanor. *Empresariado antioqueño y sociedad, 1940 - 2004 Influencia de las elites patronales de Antioquia en las políticas socioeconómicas colombianas*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2011. p. 128 s.

compilación de información para siete países latinoamericanos registró 318 fundaciones creadas con recursos empresariales,<sup>38</sup> distribuidas de la siguiente forma: Colombia 111, Chile 42, Perú 60, Argentina 50, México 74, Brasil 55.<sup>39</sup>

Es significativo de una búsqueda de nuevos elementos de legitimidad y proyección conciliadora hacia la sociedad, que la mayoría de estas fundaciones se creara en los años 90s, en la misma década en que ocurrían los más fuertes procesos de reestructuración empresarial y ajuste flexibilizador en las relaciones laborales y las condiciones de trabajo de los sectores industriales en todos los contextos nacionales.

### **Comparación de la actividad fundacional de Colombia y Venezuela**

La experiencia de estas fundaciones que tan sucintamente hemos bosquejado, ha sido significativa y notable; en medio de un panorama de organizaciones y acciones filantrópicas que ha llegado a ser muy heterogéneo y diverso, estas organizaciones marcaron la génesis y actual perfil de la actividad filantrópica empresarial en los dos países.

En el caso venezolano sobresale el temprano comienzo de la actividad fundacional, que ocurrió casi en el mismo comienzo de su industrialización, y se anticipó veinte años a la creación de sus similares en Colombia. Es Eugenio Mendoza quien establece la primera de tales entidades en 1942, bajo el nombre de Fundación venezolana contra la parálisis infantil, entidad dedicada a promover esfuerzos para prevenir la grave enfermedad de la poliomielitis y recuperar a la población infantil que había sido víctima. La actividad en torno a esta fundación, supuso interesar a diversas personalidades, construir un hospital, obtener apoyo médico especializado, buscar donaciones, conseguir apoyo público.

En 1951 junto con su esposa, como festejo de 25 años de actividad empresarial, el mismo empresario establece la Fundación Eugenio Mendoza que en conjunto con individuos destacados en la vida empresarial, social y cultural se

---

<sup>38</sup> Se tomaron en cuenta como características para delimitar el conjunto de fundaciones: que fueran privadas y sin fines de lucro; legalmente autónomas; y, dedicadas a fines sociales a través de la operación de programas específicos y/o la realización de donaciones a terceros.

<sup>39</sup> GUTIÉRREZ, Roberto; AVELLA, Luis; VILLAR, Rodrigo. **Aportes y desafíos de la responsabilidad social en Colombia**. Bogotá: Fundación Carvajal y otras, 2006. p. 31 s.

propone fomentar la investigación científica y experimental en agricultura y ganadería, impulsar la asistencia a la infancia y juventud y apoyar la cultura; en 1958, como orientación a nivel nacional de los planes de ahorro y vivienda que funcionaban en sus empresas, estableció la Fundación de la vivienda popular FVP; en 1970 establece la Fundación Universidad Metropolitana, destinada a apoyar la organización y funcionamiento de ese centro educativo.

El prestigio que había ganado Mendoza no solo como empresario exitoso, sino también como ejemplo de equidad y trato justo a sus empleados, se acrecentó con éstas iniciativas benefactoras fuera de los medios productivos. De modo que, mientras conforma el grupo industrial más grande de Venezuela, se convierte en el líder empresarial más notable en materia de acciones benéficas.

La acreditación e influencia de Mendoza en este campo, facilitó que promoviera la participación de hombres de negocios y notables en sus fundaciones, del mismo modo que en el Dividendo Voluntario para la Comunidad DVC, organización con la que integraron las principales iniciativas empresariales de ayuda social. Por tanto, la actividad fundacional de este empresario es altamente representativa del tema en Venezuela, y pertinente de comparar con las experiencias colombianas que fueron similares entre si, aunque más autónomas, y hasta fecha reciente no coordinadas.

En Colombia las cinco primeras fundaciones que se habían establecido a comienzos de los años 60s, surgían de los más avanzados núcleos empresariales asentados en las principales regiones, pero ya proyectados al mercado y la inversión nacional; entre ellas se destacan Codesarrollo y Corona que corresponden a la iniciativa de empresarios y notables antioqueños; Carvajal fue organizada por la firma nacional más dinámica y estructurada de la región del Valle del Cauca.

**Cuadro #1 Comparación de la actividad fundacional Venezuela - Colombia**

	Venezuela		Colombia			
Fundación	Eugenio Mendoza	Vivienda popular	Codesarrollo	Carvajal	Corona	Corporación Fabricato
Duración	Desde 1951	Desde 1958	Desde 1960	Desde 1962	Desde 1963	1970 - 1983

Valores inspiradores	Discurso filantrópico Moderno	Discurso filantrópico moderno	Doctrina social católica hasta años 80s	Doctrina social católica hasta años 80s	Doctrina social católica hasta años 80s	Doctrina social católica
Autonomía presupuestal y administrativa	Alta	Alta	Alta	Baja Alta desde años 80s	Baja Alta desde años 80s	Baja
Alcance de los programas	Nacional	Nacional	Regional	Local hasta años 80s	Local hasta años 80s	Local

	Venezuela		Colombia			
Cooperación con otras instancias	Eugenio Mendoza	Vivienda popular	Codesarrollo	Carvajal	Corona	Corporación Fabricato
Estado	Alta	Alta	Alta	Alta	Alta	Alta
ONGs Nales e Internac	Alta	Alta	Media Alta desde años 80s	Media Alta desde años 80s	Media Alta desde años 80s	Media
Fundaciones Similares	Alta	Alta	Baja Alta desde años 80s	Baja Alta desde años 80s	Baja Alta desde años 80s	Baja
Divulgación y proyección de actividades	Alta	Alta	Media Alta desde años 80s	Media Alta desde años 80s	Media Alta desde años 80s	Media

	Venezuela		Colombia			
Fundación	Eugenio Mendoza	Vivienda popular	Codesarrollo	Carvajal	Corona 1963	Corporación Fabricato
Profesionalización de la administración y nivel de organización	Alta Media desde los 80s	Alta	Media Alta desde los 80s	Baja Alta desde los 80s	Baja Alta desde los 80s	Baja
Dinámica de cambio y capacidad de reorientación	Alta Media desde los 80s	Alta	Media Alta desde los 80s	Baja Alta desde los 80s	Baja Alta desde los 80s	Baja

Los objetivos que las fundaciones hicieron explícitos, y algunos de sus programas fueron similares en ambos países, y estuvieron presentados como esfuerzos para la superación de la pobreza y ayuda a los sectores marginados. A partir de este enunciado se concibieron diferentes planes enfocados a la infancia, educación, vivienda, generación de fuentes de trabajo con la microempresa, cultura y desarrollo de actividades educativas.

Una diferencia significativa en la actividad de las fundaciones de ambos países es la amplitud y variedad de los problemas que desde el principio pretendieron abordar las organizaciones venezolanas: las fundaciones de Mendoza, además de las campañas contra la parálisis infantil y la rehabilitación, se

ocupó de temas como investigación agrícola, jardines de infancia, becas, publicación de obras de importancia cultural, mientras que sus similares colombianas empezaban con tópicos más relativos a vivienda, trabajo, salud en las localidades en que estaban sus plantas.

Lo anterior se debe al ambiente más dinámico y cosmopolita que rodeó el acelerado desarrollo industrial venezolano. Hubo una apreciable y directa influencia de firmas petroleras como la Creole, Filial de la Standart Oil Company y la Shell Petroleum Company, que establecieron fundaciones y coordinaron programas con las entidades nacionales; así p.e., la amistad y proyectos compartidos de Mendoza con Nelson Rockefeller, contribuyeron a que éste consiguiera asesoría para temas como el hospital poliomiélico; en el mismo sentido deben valorarse los aportes de varios inmigrantes europeos vinculados a firmas y entidades.<sup>40</sup>

La cuestión de los valores inspiradores de la actividad fundacional es un elemento contrastante esencial. Mientras en el caso venezolano tenían prioridad razones de justicia social, equidad, redistribución de riqueza y sustento del sistema democrático, y se elaboran declaraciones de responsabilidad social del empresariado; en las fundaciones colombianas, se mencionaban algunas de estas razones e incluso el temor al conflicto social, pero por largo tiempo el fundamento esencial fue el discurso de la caridad y los deberes éticos cristianos.

Otras características resumidas en el cuadro comparativo, como la autonomía administrativa y financiera de las fundaciones respecto a las firmas creadoras; el manejo especializado y profesional que se pretendió darles; la divulgación y proyección de las actividades ante la opinión pública marcan diferencias. Una configuración legal de la fundación como un ente separado de entidades y personas donantes, con un patrimonio y un estatuto definido de manejo, y por tanto independencia en la administración de sus fondos y en la gestión, se tuvo más tempranamente en las organizaciones impulsadas por Mendoza, siendo un factor de continuidad y estabilidad de los proyectos.

---

<sup>40</sup> Otras fundaciones de origen empresarial establecidas en este período y partícipes de las dinámicas promovidas por Mendoza fueron: John Boulton 1950; Rojas Astudillo 1950; Belloso 1958; Sánchez 1958; Neumann 1959; Shell 1959; José María Vargas 1964; Vollmer 1965; Banco de Venezuela 1971; Polar 1977.

En contraste, estos aspectos de formalización no fueron definidos rigurosamente por las fundaciones colombianas sino hasta etapas avanzadas como los años 80s, como lo hicieron Carvajal y Corona. La manera como la ausencia de autonomía llega a influir en la actividad fundacional, puede ser ilustrada con la experiencia de la Corporación Fabricato, en donde se enunciaron en los años 70s ambiciosos planes para las localidades aledañas, pero años más tarde con la crisis del sector textil tuvieron que ser recortados, y en 1983 disuelta definitivamente la entidad.

El caso de la Fundación Carvajal con su emisora Musicar es otro ejemplo, aunque dentro de un contexto diferente. Dicha estación radial se creó en 1976 y estuvo muy bien articulada a los planes culturales de la entidad que la manejaba, pero en una de las reestructuraciones de fines de siglo, directivos del grupo decidieron sacarla del aire para convertirla en una línea más de negocios, especializada en la venta de música por suscripción a todo tipo de clientes: desde ambientes de oficina hasta granjas de cría de animales.

En términos de inversión resultó acertada esta decisión, ya que generó un rentable frente de actividad con sedes en países vecinos, pero entre la apreciable audiencia que se había creado no quedó una buena impresión sobre la confiabilidad de los compromisos y persistencia de la Fundación.

En la más acentuada formalización del manejo de activos y la administración de las fundaciones venezolanas, incidió también el hecho de que además de un capital inicial cuyas rentas financiarían los programas y contribuciones adicionales de Mendoza, se contara con aportes de otras entidades y personas cuyas iniciativas él había integrado; por lo anterior era de rigor la publicación regular de informes describiendo las actividades y aportando cifras.

En el caso colombiano, salvo la fundación Codesarrollo que era impulsada por un colectivo de empresarios y notables, que recogían donaciones y apoyos de grandes firmas y personas pudientes, las demás en sus primeros tiempos estuvieron más circunscritas a la órbita de las familias promotoras y a las asignaciones de las empresas.

Así pues, en contraste con el aislacionismo de las iniciativas colombianas, en el caso venezolano es destacable el liderazgo de Mendoza y su capacidad para

hacer que las entidades filantrópicas que impulsaba establecieran nexos efectivos con personas notables y organizaciones afines, creando una imagen de artífice y símbolo de la benevolencia empresarial. En todo lo anterior se refleja no solo el influjo de los esquemas de relaciones públicas, donación y club benéfico aportados principalmente por las firmas petroleras, sino también la rápida prosperidad de las firmas nacionales.

### **La fórmula filantrópica proyectada al ámbito empresarial**

Hasta aquí hemos examinado el proceso en el que una serie de discursos y prácticas paternalistas de las primeras etapas de la industrialización se convierten en tradición de las empresas y, sin desprenderse por completo de su inicial inspiración, continúan vigentes en organismos más modernos de bienestar social de las firmas, y más adelante se difunden a la actividad fundacional.

El desarrollo de la concepción asistencialista, primero en el ámbito interno de las firmas y más adelante en contextos externos por parte de los empresarios aquí analizados, sumado al prestigio ganado por muchos de ellos con su trayectoria gremial y el desempeño de cargos públicos, lleva a que en determinadas coyunturas se ejerza el liderazgo y se hagan esfuerzos por difundir en el medio empresarial la idea de suscribir compromisos y actuar colectivamente ante recurrentes y agudos problemas sociales, de modo que se extienda el radio de acción de la actividad filantrópica.

A este respecto, son ilustrativas y contrastables las actuaciones de Eugenio Mendoza en Venezuela y Manuel Carvajal Sinisterra en Colombia, este último uno de los directivos que más contribuyó al avance en el siglo XX de la firma Carvajal y de la fundación que lleva ese nombre, además de destacado directivo gremial y varias veces ministro.<sup>41</sup> En el planteamiento del venezolano, desde afinados mecanismos filantrópicos, se presenta una iniciativa centrada en una mejor distribución de la renta con la donación voluntaria del empresariado y algún esfuerzo por promover la mejora en la gestión pública. Con la iniciativa del

---

<sup>41</sup> Sobre este punto, por su similar trayectoria, influencia sobre el empresariado y continua participación en debates públicos, aunque desde una corriente ideológica de liberal keynesiano, podría también considerarse la actuación del propietario y directivo del Grupo Corona, Hernán Echavarría Olozaga.

colombiano, antes que convocar la conciencia y la generosidad, se pretende persuadir a los pares de la posibilidad de mejorar la productividad con innovaciones y gerencia profesional, para garantizar una remuneración más justa.<sup>42</sup>

En el caso venezolano, la tradicional aprensión ante la intervención del Estado en la vida económica, no solo como regulador sino como inversionista en sectores de actividad, había generado una activa participación y la creación de diferentes medios de expresión. En estos espacios se manifiesta la capacidad de influencia y ascendiente sobre el empresariado de Eugenio Mendoza, quien desde sus primemos e incipientes pasos en actividades comerciales a fines de los años 30s, hasta la conformación del más destacado grupo empresarial del país en los años 60s, había llegado a ser el paradigma del empresario justo con sus empleados y sensible ante los problemas sociales.

Con su iniciativa los empresarios habían tenido varias experiencias de asociación de esfuerzos y acciones benefactoras, siendo el encuentro de Maracay de 1963,<sup>43</sup> el momento más importante de esta etapa, por las reflexiones sobre dilemas del empresario y su papel en la sociedad. En este evento, de modo especial se tomaron en cuenta graves problemas sociales derivados de la pobreza y marginalidad; abandono paterno<sup>44</sup> y desintegración familiar; deficiente educación y falta de oportunidades de amplios sectores del país.

Con la participación de las más importantes organizaciones y firmas, se generó una declaración de Responsabilidad social del empresariado y la fundación de la organización Dividendo Voluntario para la Comunidad DVC, como medio para cumplir los propósitos señalados.

Dentro de los compromisos asumidos, resulta destacable el deber para las firmas afiliadas, de aportar entre el 2 y el 5% de las utilidades brutas cada año, para obras sociales que ejecutaría esa entidad. Aunque unos años después se

---

<sup>42</sup> CASTRILLÓN ARBOLEDA, Diego. **Manuel Carvajal Sinisterra y el desarrollo**. Bogotá: Canal Ramírez – Antares, 1981.

<sup>43</sup> Las conclusiones y aportes de los asistentes a este evento se resumieron en la obra: Seminario Internacional de ejecutivos **La responsabilidad empresarial en el progreso social de Venezuela Maracay 1963**.

<sup>44</sup> Entre las elites económicas se había expresado una particular preocupación alrededor de este fenómeno, que según estudios y encuestas entre empresarios, se consideraba el problema social más grave, Ver **El Farol** # 229 Caracas 1969.



suprimió esta obligación, dejando a los afiliados en libertad para aportar lo que desearan,<sup>45</sup> esta primera etapa del DVC representó un logro de Mendoza y un claro esfuerzo por promover, desde el escenario rentístico en que se actuaba, un verdadero y tangible aporte a fines sociales, en un tema siempre propicio al falaz voluntarismo y falta de transparencia, del mismo modo que cada vez más publicitariamente orientado a objetivos de imagen corporativa y relaciones públicas.

Esta última fórmula fue la que privilegió el nuevo empresariado que tomó el control del DVC, ante la ola de críticas que se desató en esa época respecto a la concentración del ingreso y los pobres resultados del modelo sustitutivo de industrialización que se había seguido.

En el caso colombiano, la convocatoria de Carvajal resultó igualmente frustrada, aunque presenta diferencias importantes. Desde comienzos de los años sesenta fue evidente el crecimiento de sectores urbanos marginales y población carente de condiciones dignas de vida, tanto como la protesta urbana y el conflicto laboral. En estas circunstancias, Manuel Carvajal que ya era un reconocido líder en el medio, con frecuencia representaba al conjunto del empresariado.

Un importante evento académico sobre gerencia fue la ocasión para reunir a un grupo de jóvenes directivos empresariales de la ciudad de Cali y proponerles reflexionar sobre lo que las empresas podían hacer ante el creciente malestar social. Manuel Carvajal como directivo destacado de la región, procuraba difundir sus fórmulas de trato equitativo a los trabajadores, enfatizando en la necesidad de crear nuevos mercados y mejorar la producción, de modo que fuera posible realizar y sostener mejoras salariales.

Lo que propuso fue seguir el camino exitoso de su firma Carvajal: innovación tecnológica y productividad con apoyo en las contribuciones más avanzadas de las disciplinas gerenciales, para contar con mayores utilidades y dar mejor remuneración como forma de superar el antagonismo capital – trabajo.

Estas iniciativas tropezaron con la debilidad del espíritu gremial y de asociación, y la poca disposición para adelantar reflexiones y posturas colectivas;

---

<sup>45</sup> DVC Dividendo Voluntario para la Comunidad. **Informe 1976**. p. 8.

del mismo modo fue un obstáculo la arraigada tendencia a suponer que los bajos salarios garantizaban la rentabilidad de las inversiones. De modo que el 'modelo Carvajal', con sus prácticas renovadas y afinadas a lo largo de varias décadas obtuvo un gran reconocimiento nacional, aunque no se puede decir que muchas firmas hicieran emulación de su manejo laboral.

En síntesis, la comparación evidencia una mayor influencia y presencia de la actividad fundacional en la vida venezolana. No solo habían empezado más temprano, y dentro de una configuración más próxima a la moderna filantropía corporativa, sino que establecieron más organizaciones, programas, interacción entre ellas y con similares del exterior; contaron con más recursos financieros y humanos en cuanto a promotores y equipo técnico de alto nivel.

Las condiciones de la economía petrolera rentística, tenían una compleja relación con la actividad filantrópica de las empresas, de una parte situaban a las grandes empresas como uno de los mecanismos distribuidores de riqueza; de otra las diferentes ventajas y condiciones favorables que de ella derivaron las firmas, les crea la necesidad de realizar y publicitar acciones legitimadoras, de las que los donativos y programas fundacionales eran una parte.

Otros elementos que contribuyeron a estructurar estas características y explican los avances de esta primera etapa, fueron la influencia norteamericana en las formas de organización, la capacidad gremial de los empresarios y el mencionado liderazgo de Mendoza. Sin embargo, es significativo que después de la etapa de crisis financieras, recesión y políticas neoliberales de los años 80s, a las que no sobrevivió el grupo empresarial Mendoza, y cuando se crea un gran número de nuevas organizaciones filantrópicas, las fundaciones pioneras mantienen actividades, pero sin la proyección y el liderazgo que se les había conocido.

La actividad fundacional en Colombia empezó más tarde, mantuvo por mucho tiempo un fuerte apego a principios cristianos como valores inspiradores, y tuvo un menor número de programas; sus actividades fueron más limitadas, dispersas y enfocadas a espacios próximos a las pocas, aunque fuertes empresas promotoras. Sin embargo, a partir de los años 80s la práctica fundacional evolucionó a la par con el progreso de las compañías base; su manejo y organización se profesionalizó y adquirió autonomía. Programas de más alcance

nacional de las fundaciones Carvajal y Corona, como los orientados a estimular la participación ciudadana, hacer transparente la gestión pública en temas neurálgicos y promover estudios y debates sobre problemas fundamentales ilustran los nuevos rumbos emprendidos.

Los cambios en la situación de las fundaciones de los dos países quedaron en evidencia a propósito de una actividad en que interactuaron las fundaciones Mendoza y Carvajal: Carola Ravell, que durante más de una década dirigió el Departamento social de las empresas Mendoza y en 1992 era miembro directivo de la fundación Mendoza y asesora de la fundación de vivienda popular desde 1987 creó en la Fundación Mendoza el programa 'Apoyo a la microempresa'. En esa oportunidad optó por aplicar la metodología utilizada por la Fundación Carvajal de Cali, por considerarse la de más larga y exitosa experiencia.<sup>46</sup>

Finalmente, la intención por llevar la comparación más allá de las actividades fundacionales cotejadas, nos lleva a considerar la posibilidad de relacionar las dinámicas del empresariado, como élite económica, con las del sector dominante en la política y el Estado. La preliminar etapa de paternalismo empresarial y la subsiguiente de actividad fundacional en que fueron más notables las contribuciones y avances venezolanos, pensada con referencia a las dinámicas del contexto político, puede explicarse afirmando que el empresariado venezolano concedió más dadas, no solo porque dispuso de mayores recursos, y lo inspiraba la cultura del rentismo petrolero y las expectativas generalizadas que ésta creaba, sino también por el influjo de un sistema político y una democracia, que aunque tenía debilidades tan notables como la colombiana, era sin embargo más inclusivo, abierto y participativo.<sup>47</sup>

En el mismo sentido han podido incidir los elementos socialdemócratas, populistas y corporativos que tenían más definida presencia en el entorno venezolano. De modo que en el contexto de la política y el estatismo de ese país, las elites económicas sintieron más necesidad de legitimarse y responder ante la sociedad con actos benevolentes. Por otra parte, los nexos más estrechos con el

---

<sup>46</sup> RAVELL, Carola; ESPINOZA, Margarita. **La expresión de un compromiso: el apoyo a la microempresa**. Caracas: Fundación Eugenio Mendoza, 1992. p. 15.

<sup>47</sup> BEJARANO, Ana. **Democracias precarias Trayectorias políticas divergentes en Colombia y Venezuela**. Bogotá: Universidad de los Andes Cesó, 2011.

capitalismo, especialmente el norteamericano, y otras influencias externas, eran un estímulo para una más decidida institucionalización y proyección de las fundaciones dentro de los marcos más modernos de la filantropía corporativa.

Las manifestaciones paternalistas en las empresas colombianas, tanto internas de las empresas como generadas en fundaciones, fueron más modestas en los beneficios concedidos, y por su inspiración y conexión con la religiosidad católica en principio tuvieron fuertes elementos de control moral y social. Por diferentes razones parecen compatibles con un entorno político y estatal, fuertemente controlado por una elite oligárquica y tradicional, que había forjado unas estructuras de dominación más excluyentes. Con un sistema democrático más restringido y cerrado a la participación, los sectores empresariales tendrían una menor necesidad de legitimarse con demostraciones de generosidad y altruismo; razón por la cual el asistencialismo tiene más bajo perfil y los principales avances en materia de filantropía empresarial y fundaciones ocurren en las últimas tres décadas, dentro del típico discurso de Responsabilidad social empresarial.

El empresariado colombiano de los años 50s y 60s exhibe una variedad de conductas benévolas, no solo el conocido asistencialismo fabril, sino una gama de proyectos hacia la sociedad que van desde tradicionales acciones de caridad conciliadora, hasta el establecimiento de las primeras fundaciones filantrópicas; todo lo cual guarda cierta concordancia con la etapa política que se vivía y el carácter oligárquico y elitista del sistema democrático reinante.

El apreciable avance industrial y ensanche empresarial que venía desde los años 40s coincidió con la más grave violencia en amplias zonas rurales. En tal escenario resulta ilustrativo el papel alternado de Manuel Carvajal, como ministro de gobiernos conservadores en la etapa de mayor intensidad de la llamada Violencia, y líder sobresaliente en el campo de la filantropía católica y el establecimiento de una de las más destacadas fundaciones.

En esas circunstancias, se puede decir que las dadas generosas resultaban funcionales al orden social y hacen parte de un sistema político que se ha caracterizado por la combinación o alternación de conflicto - concertación en la interacción entre las fuerza políticas; y autoritarismo - benevolencia caritativa en el tratamiento de los sectores subalternos. Lo anterior ha ocurrido en períodos

diferenciados de la historia del mismo modo que en zonas delimitadas de la geografía nacional.

**Tabla #2 Panorama de investigaciones sobre paternalismo**

Período	País	Ámbito de estudio	Grupo social analizado	Fuente
Siglo XVI	España	Ciudad de Castilla	Población urbana	Hiltpold P. 'Política paternalista y orden social en la Castilla del Renacimiento'. <i>Brocar: Cuadernos de investigación histórica</i> , # 13 1987.
Siglos XVII - XX	Brasil	Plantaciones esclavistas	Esclavos negros	Belatto L. 'As duas faces da moeda: paternalismo, amor e ódio entre senhores e escravos no brasil colonial' EN <i>Klepsidra</i> 2001 #6.
Siglo XIX	Francia	Minería y metalurgia	Trabajadores	Reid D., 'Industrial paternalism: discourse and practice in nineteenth - century French mining and metallurgy. <i>Comparative studies in society and history</i> , v. 27 # 4 1985.
1791 - 1922	Inglaterra	Minería e industria del hierro	Trabajadores	Staples W., Rowman C., <i>Power, Profits, and Patriarchy: The Social Organization of Work at a British Metal Trades Firm, 1791 to 1922</i> . Rowman & Littlefield Publishers, 2001.
1800 - 1860	EE UU Filadelfia	Industria textil	Trabajadoras	Scranton Philippe 'Varieties of paternalism: industrial structures and the social relations of production in American textiles. <i>American Quarterly</i> , v. 36 #2 1984.
Siglo XIX	Brasil	Agricultura Café	Colonos	Truzzi O., Ana Volpi S., Pioneirismo, disciplina e paternalismo nas relações de trabalho entre proprietário e imigrantes no século XIX: o caso da colônia de Nova Lousã, em São Paulo. <i>História</i> , v. 6, 2005.
Siglo XIX - XX	México (Guadalajara) Matillas	Industria cementera	Conversión de campesinos a obreros industriales	López Calle P., <i>Del campo a la fábrica Vida y trabajo en una colonia industrial</i> . Madrid: La Catarata 2010.
1860 - 1917	España Asturias	Industria	Trabajadores	Sierra A., <i>El Obrero Soñado: Ensayo Sobre el Paternalismo Industrial Asturias 1860-1917</i> . Madrid: siglo XXI 1990.
1865 - 1940	EE UU	Sociedad general en	Género femenino	Leverenz D., <i>Paternalismo Incorporated: Fábulas de La paternidad de América, 1865-1940 Ithaca</i> : Cornell University Press. 2003.
1890 - 1950	México	Industria de Monterrey	Trabajadores de cuatro fábricas	Snodgrass Michael 'Deference and Defiance in Monterrey Workers, Paternalism, and Revolution in Mexico, 1890-1950' <i>Indiana University-Purdue University Indianapolis</i> 2003.
1892 - 1925	España Asturias Minas	Minería de carbón	Trabajadores	García G., <i>Prácticas Paternalistas. Un estudio antropológico sobre los mineros asturianos</i> . Barcelona: Ariel 1996.
1900 - 1930	México	Industria cementera	Campesinos y obreros industriales	López Calle, P. 'Paternalismo industrial y desarrollo del capitalismo: la fábrica de cementos El León de Guadalajara, 1900-1930'. <i>Tesis Doctoral UCM</i> , 2004.
Comienzo del siglo XX	Chile	Minería de Cobre	Trabajadores	'La cuna del sistema paternalista' <i>Minería Chilena mch</i> , Abril 2005 # 286.
1900 - 1980	Perú	Minería del Cobre en Cerro de Pasco	Trabajadores, sindicato y entorno	Kruijt D., Vellinga M., <i>Estado, clase obrera y empresa trasnacional El caso de la minería peruana, 1900 - 1980</i> . México: Siglo XXI, 1983.

		Corporation	político	
1935 - 1973	Argentina	Industria Cementera	El patrón, los trabajadores y la villa obrera	Lemiez Griselda <i>Relaciones laborales paternalistas en la industria del cemento El caso de calera Avellaneda, Olavarría 1935 - 1973</i> . <a href="http://www.eumed.net/librosgratis/2013a/1288/index.htm">http://www.eumed.net/librosgratis/2013a/1288/index.htm</a>
1935 - 1952	Argentina	Industria textil	Trabajadores	Barbero M., Ceva M., (1999) 'La vida obrera en una empresa paternalista' en Devoto F., Madero M., (Edit) <i>Historia de la vida privada en Argentina. V. III La Argentina entre multitudes y soledades. De los años 30s a la actualidad</i> Aguilar - Taurus.
1937 - 1941	EE UU	Industria automotriz	Trabajadores según factor racial	Brueggemann John The power and collapse of paternalism: The Ford Motor Company and black work 1937 - 1941 IN <i>Social Problems</i> # 47 2000.
1938 - 1958	España	Industria	Trabajadores	Babiano M., <i>Paternalismo industrial y disciplina fabril en España (1938 - 1958)</i> Madrid: CES, 1998.
1939 - 1955	España	Minería	Trabajadores	Rodríguez G., Losada Á. 'Paternalismo empresarial y "desarrollismo". Reflexiones sobre la construcción del poblado minero de Fontao' <i>EN Revista Galega de Economía</i> , v. 16, # 1 2007.
1930 - 1960	Brasil	Sector azucarero	Trabajadores y comunidad	Vinicios M., Calvacanti de A., <i>Señores de la tierra Poder y mando en el nordeste de Brasil</i> . Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1999.
Segunda mitad del siglo XX	Francia	Pequeñas empresas industriales en el medio rural	Trabajadores	Lamanthe Annie Paternalismo en Francia: permanencia, dinámicas y actualidad EN <i>Trayectorias</i> , v. 11, n. 28 enero-junio 2009.
1960 - 1995	Inglaterra	Industria del Asbesto	Trabajadores	Tweedale G., Warren R., 'A Case in Point: Morality and Paternalism in the Asbestos Industry: A Functional Explanation IN <i>Business Ethics: A European Review</i> , v. 7 1998.
2000	Georgia		Población total	Zurabishvili T., 'Georgia: Persistent Paternalism' <i>Sociological Research</i> , v. 43, n. 6, 2004.
2000	Inglaterra		Estrategias organizacionales	Fleming P. 'Kindergarten Cop': Paternalism and Resistance in a High-Commitment Workplace. <i>Journal of Management Studies</i> , 42:7 November 2005.

## Referências Bibliográficas

AARON T.; LANE P. The Voracity Effect. **The American Economic Review**, v. 89, n. 1, p. 22-46, 1999.

BEJARANO, Ana. **Democracias precarias Trayectorias políticas divergentes en Colombia y Venezuela**. Bogotá: Universidad de los Andes Cesó, 2011.

BENDIX, Reinhard. **Trabajo y autoridad en la industria Las ideologías de la dirección en el curso de la industrialización**. Buenos Aires: Eudeba, 1966.

\_\_\_\_\_. **Max Weber**. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.

BLOCH, Marc. **La sociedad feudal La formación de los vínculos de dependencia**. México: Uthea, 1958.

BRAVO-ORTEGA, C.; DE GREGORIO, J., The relative richness of the poor? Natural resources, human capital and economic growth. **Working papers**, n. 139, Banco Central de Chile, 2002.

CARVAJAL y Co. **Carvajal cien años**, 2004.

CASTRILLÓN ARBOLEDA, Diego. **Manuel Carvajal Sinisterra y el desarrollo**. Bogotá: Canal Ramírez – Antares, 1981.

DVC Dividendo Voluntario para la Comunidad. **Informes**: 1968 – 1969; 1971; 1973; 1976 – 1977; 1978 – 1979; 1980 – 1981; Junio de 1982 - Junio de 1983 Caracas, Centro de Documentación.

EM Empresas Mendoza. **50 años de las empresas Mendoza**. Caracas, 1976.

FARÍAS, Haydée. **La autoridad de la sociedad económica de amigos del país en la política gubernamental 1830 – 1840**. Caracas: UCV, 1991.

FC Fundación Codesarrollo. **50 años Codesarrollo por Colombia 1960 - 2010**. Medellín, 2010.

FLEMING, Peter. Kindergarden Cop' Paternalism and resistance in a Higt-commitment Work place. **Journal of management studies**, v. 42, n. 7, Bogotá, Colombia, 2005.

FUNDACIÓN Corona. **Fundación Corona 40 años**. Bogotá, Colombia, 2004.

GONZÁLEZ DELUCA, María. **Los comerciantes de Caracas cien años de acción y testimonio de la Cámara de Comercio de Caracas**. Caracas: La Cámara, 1994.

\_\_. **La gestión social empresarial en la perspectiva histórica venezolana**, Cidegs Caracas Lectura, n. 35, 2001.

GRACES, Pedro. (Ed.). **Ideario y acción de un Venezolano Eugenio Mendoza 1906 – 1979**. Caracas: Fundación Eugenio Mendoza, 1986.

GUTIÉRREZ, Roberto; AVELLA, Luis; VILLAR, Rodrigo. **Aportes y desafíos de la responsabilidad social en Colombia**. Bogotá: Fundación Carvajal y otras, 2006.

KARL, Terry Lynn. **The paradox of plenty**. University of California Press, 1997.

KOCKA, Jurgen. Problemas y estrategias de legitimación de los empresarios y cuadros directivos en el siglo XIX y comienzos del siglo XX. In \_\_. **Historia social y conciencia histórica**. Madrid: Marcial Pons, 2002.

- LAMANTHE, Annie. Paternalismo en Francia: permanencia, dinámicas y actualidad. **Trayectorias**, v. 11, n. 28, enero-junio, 2009.
- LANDES, David. **Progreso tecnológico y revolución industrial**. Madrid: Tecnos, 1979.
- LÓPEZ, Carmen. **Las relaciones laborales en Colombia: opciones estratégicas de los actores**. Madrid, 2012. Tesis (PHD) - Facultad de ciencias políticas y sociología, Universidad Complutense, Madrid, 2002.
- MÉNDEZ RIVAS, Charo. **Responsabilidad social de empresarios y empresas en Venezuela durante el siglo XX**. Caracas: Strategos Consultores, 2003.
- RAVELL, Carola; ESPINOZA, Margarita. **La expresión de un compromiso: el apoyo a la microempresa**. Caracas: Fundación Eugenio Mendoza, 1992.
- REID, Donald. Industrial paternalism: Discourse and practice in nineteenth century french mining and metallurgy. **Comparative studies in society and industry**, v. 27, n. 4, 1984.
- RESTREPO SANTAMARÍA, Nicanor. **Empresariado antioqueño y sociedad, 1940 - 2004 Influencia de las elites patronales de Antioquia en las políticas socioeconómicas colombianas**. Medellín: Universidad de Antioquia, 2011.
- SÁNCHEZ, Karem. **Construcción de capital social La experiencia de la Fundación Carvajal**. Fundación Carvajal, Facultad de Administración, Universidad del Valle; Cali Colombia, 2004.
- SCOTT, James. **Los dominados y el arte de la resistencia: Discursos ocultos**. México: Era, 1990.
- SCRANTON, Phillip. Varieties of paternalism: Industrial structures and the social relations of production in american textiles. **American Quarterly**, v. 36, n. 2, 1984.
- SIERRA ALVAREZ J. **El Obrero Soñado: Ensayo Sobre el Paternalismo Industrial: Asturias 1860-1917**. Madrid: Siglo XXI, 1990.
- THOMPSON, Edward. Patricios y plebeyos. In: \_\_. **Costumbres en Común** Barcelona: Crítica, 1991.
- TULLOCK, Gordon. **The rent - seeking society. The selected works of Gordon Tullock**. v. 5. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.



VALERO JULIO, Edgar. **Paternalismo empresarial en la industrialización de Colombia y Venezuela**. Bogotá, 2013. Tesis (PHD en Historia) - Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2013.

VIDAL, Maira. La Responsabilidad Social de las Empresas Transnacionales con sede central en España: ¿Neopaternalismo industrial o globalización de derechos?. **Sociología del Trabajo**, n. 69, p. 95-119, 2010.

WEBER, Max. **Economía y sociedad 1922**. México: FCE, 1977.

\_\_\_ . **Historia económica general 1923**. México: FCE, 1991.

\_\_\_ . **Influencia de la gran industria en el comportamiento de los trabajadores 1924**. Bogotá: Tercer Mundo, 1983.

ZURABISHVILI T., Georgia: Persistent Paternalism. **Sociological Research**, v. 43, n. 6, 2004.

## A AMÉRICA NEGRA EM TEMPO DE REVOLUÇÃO: RAÇA E REPUBLICA NOS ESTADOS UNIDOS (1776-1860)

Larissa Moreira Viana<sup>1</sup>

Universidade Federal Fluminense, Departamento de História

Recebido 26/07/2014  
Aprovado 03/11/2014

**Resumo:** O objetivo central deste artigo é analisar e contrapor as visões de dois homens públicos norte-americanos, Thomas Jefferson (1743-1826) e James McCune Smith (1813-1865), a respeito do lugar político e social dos negros na república. Thomas Jefferson, proprietário de terras, de escravos e presidente dos Estados Unidos na primeira década do século XIX, foi autor das *Observações sobre o Estado da Virgínia*, originalmente publicadas em inglês no ano de 1787. James McCune Smith, médico, abolicionista e escritor negro, publicou em 1859, na Revista Anglo-Africana, um artigo no qual debateu as ideias de Jefferson, de modo a defender uma visão radicalmente antirracista sobre a história e atuação dos negros na construção republicana do país. Este encontro de ideias será analisado sob a perspectiva de que as elites abolicionistas negras foram desafiadas a construir uma retórica de luta política bastante específica. Suas estratégias deitavam raízes em valores da tradição norte-americana mais ampla, com a qual dialogavam intensamente, porém de forma combativa e distintiva.

**Palavras-chave:** Relações Raciais – Estados Unidos – Cidadania republicana.

### BLACK AMERICA IN REVOLUTIONARY TIME: RACE AND REPUBLIC IN THE UNITED STATES (1776-1860)

**Abstract:** The main purpose of this article is to analyze the views of two intellectuals, Thomas Jefferson (1743-1826) and James McCune Smith (1813-1865), on the political and social role of blacks in the United States. Thomas Jefferson, owner of land, slaves and president of the Republic in the first decade of the nineteenth century, was the author of *Notes on the State of Virginia*, originally published in English in 1787. James McCune Smith, medical doctor, black abolitionist and writer, published in 1859, in the *Anglo-African Magazine*, an article discussing the ideas of Jefferson, in order to defend a radically antiracist approach about the history and role of blacks in the American Republic. This contrast of ideas will be discussed from the perspective of the elite black abolitionists, whose values integrated the broader American tradition, although in a combative and distinctive way.

**Keywords:** Race Relations – United States – Republican citizenship.

Um notável repertório de direitos seguiu-se às rupturas políticas americanas de fins do século XVIII, nomeadamente a partir das declarações de independência dos Estados Unidos (1776) e do Haiti (1801). Ainda que muito

<sup>1</sup> Email: ufflarissa@gmail.com. Endereço de correspondência: Rua Álvares de Azevedo, 121 1202 B. Icarai, Niterói, RJ – CEP: 24.220-020. Brasil.

distintas em alcance e promessas civis, tais declarações apontavam um caminho potencialmente revolucionário para o corpo de cidadãos dos governos que inauguravam, fundados na proposição de direitos gerais.<sup>2</sup> Como adverte Lynn Hunt, os processos de independência “abriram a porta para a declaração de direitos”, lançando as bases de um vocabulário político que se difundiu rapidamente entre os negros de diferentes partes das Américas, fossem eles escravos ou homens e mulheres livres.

Um exemplo da rápida apropriação deste novo vocabulário político pode ser observado em uma petição assinada por escravos do Condado de Stratford, dirigida à Assembleia Geral do estado de Connecticut, em maio de 1779. Tais escravos, escrevendo ainda durante a Guerra de Independência dos Estados Unidos, reclamavam do fato de serem mantidos como cativos em um país livre, notando que, quanto mais consideravam a questão, mais convencidos se tornavam do direito à liberdade. Afinal, “embora diferentes na cor... nada nos leva a acreditar ou suspeitar que devemos servir os nossos senhores mais do que eles a nós”.<sup>3</sup>

Estas palavras, redigidas por um grupo de cativos do Norte da Confederação Americana,<sup>4</sup> permitem observar certos aspectos presentes na retórica do protesto negro norte-americano que se seguiu à Independência e atravessou o longo século XIX, marcado pelo paradoxo da escravidão e da liberdade.<sup>5</sup> Como se formou o discurso da suposta inferioridade e incapacidade dos negros para a igualdade política? Como os abolicionistas negros contestavam ativamente o ideal de uma

---

<sup>2</sup> HUNT, Lynn. **Inventing human rights: a History**. New York/London: W.W. Norton & Company, 2007. p. 122. Sobre as declarações de independência nos Estados Unidos e Haiti, ver ARMITAGE, David. **Declarações de Independência: uma história global**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

<sup>3</sup> No original: “Although our skins are different in color, from those whom we serve... there is nothing that lead us to a belief, or suspicion, that we are any more obliged to serve them, than they us...”, *apud* APETHEKER, Herbert (editor), **A documentary history of the negro people in the United States**. New Jersey: The Citadel Press, 1951. v. 1, p.11.

<sup>4</sup> É relevante notar que a organização política do que futuramente seriam os Estados Unidos da América estava em formação, e no período de 1777 a 1789 uma Confederação congregava os treze estados originais.

<sup>5</sup> Sobre o tema do paradoxo entre a independência política e a continuidade da escravidão em diversos estados americanos no período pós-independência, ver, entre outros autores, BAYLIN, Bernard. **As origens ideológicas da Revolução americana**. Bauru: Edusc, 2003; GREENE, Jack P. The American Revolution, **The American Historical Review**, v. 105, n. 1, p. 93-102, 2000; MORGAN, Edmund. The paradox of slavery and freedom. *In*: HOLT, T & BROWN, E.B. (orgs.). **Major problems in African American history: from slavery to freedom**. Boston/New York: Houghton Mifflin Company, 2000. p.99-108.

“república branca”? Como os ativistas negros apelaram aos valores centrais da república americana para defender valores alternativos em termos das relações raciais?

O objetivo central deste texto é analisar e contrapor as visões de dois homens públicos norte-americanos, Thomas Jefferson (1743-1826) e James McCune Smith (1813-1865), a respeito do lugar político e social dos negros na república norte-americana. Thomas Jefferson, proprietário de terras, de escravos e presidente dos Estados Unidos na primeira década do século XIX, foi autor de *Observações sobre o Estado da Virgínia*, originalmente publicado em inglês no ano de 1787. James McCune Smith, médico, abolicionista e escritor negro, publicou em 1859, na Revista Anglo-Africana, um artigo no qual debateu as ideias de Jefferson, de modo a defender uma visão radicalmente antirracista sobre a história e atuação dos negros na construção republicana do país.<sup>6</sup> Este encontro de ideias será analisado sob a perspectiva sugerida por Patrick Rael, para quem as elites abolicionistas negras foram desafiadas a construir uma retórica de luta política cujas estratégias deitavam raízes em valores da tradição norte-americana mais ampla, com a qual dialogavam intensamente, porém de forma combativa e distintiva.<sup>7</sup>

### **Thomas Jefferson e a condição dos negros na república em formação**

O contexto da Guerra de Independência nos Estados Unidos estimulou muitos negros a formularem apelos públicos contra a escravidão, através de ações coletivas ou individuais. Os escravos do Condado de Stratford acima citados, portanto, manifestavam-se a respeito de um princípio que julgavam amplo, relacionando a liberdade política ao fim da escravidão.

Este princípio de liberdade, contudo, revelara-se um foco de intensas discussões. Bom exemplo disto está nas *Observações sobre o Estado da Virgínia*, escritas por Thomas Jefferson entre 1781-2, período em que ele era governador

---

<sup>6</sup> SMITH, James McCune. On the Fourteenth Query of Thomas Jefferson's Notes on Virginia. **Anglo-African Magazine**, August 1859. Como se trata de um periódico consultado pela base digital Black Abolitionist Papers, assinada pela UFF, não disponho da paginação original

<sup>7</sup> Ver RAEL, Patrick. **Black identity and Black protest in the Antebellum North**. Chapel Hill/London: The University of North Carolina Press, 2002. p. 279-290.

deste estado. As *Observações* constituem um conjunto de reflexões elaboradas por Jefferson em resposta a uma série de questões sugeridas pelo então Secretário da missão diplomática francesa na Philadelphia, François Barbé-Marbois.

Proponho seguirmos de perto os argumentos enunciados por Thomas Jefferson no capítulo XIV das suas *Observações*, no qual ele discorre sobre a administração da justiça no estado da Virgínia e oferece diversas pistas sobre sua posição a respeito da emancipação dos escravos na América. Após lembrar que a instauração da república norte-americana impulsionara uma revisão da Constituição do estado da Virginia, Jefferson enumerou uma série de alterações propostas para o governo deste estado, pioneiro na introdução da escravidão em larga escala nas treze colônias americanas. Uma das emendas então propostas dizia respeito à emancipação de todos os escravos nascidos após a aprovação da revisão da Constituição. Ainda segundo Jefferson, o plano de emancipação previa que os libertos fossem preparados para alguma profissão com recursos dos cofres públicos, até que atingissem a idade de dezoito anos (mulheres), e vinte e um anos (homens). A partir de então, os libertos deveriam ser enviados para algum lugar considerado apropriado, de modo a desfrutar da liberdade fora do estado da Virgínia.<sup>8</sup> A este respeito, é o próprio Jefferson que lança uma questão inquietante: “Provavelmente se perguntará porquê não reter e incorporar os negros [livres] no estado, evitando assim a despesa de substituí-los através da importação de colonos brancos?”<sup>9</sup>

Em resposta a sua própria questão, Jefferson relatou inicialmente uma série de objeções políticas à permanência de negros livres no estado da Virgínia: o preconceito do homem branco, o rancor dos negros pelas ofensas sofridas e as “verdadeiras distinções que a própria natureza havia criado” eram alguns dos impedimentos por ele apontados. Estas e outras circunstâncias, notou o autor, dividiriam negros e brancos, produzindo convulsões sociais que, provavelmente, conduziriam à “extinção de uma ou outra raça”.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> JEFFERSON, Thomas. **Writings**. New York: The Library of America, 1984. p. 264. O livro *Notes on the State of Virginia* está publicado na íntegra nesta coletânea de escritos de Thomas Jefferson editada por *The Library of America*.

<sup>9</sup> JEFFERSON, **Writings**... Op. Cit., p. 264.

<sup>10</sup> JEFFERSON, **Writings**... Op. Cit., p. 264.

Além das questões identificadas como políticas, ressalta-se também a existência de objeções “físicas e morais” à integração social dos libertos. Nas palavras dele próprio: “A primeira diferença que nos impressiona é a da cor. Seja a cor dos negros derivada da membrana entre a pele e a epiderme, ou seja procedente da cor do sangue... a diferença está fixada na natureza.... E não é esta uma diferença importante?”.<sup>11</sup>

Para Jefferson, a diferença de cor, assim como outras diferenças físicas e de comportamento, seriam importantes pois eram a prova de uma diferença racial (“difference of race”, no original).<sup>12</sup> Comparando-os ainda em outras habilidades, o então governador da Virginia concluiu que negros e brancos possuíam capacidades iguais de memorização, mas quanto ao raciocínio, os negros seriam muito inferiores, e sua capacidade de imaginação seria anômala se confrontada com a dos brancos.

As afirmações de Jefferson sinalizavam, de forma incipiente, para os termos de um debate crescentemente ampliado. Neste debate, a questão central se remetia à suposta inadequação dos negros para ingressar na república norte-americana em condições de igualdade política: seria tal condição fruto da escravidão, e portanto superável, ou seria o resultado de uma qualidade inata dos negros, fixada na natureza? Em seu texto da década de 1780, foi à escravidão romana que Jefferson recorreu para sustentar seu ponto de vista. Afinal, notava ele, os escravos romanos eram excepcionais nas artes e nas ciências, e não raro empregados como tutores dos filhos de seus senhores. Uma vez que tais escravos “eram da raça dos brancos”, seria possível inferir, nas palavras de Jefferson, “que não era a condição, mas sim a natureza, que produzia a distinção”.<sup>13</sup> Tal ponto de vista foi enfatizado uma vez mais pelo autor quando o apelo à história natural ingressou em suas *Observações*:

Embora tenhamos sob nossos olhos por mais de um século e meio as raças de homens negros e vermelhos, elas nunca foram vistas por nós como objetos da história natural. Sendo assim proponho, como uma suspeita apenas, que os negros, sejam eles originalmente uma raça

---

<sup>11</sup> Ibidem, p. 264.

<sup>12</sup> Ibidem, p. 265.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 268.

distinta, ou se tenham tornado distintos pelo tempo e circunstâncias, são inferiores aos brancos nas capacidades do corpo e da mente.<sup>14</sup>

Esta suspeita sobre a inferioridade dos negros o levou a concluir que a permanência dos libertos na Virgínia era indesejável. O esforço de removê-los para algum outro lugar seria então a condição para prevenir as “misturas”,<sup>15</sup> igualmente indesejáveis aos olhos do autor. Seria a posição de Jefferson partilhada por muitos de seus contemporâneos?

Na geração dele, que era precisamente a geração revolucionária, a discussão letrada sobre as possibilidades de integração dos negros livres na sociedade encaminhava-se geralmente para o reconhecimento da igualdade moral entre os indivíduos. Na América Setecentista, predominava o argumento de que o ambiente e a condição em que viviam os indivíduos eram os fatores explicativos das diferenças em suas possibilidades de inserção social: a igualdade original era um valor reconhecido e defendido. O pensamento religioso, aliás, constitui um núcleo interessante para observarmos a defesa da ideia da igualdade original naquele contexto. Para muitos *quakers*, que integravam o grupo religioso conhecido como Sociedade dos Amigos, de origem inglesa, a noção de degradação e incapacidade intelectual dos negros era combatida como parte de uma causa política e religiosa mais ampla, que incluía uma campanha ativa contra a posse de escravos entre os membros desta comunidade. Anthony Benezet, um huguenote que imigrou para a Philadelphia em 1731, tornou-se um dos mais influentes advogados da abolição e dos direitos dos negros entre os *quakers*. Por volta de 1750, Benezet começou a dar aulas para crianças negras livres e escravas à noite, para as quais ensinava as mesmas matérias estudadas por seus alunos *quakers* durante o dia. Sobre esta experiência ele afirmou, em 1767, ter encontrado entre as crianças negras uma variedade de talentos e uma capacidade de aprendizagem tal qual ele observara entre os brancos.<sup>16</sup>

Ainda em meados do século XVIII, a questão da capacidade dos negros havia se irradiado pelas colônias, no rastro do Grande Despertar religioso iniciado por

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.270.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p.270.

<sup>16</sup> NASH, Gary. **Forging Freedom: the formation of Philadelphia's black community (1720-1840)**. Cambridge/London: Harvard University Press, 1988. p. 29-30.

volta de 1740. O processo de conversão ao protestantismo, que era o objetivo central dos movimentos de despertar da fé, enfatizava a intensidade da convicção religiosa, mais do que o conhecimento das escrituras sagradas ou dos preceitos da religião abraçada. Revigorava-se, portanto, a crença na igualdade espiritual entre os homens. Entre os batistas e metodistas, sobretudo, o primeiro Grande Despertar conseguiu trazer para a religião cristã um grande número de adeptos negros. Um dos líderes deste movimento de conversões, o anglicano George Whietfield (1714-1770), nunca negou a legitimidade da escravidão, mas em um de seus sermões, que circulavam na forma de panfletos dirigido aos proprietários de escravos, ele lançou a seguinte pergunta:

Vocês pensam que seus filhos são de alguma forma melhores do que os pobres negros?...Os negros são concebidos no pecado tanto quanto os homens brancos o são. Estou convencido de que ambos, se nascidos e criados aqui, são capazes do mesmo desenvolvimento em termos religiosos.<sup>17</sup>

Mas o que pode haver de comum entre a convicção abolicionista de A. Benezet e a crença de George Whitefield na legitimidade da escravidão africana? A resposta a esta pergunta está na defesa da igualdade original como valor comum ao pensamento religioso do século XVIII. Abolicionistas ou não, estes homens defendiam que brancos e negros possuíam uma origem comum e haviam sido criados à semelhança de um único Deus. A suposta degradação dos africanos, para Whitefield, seria produto do meio: os negros nascidos e criados na América, em contrapartida, alcançariam o desenvolvimento religiosos de seus conterrâneos, como produto do meio social em que viviam.

Estes fragmentos de discursos letrados da segunda metade do século XVIII nos trazem pistas para compor um cenário de ideias sobre a capacidade de inserção social dos negros na América Setecentista. Sob o ponto de vista predominante da igualdade original, os eventuais vícios atribuídos aos negros seriam um produto da escravidão, e portanto mais ou menos reversíveis a partir da conquista da liberdade e da educação cristã, nomeadamente. Por outro lado,

---

<sup>17</sup> Whitefield *apud* JORDAN, Winthrop. **White over Black: American Attitudes toward the negro**. London: W.W. Norton and Company, 1977. p. 214.



opiniões como as de Thomas Jefferson, ainda que minoritárias, traziam à tona alguns questionamentos para os contemporâneos da república em formação: poderia ser inata a suposta degeneração dos negros? Era desejável que a América fosse por eles povoada? Os autores aqui citados – políticos, religiosos, letrados – nos permitem pensar que na América Setecentista o discurso sobre a cor e a raça já se revestia de uma dimensão política, que se aprofundaria no século seguinte: afinal, seriam as diferenças de cor capazes de limitar o acesso à cidadania americana?

### **James McCune Smith: república, exclusão e cidadania negra no século XIX**

Um dos grandes desafios para as lideranças negras norte-americanas no século XIX era o de combater a um só tempo a escravidão e o crescente racismo, em parte disseminado por discursos da ciência. Da ciência à política, e vice-versa, uma variedade de imagens, teorias e debates sobre a suposta inadequação dos negros para integrar a república norte-americana invadiu ambientes acadêmicos, jornais, discussões partidárias e o cotidiano das ruas. Líderes negros, radicados sobretudo nas cidades ao Norte do país, onde a escravidão foi abolida nas décadas que se seguiram à Independência, contradiziam e desafiavam a crescente ideia de inferioridade dos negros. Valendo-se muitas vezes da retórica sobre a raça, tão presente naquele contexto, subvertiam-na para reafirmar a noção da igualdade original entre os povos, qualquer que fosse a sua cor. Líderes negros como James McCune Smith<sup>18</sup> iam à público para combater a noção de supremacia branca e defender a cidadania negra em um ambiente de crescente embate racial.

James McCune Smith, sempre lembrado como o primeiro negro norte-americano a graduar-se como médico, nasceu em 1813 na cidade de Nova York, onde frequentou a *Free African School*, mantida por uma sociedade antiescravista

---

<sup>18</sup> Sobre James McCune Smith e a discussão racial enunciada neste e em outros pontos do artigo ver: RAEL, **Black identity and Black protest in the Antebellum North...** Op. Cit.; DAIN, Bruce. **A hideous monster of the mind: American race theory in the early Republic.** Cambridge/London: Harvard University Press, 2002; FREDRICKSON, George M. **Diverse nations: explorations in the history of racial and ethnic pluralism.** Boulder/London: Paradigm Publishers, 2008; MORGAN, Thomas. The education and medical practice of Dr. James McCune Smith (1813-1865), first black American to hold a medical degree, **Journal of National Medical Association**, v. 95, n. 7, p. 603–614, 2003; HOLT, Thomas. **The problem of race in the 21 st. century.** Cambridge/London: Harvard University Press, 2002.

local. Não se sabe ao certo se a mãe de Smith era escrava ou já liberta quando ele nasceu, mas é seguro afirmar que o passado escravo muito próximo era parte de sua história, igualmente marcada pela valorização da educação formal como meio de ascensão e legitimação da condição de homem livre. Auxiliado por abolicionistas e religiosos filantropos, Smith foi estudar medicina na Universidade de Glasgow, após ter seu ingresso negado, por alegadas razões raciais, em diferentes escolas médicas norte-americanas. Ao receber seu grau de Doutor em Medicina na Escócia, em 1837, retornou a Nova York, cidade na qual instalou sua prática médica e iniciou uma carreira dedicada ao ativismo abolicionista e à refutação das teses racistas, que a este tempo se multiplicavam nos meios científicos e letrados norte-americanos.

Neste artigo, proponho avaliarmos a resposta formulada por McCune Smith aos argumentos de Thomas Jefferson a respeito da suposta inferioridade dos negros, formulados em fins do século XVIII. Mais de 70 anos separam a publicação dos dois textos aqui analisados: Jefferson escreveu no fim da década de 1780; McCune Smith, por sua vez, recuperou os argumentos de Jefferson e dedicou-se a refutá-los em uma publicação de 1859. Este longo espaço de tempo permite de início perceber o impacto duradouro das ideias de Jefferson na comunidade negra livre do século XIX, que se desenvolveu em meio a uma combinação da vida urbana com uma forte cultura letrada e impressa, cujos porta-vozes eram, não raramente, homens que vivenciaram a escravidão muito de perto, como o próprio Smith. Combater os argumentos de Jefferson, e sobretudo aqueles formulados por homens de ciência nas décadas subsequentes, era central para muitos ativistas negros daquele período. O desenvolvimento de um repertório de ideias que valorizava a cidadania negra e republicana era central em parte da vigorosa escrita negra<sup>19</sup> que se constituiu, paulatinamente, ao longo destes mais de setenta anos que separam a publicação dos dois textos aqui analisados.

Antes de acompanharmos os argumentos de McCune Smith, porém, será válido analisar com mais vagar alguns aspectos da democracia americana na

---

<sup>19</sup> Sobre a escrita negra norte-americana no século XIX, ver LEVINE, Robert . The slave narrative and the revolutionary tradition of American autobiography. *In*: FISCH, Audrey (Editor). **The Cambridge Companion to The African American Slave Narrative**. New York: Cambridge University Press, 2007. p. 99-114.

primeira metade do século XIX. Marcada pela expansão territorial em direção ao oeste, pela ascensão da ideia de participação política do homem comum, pelo avanço da escravidão e pela retórica do abolicionismo militante, a conjuntura norte-americana testemunhava as profundas contradições do binômio liberdade e democracia. A democracia na América era então capaz de absorver brancos pobres e imigrantes, ao mesmo tempo em que excluía de suas fileiras mulheres e negros em geral.

O avanço da excludente ideia de uma América para o homem branco na primeira metade do século XIX foi bastante potencializada pela chamada democracia jacksoniana. Em 1828, Andrew Jackson tornou-se presidente dos Estados Unidos pelo Partido Democrata, amparado pela defesa da igualdade política, civil e moral dos homens brancos. O historiador norte-americano A. Saxton definiu a era Jackson como aquela em que o homem comum (“common man”) poderia tornar-se advogado, construtor ou banqueiro, uma vez que a livre competição e a igualdade de oportunidades seriam supostamente acessíveis a todos os homens brancos.<sup>20</sup> Cabe tentar definir minimamente as possíveis identidades do que se está denominando aqui como homem branco, inclinado a partilhar princípios democratas. O Partido Democrata tornou-se nacionalmente conhecido na primeira metade do século XIX, quando conquistou simpatizantes nos mais diversos segmentos sociais: trabalhadores urbanos, pequenos e médios proprietários, homens em busca de oportunidades, senhores de escravos sulistas. Nos estados nortistas, os setores médios da população teriam permanecido, em geral, como adversários dos democratas na arena política. Mas apesar das especificidades regionais, pode-se afirmar que a democracia jacksoniana atingia, nacionalmente, setores diversos da população branca.

Se o ideal de democracia era “racialmente delimitado”, como adverte A. Saxton, e portanto prioritariamente acessível ao homem branco, seria interessante indagar sobre os espaços políticos franqueados aos negros nesta democracia. Uma pista em relação ao olhar dos democratas nortistas sobre os negros está nas

---

<sup>20</sup> Os autores privilegiados nesta seção para discutir a noção de democracia na América Oitocentista serão: SAXTON, Alexander. **The Rise and fall of White Republic: class politics and mass culture in the nineteenth century**. London/New York: Verso, 1990; FONER, Eric. **The story of American freedom**. New York/London: W.W. Norton & Company, 1999.

palavras de James K. Paulding (1778-1860), um escritor de Nova York. Ele publicou em 1836 o livro intitulado *Escravidão nos Estados Unidos*. Ainda segundo Saxton, Paulding escreveu ali uma espécie de “posição oficial” dos democratas nortistas em relação à escravidão, resgatando a defesa sulista da instituição, porém adaptando-a à sensibilidade de leitores nortistas. A julgarmos pelo trecho abaixo, a sensibilidade de parte dos nortistas suportaria bem ler uma defesa da incapacidade dos negros livres para participarem em condições igualitárias da república americana. Assim se expressou James Paulding:

O governo dos Estados Unidos, suas instituições e seus privilégios pertencem única e exclusivamente ao homem branco; tais instituições foram conquistadas por nossos pais e não pelo sangue dos negros. A mente dos africanos, não apenas em seu país natal, mas em qualquer circunstância, parece estar em grande medida destituída da capacidade de aperfeiçoamento.<sup>21</sup>

Em um período de crescente imigração e disputa por empregos, trabalhadores brancos tentavam convencer empregadores nortistas a não contratar negros livres, tornando mais limitadas as possibilidades de ascensão social através do trabalho. Ignorância, frivolidade, imoralidade e desordem eram alguns dos atributos negativos vinculados aos africanos e seus descendentes nascidos nas Américas, em um contexto de crescente disseminação dos repertórios relativos à supremacia branca. A discriminação cotidiana atingia em cheio aquilo que era considerado o âmago da democracia norte-americana Oitocentista: a ampliação sem precedentes do direito de voto. Alguns dados sintetizados por Eric Foner são valiosos para esta discussão. Na era revolucionária, ou seja, no período pós-independência, os estados da Virgínia, Carolina do Sul e Geórgia reservaram direito de voto explicitamente aos homens brancos, enquanto em outras regiões do Sul os costumes tornavam difícil o exercício do voto dos negros livres. Neste mesmo período, nenhum estado nortista limitava o voto com base em requisitos raciais. Após 1800, entretanto, o quadro se modificou: todos os novos estados que

---

<sup>21</sup> Paulding *apud* SAXTON, **The Rise and fall of White Republic...** Op. Cit., p. 151.

ingressaram na União nesta fase, com exceção do Maine, permitiam o voto apenas aos homens brancos.<sup>22</sup>

Mesmo nos estados nortistas, tradicionalmente mais flexíveis neste aspecto, foram criadas barreiras constitucionais para restringir o voto dos negros livres. Em 1821, por exemplo, a Convenção Constitucional de Nova York retirou os requisitos de propriedade para os eleitores brancos, ao passo que elevou para duzentos e cinquenta dólares a qualificação de propriedade para os eleitores negros, uma soma de dinheiro difícil de ser alcançada pela maioria dos residentes negros deste estado. Dezesesseis anos depois, em 1837, a Pennsylvania, região reconhecida pela vitalidade econômica e militância da comunidade negra da Philadelphia, também eliminou o voto negro do estado. Por volta da década de 1860, os negros votavam em condições de igualdade com os brancos em apenas cinco estados da região da Nova Inglaterra (Maine, New Hampshire, Vermont, Rhode Island e Massachusetts).

Esta limitação dos direitos políticos republicanos desde as primeiras décadas do século XIX ocorria em um contexto no qual a noção de inferioridade inata dos africanos e seus descendentes ganhava adeptos no âmbito da ciência. Nota-se, neste repertório científico, uma acelerada mudança de opinião sobre a capacidade dos negros, especialmente se comparamos autores de fins do século XVIII e da primeira metade do século XIX. Apostando na historicidade dos olhares brancos sobre os negros, será conveniente então retornarmos brevemente ao fim do século XVIII, quando foi publicado nos Estados Unidos o trabalho de Samuel Stanhope Smith (1750-1819), intitulado *Ensaio sobre as causas da variedade de compleição e aparência nas espécies humanas*, de 1787. Na época de sua publicação (que coincide com a edição das *Observações*, de Thomas Jefferson) este ensaio de Samuel Smith, um ministro presbiteriano e professor de filosofia moral em Princeton, tornou-se, segundo o historiador Winthrop Jordan, a mais influente visão sobre as diferenças humanas no meio científico norte-americano.

Samuel Smith partia da premissa de que houve uma criação única (monogênese) e atribuía as supostas diferenças e variações na espécie humana a causas “naturais”: o clima, os modos de vida, a situação específica de cada

---

<sup>22</sup> FONER, **The story of American freedom...** Op. Cit., capítulo 4.

sociedade. Como ministro cristão, Samuel Smith inclinava-se a combater qualquer sugestão específica sobre a inferioridade de um grupo de homens sobre outro. Quanto ao futuro dos negros, aliás, Smith expressava-se dentro da tradição predominante na América Setecentista, segundo a qual a liberdade criaria a possibilidade de integração social dos negros: “A grande diferença entre escravos domésticos e do eito permite supor que, fossem eles perfeitamente livres, proprietários e admitidos a participar da sociedade liberal ... modificariam suas peculiaridades africanas rapidamente...”.<sup>23</sup>

Charles Caldwell, homem de ciência do século XIX, não foi o primeiro, mas certamente foi um dos mais rigorosos oponentes desta visão. Desde 1811, Caldwell, um médico formado na Universidade da Pennsylvania, iniciou seus ataques ao trabalho de Samuel Smith, chegando a classificar seu *Ensaio* como uma “das mais errôneas produções que ele já examinara”.<sup>24</sup> Ao defender a ideia das diferenças raciais inatas, e, portanto, da inferioridade natural do negro, Caldwell rompeu com a visão da unidade original da criação humana. Em 1830, publicou um ensaio chamado *Reflexões sobre a unidade original da raça humana*, no qual argumentava que Deus não criara apenas uma, mas sim quatro espécies originais: caucasianos, mongóis, índios e africanos. Ao longo do livro, Caldwell assumiu a defesa da inferioridade inata dos africanos frente às demais espécies por ele identificadas. A partir do final da década de 1830, de fato, o conceito de desigualdade racial inata passou a ser cada vez mais aceito nos meios científicos norte-americanos. A controvérsia em relação à existência de diversas espécies originais, contudo, ainda permanecia, marcadamente entre os intelectuais religiosos.

Mas o avanço do processo de naturalização da diferença racial era notável. Nos Estados Unidos, o desenvolvimento de teorias e estudos no campo da etnologia e da frenologia – uma doutrina médica em voga no século XIX, direcionada à relacionar a estrutura craniana e a capacidade mental dos indivíduos

---

<sup>23</sup> Samuel Smith *apud* JORDAN, **White over Black: American Attitudes toward the negro...** Op. Cit., p. 515-6.

<sup>24</sup> Charles Caldwell *apud* HORSMAN, Reginald. **Race and Manifest Destiny: the origins of American racial Anglo-Saxonism.** Cambridge/London: Harvard University Press, 1981. p.117. Ver ainda FABIAN, Ann. **The Skull Collectors: Race, Science, and America's Unburied Dead.** Chicago: University of Chicago Press, 2010.

– esteve certamente influenciado por este contexto geral de reflexão sobre a diferença racial. Em 1839, com a fundação da *Escola Americana de Etnologia*, na Philadelphia, a noção de que a suposta degeneração do negro era uma qualidade racial inata tornava-se uma visão corrente nos círculos científicos norte-americanos. De acordo com Reginald Horsman, ao promover argumentos favoráveis à divisão dos homens segundo padrões de inferioridade e superioridade, esta instituição estava integrando um movimento da cultura ocidental relativo à racialização das identidades de diferentes grupos sociais. Ou melhor, um movimento em direção à naturalização das diferenças e criação de hierarquias entre os homens fundadas na raça. Para Horsman, o alcance da produção intelectual daquela escola americana derivava principalmente do fato de estar sediada em uma sociedade marcada pela escravidão e pela discussão da integração social e política dos negros livres.<sup>25</sup>

Uma das primeiras publicações ligadas à *Escola Americana de Etnologia* foi o livro de George Morton, *Crania Americana*, de 1839. Morton (1799-1851) era um médico da Philadelphia, guardião de uma das maiores coleções de crânios de todo o mundo e dedicado, a partir dos estudos da frenologia, a comparar o tamanho, capacidade e estrutura destes crânios visando enfatizar as diferenças físicas básicas entre as raças. Suas pesquisas o levaram a concluir que os seres humanos haviam sido criados a partir de diversos pares, e em diferentes partes do mundo.<sup>26</sup>

O grupo de pesquisa de Morton incluía o egiptólogo inglês G. Gliddon, e o médico Josiah Nott, que deram continuidade ao trabalho do mestre após sua morte e organizaram postumamente alguns escritos deixados por Morton, incluídos no livro *Types of Mankind*. Lançado em 1854 na Philadelphia, *Types of Mankind* contava ainda com alguns outros colaboradores, mas seus editores principais eram Nott e Gliddon. O objetivo central do livro era mostrar que “a diversidade das raças deve ser aceita pela ciência como um fato, independentemente da teologia”.<sup>27</sup> Assumindo uma postura claramente contrária a dos ambientalistas, estes autores notavam que os animais poderiam ser bastante “melhorados” pela domesticação,

---

<sup>25</sup> HORSMAN, **Race and Manifest Destiny: the origins of American racial Anglo-Saxonism...** Op. Cit., p. 102.

<sup>26</sup> Ibidem, p.125.

<sup>27</sup> NOTT, J. C. ; GLIDDON, G. **Types of Mankind**. Philadelphia: Lippincott, Grambo & Co, 1854, p.56.

“mas nem o clima, nem a comida, podem transformar um burro em um cavalo...”. Derivavam deste exemplo uma comparação com o homem negro, que poderia viver por diversas gerações no meio norte-americano, tornando-se suscetível a um determinado “progresso”, mas nunca a uma transformação.<sup>28</sup> Mais adiante, ao tratar do que chamavam de “Anatomia comparativa das raças”, o argumento em favor da inferioridade particular dos africanos ficou ainda mais explícito na afirmação de que “deve ser cego aquele que não nota a semelhança entre as mais baixas raças humanas e o reino animal”.<sup>29</sup>

*Types of Mankind* já estava em sua décima edição cerca de dezessete anos após sua primeira publicação, o que deve ser indicativo da relativa popularidade alcançada por estas pesquisas sobre raça nos Estados Unidos. O dado a ser valorizado, de qualquer forma, é que a maior difusão da ideia da inferioridade inata dos negros pode ter contribuído para a identificação dos não-brancos com a imagem de animalidade e pouca capacidade intelectual. E é precisamente neste ponto que um repertório racista assume todo seu potencial excludente: a hierarquização dos homens pela ciência, a limitação na vida política, a racialização de direitos civis.

De volta a McCune Smith, com quem se iniciou esta seção do artigo, pode-se pensar que ao retornar da Europa, já como médico, em 1837, ele testemunhou uma transformação crescente no âmbito da discussão racial em seu país. Cabe perguntar, finalmente, sobre o teor da resposta sistematizada por McCune Smith para estas ideias raciais em voga na América. O que há de particular na escrita deste médico negro? Como ele articulou argumentos antirracistas, ainda que se valendo da retórica da raça, tão presente em seu meio social? E, sobretudo, por que McCune Smith respondeu especialmente às formulações de Thomas Jefferson?

### **De McCune Smith a Thomas Jefferson: raça e antirracismo em debate**

O *Anglo African Magazine* foi o periódico que publicou o texto de McCune Smith em 1859, mesmo ano, aliás, em que a revista veio à público pela primeira vez nos Estados Unidos. O objetivo do periódico era expressar a perspectiva dos

---

<sup>28</sup> Ibidem, p. 260.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 457.



negros em contraste com visões intelectuais, leis, discursos religiosos e científicos da América que contribuíam para depreciar os africanos e seus descendentes. Na edição de agosto do ano de estreia da revista, o artigo “Sobre o ponto 14 das Observações de Jefferson a respeito da Virgínia” atendia ao propósito editorial da publicação e apresentava, já no parágrafo de abertura, a inquietante observação de Thomas Jefferson, formulada há mais de 70 anos sobre o destino dos negros na América: “o que mais se pode fazer com eles, [os negros]?”. McCune Smith se propôs desde o início a inverter a formulação de Jefferson, enunciando a questão em outros termos: “Podem negros e brancos viver em harmonia sob as instituições americanas, cada um contribuindo para a paz e prosperidade do país e para o desenvolvimento do problema do autogoverno envolvido nas instituições americanas?”.<sup>30</sup>

Para McCune Smith, se as instituições democráticas fossem disseminadas nos Estados Unidos – tal qual a promessa republicana anunciara e não cumprira integralmente desde o fim do século XVIII –, não haveria impedimento para a integração social dos negros no plano político. Mas, advertia ele, o problema colocado por Jefferson não residia no plano das instituições, e sim nas questões físicas e morais: “O Sr. Jefferson sustenta que há distinções físicas e mentais entre o homem branco e o negro – distinções que devem impedi-los de uma participação igualitária e harmoniosa nas benesses da liberdade democrática”.<sup>31</sup>

Para contrapor-se às ideias de Jefferson, o médico de Nova York sistematizou as diferenças físicas em quatro grupos – estrutura óssea, músculos, textura do cabelo e cor da pele. Ao contestá-las, uma a uma, reforçou seu argumento sobre a “sublime” unidade da raça humana. Sobre a estrutura óssea, por exemplo, McCune Smith afirmou que as pesquisas conduzidas por seus pares não foram capazes de detectar diferenças notáveis de tamanho e forma nos crânios de negros e brancos, comprovando assim não haver distinções estruturais que confirmassem a noção de inferioridade dos primeiros. Sobre as diferenças na

---

<sup>30</sup> SMITH, James McCune. On the Fourteenth Query of Thomas Jefferson's Notes on Virginia. **Anglo-African Magazine**. August 1859. A pesquisa deste periódico foi realizada através da base digital Black Abolitionist Papers, 1830-1865, da ProQuest, que não indica a numeração original de páginas deste documento em particular.

<sup>31</sup> Idem.

textura do cabelo, por sua vez, ele enumerou uma série de pesquisas para concluir que distinções de espécie não podem ser aferidas a partir de meras diferenças na aparência física. Mais uma vez, realçava-se o argumento da unidade da espécie humana, em contraponto à hierarquização que nutria o racismo. Sobre a visão de Jefferson a respeito da cor dos negros como objeção à integração na república americana, a resposta de McCune Smith foi, uma vez mais, contundente. Após analisar detidamente as variedades de cor da pele em diferentes regiões do mundo, ele afirmou: “A cor da pele na raça negra não é uma marca distintiva, que a separa do resto da humanidade, mas é, em contraponto, o resultado combinado das influências do clima quente e do solo em que seus ancestrais viveram na África”.<sup>32</sup>

Atento a mudanças no vocabulário norte-americano entre os tempos de Jefferson e o seu próprio, McCune Smith defendia uma visão antirracista na qual as diferenças físicas não eram impedimentos para integrar a república norte-americana. Notava, aliás, que o termo negro (“black” e “negro”, no original) era usual na época em que Jefferson escreveu suas *Observações*, mas anunciava que a opinião pública havia mudado nos Estados Unidos desde então: “Os jornais, índices seguros de opinião pública, agora chamam essa classe de *peessoas de cor*. O grupo é o mesmo, mas já não são chamados de negros, como se estivessem na fronteira da bestialidade; eles são ‘de cor’ e são ‘peessoas’”.<sup>33</sup> (grifos no original)

Esta diferença indicava, para McCune Smith, que a opinião pública norte-americana – certamente distinta, em sua visão, do discurso científico e político fundado no racismo – assumia que todos os residentes naquela república eram aptos para as “dignidades” e “privilégios” da cidadania: “Não me importa que o fato demore alguns poucos anos; o princípio já está estabelecido; as distinções físicas... neste país não são mais uma barreira contra a incorporação dos negros ao Estado”.<sup>34</sup>

Para este médico, intelectual e ativista negro, a discussão proposta em *Observações* mostrava que Jefferson “desconhecia a filosofia do progresso

---

<sup>32</sup> Idem.

<sup>33</sup> Idem.

<sup>34</sup> Idem.

humano”.<sup>35</sup> Pois se a conhecesse, saberia que a presença dos negros contribuía para a “civilização”, em suas palavras, e a civilização dependia de liberdade e diversidade.

Ao contrapor-se a Thomas Jefferson na discussão sobre a suposta inferioridade e inadequação dos negros na república norte-americana, McCune Smith atacava frontalmente uma tradição intelectual, política e científica cujas origens ele identificava em fins do século XVIII; e cujos desdobramentos conhecia de perto e por experiência própria. No decorrer da primeira metade do século XIX, como já indicado, a crescente racialização da identidade dos não-brancos ganhou novo fôlego, tanto nos meios científicos, como na própria vida cotidiana norte-americana. A democracia jacksoniana contribuiu para a disseminação de imagens da suposta degeneração dos negros, acentuadas no decorrer do XIX. No âmbito da ciência, ao mesmo tempo, os estudos da *Escola Americana de Etnologia*, entre outros, avançavam em direção à afirmação da superioridade dos brancos em relação aos negros. Responder aos argumentos de Thomas Jefferson especificamente, e não diretamente aos de qualquer outro de seus contemporâneos, revela o profundo compromisso da ação política e da escrita de McCune Smith, para quem a noção de raça podia ser articulada de modo a defender ideais cívicos de cidadania integral na América. Ora, Thomas Jefferson, um dos republicanos reconhecidos como pais fundadores da América independente, recusava esta promessa de cidadania negra em suas *Observações*; McCune Smith, ao recuperá-lo, desafiava o credo da liberdade e da igualdade americana – do qual Jefferson era um representante – em seu âmago.

Sabemos hoje que as chamadas raças humanas são criações históricas, socialmente produzidas em larga medida pelo processo de expansão atlântica e pelos contatos entre europeus, africanos e americanos desde o início da época moderna. Carentes, portanto, de qualquer sustentação biológica. Mas ao longo do século XIX, diante da crescente secularização do saber, observa-se que a ideologia racista avançou como um tipo de saber específico,<sup>36</sup> em grande medida devotado a tornar o mundo inteligível a partir da dinâmica das diferenças e do reforço das

---

<sup>35</sup> Idem.

<sup>36</sup> Ver HOLT, **The problem of race in the 21 st. century...** Op. Cit., p. 33.

hierarquias, então naturalizadas pela autoridade contestável dos discursos científicos.

O debate entre McCune Smith e Jefferson, que não eram contemporâneos, revela a profunda articulação entre os discursos da ciência e da política. Por certo, a ideia de nação e república destes homens repousava originalmente em um entendimento cívico, ao mesmo tempo em que se revestia de forte conteúdo racial, ora acionado com propósitos racistas, ora antirracistas. Esta era uma dimensão palpável do nacionalismo norte-americano no século XIX, construído em torno do paradoxo entre liberdade e escravidão, da diversidade da população e da notável presença de indivíduos de ascendência africana em defesa de seus direitos de cidadania republicana.

### **Referências Bibliográficas**

APETHEKER, Herbert (ed.). **A documentary history of the negro people in the United States**. New Jersey: The Citadel Press, 1951. v. 1.

ARMITAGE, David. **Declarações de Independência: uma história global**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BAYLIN, Bernard. **As origens ideológicas da Revolução americana**. Bauru: Edusc, 2003.

DAIN, Bruce. **A hideous monster of the mind: American race theory in the early Republic**. Cambridge/London: Harvard University Press, 2002.

FABIAN, Ann. **The Skull Collectors: Race, Science, and America's Unburied Dead**. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

FONER, Eric. **The story of American freedom**. New York/London: W.W. Norton & Company, 1999.

FREDRICKSON, George M. **Diverse nations: explorations in the history of racial and ethnic pluralism**. Boulder/London: Paradigm Publishers, 2008.

GREENE, Jack P. The American Revolution. **The American Historical Review**, vol. 105, n.1, p. 93-102, 2000.

HOLT, Thomas. **The problem of race in the 21 st. century**. Cambridge/London: Harvard University Press, 2002.

- HORSMAN, Reginald. **Race and Manifest Destiny: the origins of American racial Anglo-Saxonism**. Cambridge/London: Harvard University Press, 1981.
- HUNT, Lynn. **Inventing human rights: a History**. New York/London: W.W. Norton & Company, 2007.
- JEFFERSON, Thomas. **Writings**. New York: The Library of America, 1984.
- JORDAN, Winthrop. **White over Black: American Attitudes toward the negro**. London: W.W. Norton and Company, 1977.
- LEVINE, Robert . The slave narrative and the revolutionary tradition of American autobiography. *In*: FISCH, Audrey (Editor). **The Cambridge Companion to The African American Slave Narrative**. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 99-114.
- MORGAN, Edmund. The paradox of slavery and freedom. *In*: HOLT, T & BROWN, E.B. (orgs.). **Major problems in African American history: from slavery to freedom**. Boston/New York: Houghton Mifflin Company, 2000. p.99-108.
- MORGAN, Thomas. The education and medical practice of Dr. James McCune Smith (1813-1865), first black American to hold a medical degree, **Journal of National Medical Association**, v. 95, n. 7, p. 603–614, 2003.
- NASH, Gary. **Forging Freedom: the formation of Philadelphia's black community (1720-1840)**. Cambridge/London: Harvard University Press, 1988.
- NOTT, J. C.; GLIDDON, G. **Types of Mankind**. Philadelphia: Lippincott, Grambo & Co, 1854.
- RAEL, Patrick. **Black identity and Black protest in the Antebellum North**. Chapel Hill/London: The University of North Carolina Press, 2002.
- SAXTON, Alexander. **The Rise and fall of White Republic: class politics and mass culture in the nineteenth century**. London/New York: Verso, 1990.
- SMITH, James McCune. On the Fourteenth Query of Thomas Jefferson's Notes on Virginia. **Anglo-African Magazine**, August 1859.

## CRENÇAS E RELIGIOSIDADES AFRO-BRASILEIRAS: UMA ANÁLISE COMPARATIVA DOS ESCRITOS DE NINA RODRIGUES E JOÃO DO RIO

Vanda Fortuna Serafim<sup>1</sup>

Universidade Estadual de Maringá, Departamento de História, Programa de Pós-graduação em História

Recebido 02/08/2014  
Aprovado 18/09/2014

**Resumo:** Objetiva-se comparar dois intelectuais brasileiros, Nina Rodrigues (1862-1906) e João do Rio (1881-1921), que entre finais do século XIX e início do século XX, produziram estudos sobre a presença de religiões de matriz africanas nas cidades de Salvador e Rio de Janeiro, respectivamente, que renderiam duas obras de referência para o estudo das religiões e das religiosidades no Brasil: *O Animismo fetichista dos negros bahianos*, de 1900 e *As religiões no Rio*, de 1904, aqui tomadas enquanto fontes históricas. O aporte teórico norteador da reflexão consiste em Michel de Certeau (1982) e sua categoria de “lugar social”. Constatou-se que as práticas religiosas foram pensadas por ambos, ainda que sob óticas diferenciadas, em analogia ao evolucionismo, ao catolicismo e às noções de civilização em voga no período.

**Palavras-chave:** Salvador – Rio de Janeiro – Religiões afro-brasileiras.

### BELIEFS AND AFRICAN-BRAZILIAN RELIGIOSITIES: A COMPARATIVE ANALYSIS OF NINA RODRIGUES AND JOÃO DO RIO'S WRITINGS

**Abstract:** This study aims to compare two Brazilian intellectuals, Nina Rodrigues (1862-1906) and João do Rio (1881-1921), that between the late Nineteenth Century and early Twentieth Century, produced studies on the presence of African-derived religions in the cities of Salvador and Rio de Janeiro, respectively, which would yield two works of reference for the study of religions and religiosity in Brazil: *O Animismo fetichista dos negros bahianos*, 1900 and *As religiões no Rio*, 1904, here taken as historical sources. The guiding theoretical framework of reflection consists in Michel de Certeau (1982) and his category of "social place". It was found that religious practices were thought by both of them, under different optical, in analogy to Evolutionism, to Catholicism and notions of civilization in vogue in the period.

**Keywords:** Salvador – Rio de Janeiro – African religions.

O presente artigo é resultado de parte das discussões realizadas na pesquisa docente institucional intitulada “Ciência, Ideias e Crenças: história e cultura afro-brasileiras por meio de seus intelectuais”, na qual objetiva-se compreender a

---

<sup>1</sup> E-mail: vandaserafim@gmail.com. Endereço de correspondência: Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas Letras e Artes. Av. Colombo, 5790, Jd. Universitário. CEP: 87020-900 - Maringá, PR – Brasil.

relação entre ciência, ideias e crenças nos discursos dos intelectuais brasileiros que pensaram a cultura afro-brasileira, em especial as crenças religiosas.

É nesse sentido que a proposta deste artigo consiste em comparar dois intelectuais brasileiros, Nina Rodrigues (1862-1906) e João do Rio (1881-1921), que entre finais do século XIX e início do século XX, publicaram matérias em Revistas sobre a presença de religiões de matriz africanas nas cidades de Salvador e Rio de Janeiro, respectivamente, que renderiam duas obras de referência para o estudo das religiões e das religiosidades no Brasil. São elas: *O Animismo fetichista dos negros bahianos*, de 1900 e *As religiões no Rio*, de 1904. É importante ressaltar que as obras constituem trabalhos pioneiros, tanto no que concerne a religião quanto a cultura dos africanos e seus descendentes. No caso de Nina Rodrigues, temos uma obra de divulgação médico-científica e no caso de João do Rio, temos crônicas jornalísticas, de viés literário.

Nesse sentido, buscaremos, de forma sistemática, uma comparação entre os olhares de Nina Rodrigues e João do Rio acerca das crenças afro-brasileiras, destacando os conceitos teóricos por eles utilizados para nomeá-las enquanto religião, em um contexto histórico no qual elas ainda não eram pensadas enquanto tal. Atentaremos ainda à como duas visões distintas, uma médica e outra literária, uma sobre a Bahia e outra sobre o Rio de Janeiro, apesar dos distintos campos do conhecimento, convergem para realizar reflexões sobre uma mesma temática, buscando destacar similitudes, diferenças, influências comuns, aproximações e distanciamentos nas obras destes dois autores, aqui tomadas enquanto fontes históricas.

Sobre os aspectos acima apontados, é relevante a contribuição de Michel de Certeau e sua categoria de “lugar social”, ao entender que a História articula-se com um lugar de produção socioeconômico, político e cultural. E é em função deste lugar que se delineia uma topografia de interesses. Isso evidencia uma hierarquia social dentro do grupo, logo, as dependências das relações de força simbólica corresponderiam à estrutura das relações de força política. Os métodos científicos, dessa maneira expressam um comportamento social e as leis do grupo. Em virtude disto, o discurso histórico não pode ser analisado fora da sociedade na qual se insere, pois implicaria a transformação das situações acentuadas, o “nós” utilizado

pelo pesquisador denota um contrato social. Dessa forma, se a organização da história é relativa a um lugar e a um tempo, isso deve-se inicialmente às suas técnicas e produção, uma vez que, cada sociedade se pensa historicamente com os instrumentos que lhe são próprios.<sup>2</sup>

Considerar os “lugares sociais” de Nina Rodrigues e João do Rio na compreensão de seus escritos sobre as crenças religiosas afro-brasileiras, buscando estabelecer convergências e divergências, implica, portanto, em atentar, também, àquilo que Michel de Certeau denominou enquanto “formalidade das práticas”, elas se referem ao reemprego de determinadas estruturas em função de uma ordem que elas não mais determinam. Ainda que intactas nelas mesmas, as condutas – por exemplo - se inscrevem em outras trajetórias sociais, obedecem a critérios, classificam-se segundo categorias, visam objetivos que mudam. Esta formalidade está mais ou menos de acordo com os discursos oficiais ou teóricos; ela os questiona já que organiza também uma prática da leitura ou da audição, isto é, uma prática destes discursos, sem falar das práticas que eles esquecem ou exilam. Considerando a necessidade em medir a distância, ou as relações, entre a formalidade das práticas e a das representações; por aí se pode analisar, com as tensões que trabalham uma sociedade na sua espessura, a natureza e as formas de sua mobilidade.

### **Nina Rodrigues, o olhar médico**

O primeiro estudo acadêmico sobre a cultura e as religiosidades afro-brasileiras veio do campo médico. Nina Rodrigues (1862-1906), médico, etnógrafo e sociólogo, é considerado o iniciador dos estudos africanos no Brasil. Na Bahia se interessou pelo estudo dos costumes dos antigos escravos e seus descendentes, em especial as práticas religiosas. Os seus estudos resultaram essencialmente em duas obras: *O animismo fetichista dos negros bahianos*, originalmente publicada em francês, em 1900 e *Os africanos no Brasil*, publicada pela primeira vez em 1932, como obra póstuma.

---

<sup>2</sup> CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.



Nascido em Vargem Grande, no Maranhão, diplomou-se em 1888 no Rio de Janeiro, após dar início aos seus estudos na Bahia. Foi um dos primeiros a estudar o negro no Brasil, também exerceu o cargo de professor na Bahia, vindo a morrer em Paris, em 1906. Embora seu trabalho consista numa obra de divulgação “médica – científica”, pode-se dizer que é o primeiro estudo de caráter antropológico que trata do negro e de suas crenças. Nina Rodrigues obteve importantes informações sobre os aspectos religiosos dos africanos e seus descendentes, descrevendo os terreiros que visitou na Bahia, além de deuses, fitolatrias e litolatrias, hidrolatrias, rituais de iniciação e possessões.

A obra *O animismo fetichista dos negros bahianos*, segundo Gonçalves da Silva, foi resultado do conhecimento científico da psiquiatria e do evolucionismo da época, e serviu como um marco ou modelo obrigatório de interlocução aos novos textos que a seguiram, em especial à Antropologia. *Os africanos no Brasil*, segundo Gonçalves da Silva, obra póstuma de Nina Rodrigues, procurou ampliar e sistematizar o quadro descritivo das sobrevivências africanas. Refere-se a aspectos etnográficos religiosos, os quais são posteriormente retomados por outros autores.<sup>3</sup>

Segundo Gonçalves da Silva, em fins do século XIX, Nina Rodrigues visitou vários candomblés, onde presenciou vários rituais e pôde obter grandes quantidades de informações sobre a liturgia e outros aspectos importantes do culto, até então raramente descritos. Pesquisou principalmente os candomblés de tradição sudanesa, pois acreditava que os nagôs, tinham sido os africanos de maior influência no Brasil. Dentro desta tradição privilegiou alguns terreiros, como o Gantois, descrevendo detalhes cerimoniais.

É certo que quando se dirige a Nina Rodrigues, o primeiro aspecto que sobressai sobre suas obras é a associação direta as teorias racialistas. Embora o classifique como representante de uma teoria racista no Brasil, Thomas E. Skidmore atribui às obras de Nina Rodrigues, qualificações de “séria” e “respeitável”:

---

<sup>3</sup> SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

O primeiro estudo etnográfico sério e respeitável do afro-brasileiro por um brasileiro não proveio dos museus, mas de um professor de medicina originário de prestigiosa faculdade da Bahia. No começo da década de 90, Nina Rodrigues, jovem doutor mulato, conquistara uma cátedra ali. Pelo fim da década, já se distinguia como pioneiro em dois campos: etnologia afro-brasileira e medicina-legal. Nenhum - até a época de suas investigações iniciais - era reconhecido como campo de pesquisa, mas seus esforços contribuíram para lançar-lhes as bases de estudo no Brasil. Embora tenha morrido cedo em 1906, com a idade de quarenta e quatro anos, já havia publicado inúmeros relatórios científicos e fundara a *Revista Médico - Legal*. Já havia estreitado contatos com outros pesquisadores do exterior e era membro de grupos como a médico - Legal Society of New York e a Societé Médico-Psychologique de Paris. Quando morreu, já se havia tornado figura altamente acatada e respeitada nos círculos científicos brasileiros.<sup>4</sup>

A importância de Nina Rodrigues e de seu método aos estudos sobre os negros no Brasil é também destacada por Arthur Ramos que, enfatiza a necessidade de compreender Nina Rodrigues como um intelectual de sua época, que utiliza o método e as análises próprias daquele período:

O nome de Nina Rodrigues, reivindicado através dos nossos trabalhos, é citado entre os estudiosos estrangeiros, como o grande pioneiro dos estudos científicos sobre o negro. E não se poderá acusar hoje a sua escola, como ainda insistem alguns intelectuais de má fé, de reincidir no prejulgado da tese da inferioridade antropológica do negro ou da degenerescência da mestiçagem, que fora endossada pelo sábio baiano, preso evidentemente aos métodos e as hipóteses de trabalho da ciência de sua época. A reinterpretação de Nina Rodrigues tem sido hoje a preocupação dominante dos seus discípulos, no setor dos estudos sobre o negro. Mesmo porque já ninguém vai perder mais tempo em trazer à tona discussões de pontos científicos, passados em julgado, como estes da superioridade ou inferioridade das raças, que constituem um lugar-comum de todo estudante de antropologia...<sup>5</sup>

Optou-se por analisar a obra *O animismo fetichista dos negros bahianos*, por ser contemporânea a *As religiões no Rio*, embora não se possa afirmar categoricamente que Nina Rodrigues e João do Rio tenham tido contato direto, ou que este tivesse lido o trabalho daquele, como bem observou Juliana Barreto Farias, ao mesmo tempo em que João do Rio, Nina Rodrigues já realizava incursões etnográficas, para uso clínico, nos terreiros e casas da população africana, em

---

<sup>4</sup> SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. p. 74.

<sup>5</sup> RAMOS, Arthur. **As culturas negras no novo mundo**. 4.ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979. p. 20.

Salvador-BA. Apesar da coincidência temporal e temática, não há menção à leitura de um pelo outro, embora o contato de ambos com as suas obras fosse bem provável. Em 1894, Nina Rodrigues havia publicado *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, defendendo a proeminência do médico na atuação penal e a existência de dois códigos penais no país, em consonância com os diferentes graus de evolução das raças. Dez anos depois, João do Rio e Nina Rodrigues divulgariam artigos na mesma edição da Revista *Kosmos*. Enquanto o primeiro falava sobre o "natal dos africanos", o segundo publicava um texto sobre as línguas e as artes africanas.<sup>6</sup>

A obra de Nina Rodrigues é uma publicação póstuma, no que concerne às publicações no Brasil. *O animismo fetichista dos negros bahianos* é uma coletânea de ensaios científicos que circularam em revistas médicas no final do século XIX. A organização dos textos foi feita pelo próprio Nina Rodrigues; todavia, a obra foi originalmente publicada em 1900, em francês, os textos que a compõem haviam sido publicados na *Revista Brasileira* entre 1896 e 1897. Apenas em 1935, os artigos seriam editados sob a forma de livro por Arthur Ramos, que também atualizaria a grafia dos mesmos.

No prefácio de *O animismo fetichista dos negros bahianos* de 1935, Arthur Ramos explica que a obra foi publicada de início na *Revista Brasileira*, em 1896, em parcelas, nos números de 15 de abril, 1 de maio, 15 de junho, 1 e 15 de julho, 1 de agosto e 15 de setembro. Um ano depois seria publicado o capítulo final da obra, também na revista, intitulado: "Ilusões da catechese no Brazil". Todas essas partes foram incorporadas num só tomo que Nina Rodrigues traduziu ao francês e publicou em 1900, sob o título *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*, edição de Reis e Comp., da Bahia e dedicado à Société Médico-psychologique de Paris, da qual era Autor Membro Associado Estrangeiro. A esta versão francesa, Nina Rodrigues apresentou uma introdução que permanece na versão brasileira de 1935, a qual se utilizará aqui.

---

<sup>6</sup> FARIAS, Juliana Barreto. João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da belle époque carioca. *Revista de História da USP*, n. 162, p. 243-270, 1º semestre de 2010.

## João do Rio, o olhar do cronista

João do Rio é o pseudônimo pelo qual ficou conhecido Paulo Barreto. Nascido no Rio de Janeiro, a 05 de agosto de 1881, foi, de acordo com Julia O'Donnell (2008) um dos mais proeminentes jornalistas de seu tempo, deixando uma obra vasta e de difusas fronteiras com a literatura. Autodidata, teve uma curta passagem pela escola, portanto, sua escrita, inovadora na forma e no conteúdo dentro do campo literário brasileiro, fazia-se a partir de sua larga erudição. Diferente de outros escritores de sua época que viam as redações como um complemento financeiro às suas atividades, João do Rio tinha no jornalismo uma profissão. Durante vinte anos dedicou-se a publicações de artigos que, geralmente na forma de crônicas, registravam suas atividades como correspondente internacional, observador do cotidiano da cidade e crítico teatral e literário.

Mas falar em Paulo Barreto não significa fazer menção apenas a sua prolixidade profissional. Para além de sua (merecida) fama como jornalista que, como veremos mais adiante, alterou muitos padrões da profissão no país, sua figura era parte da paisagem social da belle époque carioca, numa presença sempre marcada pela polêmica. Mulato, calvo, gordo e homossexual, a personagem João do Rio descolou-se de sua matriz biográfica (Paulo Barreto) e garantiu espaço no inventário de seu tempo. Com seus fraques sempre verdes, sua presença era indisfarçável e seu público jamais era neutro. Odiados ou amados, respeitados ou desprezados, João do Rio e sua obra devem ser analisados em termos de simbiose.<sup>7</sup>

Vida e obra de João do Rio imbricam-se aos processos de urbanização do Rio de Janeiro. Seria excludente considerá-los à parte do ritmo, da sensorialidade, das técnicas e sociabilidades que caracterizavam a capital brasileira da Primeira República. Assim, como em Nina Rodrigues, encontraremos em João do Rio todo um comportamento etnográfico.

O estranhamento com que ele se postava diante do observado fez com que, em seus textos, a modernidade ganhasse contornos humanos em expressões, gestos e valores de intersubjetividade que circulava nas ruas de calçamento ainda fresco. Em suas crônicas é exaltada a faceta mais carnal das urbes que, para além dos transeuntes, revelava ter indivíduos que agiam, cada vez mais conforme modelos de interação. As

---

<sup>7</sup> O'DONNELL, Julia. **De olho na rua**: A cidade de João do Rio. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 14-15.

peculiaridades do olhar de João do Rio ao seu arredor mostram um aguçado senso de percepções de relações.<sup>8</sup>

Em meio às percepções de João do Rio, se tornam objetos de curiosidade etnográfica às crenças de matriz africanas e outras formas de religiosidades, resultando na obra aqui tomada como fonte, *As religiões no Rio*. Trata-se de uma coletânea de reportagens publicadas entre 22 de fevereiro de 1904 e 21 de abril de 1904 no periódico *Gazeta de Notícias*. Sua primeira reunião em livro foi editada e produzida pela *Tipografia da Gazeta de Notícias* em dezembro de 1904, e reeditado em 1906, reedição aqui utilizada. À versão em livro anexaram-se uma introdução e um prefácio escritos pelo jornalista.

Ainda em 1907, o reconhecimento viria por parte de Sílvio Romero, na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*.

O livro *As religiões no Rio* do Sr. Paulo Barreto é único em seu gênero na literatura brasileira. Nós já possuímos, por certo, vários quadros de costumes, principalmente no romance, no drama, na comédia e em obras de viagem; não possuímos, porém um quadro social, tão palpitante de interesse, como o jovem dedicou às crenças religiosas no Rio de Janeiro. [...] Escrito com veemência, graça e cintilação de estilo, o livro é uma verdadeira jóia que deve ser apreciada pelos leitores competentes. Tem cunho histórico, porque fotografa o estado d'alma fluminense num período de sua evolução. [...]<sup>9</sup>

A obra foi comumente associada à influência francesa, por conta do jornal *Le Figaro*, no qual Jules Bois publicou, anteriormente, em 1898, uma série de reportagens semelhantes, no volume “*Les petites réligions de Paris*”.<sup>10</sup> Apesar disto, o biógrafo João Carlos Rodrigues afirma serem maiores as diferenças.

A estrutura das duas obras é a mesma: o narrador visita templos e sacerdotes de religiões desconhecidas de uma grande metrópole. Algumas seitas são comuns em ambas às obras, apesar dos títulos diferentes: *Les swendenborgiens / A nova Jerusalém; Vintras, Boullan ET le satanisme / O satanismo; Le culte de l'Humanité / A Igreja Positivista*.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>9</sup> ROMERO *apud* RODRIGUES, João Carlos. **João do Rio**: vida, paixão e obra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 53.

<sup>10</sup> Impressão presente em RODRIGUES, João Carlos. **João do Rio**: vida, paixão e obra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. e CARVALHO, Marcela Melo de. **Babel da crença**: candomblés e religiosidade na *belle époque* carioca. 2010. 123 f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

Apesar da opinião apressada de muitos, há mais diferenças do que semelhanças, principalmente no último texto, sendo o autor filho de um prosélito. Há escritos que beiram a estrutura das obras de ficção decadentistas, como “A missa negra”, meio saída do *Là-bas* de Huysmans. Outros revelam confusão (Os fisiólatras), ou falta de densidade, como *O culto do mar*, um tanto quanto ralo. A maioria, no entanto é jornalística. Maronitas, presbiterianos, metodistas, batistas, adventistas, israelitas, espíritas, cartomantes e até um frei exorcista do morro do Castelo são catalogados, descritos e observados com atenção.<sup>11</sup>

Convém destacar aqui, que apesar da associação a Jules de Bois, a mesma poderia ter sido feita a Nina Rodrigues, que também visita tempos e locais de cultos africanos. Assim como João do Rio, Nina Rodrigues também possuía seus informantes e um caderno de campo, que se perdeu após sua morte em Paris.<sup>12</sup> Porém, Nina Rodrigues quase não alcançou o público leigo em vida, ao contrário de João do Rio, pois a primeira versão teve vendagem recorde no país de 8 mil exemplares até 1910, quando já haviam sido lançadas oito edições da obra. Sobre a obra, O’donnell nos informa que

*As religiões no Rio* é a obra mais lida de João do Rio. Best-seller de sua época, o livro (que compilava uma série de reportagens publicadas na *Gazeta de Notícias* entre fevereiro e março de 1904) foi aclamado pelo público e por pensadores que, como Gilberto Freyre, consideravam-no uma obra-prima de análise social e da metodologia investigativa. No âmbito do alinhamento do autor com as produções literárias e jornalísticas internacionais de seu tempo [...] Apesar do sucesso instantâneo, o livro foi taxado por muitos de seus contemporâneos como obra de ficção, o que revela o caráter inovador do seu conteúdo. O fato de que a muitas pessoas (inclusive autoridades policiais) as informações contidas soassem com inverossímeis dá uma boa medida do desconhecimento de então acerca da pluralidade do universo religioso carioca.<sup>13</sup>

As referências apresentadas até aqui objetivaram situar Nina Rodrigues e João Rio, enquanto intelectuais brasileiros que se propuseram a pensar as crenças religiosas africanas, estabelecendo discursos pioneiros, além de categorias para pensar e denominar tais manifestações. É interessante que, apesar das indicações de similaridades entre o trabalho dos dois, não tenhamos nenhum pesquisador que

---

<sup>11</sup> RODRIGUES, João Carlos. **João do Rio**: vida, paixão e obra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 5º.

<sup>12</sup> CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade**: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. 2.ed. Bragança Paulista: EDUSF, 2001.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 103-104.

tenha se detido em comparar estas duas obras de modo mais profundo, uma vez que se constituem enquanto marcos inicial sobre o estudo das religiões no Brasil. Nossa proposta consiste, portanto, em apresentar algumas reflexões constatadas sobre os olhares de Nina Rodrigues e João do Rio, ao comparar os discursos por eles elaborados ao atentarem às crenças religiosas afro-brasileiras por meio de *O animismo fetichista dos negros bahianos* e *As religiões do Rio*.

### **As crenças e religiosidades afro-brasileiras enquanto objeto de interesse**

Ao tornar as crenças religiosas afro-brasileiras objeto de pesquisa, a preocupação central de Nina Rodrigues é analisar porque os negros africanos e seus mestiços aderiram ao ‘animismo fetichista’ e não à religião predominante no Brasil, o catolicismo. Ao partir do modelo evolucionista de Edward B. Tylor<sup>14</sup> para pensar a realidade brasileira, Rodrigues compreende por meio de sua experiência médica que as condições mentais influenciam na adoção da crença religiosa e os negros seriam uma raça psiquicamente inferior, portanto, não podendo compreender as elevadas abstrações monoteístas.

O primeiro capítulo “Theologia<sup>15</sup> fetichista dos áfrico-bahianos” discute a predominância do animismo difuso no fetichismo afro-brasileiro. Ele explica que a humanidade sofria uma transição intelectual e os negros da Bahia estariam inseridos no estágio do animismo difuso, devido ao baixo desenvolvimento mental, o que não os possibilitaria conceber ideias mais elevadas. No segundo capítulo “Liturgia fetichista dos áfricos-bahianos”, Rodrigues busca entender o modo como essa liturgia dita fetichista influencia a vida exterior e interior de seus adeptos, conquistando constantemente novos seguidores. Nina Rodrigues afirma que as danças e as músicas tocam profundamente os ‘espíritos acanhados e incultos’ de uma ‘raça supersticiosa’ ao extremo e o feiticeiro torna-se diretor de tais

---

<sup>14</sup> Vide: SERAFIM, Vanda Fortuna. **Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras**: a "formalidade das práticas" católicas no estudo comparado das religiões (Bahia - século XIX). 2013. 332 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013. Na tese de doutorado a autora demonstra como Nina Rodrigues teria se apropriado das premissas evolucionistas de E. B. Tylor para pensar e categorizar as religiões afro-brasileiras.

<sup>15</sup> “Theologia fetichista dos áfrico-bahianos”, em nota, Arthur Ramos explica que na edição da Revista Brasileira, Nina Rodrigues escreveu “Zoologia fetichista dos áfrico-bahianos” como título deste capítulo, que emendou para “Théologie fétichiste des nègres de Bahia” na edição francesa de 1900.

consciências, também ignorantes e fanáticas, exercendo sobre o crente uma tirania espiritual. Como o negro estaria num estado de evolução mental inferior, chega a acreditar que as moléstias são produtos de encantamento e cabe ao feiticeiro desfazê-lo. Assim muitos doentes (não apenas negros) vão aos terreiros de candomblé na tentativa de curar seus males. O terceiro capítulo “Feitiço, vaticínio; estado de possessão e oráculos fetichistas” questiona se estes elementos seriam meras simulações dentro de representações psicológicas. Nina Rodrigues parece bastante confortável em afirmar que a sinceridade dos negros fetichistas seria garantida pela manifestação anormal e pela incontestável alienação passageira entre os negros, que por ignorância explicariam tais fenômenos como forma de intervenção sobrenatural do fetiche. Para Nina Rodrigues, os oráculos fetichistas e as possessões de santo são estados de sonambulismo com desdobramento ou substituição de personalidade.<sup>16</sup> Como o iniciado conhece as características do santo, adere à sua personalidade. Ele crê que a natureza de tais fenômenos liga-se ao estado mental da raça negra, que chegam a considerar seus sonhos como visões, sem diferir o real do imaginário.

“Cerimônias do culto fetichista: candomblés, sacrifícios, ritos funerários”, o quarto capítulo, atenta à leitura evolucionista de que o estágio civilizatório de uma sociedade poderia ser identificado pelas suas concepções de pós-morte, a preocupação norteadora de Nina Rodrigues aqui consiste em estabelecer a crença dos negros em candomblés, sacrifícios e ritos funerários. O primeiro, segundo as constatações de Rodrigues, seriam festas, com grande participação do público. Já o segundo, os sacrifícios, consistiriam principalmente na prática de “dar de comer ao santo”. Quanto aos ritos funerários, Nina Rodrigues explica que, estes teriam perdido suas características próprias, adotando as explicações católicas, e não possuindo outra concepção de pós-morte, senão, a pregada pelo catolicismo.<sup>17</sup>

Finalmente, no quinto capítulo, “A conversão dos áfrico-bahianos ao catholicismo”, ao problematizar a funcionalidade da catequese jesuítica no Brasil,

---

<sup>16</sup>Vide: SERAFIM, Vanda Fortuna. 'Estado de santo' e Nina Rodrigues: reflexões sobre o estudo das religiões africanas na Bahia do século XIX. In: ISAIA, Artur César; MANOEL, Ivan Aparecido Manoel. (Org.). **Espiritismo & Religiões afro-brasileiras: História e Ciências Sociais**. 01ed. Franca: EDUNESP, 2012. p. 257-270.

<sup>17</sup> SERAFIM, Vanda. Op. Cit.



Rodrigues defende que seria ilusório afirmar que os negros baianos são católicos e que a tentativa de conversão teve êxito. Ao invés de converter o negro ao catolicismo, este foi influenciado pelo negro, adaptando-se ao ‘animismo rudimentar’, buscando uma assimilação. A conversão teria sido exterior às crenças e práticas fetichistas em que nada se modificaram. Porém, conclui Rodrigues, como as leis de evolução são as mesmas em todas as raças, essa fusão faria com que o negro chegasse à capacidade mental necessária para compreender o monoteísmo católico.<sup>18</sup>

É interessante notar como Nina Rodrigues está, a todo o momento, pensando as crenças afro-brasileiras em comparação com o Catolicismo, deixando transparecer como este seria seu referencial para analisar as práticas africanas, e estas seriam consideradas mais ou menos evoluídas na medida em que se aproximassem, ou se afastassem do monoteísmo católico. Nesse empenho de se definir religião, Paula Montero explica que desde os primeiros momentos de constituição da República o combate à feitiçaria e ao curandeirismo fez parte do processo de estabelecimento de uma ordem pública moderna. A jovem República teria diante de si, a difícil tarefa de transformar as naturezas brutas de negros, mulatos, índios e imigrantes em uma só sociedade civil, a qual se fundamentaria, sobretudo, na produção de sujeitos passíveis de serem submetidos à normatividade das leis e na moralidade da religião cristã.

Paralelo ao esforço de Nina Rodrigues em conceituar “religião” na Bahia da Primeira República, é possível pensar que João do Rio<sup>19</sup> estaria, portanto, inserido neste processo pelo qual a noção genérica de religião passaria a garantir legalmente a liberdade religiosa e a expressão dos cultos teria matriz no intenso debate jurídico sobre a melhor forma de regular os bens, as obras e as formas da Igreja Católica. Todavia, se religião consistia apenas nos cultos praticados pela Igreja católica, como regulamentar as outras práticas que se expressavam no espaço público? Segundo Montero, a constituição de 1891, ao dissolver o vínculo

---

<sup>18</sup> Idem.

<sup>19</sup> Vide: SERAFIM, Vanda Fortuna; SANTOS, Thauan Bertão. João do Rio e a história das religiões afro-brasileiras. **Mouseion** – Revista do Museu e Arquivo Histórico La Salle, Ano 8, v. 17, n. 1. Disponível em <http://www.revistas.unilasalle.edu.br/index.php/mouseion> . Acesso: 30/07/2014.

entre Estado e Igreja, suprimiu as subvenções oficiais, mas autorizou todas as confissões religiosas a se associarem para este fim e adquirir bens. Impediu, no entanto, a institucionalização de associações religiosas em templos ou igrejas, atribuindo-lhes o mesmo estatuto de outras entidades civis da sociedade. Assim, ao longo de seu processo de institucionalização coube a essas organizações demonstrar ao Estado que não representavam uma ameaça à saúde e à ordem pública, ainda que praticassem curas, danças e batuques, e elas o fizeram argumentando que essas práticas deveriam ser consideradas religiosas.

Embora, segundo Montero, no Rio de Janeiro apenas em meados do século XX as religiões africanas surgiram como uma alternativa religiosa, já é possível encontrarmos João do Rio as classificando enquanto tal por meio de sua obra *As religiões no Rio*. João do Rio inicia a obra, ainda no prefácio, definindo o que entende por religião, que abrangeria todas as crenças, sem distinção, ou seja, “um misterioso sentimento, mixto de terror e de esperança, a symbolisação lugubre ou alegre de um poder que não temos e almejamos ter, o desconhecido avassallador, o equivoco, o medo, a perversidade...” (não paginado). Indica ainda que, o Rio teria diversidade de templos e que seus cidadãos teriam diversas religiões. Contrariando o paradigma e a identidade católica almejados afirma que, apesar de aparentar um país católico, “a cidade pullula de religiões”.<sup>20</sup> Na citação abaixo podemos encontrar a preocupação do autor em demonstrar a diversidade dos cultos:

São swenderborgeanos, pagãos litterarios, physiolatras, defensores de dogmas exóticos, auctores de reformas da Vida, reveladores do Futuro, amantes do Diabo, bebedores de sangue, descendentes da rainha de Sabá, judeus, shismaticos, espíritas, babalões de Lagos, mulheres que respeitam o oceano, todos os cultos, todas as crenças, todas as forças do Susto.<sup>21</sup>

Em tom crítico e denunciador, João do Rio afirma que todos são orgulhosos de seus cultos e que acreditam ser a única verdade. Essa postura se assemelha a de Nina Rodrigues quando justifica a necessidade em refletir acerca das religiões na

---

<sup>20</sup> RIO, João do. **As religiões no Rio**. Paris: Garnier, 1906. Não paginado.

<sup>21</sup> Idem.

Bahia. Para Rodrigues apenas a “sciencia official”, na superficialidade e dogmatismo do ensino, poderia afirmar em fins do século XIX que a população baiana era em sua totalidade monoteísta cristã. Tal afirmação implicaria no desprezo sistemático dos dois terços de negros africanos e seus mestiços que são a grande maioria da população ou na ingenuidade da ciência vulgar que se submete cegamente as exterioridades de uma aparência que o exame mais superficial mostra ilusória e enganadora.<sup>22</sup> Evidencia-se, portanto, a preocupação compartilhada por ambos em ressaltar a multiplicidade de crenças religiosas em Salvador e no Rio de Janeiro.

Dar visibilidade a essas crenças não cristãs implica em reconhecer que o modelo civilizatório, que tem por referência o monoteísmo católico, é falho. Pensada em um sentido mais amplo, tanto por Nina Rodrigues quanto por João do Rio, a opção religiosa, como veremos adiante, não diz respeito a uma forma limitada de crença e de fé, mas interfere diretamente nos hábitos, costumes e práticas culturais de um povo. Nesse sentido, João do Rio finaliza o prefácio da primeira edição apontando a intenção que teve ao fazer as reportagens:

[...] foi este o meu esforço: levantar um pouco o mysterio das crenças nesta cidade.

Não é um trabalho completo. Longe disso. Cada uma dessas religiões daria uma farta messe para um volume de revelações. Eu apenas entrevi a bondade, o mal e o bizarro dos cultos, mas tão convencido e com tal desejo de ser exacto que bem pôde servir de epigraphe a este livro a phrase de Montaigne: "Cecy est un livre de bonnefoy."<sup>23</sup>

É sob este signo de boa fé que João do Rio nos oferece um mapeamento das crenças existente no Rio de Janeiro no início do século XX. Dentre as religiosidades detectadas e apresentadas por ele estão os Feitiços, a Igreja Positivista, os Maronitas, os Fisiólatras, o Movimento evangélico (subdividido entre a Igreja Fluminense, a Igreja Presbiteriana, a Igreja Metodista, os Batistas, a Associação Cristã dos Moços e Adventistas), o Satanismo (subdivididos entre Satanistas, a Missa Negra e os Exorcismos), as Sacerdotisas do Futuro, a Nova Jerusalém, o Culto do Mar, o Espiritismo (dividido entre os sinceros e os exploradores) e as Sinagogas.

---

<sup>22</sup> RODRIGUES, Nina. Op. Cit.

<sup>23</sup> RIO, João do. Op. Cit.

Se em Nina Rodrigues as crenças religiosas de matriz africana, foram pensadas sob o signo de “religiões” e categorizadas enquanto manifestações ‘animistas’ e ‘fetichistas’; “religião” e “feitiçaria” são termos utilizados por João do Rio para se remeter as crenças afro-brasileiras, operando um visível princípio de inclusão e exclusão: as aceita sob o signo de “religião”, mas as segrega sob o signo de feitiçaria. Esta prática será recorrente em ambos os autores.

### **Nina Rodrigues e João do Rio: o olhar lançado sobre as crenças religiosas afro-brasileiras**

A bibliografia especializada<sup>24</sup> geralmente comparou as obras *As religiões no Rio* e *Os africanos no Brasil*, embora aproximações sobre a cultura afro-brasileira, de modo geral, sejam possíveis, entende-se que para a proposta deste artigo, *O animismo fetichista dos negros bahianos* seja mais pertinente para compararmos os olhares de Nina Rodrigues e João do Rio acerca das manifestações religiosas de matriz africana, por referirem-se ao primeiro esforço de cada um destes intelectuais em definir tais crenças enquanto religiões, ainda que inferiores.

O trabalho pioneiro de Nina Rodrigues, inicia-se com a seguinte denúncia acerca das práticas religiosas na Bahia:

Só a ciência oficial, na superficialidade e dogmatismo do ensino, poderia persistir em afirmar ainda hoje que a população bahiana é na sua totalidade uma população monoteísta cristã. Esta afirmação havia de implicar ou o desprezo systemático no calculo dos dois terços de negros africanos e seus mestiços que são a maioria da população, ou a ingenuidade da nesciencia vulgar que se submete cegamente às exterioridades de uma apparencia que o exame mais superficial mostra illusoria e enganadora.<sup>25</sup>

Ao questionar a realidade do Brasil enquanto um país católico, Nina Rodrigues apresenta o universo paralelo das religiões afro-brasileiras presentes

---

<sup>24</sup> Vide: RODRIGUES, João Carlos. **João do Rio: vida, paixão e obra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, CARVALHO, Marcela Melo de. **Babel da crença: candomblés e religiosidade na belle époque carioca**. 2010. 123 f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010 e O'DONNELL, Julia. **De olho na rua: A cidade de João do Rio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

<sup>25</sup> RODRIGUES, Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935. p. 14.

em Salvador. A mesma postura é encontrada nos parágrafos que iniciam o prefácio escrito por João do Rio à sua obra, onde afirma que:

O Rio, como todas as cidades nestes tempos de irreverencia, tem em cada rua um templo, e em cada homem, uma crença diversa. Ao ler os grandes diários, imagina a gente que está n'um paiz essencialmente catholico, onde alguns mathematicos são positivistas. Entretanto a cidade pullula de religiões. Basta parar em qualquer esquina, interrogar.<sup>26</sup>

Pensar religiões no Brasil de finais do século XIX, implica também em pensar civilização, uma vez que as teorias evolucionistas que permeiam os espaços científicos, literários e os demais meios compartilhados pela elite brasileira,<sup>27</sup> apontam para o monoteísmo católico como a religião dos civilizados. Detectar formas de religião não católicas implica em lidar com entraves civilizatórios para a república que acabava de se instaurar.

À sua maneira, Nina Rodrigues e João do Rio engajam-se em projetos civilizadores. O primeiro, enquanto médico, preocupado com a higiene dos corpos e sanidade da mente. E, o segundo, enquanto cronista de jornal, que se dirigia a uma elite que se pretendia civilizada. Tal ideia é corroborada por Juliana Farias para quem o jornal teria um papel, sem dúvida, civilizatório. Embora João do Rio não tivesse as pretensões médico raciais de Nina Rodrigues, nem por isso descartava estas teorias que circulavam pelos meios literários e acadêmicos de sua época.

Inseridos no contexto do pós-abolição, os dois autores, expressaram sua preocupação em quantificar o número de africanos nas cidades visitadas. Nina Rodrigues<sup>28</sup> acreditava não passar de 500 o número de africanos na Bahia, no início do século XX. À época de *O animismo fetichista de os negros bahianos*, o número era de 2 mil. Para ele, a estatística da mortalidade da Bahia era o único dado seguro para aferir o cálculo com exatidão. De 1896, quando começou a publicação dos boletins demográficos até 1903, faleceram na Bahia 1484 africanos.

---

<sup>26</sup> RIO, João do. **As religiões no Rio**. Paris: Garnier, 1906. p. 1.

<sup>27</sup> Vide: CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade**: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. 2.ed. Bragança Paulista: EDUSF, 2001 e SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

<sup>28</sup> RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 6.ed. São Paulo: Ed. Nacional; [Brasília]: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

A partir disto, Rodrigues concluía que havia uma verdadeira extinção da colônia africana, representada pelos últimos velhinhos sobreviventes. Os que restaram, segundo Nina Rodrigues, “são submissos, ordeiros, zelosos e econômicos. Alguns fizeram pequenas fortunas bem regulares, muitos foram ou são proprietários. Nenhum, porém, tem nome influente ou figurou de grande negociante ou proprietário rico”.<sup>29</sup>

João do Rio, por sua vez, indicava que “da grande quantidade de escravos africanos vindos para o Rio no tempo do Brasil colônia e do Brasil monarchia, restam uns mil negros”;<sup>30</sup> mas se afastando do empirismo científico, tão caro a Nina Rodrigues, não se preocupa em demonstrar as fontes para tal informação. E diferente dos africanos na Bahia, retratados por Nina Rodrigues, no Rio, muitos tinham posses, a ponto de alguns ricos, mandarem “a descendência brasileira á África para estudar religião”.<sup>31</sup> A relevância para os autores quanto ao número de africanos presentes nas capitais estudadas, permite conjecturar as preocupações relativas tanto à miscigenação racial quanto aos possíveis hibridismos culturais.

Outro ponto importante é que enquanto Nina Rodrigues parece estudar propriamente o candomblé baiano, associado especialmente aos povos sudaneses; João do Rio parece estar voltado ao que ficaria conhecido como as macumbas cariocas e a uma gênese social do que viria ser a Umbanda, as principais etnias que aparecem nas descrições de João do Rio sobre os feitiços no Rio de Janeiro, são os Mina e os Cabindas. Tudo isso contribui para configurações distintas de ambos sobre aquilo que vivenciam em suas idas aos espaços de culto. Enquanto Nina Rodrigues se embrenhava a cavalo para sítios ermos ao redor de Salvador; as ruas da própria cidade serviam muitas vezes como espaços para as manifestações religiosas observadas por João do Rio.

Termos como histeria, hipnose, fetichismo e animismo perpassaram o discurso de ambos sobre as religiões. Certamente, em Nina Rodrigues encontraremos uma preocupação conceitual ao utilizar estes termos que não estará presente em João do Rio, neste os termos são utilizados como

---

<sup>29</sup> Idem. p. 101

<sup>30</sup> RIO, João do. Op. Cit., p. 1-2.

<sup>31</sup> Idem. p. 2.

autoexplicativos o que sugerem a notoriedade dos termos no contexto histórico em questão e como a população em geral estava acostumada com termos médico-evolucionistas para pensar a realidade social brasileira.

A citação abaixo possibilita observar os usos destes termos em João do Rio:

Os orixás, em maior numero, são os mais complicados e os mais animistas. Litholtras e philoltras, tem um enorme arsenal de santos, confundem os santos católicos com os seus santos, e vivem a vida dupla, encontrando em cada pedra, em cada casco de tartaruga, em cada erva, uma alma e um espírito. Essa espécie de politeísmo barbaro tem divindades que se manifestam e divindades invisíveis. Os negros guardam as ideias de um deus absoluto como um deus catholico: *orixá-alum*. A lista dos santos é infindavel. Ha *orixalá*, que é o mais velho, *Axum*, a mãe d'agua doce, *Ye-man-já*, a sereia, *Exú*, o diabo, que anda sempre detrás da porta, *Sapanam*, o santíssimo sacramento dos catholicos, o *Irocô*, cuja aparição se faz na arvore sagrada da gameleira, o *Gunocô*, tremendo e grande, *Ogum*, São Jorge ou deus da guerra, a *Dadá*, ou *Orainha*, que são invisíveis e muitos outros, como o santo do trovão e o santo das hervas.<sup>32</sup>

Nina Rodrigues por sua vez ao utilizar o termo 'animismo' pela primeira vez, explica que partiu do 'animismo primitivo' proposto por E. B. Tylor para pensar as religiões africanas, e constatou que a forma por excelência do 'fetichismo africo-bahiano' seria o "animismo difuso":

A fórma por excellencia do fetichismo, isto é, "a atribuição a cada ser e a cada coisa, de um double, fantasma, espírito, alma, independente do corpo onde faz sua residência momentânea". Mas é ainda incontestável que para os mais intelligentes, para esses mestiços do espírito sinão do corpo daqui ou já vindos de África, a religiosidade attinge ás raias do polytheismo.<sup>33</sup>

Litolatria e fitolatria seriam características fundamentais da configuração do estágio em que se encontravam as religiões africanas na Bahia, ou seja, o animismo fetichista.

Abaixo de Olorun para os Jorubanos, independentes de Olorun para muitos dos Africanos convertidos e em geral para os creoulos, existe uma grande série de deuses, os Orisás, pela maior parte talvez da

---

<sup>32</sup> Ibidem, p. 2-3.

<sup>33</sup> RODRIGUES, Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935. p. 27-28.

constituição evhemerica, formando uma *mythologia* complexa em que se sentem ainda bem descritos a *litholatria*, a *phytolatria*, o animismo fetichista em todas as suas manifestações enfim.<sup>34</sup>

Assim como os africanos e seus descendentes no Rio de Janeiro teriam uma divindade suprema, Orixalá, como indicou João do Rio; na Bahia, encontraram-se referências a Olorum, porém ele não seria conhecido por todos. Quanto aos orixás, João do Rio, traz uma listagem muito maior do que Nina Rodrigues, referenciando inclusive entidades específicas da Umbanda, como a 'Pombagyra', que não estarão associadas ao Candomblé em um primeiro momento.

Nina Rodrigues apresenta Obatalá “uma divindade hermaphrodita e representa a potencia reproductora da natureza [...] uma pessoa já muito velha, de pés quase atrofiados de ter andado por todas as terras a presidir e distribuir a fecundidade”.<sup>35</sup> Embora os dois se refiram a Exú, os autores possuem interpretações diferenciadas sobre esta divindade, enquanto para João do Rio, ele é o diabo; para Nina Rodrigues ele seria normalmente confundido com o diabo cristão, pois ele pode tentar ou perseguir alguém.

Esú não passa de uma divindade má ou pouco benévola com os homens. Esú tem como ídolo ou fetiche um bolo de argilla amassada com sangue de ave, azeite de dendê e infusão de plantas sagradas. Tem a pretensão de representar uma cabeça, cujos os olhos e bocca são figurados por meio de três búzios ou cauris. Implantados na massa antes que ella se tenha solidificado.<sup>36</sup>

Nina Rodrigues remete-se também a Xangô, divinização do trovão, na Bahia associado a *litolatria* e explica que “o meteorito ou pedra de raio, segundo parece, é tido na África por objeto sagrado e como tal venerado. Entre nós porém, o meteorito não é somente um objeto sagrado, mas o ídolo-fetiche do próprio Sangô e como tal adorado”.<sup>37</sup> Fala também de Ogum, o deus da guerra, Saponan, Dada e Oso-osi ligados às plantas e as curas. Iemanjá representaria a *hidrolatria* primitiva, representada por uma pedra marinha ou fluvial, mas em geral a concepção de Iemanjá confunde-se com o mito da sereia, da qual se torna uma simples variante, às vezes é representada sob a forma de uma mulher com cauda de peixes:

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 44.



Yê-man-já, ou mãe-d'água é uma criação mythologica que symboliza a hydrolatria primitiva. De uma pedra marinha ou fluvial preparam o fetiche, mas em geral a concepção de Yê-man-já confunde-se com o mytho da sereia de que se torna uma simples variante.<sup>38</sup>

Sobre a fitolatria baiana, Rodrigues também se referiu a gameleira sob o nome de Irocó, como um tipo de planta-deus e informa “a mãe de terreiro me tem conjurado a não deixar nunca que seja abatida uma gamelleira em terreno que me pertença, pois este sacrificio tem sido occasião de grandes infortúnios para muita gente”.<sup>39</sup> Os estudos de Nina Rodrigues e João do Rio, portanto, tem a preocupação comum em apresentar as divindades africanas e evidenciar a qual área da natureza estaria associada. O número de divindades trazidas por João do Rio é muito mais extensa do que as apresentadas por Nina Rodrigues, convergindo para a leitura de que ao visitar os templos no Rio de Janeiro do início do século XX, João do Rio já se deparava com uma gênese do que viria a ser a Umbanda, que de fato, possui um panteão mais amplo do que o candomblé.

Um ponto comum, bastante detalhado por Nina Rodrigues e João do Rio refere-se à hierarquia religiosa e o poder exercido pelos feiticeiros.

O pai ou a mãe de terreiro é a um tempo pontífice e feiticeiro, funções pouco distintas e correlatas. Como sacerdote, preside e dirige as festas do culto exterior, e organiza uma espécie de confraria ou collegio particular de iniciados. Nas suas funções sacerdotaes, tem auxiliares e subalternos. Quase sempre trabalham juntos pais e mãe de terreiro, mas não podem ainda, prescindir de outras grandes dignidades.<sup>40</sup>

A escolha para tais cargos é feita a sorte por meio de búzios, ou declaração oral por meio de um santo manifestado. A função do feiticeiro é muitas vezes usurpada e a transmissão não é necessariamente hereditária. Porém, Nina Rodrigues observa que, os pais e mães de terreiro são geralmente filhos de africanos que já foram feiticeiros. João do Rio observa os feiticeiros com maior desconfiança.

As criaturas vivem em poder invisível e só quem tem estudos e preparos podem saber o que os santos querem. Há por isso grandes quantidades de autoridades religiosas. [...] São os *babalaôs*, mathematicos geniaes,

---

<sup>38</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 71-72.

sabedores do segredo e do futuro da gente; são babás que atingiram o *endilogu*; são babaloxas, pais de santo veneráveis.<sup>41</sup>

Como pai de santo é quem se comunica com o santo interpretando suas ordens e desejos, tanto João do Rio quanto Nina Rodrigues se preocupam com os abusos que poderiam ocorrer desta autoridade. Rodrigues informava que se os pedidos são públicos ocorrem durante a dança; se são particulares ocorrem no Peji (santuário):

Há nesse ponto, larga porta para todos os abusos. Por uma conveniência pecuniária qualquer, em proveito próprio ou de terceiros que a paguem, muitos pais de terreiro sabem dar às revelações uma interpretação conveniente e adequada aos seus interesses.<sup>42</sup>

Em concordância com Nina Rodrigues, um ponto que recebe críticas de João do Rio, é a relação das filhas de santo com o feiticeiro, especialmente com “os mais malandros” que “passam a existência deitados no sofá”.<sup>43</sup>

As filhas de santo, prostitutas algumas, concorrem para lhes descansar a existência, a gente que as vai procurar dá-lhes o supérfluo. A preocupação destes é saber mais cousas, os feitiços desconhecidos, e quando entra o que sabe todos os mysterios, ajoelham assustados e beijam-lhe a mão, soluçando:

- Diz como se faz cantiga e eu te dou todo o meu dinheiro!

A tarde chegam as mulheres, e os que por acaso trabalharam em alguma pedreira. Os feiticeiros conversam de casos, criticam-se uns aos outros, falam com intimidade das figuras mais salientes do paiz, do imperador, de que quase todos tem retrato, de Cotegipe, do Barão de Mamanguape, dos presidentes da República.<sup>44</sup>

No parágrafo acima, além do incomodo recorrente em João do Rio com o fato de muitos adeptos das religiões africanas não trabalharem, encontramos, também, a referência à presença contraditória de figuras da Monarquia e da República entre os africanos. Este aspecto recebeu a atenção de Nina Rodrigues, ao tratar do messianismo em Canudos,<sup>45</sup> onde afirmava que os africanos e mestiços não era intelectualmente aptos à compreensão de filosofias superiores e mais

---

<sup>41</sup> RIO, João do. Op. Cit., p. 3.

<sup>42</sup> RODRIGUES, Nina. Op. Cit., p. 100.

<sup>43</sup> RIO, João do. Op. Cit., p. 6.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>45</sup> Cf. RODRIGUES, Nina. **As coletividades Anormais**. Brasília: Senado Federal; Conselho Editorial, 2006. p. 41 – 102.

abstratas, como o Republicanismo, por isso tendiam a se apegarem ao Monarca. Podemos destacar, ainda, a questão da rivalidade entre os feiticeiros, sobre quem detém maior conhecimento e poder. Ao acompanhar um ritual de iniciação que não saiu da forma esperada, Nina Rodrigues faz referencia a uma mãe de santo que assistia a festa e lançou críticas a forma como o evento fora conduzido, relatava-o “e como mesmo entre os feiticeiros há rivalidades profissionaes, Linvaldina não se pôde conter que não me dissesse muito á puridade que Deus a livrasse de que o santo fosse feito por elle, já não tivesse brincado a valer”.<sup>46</sup>

Tanto Nina Rodrigues quanto João do Rio tiveram a possibilidade de acompanhar e relatar o ritual de iniciação de uma filha de santo, em Salvador e no Rio, respectivamente. Nina Rodrigues indicava que “são denominados filhos de santo as pessoas que, preparadas por iniciação especial, são voltadas ao culto de um ou mais santos fetichistas”.<sup>47</sup> João do Rio, por sua vez, indicava que “fazer santo é a renda direta dos babaloxás, mas ser filha de santo é sacrificar a liberdade, escravizar-se, sofrer, delirar”.<sup>48</sup>

Nina Rodrigues explicou que a iniciação das confrarias é complicada e longa. A feitura do santo compreende duas operações diferentes e complementares: a preparação do fetiche e a iniciação do seu possuidor. Na primeira o pai de santo põe sua experiência e perícia para preparar o fetiche do santo, depois o iniciado prepara o enxoval do santo e reserva suas economias para a grande festa de iniciação. Alguns negros ficaram velhos e não conseguiram obter dinheiro para a iniciação de seu santo.<sup>49</sup> A mesma impressão era compartilhada, de forma mais ácida, por João do Rio, que via nos pais de santo potenciais exploradores.

Quase sempre, porém, as victimas sujeitam-se, e não é raro, mesmo quando são pobres os pais, a aceitarem o trabalho como a condição de as vender em leilão ou serem servidos por elas durante longo tempo. Como as despesas são grandes, as futuras yauô levam mezes fazendo economias, poupando, sacrificando-se. E' de obrigação levar comidas,

---

<sup>46</sup> RODRIGUES, Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935. p. 83-84.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>48</sup> RIO, João do. *Op. Cit.*, p. 13.

<sup>49</sup> RODRIGUES, Nina. *Op. Cit.*

presentes, dinheiro ao pai de santo para a sua estadia no *ylê ache-o-ylé-orixá*, estadia que regula de 12 a 30 dias.<sup>50</sup>

Nina Rodrigues e João do Rio relatam situações nas quais tiveram de oferecer dinheiro para conseguir informações para suas pesquisas, este fato, todavia, parece preocupar mais ao segundo do que ao primeiro, que via certa graça no fato, e se utilizava desta negociação para fazer com que alguns adeptos fossem até sua clínica para serem analisados. O leilão de filhas de santo também recebe a atenção de Nina Rodrigues, todavia, embora a família recupere o iniciado, a sua subordinação e dependência espiritual não podem ser resgatadas pela compra:

Completo o prazo de iniciação, a filha de santo fica pertencendo á mae de terreiro que lhe fez o santo e só pode ser restituída aos seus e voltar para casa mediante uma verdadeira compra. O preço porque o marido, o amante, a família enfim compra a filha de santo varia com os recursos pecuniários de que pode dispor. Concertada a compra, a filha de santo é conduzida em grande cerimônia até a porta de sua casa e alhi se faz a entrega solemne ao comprador.<sup>51</sup>

Director de consciencias supersticiosas, ignorantes e fanaticas, na sua qualidades de confidentes dos deuses, depositários dos segredos da alta magia e interpretes das revelações fatídicas, o feiticeiro exerce sobre os crentes uma tyrannia espiritual quase descricionaria. Todos lhe prestam homenagem e lhe obedecem cegamente. Aos mais afamados é desnecessário trabalhar, de sobra têm quem o faça.<sup>52</sup>

Vários outros pontos comuns são discutidos por Nina Rodrigues e João do Rio, como quais etnias africanas seriam superiores ou inferiores umas as outras, a poligamia entre as divindades africanas, a relação entre as crenças africanas e as islâmicas, os sacrifícios animais e o uso de plantas nos rituais e a forma como ambos confiam em seus informantes para produzirem seus relatos, todavia, para finalidade deste artigo, gostaria de me ater em um aspecto específico, a relação destas religiões com a histeria.

Sem dúvida, a motivação inicial em Nina Rodrigues para percorrer a cidade de Salvador estudando a religião dos africanos e seus descendentes é a

---

<sup>50</sup> RIO, João do. Op. Cit., p. 15.

<sup>51</sup> RODRIGUES, Nina. Op. Cit., p. 85.

<sup>52</sup> Ibidem, p. 85-86.

preocupação em compreender as formas de manifestação da histeria no Brasil.<sup>53</sup> Para ele, a manifestação do santo fetichista era entendida como “um capítulo de alta curiosidade psicológica”. Diferente de João do Rio que vê má fé por parte de muitos feiticeiros, Nina Rodrigues confia na sinceridade das experiências narradas pelos negros, “a natureza e a forma das manifestações são por demais estranhos e anormais para não impressionarem profundamente espíritos simples, incultos e supersticiosos como os dos negros”.<sup>54</sup> Uma descrição que faz com que Nina Rodrigues acredite que os negros não mentem sobre as manifestações reside em “todas as vezes que uma das iniciadas daquele terreiro cai em estado de santo, fica de tal forma alienada que foge e erra pelos matos durante dia e noite e volta sempre trazendo a fronte engrinalda e o corpo coberto de folhas de urtiga”.<sup>55</sup>

Dessa forma, para Rodrigues, as possessões de santo são estados de sonambulismo provocado, com desdobramentos e substituição de personalidade, confirmando a anomalia do fenômeno e os métodos utilizados para se obter o transe, como as danças e as músicas, que desencadeariam o transe, tal como ocorria as pacientes de Charcot.

É preciso ter sido testemunha dos trejeitos, das contorsões, dos movimentos desordenados e violentos a que os negros se entregam nas suas dansas sagradas, pôr horas e horas seguidas, por dias e noites inteiras; é preciso tel-as visto cobertas de suor copiosissimo que as companheiras ou prepostas especiaes enxugam de tempos a tempos em grandes toalhas ou panos...<sup>56</sup>

A descrição feita por Nina Rodrigues acerca dos “estados de santo” possui intencionalidades, ele está dialogando com o trabalho de Jean-Martin Charcot (1825 - 1893) médico e cientista francês que alcançou fama no terreno da psiquiatria na segunda metade do século XIX. Durante as suas investigações, Charcot concluiu que a hipnose era um método que permitia tratar diversas perturbações psíquicas, em especial a histeria. Embora Nina Rodrigues utilize a

---

<sup>53</sup> Vide: SERAFIM, Vanda Fortuna. 'Estado de santo' e Nina Rodrigues: reflexões sobre o estudo das religiões africanas na Bahia do século XIX. In: ISAIA, Artur César; MANOEL, Ivan Aparecido Manoel. (Org.). **Espiritismo & Religiões afro-brasileiras: História e Ciências Sociais**. 01ed. Franca: EDUNESP, 2012. p. 257-270.

<sup>54</sup> RODRIGUES, Nina. Op. Cit., p 105.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 106.

<sup>56</sup> Ibidem, p. 110.

hipnose com algumas adeptas do candomblé, ao referir-se à Charcot, parece mais preocupado com os métodos utilizados para se alcançar o transe, como as danças e as músicas nos terreiros. Rodrigues afirma que “por via de regra é a música que provoca o estado de santo”<sup>57</sup> e exemplifica tal afirmação por ter presenciado negros que vão ao terreiro e embora não estejam dançando, ou sequer tenham a intenção de dançar, ao ouvir a música, caem em “estado de santo”, afirma, além disto, que em conversa com os negros, eles são unânimes em afirmar que é a música que os impele à dança e daí para o “estado de santo”. É em tom desafiador que Rodrigues afirma que “o tam-tam da Salpêtrière não teria maior efficacia para os hystericos de Charcot”.<sup>58</sup>

Da mesma maneira encontraremos referências em João do Rio ao psiquiatra francês e a histeria, correlacionados às religiões africanas.

Os transeuntes honestos que, que passeiam na rua com a indiferença, não imaginam sequer as scenas de Salpêtrière africana passadas por traz das rotulas sujas. As *yuaô* abundam nesta Babel da crença, cruzam-se com gente diariamente, sorriem aos soldados ébrios nos prostíbulos baratos, mercadejam doces na praças, ás portas dos estabelecimentos commerciaes, fornecem ao hospício sua cota de loucura, propagam a hysteria entre as senhoras honestas e as cocotes, explorram e são exploradas, vivem da credence a alimentam o caftismo inconsciente. A *yauos* são as demoníacas e as grandes farcistas da raça preta, as obsedadas e as delirantes. A historia de cada uma delas, quando não é uma sinistra pantonima de álcool e mancebia, é um tecido de factos cruéis, anormais, inéditos, feitos do invisível, de sangue e morte.<sup>59</sup>

A narrativa de João do Rio é muito sintomática, as religiões afro-brasileiras estão cheias de vícios que precisam ser abolidos, mais que isto, são fomentadoras destes vícios, e agridem ao ideal de civilização da capital da República, pois estão por toda a parte. Diferente de Nina Rodrigues, onde os termos médicos de histeria servem a tentativa de compreensão do outro, os estudos feitos por João do Rio são autoritários e acusatórios. Ao tratar da hipnose, sonambulismo e histerias, Nina Rodrigues cita Pierre Janet para afirmar que:

---

<sup>57</sup> Ibidem, p. 111.

<sup>58</sup> Idem.

<sup>59</sup> RIO, João do. Op. Cit., p. 13-14.

O somnambulismo é antes de tudo um estado anormal, durante o qual se desenvolve uma nova forma de existência psicológica com sensações, imagens, lembranças que lhe são próprias... O desdobramento da personalidade, tão manifesto em certas grandes observações de dupla existência, existe na realidade no mais simples somnambulismo.<sup>60</sup>

De acordo com Nina Rodrigues, o iniciado já conhece as características do santo. Ao cair em estado sonambúlico, as vestes lhe impõem a personalidade do santo ou do deus:

Caindo em estado somnambúlico, as vestes, os ornatos com que o preparam, sugerem-lhe, impõem-lhe a personalidade do seu deus ou santo, com a mesma facilidade que nas sugestões geraes se transforma o hypnotizado em um sacerdote, em um rei, em um general, etc.<sup>61</sup>

O fundo extremamente nevrophático ou histérico do negro põe-se em relevo entre nós de um modo saliente. Já no carácter profundamente supersticioso do negro normal, há alguma coisa que o prepara para este mysticismo nevrophático. Nas suas acções exerce uma influencia notável a frequência dos sonhos.<sup>62</sup>

É interessante notar que Nina Rodrigues, inclusive por ser médico e se propor a falar em nome da Ciência, tendeu a ser refutado no meio acadêmico e visto em geral com maus olhos por suas teorias racialistas. Embora João do Rio não o faça em termos médicos, sua obra permite perceber como a literatura e os jornais se apropriou da linguagem médica para pensar a questão do negro no pós-abolição e como os termos médicos caíram em uso generalizado por parte do senso comum. A respeito da prática literária, Lilia Schwarcs indica que, por vezes, esta serviu para a veiculação de teorias científicas deterministas, “a literatura se aproximava e se subordinava a ciência”.<sup>63</sup>

Embora a possibilidade de uma associação a um pensamento racista não tenha retirado o brilho dos escritos de João do Rio, podemos encontrar alguns indícios deste pensamento em sua obra, como bem observou Juliana B. Farias ao afirmar que o que fica nítido em *As religiões no Rio*, em que só se refere aos africanos e seus descendentes na terceira pessoa: são “eles” (os “pretos ululantes”; “negros degenerados”) em oposição a “nós” (que tem avós “portugueses de boa fibra”). As

---

<sup>60</sup> RODRIGUES, Nina. Op. Cit., p. 114.

<sup>61</sup> Ibidem, p. 115.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 130.

<sup>63</sup> SCHWARCS, Lilia. Op. Cit., p. 152.

*religiões no Rio* é permeada por referências a maus cheiros, o que permite associar as teorias raciais referentes às glândulas sudoríparas<sup>64</sup> em vigências desde o século XIX, “há na atmosfera um cheiro carregado de azeite de dendê, pimenta da Costa e catinga”.<sup>65</sup>

Ao pensarmos na aceitação das obras analisadas no contexto histórico de sua produção, o fato de *As religiões no Rio* ser associada ao caráter ficcional torna compreensível a aceitação da narrativa, em contrapartida tem-se o ostracismo de *O animismo fetichista dos negros bahianos*, que parte de termos médicos, e via com pessimismo o futuro da jovem República. Além disso, as referências diretas ao catolicismo, na obra de João do Rio, quase não existem, a não ser enquanto “marca de referência” para pensar religião, já em Nina Rodrigues, o projeto de Catolicismo no Brasil recebe severas críticas, sob o signo de uma “ilusão da catequese”,<sup>66</sup> pois os padres jesuítas teriam falhado em sua tarefa civilizatória de converter aos africanos, sendo ao invés disto, convertidos por eles, abrindo espaço para um catolicismo fetichista, híbrido em sua essência e cheio de festividades e santos, afastando-se das “elevadas abstrações monoteístas” tão almejadas pelo pensamento evolucionista de Nina Rodrigues.

### **Considerações finais**

Como indicado no início deste artigo, a proposta aqui era a de comparar duas obras que constituem trabalhos pioneiros, tanto no que concerne a religião quanto a cultura dos africanos e seus descendentes. Nesse sentido, buscamos apresentar algumas comparações entre Nina Rodrigues e João do Rio e seus escritos sobre as crenças afro-brasileiras. Espera-se com a exposição sistemática das fontes, ter evidenciado como estes dois intelectuais, geograficamente distanciados, mas compartilhando de pressupostos de uma mesma época, conseguiram convergir temas de interesse comum para pensar as manifestações religiosas afro-brasileiras, conceituando-as sob o signo de religião.

---

<sup>64</sup> Vide: CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

<sup>65</sup> RIO, João do. Op. Cit., p. 8.

<sup>66</sup> RODRIGUES, Nina. Op. Cit., p. 168.



O “lugar social” de cada um deles, como nos indica Certeau, certamente determinam e delineiam as preocupações, os interesses e os anseios de cada um. Como bem observou O'Donnell

João do Rio em sua etnografia do cotidiano, ele não foi o primeiro brasileiro a fazer a da observação *in loco* uma marca de seu trabalho. Em estudo contemporâneo às primeiras incursões do cronista em campo, Nina Rodrigues também se dedicou à coleta presencial de material de análise daquele que seria seu principal objeto como campo médico e como antropólogo: as populações africanas no Brasil. A perspectiva antropológica embutida nos discursos biologizantes de Nina Rodrigues marcava a junção, em sua obra, entre a prática médica e a observação etnográfica. Nesse contexto ganhava importância o trabalho empírico e comparativo como fonte para estudos de caso, e o comportamento individual começava a ser analisado em função de um meio cultural determinado. Com atenção voltada aos temas das relações raciais a partir da observação apurada dos fenômenos e grupos sociais definidos, o médico-legista foi figura fundamental no processo de legitimação da prática etnográfica como meio de produção de conhecimento no Brasil (93-94).

É verdade que “com a curiosidade voltada aos múltiplos mundos das ruas do Rio de Janeiro, João do Rio não tinha um objeto ou objetivo científico definidos como Nina Rodrigues”.<sup>67</sup> Ainda assim, enquanto fontes históricas para o estudo das religiões no Brasil, ambos são responsáveis por fornecer vasta coletânea de informações e dados a respeito do universo cultural das comunidades negras no Brasil.

As práticas religiosas híbridas, a presença de diversas manifestações religiosas por todas as partes, a relação conflituosa entre magia/feitiço, seja no desejo realizado ou no medo de ser atingido, entre tantos outros elementos que receberam a atenção de Nina Rodrigues e João Rio, ainda que entendidos como entraves à civilização, estas descrições ajudam a compreensão do universo das crenças simbólicas brasileiras e como este se configura pela presença marcante da cultura africana.

Se Nina Rodrigues já percebia que o feitiço atribuía um caráter contraditório ao feiticeiro: temido e procurado, alertava ainda que suas facetas poderiam ser simbólicas e indiretas ou materiais e diretas:

---

<sup>67</sup> O'DONNELL, Julia. Op. Cit., p. 94.

O feitiço material e directo quando o feiticeiro procura fazer ingerir preparados que podem ter uma acção nociva e material sobre o organismo. É o feitiço veneno de que largamente nos occuparemos em tempo. O feitiço indirecto ou symbolico consiste por encantações de propriedades úteis ou nocivas a objetos inanimados ou a seres vivos. É o gri-gri por excellencia. E para o negro tudo pode ser enfeitado.

O feitiço symbolico commum ou *coisa feita* ou *preparada*, é muito freqüente entre nós. De vez enquanto nessa cidade se encontra pelas ruas ou praças, na proximidade da casa ou no caminho por onde se supoe que deve passar aquele á quem é destinado, um feitiço que consiste, com pequenas variantes, em animaes de sacrificio e restos de comida de santo.<sup>68</sup>

Em tom denunciador, alertava e afirmava João do Rio “Nós dependemos do feitiço” (1906, p. 25) e este se espalhava pelas ruas da cidade.

Não é um paradoxo. É verdade de uma observação longa e dolorosa. Há no Rio magos estranhos que conhecem a alchimia e os filtros encantados, como nas magicas do teatro, há espíritos que incomodam as almas para fazer os maridos incorrigíveis ao thálamo conjugal, há bruxas que abalam o invisível só pelo prazer de ligar dous corpos apaixonados, mas nenhum destes homens, nenhuma destas horrendas mulheres tem para este povo o indiscutível valor do feitiço, dos mysterioso preparado dos negros.<sup>69</sup>

E tanto na Bahia como no Rio de Janeiro, a crença no feitiço e a busca pelos feiticeiros não era apenas coisa de africanos, mas estava generalizado por toda a parte.

Mas esta clientela não se recruta sempre nas negras boças e ignorantes, sinão mesmo na melhor sociedade da terra. Para levantar as suspeitas que possam cair sobre as damas de qualidade que a queiram consultar, a mãe de terreiro fez installar na sala principal da casa, bem em evidência, uma loja de modista.<sup>70</sup>

As pessoas eminentes não deixam, entretanto, de ir ouvil-os ás baiucas infectas, porque os feiticeiros que podem dar riqueza, palácios e eternidade, que mudam a distancia, com uma simples mistura de sangue eervas, a existência humana, moram em casinholas sórdidas, de onde emana um nauseabundo cheiro.<sup>71</sup>

---

<sup>68</sup> RODRIGUES, Nina. Op. Cit., p. 86-86.

<sup>69</sup> RIO, João do. Op. Cit., p. 25.

<sup>70</sup> RODRIGUES, Nina. Op. Cit., p. 91.

<sup>71</sup> RIO, João do. Op. Cit., p. 27.

Mas com o olhar distanciado, com “olhos de civilizado”,<sup>72</sup> Nina Rodrigues<sup>73</sup> e João do Rio não faziam parte da boa população baiana ou carioca, que jogavam a sorte nas mãos das mães de santo, que deixavam ler os búzios, buscavam por curas, benzeduras, ou mesmo conseguir um amor, ou fazer mal a alguém. Eles que andavam as ruas do Rio e Salvador a procura das crenças religiosas, que assistiam os cultos, presenciavam as festas, conversavam com os adeptos, não acreditavam e sequer tinham medo do feitiço como fazem questão de evidenciar e seus escritos. Embora descritos como afrodescendentes e mestiços, ao olhar para as crenças e culturas de matriz africana, se percebem lidando com um outro, diferente de si. Isto nos remete a ideia presente em Wilfred Smith<sup>74</sup> de que o modo tradicional ocidental de estudar a religião dos outros homens consistia na apresentação impessoal de um “eles”, por meio do qual, o pesquisador não se comprometeria ao evidenciar um “nós” falando sobre “eles”.

Ao proporem um diálogo entre o que consideravam primordialmente religião, isto é, o catolicismo e as crenças afro-brasileiras, não apenas as categorizam sob o conceito de religião, mas reconhecem que na religião comparada o homem estuda a si mesmo. E o estudo de suas narrativas não possibilita apenas a compreensão do fenômeno religioso, mas de diversas outras impressões que se associam em torno deste. Sendo a diversidade religiosa um problema humano, como indicou Smith nem Nina Rodrigues, nem João do Rio, estavam fora do sistema que resolveram investigar. Ainda que sob o signo do “eles”, era no “nós” que pensavam ao buscarem compreender a complexidade das manifestações religiosas no Brasil. Ainda que com o alibi da ciência, ou das crônicas jornalísticas, não eram diferente das senhoras brancas que acusavam de irem em busca de auxílio espiritual nos terreiros, ou dos médicos e advogados que diziam saber que incorporavam algumas curas mágicas ao tratamento dos filhos.

---

<sup>72</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>73</sup> Quanto a Nina Rodrigues, o uso do “eles” para se referir aos africanos e seus descendentes se faz presente em *O animismo fetichista dos negros bahianos*; em *Os africanos no Brasil*, ele já se refere à “nós”,

<sup>74</sup> SMITH, Wilfred Cantwell. La religion comparada: ¿Donde y por que? In: **Metologia de la historia de las religiones**. ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph M. (org). Trad. Saad Chedid e Eduardo Masullo. Buenos Aires: Paidós, 1967. p. 53 – 85.

Ainda que não escrevessem na primeira pessoa do singular, é visível o quão inseridos neste universo cultural, ambos se sentiam.

### **Referências Bibliográficas**

CARVALHO, Marcela Melo de. **Babel da crença: candomblés e religiosidade na belle époque carioca**. 2010. 123 f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade: a Escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil**. 2.ed. Bragança Paulista: EDUSF, 2001.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FARIAS, Juliana Barreto. João do Rio e os africanos: raça e ciência nas crônicas da belle époque carioca. **Revista de História da USP**, n.162, p. 243-270, 1º semestre de 2010.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. **Revista Novos Estudos**, São Paulo, Cebrap, n.74, p.47-65, 2006.

O'DONNELL, Julia. **De olho na rua: A cidade de João do Rio**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, São Paulo, n. 63, p. 7-30, 1º semestre de 2007.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras no novo mundo**. 4.ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

RIO, João do. **As religiões no Rio**. Paris: Garnier, 1906.

RODRIGUES, João Carlos. **João do Rio: vida, paixão e obra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

RODRIGUES, Nina. **As coletividades Anormais**. Brasília: Senado Federal; Conselho Editorial, 2006.

\_\_\_\_\_. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

\_\_\_\_\_. **Os africanos no Brasil**. 6.ed. São Paulo: Ed. Nacional; [Brasília]: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930**. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

SERAFIM, Vanda Fortuna. **Nina Rodrigues e as religiões afro-brasileiras: a "formalidade das práticas" católicas no estudo comparado das religiões (Bahia - século XIX)**. 2013. 332 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

SERAFIM, Vanda Fortuna; SANTOS, Thauan Bertão. João do Rio e a história das religiões afro-brasileiras. **Mouseion** – Revista do Museu e Arquivo Histórico La Salle, Ano 8, v. 17, n. 1. Disponível em: <http://www.revistas.unilasalle.edu.br/index.php/mouseion> . Acesso: 30/07/2014.

SERAFIM, Vanda Fortuna. 'Estado de santo' e Nina Rodrigues: reflexões sobre o estudo das religiões africanas na Bahia do século XIX. *In*: ISAIA, Artur César; MANOEL, Ivan Aparecido Manoel. (Org.). **Espiritismo & Religiões afro-brasileiras: História e Ciências Sociais**. 01ed. Franca: EDUNESP, 2012, p. 257-270.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SMITH, Wilfred Cantwell. La religion comparada: ¿Donde y por que? *In*: ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph M. (org). **Metologia de la historia de las religiones**. Trad. Saad Chedid e Eduardo Masullo. Buenos Aires: Paidós, 1967. p. 53 – 85.



## VISIONES DE LA GUERRA DEL PARAGUAY EN MÉXICO DURANTE EL SEGUNDO IMPERIO Y LA REPÚBLICA RESTAURADA, 1864-1870. UNA APROXIMACIÓN HEMEROGRÁFICA

Irving Reynoso Jaime<sup>1</sup>

Universidade Nacional Autônoma do México, Instituto de Estudos Latinoamericanos

Recebido 03/04/2013

Aprovado 01/09/2014

**Resumen:** Este trabajo muestra de qué manera algunos diarios mexicanos de mediados del siglo XIX, informaron y expresaron su visión acerca del conflicto sudamericano conocido como “La Guerra del Paraguay”. En Sudamérica se debatía sobre los peligros del imperialismo y las bondades de los gobiernos republicanos, en un periodo que en México coincide con el Segundo Imperio y la restauración de la república, contexto que influirá poderosamente en las visiones de la prensa mexicana sobre la Guerra del Paraguay.

**Palabras clave:** Historia latinoamericana del siglo XIX – Maximiliano I de México – Pedro II de Brasil.

### VISÕES DA GUERRA DO PARAGUAI NO MÉXICO DURANTE O SEGUNDO IMPÉRIO E A REPÚBLICA RESTAURADA, 1864-1870. UMA APROXIMAÇÃO HEMEROGRÁFICA<sup>2</sup>

**Resumo:** Este trabalho demonstra como alguns jornais diários mexicanos de meados do século XIX informaram e expressaram a sua visão acerca do conflito sul-americano conhecido como “A Guerra do Paraguai”. Nos outros países da América do Sul os debates trataram os perigos do imperialismo e as virtudes dos governos republicanos, em um período que coincide com o Segundo Império, e posteriormente, com a restauração da república, no México. Esse contexto influirá poderosamente nas visões da imprensa mexicana sobre a Guerra do Paraguai.

**Palavras-chaves:** História latino-americana do século XIX – Maximiliano I do México – Pedro II do Brasil.

La Guerra del Paraguay es la contienda bélica más feroz ocurrida en Sudamérica durante el siglo XIX, sólo equiparable a las guerras de independencia. Entre 1864 y 1870, los miembros de la Triple Alianza (Brasil, Argentina y Uruguay) combatieron al Paraguay gobernado por Francisco Solano López, teniendo como

<sup>1</sup> E-mail: irving.reynoso@gmail.com. Endereço de correspondência: Av. División del Norte 3533, Ed. C, Col. San Pablo Tepetlapa, Del. Coyoacán, México, D.F., c.p. 04620.

<sup>2</sup> Este artículo fue presentado como ponencia en el V Encuentro Anual del Centro de Estudios Latinoamericanos (CEL): *La Guerra del Paraguay: historiografías, representaciones, contextos*, Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Buenos Aires, Argentina, 3-5 de noviembre de 2008. La investigación posterior para escribir el artículo se inscribe en el marco del Proyecto “Hacia una historia de las prácticas electorales en México, siglo XIX”, financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, a través de su programa de Ciencia Básica (Fondo SEP-CONACYT, proyecto no.154423), desarrollado en el Instituto Mora.

consecuencia el reordenamiento geopolítico definitivo de América del Sur, además de generar una serie de debates políticos, ideológicos e historiográficos que se mantienen hasta la actualidad.<sup>3</sup>

Lógicamente, las repercusiones de la Guerra del Paraguay saltaron los límites de los países beligerantes, pues influyeron en la diplomacia de otros países involucrados, como Inglaterra, Francia y Estados Unidos. En el ámbito latinoamericano, los acontecimientos de la también llamada Guerra de la Triple Alianza o Gran Guerra, fueron seguidos con interés por los gobiernos de las jóvenes naciones independientes de América, incluso por países alejados desde el punto de vista geográfico y político, como México.

En efecto, la Guerra del Paraguay adquirió particular importancia para México por diversas razones. El inicio del conflicto, en 1864, a raíz de las hostilidades entre Brasil y Paraguay, coincide con el triunfo de la Intervención Francesa en México y el establecimiento del Segundo Imperio a cargo de Maximiliano de Habsburgo.<sup>4</sup> De esta forma México y Brasil quedaban etiquetados como los únicos países con gobierno monárquico en América, cuyos emperadores, Maximiliano I y Pedro II, eran primos hermanos. Ante esta situación, cabe

---

<sup>3</sup> Algunos estudios clásicos sobre la Guerra del Paraguay son: BÁEZ, Cecilio. **Resumen de la historia del Paraguay desde la época de la conquista hasta el año 1880**. Asunción: H. Kraus, 1910; CARDOZO, Efraím. **El Imperio del Brasil y el Río de la Plata. Antecedentes y estallido de la Guerra del Paraguay**. Buenos Aires: Librería del Plata, 1961; CHIAVENATO, Julio José. **Genocídio americano: a Guerra do Paraguai**. São Paulo: Brasiliense, 1979 (edición en castellano: **Genocidio Americano. La guerra del Paraguay**. Asunción: Carlos Schauman Editor, 1989). Para estudios más recientes desde diversas perspectivas véase: DE MARCO, Miguel Ángel. **La Guerra del Paraguay**. Buenos Aires: Emecé, 2007; DORATIOTO, Francisco, **Maldita guerra. Nueva historia de la guerra del Paraguay**, Buenos Aires, Emecé, 2004; SOERENSEN, Bruno; BRIENZA, Kathia; PLATE, Carlos F.; CARDOSO, Antonio. **O maior extermínio de um povo: visão crítica da Guerra do Paraguai**. São Paulo: UNIMAR, 2001; SALLES, Ricardo. **Guerra do Paraguai: memórias & imagens**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2003; CÁRCAMO, Silvia Inés. Narrar una guerra, interpretar una nación: el último ciclo narrativo de Augusto Roa Bastos, **Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes**, v. 33, n. 66, p. 43-63, 2008; FLORES, Hilga Agnes Hüber. **Mulheres na Guerra do Paraguai**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. Véase también MONIZ BANDEIRA, Luiz Alberto. **O expansionismo brasileiro e a formação dos estados na Bacia do Prata: da colonização à guerra da tríplice aliança**. 4a edición revisada y ampliada. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. (1ª edición: Brasília: Editora UNB, 1995. 1ª edición en español: **La formación de los Estados en la cuenca del Plata. Argentina, Brasil, Uruguay, Paraguay**. Buenos Aires: Norma, 2006), y el más reciente balance historiográfico en CRESPO, Horacio; PALACIO, Juan Manuel; PALACIOS, Guillermo (Coords.). **La guerra del Paraguay. Historiografías, representaciones y contexto**. México: El Colegio de México, 2011.

<sup>4</sup> GARFIAS M., Luis. **La intervención francesa en México. La historia de la expedición militar francesa enviada por Napoleón III para establecer el Segundo Imperio Mexicano**. México: Panorama, 1980.

preguntarse cómo fueron las relaciones entre ambas monarquías, y cuál fue la postura del Imperio mexicano hacia el liderazgo de Brasil en la Triple Alianza y su ofensiva contra el Paraguay, pues se trata de una época en la que el fantasma de la reconquista europea rondaba sobre América, y se debatía acaloradamente sobre la forma de gobierno que debían adoptar las naciones americanas luego de su independencia.

A mediados de 1867 los ejércitos de Benito Juárez derrotaron al Imperio de Maximiliano y reestablecieron la república,<sup>5</sup> mientras en Sudamérica el repudio a la Guerra del Paraguay era tan fuerte entre la población civil de los países aliados, que se generaron varias sublevaciones internas, sobre todo en Argentina. Con la derrota del Imperio en México, el gobierno de Juárez se erigió como el campeón de la causa republicana en América, por lo que resulta de gran interés analizar cuáles fueron las reacciones en el ámbito político mexicano hacia la Guerra del Paraguay, en el nuevo contexto de la República Restaurada, y en qué medida el triunfo de las armas mexicanas colocó al gobierno de Juárez (que duraría hasta su muerte en 1872) en una posición más favorable para establecer vínculos políticos y económicos con el resto de las naciones americanas.

Obviamente, abordar el tema a profundidad requiere una investigación de largo plazo que contemple la consulta de fuentes de diversa índole y un apropiado marco teórico y analítico. A nuestro entender dicha indagación tendría que considerar, en principio, las fuentes documentales del Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores y los periódicos mexicanos de la época conservados en la Hemeroteca Nacional, al igual que los archivos diplomáticos y la prensa de los países sudamericanos involucrados.<sup>6</sup> Lógicamente, una investigación de tan largo aliento excede los propósitos de este trabajo, que son mucho más modestos y acotados. Pretendemos ensayar una primera aproximación al tema de la recepción de la Guerra del Paraguay en el ámbito político mexicano, tomando

---

<sup>5</sup> Una visión clásica sobre la República Restaurada en México se encuentra en COSÍO VILLEGAS, Daniel. **Historia Moderna de México**. México: Hermes, 1975-1972. Para una sugerente revisión historiográfica véase PANI, Erika. **Para mexicanizar el Segundo Imperio: el imaginario político de los imperialistas**. México: El Colegio de México / Instituto Mora, 2001.

<sup>6</sup> Para el caso brasileño, se identificaron algunos periódicos paulistas publicados durante los años del conflicto: *O Sete de Abril*, 1865; *A Reforma*, 1869; *Radical Paulistano*, 1869-1870; *O Ypiranga*, 1867-1869 y *Democracia*, 1867-1868.



como eje tan sólo uno de los puntos arriba señalados: la prensa. Este punto de partida para la investigación futura también pretende llamar la atención sobre la necesidad de generar una mayor vinculación de las temáticas de la historiografía mexicana con el contexto latinoamericano.

La secuencia expositiva de nuestro análisis comienza con una justificación sobre la pertinencia del interés por la Guerra del Paraguay en el ámbito político mexicano de mediados del siglo XIX, tratando de enfatizar sus puntos de convergencia con el conflicto bélico sudamericano, posteriormente reseñamos la historia de las relaciones diplomáticas entre México y Brasil durante el siglo XIX, por considerar que la interlocución entre ambos países es la más relevante para nuestro estudio, proseguimos presentando la metodología utilizada en el tratamiento de los diarios que sirvieron como fuente principal de este trabajo, y culminamos con el análisis propiamente dicho de las visiones y los discursos generados en la prensa mexicana sobre la Guerra del Paraguay.

### **México ante la Guerra del Paraguay**

¿Cuáles fueron las problemáticas generadas por la Guerra del Paraguay que pudieran resultar de interés en el ámbito político mexicano? A nuestro entender, si la Guerra del Paraguay reviste alguna importancia para México, ésta gira en torno a Brasil, no exclusiva pero si fundamentalmente. Al menos es la relación que se nos muestra más evidente en esta primera aproximación al problema. En efecto, el papel de liderazgo de Brasil en la Triple Alianza no es gratuito, pues fue visto por muchos de sus contemporáneos como el Estado mejor administrado y con el gobierno más sólido de lo que hoy llamaríamos América Latina. Sin embargo, hay dos elementos que le impidieron convertirse en un estado abiertamente ejemplar para el resto de los países hispanoamericanos: su gobierno monárquico y la permanencia del régimen esclavista en su sistema económico, en una época en que el esclavismo estaba colapsándose en el continente, como lo evidenciaba la Guerra de Secesión en Estados Unidos.<sup>7</sup> Esta situación reviste particular importancia en

---

<sup>7</sup> Cf. AUSTIN, Víctor. **La guerra de secesión, 1861-1865**, Buenos Aires: Fabril, 1964; STAMP, Kenneth Milton. **La esclavitud en los Estados Unidos, la institución peculiar**. Barcelona: Oikos-Tau, 1966.

los debates y luchas políticas de América con respecto a las formas de gobierno – básicamente monarquismo frente a republicanismo–, pues no eran pocos los que afirmaban, en base al caso brasileño, que la forma de gobierno era secundaria cuando se alcanzaba la estabilidad política y el buen funcionamiento de la sociedad –argumento muy similar al de los conservadores mexicanos que apoyaron al Imperio–.

Las fundadas sospechas sobre los proyectos de expansión territorial del Imperio Brasileño a costa de sus vecinos, es otro aspecto de la Guerra del Paraguay que nos interesa señalar. Los enemigos del Brasil lo acusaban constantemente de no tener intenciones de respetar la independencia política de Paraguay una vez terminada la guerra, incluso sus mismos aliados, como Argentina, desconfiaban del fortalecimiento del aparato militar brasileño, pues lo percibían como una seria amenaza para la integridad territorial de los pueblos del Río de la Plata –en un contexto diferente, México enfrentó el expansionismo norteamericano y la imposición de una monarquía europea–. Este problema se enlaza con el punto anterior, ya que tratándose de Brasil, su extensión territorial podía equivaler a la expansión del régimen monárquico en América, y a la reintroducción del esclavismo en territorios que habían legislado su abolición.

La amenaza de la reconquista española de América y de los afanes intervencionistas de otras potencias –como Francia e Inglaterra– fue una preocupación bastante presente en la clase política de todas las naciones del continente. Dicho temor estaba de sobra justificado por varios hechos: la Reconquista de Santo Domingo (1808-1809), la invasión de Barradas a México (1829), la Intervención Francesa (1862-1867), así como la invasión de España a Perú (1864-1866). En este sentido, el que la monarquía brasileña estuviera emparentada con las principales casas reales europeas, acrecentaba la desconfianza de sus vecinos. No fueron pocos quienes vieron en Brasil al agente de la intervención europea en América y al principal enemigo del republicanismo. La participación de Brasil en la Guerra del Paraguay dio motivo para muchas aseveraciones de este tipo.

Observamos otros paralelismos interesantes entre el escenario mexicano y la Guerra del Paraguay: ciertas visiones de sus conflictos cargadas de etnicidad (la

raza portuguesa contra la guaraní; el poderío de la raza anglosajona frene a la raza latina; la civilización criolla frente al atraso indígena); la resistencia de López en retirada hacia el norte del Paraguay, equiparable al gobierno itinerante de Juárez que combatía la intervención; la ambigua relación de México y los países sudamericanos con Estados Unidos, necesaria en el ámbito comercial, pero a la vez dotada de suspicacias, resentimientos y temores.

Resumiendo, las temáticas que nos sugiere la Guerra del Paraguay en relación con México, de acuerdo a los diarios consultados, pueden sintetizarse de esta forma: el debate sobre las formas de gobierno, dominado por la oposición republicano-monarquismo; el conflicto no resuelto entre los límites de las jóvenes repúblicas independientes y las pretensiones de expansión territorial de los estados más fuertes; el peligro de la reconquista española en América y de los proyectos de intervención política y comercial de las potencias europeas; la necesidad de crear una alianza continental que fortaleciera a los países americanos frente a Europa; el problema de incluir a Estados Unidos en dicha alianza y el tipo de relación que cada país establecería con la potencia del norte.

Consideramos entonces que el contexto mexicano contemporáneo a la Guerra del Paraguay era perfectamente receptivo a este tipo de temáticas, pues se trataba de un país que desde su independencia había tenido dos experiencias monárquicas (efímeras y mal logradas); ensayó la forma de gobierno republicana en sus versiones federalista y centralista; enfrentó una invasión de reconquista por parte de España; sufrió la intervención extranjera a manos de Francia y Estados Unidos, así como la pérdida de la mitad de su territorio; se enfrascó en una encarnizada guerra civil y fue testigo de un sinnúmero de pronunciamientos, sublevaciones y golpes de estado. Este era el horizonte inmediato de los políticos mexicanos de la época del Segundo Imperio y la República Restaurada (1864-1872), en el mismo momento en que las tropas aliadas combatían en el territorio paraguayo.

Como mencionamos al inicio de este apartado, pensamos que el interés sobre la Guerra del Paraguay en el contexto mexicano se debe mucho a la participación de Brasil en dicho conflicto. Sin demeritar la importancia del estudio sobre los demás países beligerantes con respecto a México, pensamos que incluso

un análisis más profundo tendría que comenzar por dejar en claro cuál era el papel que jugaban México y Brasil en la política continental del siglo XIX, y cuáles eran las relaciones entre ambos. Sin nos enfocamos al periodo de la Guerra del Paraguay, una lectura superficial nos haría caer en el maniqueísmo, y pensar que las relaciones entre los imperios brasileño y mexicano fueron amistosas y de mutua cooperación, y que con la restauración republicana en México las relaciones con Brasil se tornaron hostiles. Sin embargo, una mirada más atenta al problema nos demuestra que las relaciones entre ambos países no eran tan simples.

### **México y Brasil en el siglo XIX**

Para los propósitos de nuestro análisis contamos con el estudio de Guillermo Palacios sobre las relaciones diplomáticas entre Brasil y México durante el siglo XIX, el cuál nos permitimos reseñar en este apartado.<sup>8</sup>

En el campo de las relaciones internacionales, la preocupación fundamental de las jóvenes repúblicas iberoamericanas después de su independencia fue la de obtener el reconocimiento de Inglaterra, con el doble propósito de establecer relaciones comerciales y generar una alianza militar que frenara los proyectos de reconquista de la Santa Alianza. Brasil necesitaba también el reconocimiento de Inglaterra, para legitimar políticamente su independencia y establecer relaciones comerciales con la primera potencia mundial, pero el hecho de que su monarquía estuviera emparentada con las principales coronas europeas no incentivaba la necesidad de establecer alianzas con las repúblicas del continente.

Entre 1822 y 1830, las aproximaciones diplomáticas entre México y Brasil fueron poco fructíferas. El Imperio de Iturbide no tuvo ninguna influencia en el establecimiento de relaciones con el Imperio brasileño en 1822, cuya monarquía enfatizaba su claro acento europeo, y miraba con desdén a la débil “monarquía americana” que pretendía legitimarse. Posteriormente, en 1825, durante la época federalista, México presentó un proyecto de alianza naval defensiva contra las invasiones de reconquista, formada por Brasil, Colombia y México, sin embargo, el carácter imperial del gobierno brasileño, que exacerbaba una mutua desconfianza,

---

<sup>8</sup> Véase PALACIOS, Guillermo. De Imperios y Repúblicas: los cortejos entre México y Brasil, 1822-1867, *Historia Mexicana*, v. LI, n. 3, p. 559-618, 2002.

más sus diferencias históricas y culturales con respecto a la “América hispana”, impidieron que se concretara dicho proyecto.

Por otra parte, la distancia geográfica y las dificultades económicas fueron obstáculos para el establecimiento de relaciones de México con Brasil, aunque también influyó la rivalidad entre ambos países, debido a la importancia política y económica de que gozaban en sus respectivas regiones, así como por la desconfianza casi inherente de la república hacia un Imperio gobernado por una monarquía europea.

En 1833 llegó a México el primer encargado de negocios de Brasil, Duarte da Ponte Ribeiro, el cual informó a su gobierno, en una extensa y detallada correspondencia, el desorden y la inestabilidad de la política mexicana de la época; su misión fue cancelada en 1835. En 1842 se produjo otro intento de acercamiento, esta vez con el nombramiento de Manuel Crescencio Rejón, ministro plenipotenciario y enviado extraordinario de México ante todos los países de América Centra y del Sur, con el objetivo de organizar una Asamblea Americana. Nuevamente el acercamiento con Brasil fue complejo: si bien constituía un aliado muy importante para la alianza americana por sus vínculos con Europa, incluirlo en dicha “alianza de familia” –en alusión a las antiguas colonias españolas– daría argumentos a los partidarios de incluir a Estados Unidos en la misma, una situación a la que México se oponía rotundamente. La misión diplomática de Rejón fue cancelada en 1843, dejando como resultado el compromiso de algunos países para la organización de una Asamblea Americana. En su informe final, Rejón no hizo ninguna mención sobre Brasil.

Habría que esperar hasta 1864, con Maximiliano de Habsburgo instalado en el trono del Segundo Imperio Mexicano, para el restablecimiento de relaciones con Brasil. Pedro de Escandón fue nombrado ministro plenipotenciario, y se convirtió en el primer enviado mexicano a la corte brasileña. Sin embargo, contrario a lo que podría esperarse, las relaciones entre ambos Imperios no fueron cordiales. Existían claros contrastes entre la relativa estabilidad política y económica de Brasil, con el complicado contexto del Imperio Mexicano, lo que generaba ciertas envidias. En su viaje a Brasil, Maximiliano expresó algunos comentarios desfavorables a las condiciones de vida en el Imperio, lo que molestó a las

autoridades. Pero la problemática de fondo iba más allá de algunas susceptibilidades heridas: Pedro II reconoció al Imperio Mexicano presionado por el parentesco que lo unía a Maximiliano –eran primos hermanos–, pero sabedor de los inconvenientes que le ocasionaría a su política exterior, pues reforzaría los argumentos de quienes veían a Brasil como el agente del monarquismo en América.

Casi inmediatamente después de que Maximiliano elogiara a Brasil como “un estado de paz que mueve a envidia al Nuevo Mundo”, comenzaron las hostilidades que dieron origen a la Guerra del Paraguay, un hecho que dificultó las relaciones entre ambos países, y relegó a México de las preocupaciones de la diplomacia brasileña, demasiado ocupada en los avatares del conflicto bélico.

El Ministerio de Relaciones Exteriores de Brasil tardó más de un mes en recibir a Escandón. El ministro mexicano sufrió desaires y actitudes poco cordiales, no sólo de las autoridades brasileñas, sino de los diplomáticos americanos acreditados ante la corte de Río de Janeiro, particularmente de los representantes de Argentina, Uruguay, Perú y Chile, los cuales se negaron a reconocerlo. El Parlamento brasileño no le dio un mejor trato, mientras que la prensa silenciaba todos sus actos protocolarios en representación de Maximiliano. Escandón calificó su misión en Brasil de innecesaria, costosa e inútil, y solicitó su regreso a México. A principios de 1866 partió para Europa, quedando su secretario, Antonio Pérez Berrueco, como representante diplomático del Imperio, el cual no dejó de quejarse por las descortesías recibidas y por el poco apoyo del Ministerio de Relaciones Exteriores para establecer algunos consulados en Brasil. Convencido de la esterilidad de sus esfuerzos, Berrueco solicitó que fuera cancelada su misión, argumentando que Brasil estaba demasiado ocupado en los asuntos de la Guerra del Paraguay. Salió del país en octubre de 1866.

Antes de abandonar su misión, Berrueco indicaba algunas transformaciones interesantes para México en cuanto a la política exterior del Imperio brasileño. En primer lugar, señalaba que su participación en la Guerra del Paraguay lo había llevado a una profunda crisis política y económica. Esta situación generó la dependencia de Brasil hacia el mercado estadounidense para comercializar su producción cafetalera, el rubro más importante de su economía desde 1840. En

opinión de Berrueco, la alianza comercial Brasil-Estados Unidos contrastaba con las reticencias norteamericanas hacia el Imperio mexicano, y convertía al Imperio brasileño en un satélite de la política continental estadounidense.

Las relaciones entre México y Brasil se suspendieron con la salida de Berrueco, en 1864, y no volverían a restablecerse hasta 1890, luego de proclamarse la nueva República Brasileña. En México, la derrota del Imperio y la restauración republicana complicó aún más las tensiones y rivalidades con Brasil, a pesar de las explicaciones que este último elaboró para justificar su reconocimiento al Imperio de Maximiliano, así como el recibimiento de su representante en la corte de Río de Janeiro.

Este es el escenario de las relaciones entre México y uno de los principales protagonistas de la Guerra del Paraguay. Después de este largo contexto, podemos abordar el análisis de las repercusiones y opiniones sobre el conflicto sudamericano en el ámbito político mexicano, a partir del estudio de la prensa nacional.

### **Noticias del teatro de la guerra**

En el caso de México, no se puede hablar de una “prensa nacional” durante el siglo XIX, aunque muchos de los diarios así lo proclamaran. El nivel de circulación y de recepción de la prensa es aún desconocido, sin mencionar las problemáticas inherentes a su estudio.<sup>9</sup> Los datos del presente trabajo provienen del catálogo de la Hemeroteca Nacional, el más importante repositorio de la prensa mexicana del siglo XIX, el cual refleja sólo en parte el escenario de los diarios la época, a partir de los impresos que sobrevivieron. Además, hay que considerar que la totalidad de los diarios mexicanos tuvieron una existencia azarosa, marcada por los vaivenes políticos del país y los problemas financieros, que a menudo

---

<sup>9</sup> Como ha señalado Laurance Coudart, destacada historiadora de la prensa mexicana, el periódico es una herramienta de información y formación, animada por una elite “si no ‘ilustrada’ por lo menos letrada”, que refleja precisamente los intereses y representaciones culturales de sus promotores, un grupo minoritario de la sociedad que se declara “autorizado” para erigirse en “guardia o vanguardia”, cf. COUDART, Laurance. Génesis de la prensa morelense, 1867-1910: inventario periodístico y problemáticas. In: CRESPO, Horacio; ANAYA MERCHANT, Luis. **Historia, sociedad y cultura en Morelos. Ensayos desde la historia regional**. Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2008. p. 59-134.

provocaban su cancelación, reaparición, cambio de nombre, desaparición por bancarrota, o incluso la represión estatal contra sus impresores y colaboradores.

Del mencionado catálogo de la Hemeroteca Nacional, hemos seleccionado aquellos diarios que estuvieron en circulación durante el periodo correspondiente a la Guerra del Paraguay (1864-1870). Dichos diarios son *La Iberia*, *La sociedad* (ambos de corte conservador, con tintes de liberalismo moderado), *El Monitor Republicano* y *El Siglo Diez y Nueve* (de tendencias liberales, republicanas y progresistas); más algunas notas complementarias provenientes de los diarios *El Pájaro Verde* (conservador), *La Constitución Social* y *El Ferrocarril* (ambos sin referencias).

El diario *La Sociedad* se fundó en diciembre de 1855, por un grupo de políticos mexicanos pro monarquistas, posteriormente partidarios del Imperio (F. V. Sánchez, Francisco Vera, Felipe Escalante y José María Roa Bárcena). Su aparición se originó a raíz de la desaparición del diario conservador *El Universal*. Este periódico enfrentó diversas suspensiones, de ahí sus tres épocas de circulación, la primera en 1855-1856, la segunda entre 1857 y 1863, y la tercera cuyo inicio coincide con el triunfo de las tropas francesas en México y culmina con la derrota del imperio (1863-1867).<sup>10</sup>

*La Iberia* se creó en marzo de 1867, cuando el Imperio de Maximiliano estaba ya acorralado. Su fundador, el español Anselmo de la Portilla Rodríguez, fue un importante intelectual y liberal moderado, que se distinguió por sus esfuerzos para lograr mayores acercamientos entre México y España. Organizó varios periódicos en México y Estados Unidos, fue director en Cuba de *El Diario de la Marina*, y director de *El Diario del Imperio* en México durante la intervención francesa.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Véase ORTIZ DÁVILA, Juan Pablo. **Inventando la nación conservadora: *La Sociedad* y *El Pájaro Verde* durante el Segundo Imperio, 1863-1867, y su contexto historiográfico.** Tesis (Maestría en Historia Moderna y Contemporánea) - Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 2007; VIEYRA SÁNCHEZ, Lilia. La publicidad en el periódico *La Sociedad*, otra forma de Intervención Francesa, **Ponencia presentada en las Jornadas Académicas 2000, noviembre 21-24**, México: Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM, 2000; LÓPEZ CAMACHO, Alejandra. **Entre leyes divinas y humanas. El periódico *La Sociedad*, 1857-1867.** Puebla, 2006. Tesis (Maestría en Historia) - Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2006.

<sup>11</sup> Véase HERNÁNDEZ MUÑOZ, Adolfo. Apuntes sobre el periodismo heroico en México, **Correo del Maestro**, n. 40, septiembre 1999.



*El Siglo Diez y Nueve* fue fundado en 1841 por Ignacio Cumplido, célebre impresor y tipógrafo mexicano, a consecuencia de las restricciones a las que el gobierno había sujetado a la prensa. Este diario se erigió como el campeón y decano de la prensa liberal en México, y tuvo su época más combativa a partir de 1851, cuando Francisco Zarco, considerado el escrito liberal más importante de la Reforma, ocupó el cargo de redactor en jefe.<sup>12</sup> Fue suspendido en varios momentos: 1845-1848; 1858-1861, y el último durante la intervención francesa, 1863-1867.<sup>13</sup>

*El Monitor Republicano*, diario liberal fundado por Vicente García Torres en 1844, fue junto con *El Siglo Diez y Nueve* el diario de combate del liberalismo mexicano. Se distinguió por su mayor radicalidad en comparación con *El Siglo Diez y Nueve*, abordando los problemas sociales y las condiciones de vida de la clase obrera y campesinas. Desapareció temporalmente durante la época del Segundo Imperio.<sup>14</sup>

La Guerra del Paraguay fue el suceso continental que mayor cobertura recibió en las secciones sobre noticias internacionales de estos diarios. Para el periodo 1864-1867, que coincide con el Segundo Imperio Mexicano, contamos con la información de *La Sociedad*, mientras que para la época de la República Restaurada, utilizaremos las notas del diario conservador *La Iberia* y de los periódicos liberales *El Monitor Republicano* y *El Siglo Diez y Nueve*. Sin embargo, la abundancia de información sobre la guerra, presentada en crónicas de batallas, partes militares, resúmenes de prensa, correspondencia entre los generales, declaraciones diplomáticas, etc., contrasta notablemente con las pocas editoriales o artículos de opinión de los periódicos mexicanos sobre el conflicto sudamericano. A pesar de esta limitante, creemos que el material recopilado es pertinente para ensayar una análisis sobre la recepción de la Guerra del Paraguay en la prensa mexicana.

---

<sup>12</sup> Consúltese GONZÁLEZ OROPEZA, Manuel (Comp.). **El Siglo Diez y Nueve de Francisco Zarco y su pensamiento constitucional**. México: UNAM, 1993.

<sup>13</sup> Cf. PÉREZ-RAYÓN, Nora. La prensa liberal en la segunda mitad del siglo XIX. In: CLARK DE LARA, Belem; SPECKMAN GUERRA, Elisa (Coords.). **La República de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico**. México: UNAM, 2005. p. 151-152.

<sup>14</sup> SECANELLA LIZANO, Petra María. **El periodismo político en México**. Barcelona: Mitre, 1983.

Las principales fuentes informativas de los periódicos mexicanos aquí señalados, fueron las comunicaciones telegráficas y los diarios de diversas ciudades de América y Europa. En *La Sociedad* encontramos noticias telegráficas provenientes, principalmente, de los Márgenes del Plata, Río de Janeiro y Nueva York, así como información de los periódicos neoyorquinos *The Herald* y *The Chronicle*; *El Mercurio* y *La Patria* de Valparaíso, *La Tribuna* de Montevideo, *El Diario* de Santiago de Cuba y el *Anglo-Brazilian Times* de Río de Janeiro. *La Iberia* se nutria de los telegramas provenientes de Londres, Lisboa y París, y en forma secundaria utilizaba la información de los diarios sudamericanos, neoyorquinos y londinenses. *El Siglo Diez y Nueve* recurría también a los telegramas como fuente principal, sobre todo los de Londres, Lisboa, Nueva York y París, aunque también citaba con alguna frecuencia a *La República* de Buenos Aires y a *La Voz del Pueblo* de Asunción. Finalmente, *El Monitor Republicano* se documentaba con el *Anglo-Brazilian Times* de Río de Janeiro, *The Times* de Londres y *La Patria* de Valparaíso, pero fundamentalmente con los telegramas de Londres, Lisboa, Río de Janeiro, Nueva York, París y Buenos Aires.<sup>15</sup>

¿Cómo informaron estos diarios sobre la Guerra del Paraguay? ¿Qué imagen sobre el conflicto podrían formarse los lectores mexicanos? Las noticias recibidas por los telegramas y periódicos extranjeros muchas veces eran contradictorias o ambiguas, hablaban de rumores políticos y militares, de supuestas victorias o derrotas de los aliados, ubicaban al general López organizando barricadas en tres sitios a la vez, etc. Esta situación era advertida muchas veces a los lectores por los mismos diarios. Sin embargo, más allá de las contradicciones informativas, y de la filiación política de cada uno de los diarios, se puede establecer una crónica coherente sobre los sucesos de la Guerra del Paraguay a partir de la lectura de los periódicos mexicanos de la época.

---

<sup>15</sup> Otros diarios citados en la prensa mexicana que contenían noticias sobre la Guerra del Paraguay fueron: el *Standar*, *La Nación*, *La Discusión*, *La Verdad*, *La Prensa* y *La Tribuna* de Buenos Aires; *El Ferrocarril*, de Rosario; *El Progreso*, de Córdoba; *La Opinión* y *El Siglo* de Montevideo; *Los Andes* de Guayaquil; *Diario de la Marina*, de la Habana; *La Libertad*, de Santiago de Cuba; *La Nación* de Lima; *Diario Oficial* de Colombia; *The Tribune* de Nueva York; *La Reforma*, de Madrid; *Moniteur du Soir* de París; y el *Standart* de Londres.

La “crónica mexicana” sobre la Guerra del Paraguay atiende los principales sucesos políticos y militares del conflicto.<sup>16</sup> Las primeras informaciones que localizamos en la prensa mexicana refieren la declaratoria de guerra por parte del general Francisco Solano López al Brasil, a finales de 1864, con motivo de la invasión de este país al territorio uruguayo, y con la captura del navío brasileño “Marqués de Olinda”, ordenada por López, haciendo prisionero al presidente de la provincia brasileña de Mato Grosso. Siguiendo una cronología clásica del conflicto, diríamos que los diarios mexicanos refieren con relativa abundancia los sucesos de las campañas de Mato Grosso, Corrientes, Humaitá (El Cuadrilátero) y Asunción. La prensa reportó el descubrimiento del “tratado secreto” entre los aliados para llevar la guerra con Paraguay hasta las últimas consecuencias, el rechazo de la población civil a la misma –sobre todo en Argentina–, la bancarrota de la hacienda brasileña provocada por su aventura bélica y la polémica de 1869 entre Bartolomé Mitre y Juan Carlos Gómez. La derrota de López y las versiones sobre su muerte recibieron especial atención, así como las informaciones sobre los bienes confiscados a la esposa del dictador paraguayo, Madame Elisa Lynch.

Otras coyunturas puntuales que encontramos en la prensa mexicana que giran en torno a la Guerra del Paraguay fueron las crisis diplomáticas entre Estados Unidos y Brasil, motivadas por la detención del navío Florida (1864) y la cañonera Wasp (1868), ambos norteamericanos, en aguas brasileñas; el llamado episodio López-Washburne, en el que se acusó al ministro norteamericano de participar en una conspiración promovida por los aliados contra el Paraguay, lo que motivó su retiro del cargo; la negativa de Brasil para aceptar la mediación en el conflicto ofrecida por Estados Unidos, que contrasta con las reservas de Francia e Inglaterra para asumir dicho papel. Además, se insertaron varios artículos que buscaban explicar las causas de la guerra (la mayoría desde la visión brasileña, aunque algunos presentaban la óptica paraguaya), y las biografías de dos de los

---

<sup>16</sup> Ninguno de los diarios estudiados estuvo en circulación durante todo el periodo 1864-1870, por lo que la crónica de la guerra tiene que formarse a partir de las informaciones de todos ellos: *La Sociedad* (1864-1867), *El Pájaro Verde* (1865-1867), *El Monitor Republicano*, *La Iberia* y *El Siglo Diez y Nueve* (1867-1870) y *El Ferrocarril* (1869-1870).

principales protagonistas de la guerra: Bartolomé Mitre y Francisco Solano López.<sup>17</sup>

Sin embargo, aunque no deja de ser interesante por sí misma, la crónica de la Guerra del Paraguay contenida en la prensa mexicana interesa menos a nuestro análisis que las editoriales y opiniones sobre la misma. Obviamente, a pesar de que las noticias de la guerra provenían de fuentes extranjeras, la selección de unas informaciones y no de otras por parte de los diarios estudiados supone determinados intereses y visiones sobre el conflicto. Sin negar este hecho, consideramos que el análisis de las opiniones generadas sobre la Guerra del Paraguay en la prensa mexicana, aunque ciertamente no sean abundantes, resulta más pertinente que tratar de inferir las simpatías y antipatías de los diarios a partir de una selección de noticias internacionales, muchas veces ambiguas y contradictorias. A ese propósito dedicaremos el siguiente apartado.

### **Noticias del Imperio**

La Guerra del Paraguay durante el Segundo Imperio Mexicano (1864-1867) estuvo cubierta por los diarios conservadores *La Sociedad* y *El Pájaro Verde*. Las opiniones expresadas al respecto en dichas publicaciones apoyan claramente los motivos del Brasil para comenzar las hostilidades, pero dejan entrever la problemática relación entre los Imperios mexicano y brasileño. Por una parte, el gobierno monárquico de Brasil es percibido como un modelo ejemplar para México, de ahí que la instalación del Segundo Imperio fuera absolutamente necesario para frenar la anarquía. Sin embargo, se percibe una cierta preocupación por la hostilidad con que se mira al Imperio en Estados Unidos, pues se teme que dicho país, recién salido de su guerra civil, pudiera apoyar económica y militarmente a la causa republicana en México.

En agosto de 1865, *La Sociedad* publicó el artículo de un diario madrileño en el que se enlistaban las catorce “repúblicas hispano-americanas”, y cuáles de ellas gozaban del reconocimiento de España. Obviamente, Brasil no tenía cabida en esta

---

<sup>17</sup> Esta es la síntesis temática sobre la Guerra del Paraguay que extraemos de los diarios citados anteriormente. Se trata de un panorama general a partir de la lectura selectiva, lo que no quiere decir que efectivamente exista la “crónica mexicana” sobre la guerra, pues como se ha señalado, ninguno de los diarios estuvo en circulación durante todos los años del conflicto.

lista, ya que no perteneció a “la familia” de antiguas colonias hispanas,<sup>18</sup> pero ni siquiera se le mencionaba como una nación americana, como si se quisiera separar a la América hispana de la América portuguesa (al igual que se diferenciaba a la América anglo-sajona). Como hemos mencionado, en el ámbito político mexicano había un fuerte rechazo a la inserción de los Estados Unidos en los proyectos de alianza continental americana –exacerbado desde la Intervención Norteamericana de 1846-1848–, de ahí que cualquier opinión que mantuviera distancia política con Brasil era bien recibida, pues “invitar” a los brasileños a una alianza “de familia”, abriría también las puertas a los Estados Unidos, un hecho eminentemente peligroso para el Imperio mexicano.

Esto no quiere decir que Brasil fuera percibido en el ámbito político mexicano como un enemigo –aunque las rivalidades económicas y geopolíticas existían–, de hecho, su participación en la Guerra del Paraguay era vista con mucha simpatía. En abril de 1865, *El Pájaro Verde* publicó un artículo titulado “El Brasil en La Plata”, en el cual explicaba “los verdaderos motivos” de Brasil para iniciar sus operaciones bélicas, y condenaba al “espíritu de partido” que desnaturalizaba los hechos y quería hacer recaer en el Brasil todos los errores y toda la responsabilidad “de una cuestión lamentable”. El argumento del diario era muy simple: Brasil tuvo el derecho a ejercer represalias contra Uruguay en 1864, porque el gobierno de Montevideo declaró inexistentes los tratados que protegían las propiedades de los súbditos brasileños en el Estado Oriental.<sup>19</sup>

Según *El Pájaro Verde*, la actitud de Brasil generó varias opiniones erróneas y contradictorias, pues mientras unos lo condenaban como una potencia ávida de territorio que quería extender la monarquía y el sistema esclavista a otras parte de América; otros opinaban que se había convertido en el representante de la Doctrina Monroe en América del Sur. Contra esas visiones, el diario argumentaba que al imperio brasileño le preocupaba la independencia de Uruguay, pues nada ganaría con anexarse un territorio que provocaría “antipatías de raza” en el imperio; por otra parte, no se podía sostener la simpatía del Brasil por la Doctrina

---

<sup>18</sup> Las catorce repúblicas hispano-americanas eran: Guatemala, Nicaragua, Costa Rica, Venezuela, Ecuador, Bolivia, Chile, Confederación Argentina (reconocidas por España), El Salvador, Honduras, Nueva Granada, Perú, Uruguay y Paraguay, *La Sociedad*, México, t. III, núm. 423, p. 1, 17/08/1864.

<sup>19</sup> El Brasil en La Plata. *El Pájaro Verde*, México, t. III, núm. 89, p. 3, 18/04/1865.

Monroe, pues esta no aceptaba ninguna influencia europea en América, siendo que el Brasil mantenía estrechas relaciones con las monarquías más importantes del Viejo Continente. La cuestión, concluía el diario, era mucho más simple, el Brasil tenía el derecho de obligar a sus vecinos, “aún con las armas”, a respetar las propiedades y las personas de sus súbditos.<sup>20</sup>

Sin embargo, a pesar de las afirmaciones de *El Pájaro Verde* en el sentido de que Brasil no estaba atentando contra la independencia uruguaya, *La Sociedad* declaraba abiertamente que esperaba la proclamación de un Imperio en tierras guaraníes al término de la guerra.<sup>21</sup>

Los artículos anteriores nos siguieron dos puntos: 1) al Imperio mexicano le convenía un Brasil alejado de la Doctrina Monroe y cercano a la influencia de las potencias europeas, y 2) el gobierno de la monarquía brasileña era el modelo a seguir para México, y la perspectiva política más deseable para América.

El primer punto queda ejemplificado con una nota de *El Pájaro Verde*, publicada en octubre de 1865, donde se reproducía una parte del discurso del presidente de los Estados Unidos, Andrew Johnson, con motivo del recibimiento a ese país del ministro extraordinario y plenipotenciario del Brasil, Joaquín María Mascentes de Azambuja. En síntesis, el presidente norteamericano afirmó que el Brasil era ya un gran Estado, y que sus relaciones con Estados Unidos (ocupando ambos igual posición en los dos polos del continente) no debían limitarse a la amistad, sino que deberían asociarse en lo político y en lo comercial. No obstante, luego de la introducción amistosa de su discurso, el presidente Johnson hizo declaraciones que generaron polémica:

Nuestra política es tan sencilla, que fácilmente se la puede comprender. Queremos promover el progreso de la civilización en este hemisferio... que se desarrollen los recursos materiales... se favorezca al comercio, y que, a la mayor brevedad posible, se introduzca el trabajo libre, inteligente, en los vírgenes bosques del continente.

Posteriormente declaró que si las naciones americanas querían seguir existiendo “es necesario que aspiren a una independencia que pueda sostenerse

---

<sup>20</sup> Idem.

<sup>21</sup> *La Sociedad*, México, t. III, núm. 317, p. 1, 01/05/1864.

por sí misma, y que lleguen a una perfecta igualdad política con las demás naciones de la tierra”.<sup>22</sup>

En la misma nota del diario mexicano se insertaron las interpretaciones del diario neoyorquino *The Herald* y del diario parisino *Courrier des Etats-Unis* sobre las declaraciones del presidente de Estados Unidos, notándose claramente cómo *El Pájaro Verde* se adhiere a la interpretación francesa.

Según *The Herald*, el presidente había querido dar a entender “que los Estados americanos deben labrarse su propia suerte sin que Francia, ni Inglaterra, ni ninguna otra potencia trasatlántica intervengan.... y al expresar esta idea, ha expresado la opinión del pueblo”. El presidente había expresado la clara intención de erradicar la influencia europea en el continente (Doctrina Monroe). En diario advertía que si no se arreglaba “pronto y satisfactoriamente” la cuestión de México (un ataque a las instituciones americanas realizado cuando Estados Unidos tenía “las manos atadas”) la paz del mundo se vería alterada.<sup>23</sup>

En cambio, para el *Courrier des Etats-Unis*, las palabras del presidente se referían más a México que al Brasil, y veía en ellas un “pública renuncia a la doctrina de Monroe, un chorro de agua helada destinada a resfriar a los más fogosos partidarios del Sr. Juárez y de la intervención americana en México”. En efecto, según el diario francés, Johnson no quería más adquisiciones de territorio y no le importaban las formas de gobierno de las naciones, al advertir que las naciones hispano-americanas debían de sostener su independencia “por sí mismas” dejaba en claro que Estados Unidos no intervendría en ellas, y al afirmar que debían aspirar “a una perfecta igualdad política con las demás naciones de la tierra” dejaba de lado la distinción entre naciones americanas y europeas, pues todos los pueblos entraban en el derecho común. Concluía el diario francés que si Juárez no podía “sostenerse por sí mismo, tanto peor para él, pero que no... [contara] con auxilio extraño”.<sup>24</sup>

Sobre el segundo punto, la monarquía brasileña como modelo, la editorial de *La Sociedad*, del 23 de septiembre de 1864, citaba un artículo del *Times* de

---

<sup>22</sup> **El Pájaro Verde**, México, t. III, n. 248, p. 2, 20/10/1865.

<sup>23</sup> Idem.

<sup>24</sup> Idem.

Londres, donde se refutan las acusaciones hechas en la Cámara de los Comunes de Inglaterra, sobre la intervención francesa y el Imperio Mexicano. Según el artículo, la intervención extranjera en México “era necesaria” para que el pueblo saliera de la anarquía, afirmaba además que la “repulsión instintiva” de los mexicanos hacia el gobierno monárquico era una ficción. Se comparaba la situación de México antes del Imperio con la de Buenos Aires durante la dictadura de Rosas. Se concluía que México necesitaba un gobierno fuerte sin que importara el título del soberano, y sentenciaba: “Ved al Brasil, que cuenta con uno de los gobiernos más honorables. ¿Porqué no había de suceder otro tanto con respecto de México?”.<sup>25</sup>

En mayo de 1865, *El Pájaro Verde* informó sobre el recibimiento de Pedro Escandón, ministro mexicano enviado por Maximiliano, en la corte imperial de Río de Janeiro. Según el diario, Escandón entregó una carta a Pedro II de parte del emperador “mexicano”, la cual fue contestada “en los términos más amistosos y benévolos”.<sup>26</sup> Más allá de la respuesta cordial de Pedro II a Maximiliano I, los diarios consultados nada dicen sobre las tribulaciones del ministro mexicano en la corte brasileña (que hemos reseñado en el apartado sobre las relaciones diplomáticas entre ambos países). Lo que está claro es que existía la paradoja de que mientras el Imperio mexicano trataba de acercarse a Brasil y combatir la Doctrina Monroe, el Imperio brasileño trataba de alejarse de México para desligarse de los proyectos intervencionistas de Europa en América, y estrechar sus relaciones comerciales con Estados Unidos.

Esta paradoja caracterizó las relaciones entre México y Brasil mientras sobrevivió el Segundo Imperio y se combatía la Guerra del Paraguay.

### **La prensa de la República Restaurada y la Guerra del Paraguay**

Para este periodo contamos con tres fuentes: *La Iberia*, periódico liberal de tipo moderado, y los diarios de combate por excelencia del liberalismo progresista, *El Siglo Diez y Nueve* y *El Monitor Republicano*.

Ante el nuevo escenario de la restauración republicana, las visiones de la prensa mexicana con respecto a la Guerra del Paraguay identificaron a Brasil como

---

<sup>25</sup> **La Sociedad**, México, t. III, n. 460, p. 1, 23/09/1864.

<sup>26</sup> **El Pájaro Verde**, México, t. III, n. 119, p. 3, 23/05/1865.



el agente de la intervención europea en América. La reciente derrota del Imperio en México llamaba a la reflexión sobre la urgente necesidad de establecer una alianza continental entre todas las naciones hispanoamericanas.

A finales de 1867, la editorial de *El Siglo Diez y Nueve* titulada “Política Continental Americana”, escrita por Francisco Zarco, hacía un balance de la situación de México ante la reciente derrota del Imperio. Según Zarco, el término de la guerra civil en los Estados Unidos y la caída del imperio en México eran acontecimientos que servían de contrapeso a las tentativas europeas de intervención o reconquista. Mencionaba las reacciones de algunos diarios europeos después de derrota del imperio de Maximiliano: el *Moniteur* de París calificaba a los mexicanos de “regicidas”, y profetizaba a la república un futuro de anarquía que propiciaría su anexión a los Estados Unidos; el *Times* de Londres afirmó que nunca existió “pueblo más desorganizado” que el mexicano, y que el Imperio era el único gobierno de algún valor que había existido en su territorio, y concluía aconsejando la anexión de México a los Estados Unidos. Por estas razones Zarco alertaba sobre la urgencia de defender las independencias americanas contra el filibusterismo monárquico, para que la democracia “vigorosa, ilustrada y humanitaria” ejerza su dominio político en el mundo.<sup>27</sup>

En opinión de Zarco, la alianza americana contra las “caducas monarquías” tenía su líder natural en los Estados Unidos, sin embargo, los arraigados prejuicios racistas de esa nación contra los pueblos hispano-americanos dificultaban dicha empresa, aunque luego del término de la guerra civil se había presentado al congreso un proyecto que promovía la liga de todas las naciones americanas.<sup>28</sup>

La reconquista de Santo Domingo, la guerra de España a las repúblicas del Pacífico, la invasión de la Triple Alianza al Paraguay, considerado el Brasil como la “vanguardia de la Europa en la América Meridional”, las tentativas reaccionarias frustradas en Colombia, y los sucesos todos de México, dejaban claro la necesidad de una íntima alianza entre las repúblicas americanas, ya que la independencia del

---

<sup>27</sup> Política Continental Americana. *El Siglo Diez y Nueve*, México, t. V, n. 142, p. 1, 03/12/1867.

<sup>28</sup> Idem.

continente estaría amenazada mientras Europa mantuviera posesiones en las Antillas.<sup>29</sup>

Zarco afirmaba que México podría encabezar y promover dicha alianza continental, pues “las circunstancias actuales” eran favorables a esa política. Sin embargo, sus argumentos no pasaban de algunos gestos de amistad hacia México, como el nombramiento a Benito Juárez como “benemérito de América” por parte de Colombia, las felicitaciones de Bolivia por la restauración republicana y la condecoración otorgada por Perú a Juárez, declarando que “identificaba su causa” con la de México. La visión demasiado optimista de Zarco con respecto a liderazgo de México en la alianza americana no negaban la realidad de su importancia.<sup>30</sup>

Al día siguiente de publicarse el artículo de Zarco, *La Iberia* respondió con una editorial titulada “Preocupaciones”, donde negaba que la guerra de España en el Pacífico formara parte de “un plan o de un sistema español para reconquistar” las repúblicas de Chile y Perú. Argumentaba que entre las mismas repúblicas americanas existían hostilidades, como en el caso de la Guerra del Paraguay, y que de ahí no debía concluirse que Brasil y sus aliados pretendía conquistar al Paraguay (país que de acuerdo a *La Iberia* estaba dando un ejemplo de heroísmo prodigioso). Concluía cuestionando: ¿No puede España tener dificultades con las naciones de América, sin pensar en conquistas absurdas?<sup>31</sup>

En la edición *El Siglo Diez y Nueve*, del 7 de diciembre de 1867, Francisco Zarco respondía a la editorial de *La Iberia*, criticando duramente la afirmación en el sentido de que no existía motivo de preocupación sobre proyectos europeos de intervención o reconquista en la América española, pues éstos existieron realmente y encontraron en el imperio de Brasil un aliado al que se le encomendó la tarea de suscitar discordias en la América meridional, ofreciéndole como recompensa la extensión territorial y la alianza dinástica con monarquías europeas. En opinión de Zarco, estos proyectos no se concretaron por dos razones:

---

<sup>29</sup> Idem.

<sup>30</sup> Idem. De hecho, el gobierno mexicano ofreció sus servicios diplomáticos para fungir como mediador y “arreglar amigablemente la paz” entre los contendientes de la Guerra del Pacífico y la Guerra del Paraguay. Obviamente, la oferta no fue aceptada en ambos casos, aunque sí “muy atentamente recibida”, como afirmaron los diarios mexicanos, véase **El Siglo Diez y Nueve**, México, t. V, n. 166, p. 4, 27/12/1867; **El Monitor Republicano**, México, año XVII, n. 4832, p. 3, 29/12/1867.

<sup>31</sup> Preocupaciones. **La Iberia**, México, t. II, n. 217, p. 1, 04/12/1867.

el reconocimiento de Inglaterra de las autonomías nacionales americanas y la formulación en Estados Unidos de la doctrina Monroe. Estos hechos evidenciaban que las repúblicas hispano-americanas debieron unirse en una alianza defensiva y ofensiva contra las tentativas de reconquista e intervención, pero no lo hicieron así por inexperiencia.<sup>32</sup>

En las páginas de *El Monitor Republicano* también se discutía sobre la necesidad de la alianza americana. En noviembre de 1868, el diario comentaba el artículo “La unión latino-americana”, publicado en *El Boletín Republicano*, donde se afirmaba que el propósito de los Estados Unidos sería siempre el dominar a las Américas, por lo que la raza latina no debía ceder ante los impulsos dominantes de la raza sajona, para lo cual habría que seguir “la moda” europea de las confederaciones. El artículo se pronunciaba por “confederaciones parciales y una liga general”. Se proponía una confederación que uniera a México y Centro América, otra formada por Bolivia, Chile y Perú, y una tercera por Buenos Aires, Paraguay y Uruguay.<sup>33</sup> La omisión sin mayores explicaciones de Brasil en la organización de estas alianzas nos indica claramente que no tenía cabida en ellas, pues carecía de tarjeta de invitación a la “familia” de naciones hispanoamericanas por sus filias europeizantes.<sup>34</sup>

Estaba claro que en el nuevo escenario republicano, la prensa liberal en cualquiera de sus expresiones, moderada o progresista, había derrocado a Brasil del estatus que gozó como nación modelo durante el Segundo Imperio. En lo que respecta al Paraguay, los diarios mexicanos dieron cuenta de sus simpatías por el heroísmo de la población guaraní durante la guerra, tema en el que había un

---

<sup>32</sup> **El Siglo Diez y Nueve**, México, t. V, n. 146, p. 1, 07/12/1867.

<sup>33</sup> **El Monitor Republicano**, México, año XVII, n. 4785, p. 2, 05/11/1867.

<sup>34</sup> Sin embargo, a pesar de la hostilidad republicana hacia Brasil, aún se podían leer notas de simpatía hacia su gobierno en la prensa más moderada, como *La Iberia*, que en noviembre de 1868 reseñó los debates de un “Club Democrático” de Madrid”, en los cuales un tal “Sr. Orense” afirmó que “prefería una república mala a una monarquía buena”, provocando la contestación enérgica del “Sr. Matos”, quien con “elocuente palabra” le hizo ver la diferencia que había entre la república del Paraguay, dirigida por López y los jesuitas, y el “imperio democrático” del Brasil. Terció D. Cristino Martos, afirmando que debía preferirse una monarquía libre a una república tiránica, citando los ejemplos del Paraguay, “bajo el yugo de dictadores” y de Brasil, “regido por las máximas de la democracia”, cf. **La Iberia**, México, t. IV, n. 506, p. 2, 27/11/1868; **La Iberia**, México, t. IV, n. 503, p. 1-2, 24/11/1868.

consenso total. En cambio, las visiones sobre el general López fueron más controvertidas.

En su editorial de fin de año de 1867, *La Iberia* calificaba a la Guerra del Paraguay como un “escándalo para el Nuevo Mundo” y elogiaba al pueblo paraguayo por los “prodigios de valor” mostrados contra sus enemigos.<sup>35</sup> En agosto de 1868, el mencionado diario publicó un artículo titulado “Los espartanos de América”, donde sostenía que los paraguayos eran la honra de las repúblicas hispanoamericanas, comparaba su valentía con la de los lacedemonios de la Grecia Antigua y afirmaba que las mujeres paraguayas habían realizado “la fábula de las Amazonas”, por tomar ellas mismas las armas en número de cuatro mil y presentarse a luchar por su independencia.<sup>36</sup> En su crónica de fin de año de 1868, *La Iberia* volvió a mostrar su admiración por aquella “pequeña república invadida” que defendía heroicamente su independencia.<sup>37</sup>

Por su parte, en octubre de 1867, *El Siglo Diez y Nueve* afirmaba que el Paraguay era digno de ocupar “uno de los lugares más distinguidos” en la historia, por la constancia y energía mostrados para defender su independencia. Las últimas noticias sobre los bombardeos a Humaitá que evidenciaban las dificultades de los aliados para tomar la fortaleza, llevaron al diario a advertir que “no se tachará de muy ligero al que crea que al fin y al cabo el Paraguay quedará triunfante”.<sup>38</sup> Más adelante, a mediados de 1869, ante la noticia de que López estaba “cercado y sin esperanzas de escapar”, el diario respondió asegurando que se repetiría con los aliados en el Paraguay “la escena de Luis Napoleón en México”, pues así como “los franceses no pudieron alcanzar a Juárez”, tampoco podrían los aliados alcanzar a López.<sup>39</sup>

Por supuesto, *El Monitor Republicano* también era partícipe de las simpatías hacia el Paraguay. En abril de 1868, dicho diario se ocupó de responder los comentarios publicados por el *Times* de Londres, el órgano más popular de la prensa inglesa, con motivo de la detención de varios súbditos británicos en el

---

<sup>35</sup> *La Iberia*, México, t. II, n. 240, p. 1, 31/12/1867.

<sup>36</sup> *La Iberia*, México, t. IV, n. 409, p. 1, 06/08/1868.

<sup>37</sup> *La Iberia*, México, t. IV, n. 534, p. 1, 31/12/1868.

<sup>38</sup> *El Siglo Diez y Nueve*, México, t. V, n. 97, p. 1, 19/10/1867.

<sup>39</sup> *El Siglo Diez y Nueve*, México, t. VII, n. 228, p. 1, 16/08/1869.

Paraguay. Según el *Times*, los detenidos eran médicos militares, ingenieros civiles y mecánicos, quienes junto a sus mujeres e hijos sumarían alrededor de cien personas. Esta circunstancia desató la ira del diario inglés contra el Paraguay y los demás países de América, los cuales, sostenía el *Times*, estaban “destinados a ser nuevamente descubiertos”. Más adelante, la nota del diario londinense se expresaba de las repúblicas hispanoamericanas en estos términos: “estas comunidades efímeras con sus congresos y presidencias, con sus convenciones y dictaduras, no pueden llamarse Estados en el verdadero sentido de la palabra. Esta mitad del continente va retrocediendo más y más cada día en el camino de la civilización”. El artículo concluía pidiendo la intervención de Inglaterra y Estados Unidos como mediadores para terminar con la Guerra del Paraguay.<sup>40</sup>

Ante estas declaraciones, *El Monitor Republicano* acusaba al *Times* de pretender ignorar la contribución de Inglaterra a los cambios sufridos por los países hispano-americanos a lo que atribuía semejante decadencia, recordaba también todo el provecho que los ingleses habían obtenido con la interrupción del comercio de dicho países con España, hecho que aumentó el comercio americano hacia Inglaterra considerablemente, al grado de representarle en 1864 una suma mucho mayor que la de su comercio con el resto de Europa. Finalmente, el diario mexicano apuntaba que una tercera parte de los habitantes de las principales ciudades de los márgenes del Plata eran europeos anglo-americanos, los cuales tenían en sus manos una buena parte de los negocios e industrias.<sup>41</sup>

Dos meses después, el *Times* moderó radicalmente su posición, y aclaró que “de no haber súbditos británicos detenidos en el campamento paraguayo”, la causa del presidente López merecería “todas las simpatías de Inglaterra”, de hecho llegó a sugerir que el gobierno inglés debería ejercer presión diplomática sobre Brasil para contribuir a mejorar la difícil situación de López.<sup>42</sup>

Si bien *El Monitor Republicano* se mostraba simpatizante del heroísmo del pueblo paraguayo, también mantenía una postura crítica respecto del gobierno de

---

<sup>40</sup> **El Monitor Republicano**, México, año XVIII, n. 4931, p. 2, 23/04/1868.

<sup>41</sup> *Idem*.

<sup>42</sup> **El Monitor Republicano**, México, año XVIII, n. 4985, p. 2, 25/06/1868.

López.<sup>43</sup> No obstante, en febrero de 1869, el diario no podía negar que las simpatías que la causa paraguaya había suscitado, inevitablemente contribuyeron a aumentar la popularidad del presidente López:

Un tirano, cuya única voluntad es la única ley... y, sin embargo, él tiene tal simpatía de este país y del mundo entero, ¡tal ha sido la heroicidad de la defensa y tal la odiosidad de la agresión del Brasil, incautamente apoyado por el Uruguay y los argentinos!<sup>44</sup>

En mayo de 1870, a propósito de la muerte de López y de la conclusión de la Guerra del Paraguay, *El Monitor Republicano* insertó un artículo tomado de *El Correo de Panamá*, que calificaba a López como un mártir de la América del Sur, el primero en el continente que “empuñara la espada para sostener que los límites de los diferentes Estados debían ser respetados mutuamente”. Así, López había planteado en América una cuestión fundamental: ¿tenían las grandes potencias derecho de extender su territorio a costa de sus vecinas menores? *El Correo de Panamá* sostenía que “la visión acariciada por el Brasil de un imperio radiante entre el Amazonas y el Plata, será siempre un presagio siniestro que no se disipará ni ante la bandera auriverde, ni ante el esplendor del crucero del Sur”. Obviamente, el diario mexicano estaba lejos de suscribir una opinión favorable hacia la persona del dictador paraguayo y su gobierno, y creemos que lo mismo pasaba con *El Correo de Panamá*, no obstante, la verdadera importancia de López residía en los problemas que su lucha planteó a nivel continental, y que preocupaban seriamente al *Monitor Republicano*, como el hecho de alertar sobre los verdaderos intereses de los vencedores de la Guerra del Paraguay y su cuestionable respeto a la independencia de los vencidos.<sup>45</sup>

Así, luego de este rápido recorrido por algunos de los diarios más representativos de la prensa mexicana, podemos afirmar que estos realizaron una lectura ideologizada del conflicto –como no podía ser de otra forma– pero traducido a las coyunturas políticas nacionales. Sin embargo, esa preocupación por las luchas políticas domésticas se proyectaba con mucha fuerza hacia la política

---

<sup>43</sup> *El Monitor Republicano*, México, año XVIII, n. 5047, p. 2, 05/09/1868.

<sup>44</sup> *El Monitor Republicano*, México, año XIX, n. 5175, p. 2, 02/02/1869.

<sup>45</sup> *El Monitor Republicano*, año XX, n. 5383, p. 2, 24/05/1870.

continental, para distanciarse de la Doctrina Monroe y reforzar los vínculos con Europa (en el momento imperial) y exhibir a México como promotor de una alianza bolivariana ofensiva y defensiva (en el momento republicano) que asegurara la independencia política y económica de América frente al viejo continente.

### **Referências Bibliográficas**

AUSTIN, Víctor. **La guerra de secesión, 1861-1865**, Buenos Aires: Fabril, 1964.

BÁEZ, Cecilio. **Resumen de la historia del Paraguay desde la época de la conquista hasta el año 1880**. Asunción: H. Kraus, 1910.

CÁRCAMO, Silvia Inés. Narrar una guerra, interpretar una nación: el último ciclo narrativo de Augusto Roa Bastos, **Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies / Revue canadienne des études latino-américaines et caraïbes**, v. 33, n. 66, p. 43-63, 2008.

CARDOZO, Efraím. **El Imperio del Brasil y el Río de la Plata. Antecedentes y estallido de la Guerra del Paraguay**. Buenos Aires: Librería del Plata, 1961.

CHIAVENATO, Julio José. **Genocídio americano: a Guerra do Paraguai**. São Paulo: Brasiliense, 1979 (edición en castellano: **Genocidio Americano. La guerra del Paraguay**. Asunción: Carlos Schauman Editor, 1989).

COSÍO VILLEGAS, Daniel. **Historia Moderna de México**. México: Hermes, 1975-1972.

COUDART, Laurance. Génesis de la prensa morelense, 1867-1910: inventario periodístico y problemáticas. *In*: CRESPO, Horacio; ANAYA MERCHANT, Luis. **Historia, sociedad y cultura en Morelos. Ensayos desde la historia regional**. Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2008. p. 59-134.

CRESPO, Horacio; PALACIO, Juan Manuel; PALACIOS, Guillermo (Coords.). **La guerra del Paraguay. Historiografías, representaciones y contexto**. México: El Colegio de México, 2011.

DE MARCO, Miguel Ángel. **La Guerra del Paraguay**. Buenos Aires: Emecé, 2007.

DORATIOTO, Francisco, **Maldita guerra. Nueva historia de la guerra del Paraguay**. Buenos Aires: Emecé, 2004.

- FLORES, Hilga Agnes Hüber. **Mulheres na Guerra do Paraguai**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- GONZÁLEZ OROPEZA, Manuel (Comp.). **El Siglo Diez y Nueve de Francisco Zarco y su pensamiento constitucional**. México: UNAM, 1993.
- GARFIAS M., Luis. **La intervención francesa en México. La historia de la expedición militar francesa enviada por Napoleón III para establecer el Segundo Imperio Mexicano**. México: Panorama, 1980.
- HERNÁNDEZ MUÑOZ, Adolfo. Apuntes sobre el periodismo heroico en México, **Correo del Maestro**, n. 40, septiembre 1999.
- LÓPEZ CAMACHO, Alejandra. **Entre leyes divinas y humanas. El periódico *La Sociedad*, 1857-1867**. Puebla, 2006. Tesis (Maestría en Historia) - Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2006.
- MONIZ BANDEIRA, Luiz Alberto. **O expansionismo brasileiro e a formação dos estados na Bacia do Prata: da colonização à guerra da tríplice aliança**. 4a edición revisada y ampliada. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. (1ª edición: Brasíla: Editora UNB, 1995. 1ª edición en español: **La formación de los Estados en la cuenca del Plata. Argentina, Brasil, Uruguay, Paraguay**. Buenos Aires: Norma, 2006).
- ORTIZ DÁVILA, Juan Pablo. **Inventando la nación conservadora: *La Sociedad y El Pájaro Verde* durante el Segundo Imperio, 1863-1867, y su contexto historiográfico**. Tesis (Maestría en Historia Moderna y Contemporánea) - Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, México, 2007.
- PALACIOS, Guillermo. De Imperios y Repúblicas: los cortejos entre México y Brasil, 1822-1867, **Historia Mexicana**, v. LI, n. 3, p. 559-618, 2002.
- PANI, Erika. **Para mexicanizar el Segundo Imperio: el imaginario político de los imperialistas**. México: El Colegio de México / Instituto Mora, 2001.
- PÉREZ-RAYÓN, Nora. La prensa liberal en la segunda mitad del siglo XIX. In: CLARK DE LARA, Belem; SPECKMAN GUERRA, Elisa (Coords.). **La República de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico**. México: UNAM, 2005.
- SALLES, Ricardo. **Guerra do Paraguai: memórias & imagens**. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2003.



SECANELLA LIZANO, Petra María. **El periodismo político en México**. Barcelona: Mitre, 1983.

SOERENSEN, Bruno; BRIENZA, Kathia; PLATE, Carlos F.; CARDOSO, Antonio. **O maior extermínio de um povo: visão crítica da Guerra do Paraguai**. São Paulo: UNIMAR, 2001.

STAMP, Kenneth Milton. **La esclavitud en los Estados Unidos, la institución peculiar**. Barcelona: Oikos-Tau, 1966.

VIEYRA SÁNCHEZ, Lilia. La publicidad en el periódico *La Sociedad*, otra forma de Intervención Francesa, **Ponencia presentada en las Jornadas Académicas 2000, noviembre 21-24**, México: Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM, 2000.

#### **Periódicos:**

**La Sociedad**, México, 1864-1867.

**El Pájaro Verde**, México, 1865-1867.

**El Monitor Republicano**, México, 1867-1870.

**La Iberia**, México, 1867-1870.

**El Siglo Diez y Nueve**, México, 1867-1870.

**El Ferrocarril**, México, 1869-1870.

## EL ESTADO NOVO A OJOS DE LIBERALES DE ARGENTINA Y DE BRASIL (1937-1946)

Ernesto Bohoslavsky<sup>1</sup>  
CONICET y Universidad Nacional de General Sarmiento

Martín Vicente<sup>2</sup>  
CONICET y Universidad Nacional de General Sarmiento

Recebido 24/05/2014 Aprovado 23/10/2014
--

**Resumen:** Este trabajo tiene por objeto comparar interpretaciones liberal-conservadoras de grupos políticos de Minas Gerais y sectores de la gran prensa de Buenos Aires sobre el Estado Novo, entre su proclamación en octubre de 1937 y su caída a finales de 1945. Se espera que este trabajo contribuya a un mejor conocimiento de los vínculos existentes –y las representaciones cruzadas- entre las elites políticas e intelectuales de ambos países en este período. Los análisis que efectuaron se respaldaban en una particular lectura del pasado nacional y americano así como en los problemáticos contextos nacionales e internacionales. Las lecturas del pasado apuntaban a representar al Estado Novo como ajeno a las tradiciones republicanas americanas, y por el contrario, emparentado con ideologías alejadas a la vida de Brasil en particular y de Sudamérica en general. Brasileños y argentinos hicieron usos del pasado para identificarse y establecer paralelismos y asimilaciones.

**Palabras clave:** Argentina – Brasil – Estado Novo – Liberalismo.

### O ESTADO NOVO SEGUNDO OS OLHOS DE LIBERAIS DA ARGENTINA E DO BRASIL (1937-1946)

**Resumo:** Este artigo tenta comparar as interpretações liberal-conservadoras de grupos políticos de Minas Gerais e da grande imprensa de Buenos Aires, sobre o Estado Novo, entre sua proclamação em outubro de 1937 e sua queda no final de 1945. Procura-se colaborar para uma melhor compreensão dos vínculos –e as representações cruzadas- entre as elites políticas e intelectuais de ambos os países nesse período. As análises que esses atores fizeram do Estado Novo se baseavam numa particular leitura do passado nacional e americano, assim como nos complexos contextos nacionais e internacionais. As leituras do passado representavam ao Estado Novo como alheio as tradições republicanas americanas, e pelo contrario, muito vinculado com ideologias afastadas da história do Brasil e de América do Sul em geral. Brasileiros e argentinos fizeram diversos usos desse passado para gerar identificações e estabelecer paralelismos e assimilações.

**Palavras-chave:** Argentina – Brasil – Estado Novo – Liberalismo.

---

<sup>1</sup> E-mail: ebohosla@ungs.edu.ar. Endereço de correspondência: Campus de la Universidad Nacional de General Sarmiento, Instituto del Desarrollo Humano, Oficina 5111, J. M. Gutierrez 1150, (1613) Los Polvorines, Provincia de Buenos Aires, República Argentina.

<sup>2</sup> E-mail: vicentemartin28@gmail.com

Este trabajo tiene por objeto comparar interpretaciones de grupos políticos de Minas Gerais y de sectores de la gran prensa liberal de Buenos Aires sobre el Estado Novo orientado por Getúlio Vargas, entre su proclamación en octubre de 1937 y los meses posteriores a su caída, a finales de 1945.<sup>3</sup> Se espera que este trabajo contribuya a un mejor conocimiento de las representaciones cruzadas entre segmentos de las elites políticas e intelectuales de ambos países en este período y, en segundo término, que permita explorar los vínculos desarrollados entre ellas. Esos contactos se expresaron en el uso compartido de estrategias políticas y de marcos interpretativos para caracterizar la experiencia del Estado Novo, así como en el intercambio de publicaciones, saluciones y reconocimientos. La hipótesis que se espera defender es que los análisis y caracterizaciones que efectuaron dirigentes políticos y grupos periodísticos fueron tributarios tanto de una particular lectura del pasado nacional y americano como de sus respectivos contextos nacionales e internacionales problemáticos. Las lecturas del pasado apuntaban a representar al Estado Novo como ajeno a las tradiciones republicanas y americanas y a emparentarlo, por el contrario, con ideologías ajenas a la vida y el derrotero de Brasil en particular y de Sudamérica en general. Es por eso que tanto los brasileños a la hora de impugnar al régimen varguista como los argentinos al criticar la potencial réplica de esa experiencia en su tierra, llevaron adelante estrategias de diversos usos del pasado para identificarse y establecer paralelismos y asimilaciones. Así, las referencias al constitucionalismo liberal y a las revueltas anti-monárquicas o federalistas de la segunda mitad del siglo XIX se convirtieron en aspectos de la retórica anti-varguista en Brasil durante el Estado Novo: esas referencias al pasado fueron ejes centrales de una tarea intelectual y política destinada a entamar pasado y presente, tradiciones y horizontes, aunque no tuvieron una réplica comparable –o más bien traducible– por parte de los actores argentinos. Éstos entendían que los actores interesados en replicar en Argentina al varguismo en las décadas de 1930 y 1940 primero eran los llamados “nacionalistas”, y después de 1945 el coronel Perón. La “caída del liberalismo”,

---

<sup>3</sup> Una versión anterior de este texto fue presentada en el II Workshop Argentino-Brasileño de Historia Comparada, realizado en Buenos Aires del 11 al 13 de septiembre de 2013. Los autores agradecen a Andrés Bisso la gentil cesión de referencias y fuentes sobre actores argentinos del período.

como denominó Eric Hobsbawm al ciclo marcado por “el hundimiento de los valores e instituciones de la civilización liberal”,<sup>4</sup> enmarcaba las inquietudes con las cuales brasileños y argentinos de inspiración liberal-conservadora interpretaban tanto el fenómeno del Estado Novo como la ideología que lo sustentaba. En tal marco, debe destacarse el influjo de las lecturas que las corrientes antifascistas hicieron de gobiernos identificados con el nacionalismo, ya sea de modo explícito o como parte de los propios bagajes analíticos y posicionamientos de los críticos.<sup>5</sup>

Como se verá a lo largo del artículo, las posiciones liberales en ambos países son factibles de ser colocadas en una línea de convergencia pero, al mismo tiempo, hubo diferencias entre ambas experiencias. El liberalismo brasileño del siglo XIX se caracterizó por la combinación de la retórica liberal de garantías y ciudadanía con la existencia y reproducción del esclavismo y de todo tipo de prácticas políticas autoritarias, corporativas y clientelares. Tras la implantación de la república en 1889 el liberalismo apareció asociado al federalismo, entendido como reaseguro frente al avasallamiento centralista -con el que se caracterizaba al Imperio- y como garantía de *self-government*.<sup>6</sup> Su vínculo con el positivismo también sirvió como límite a las pretensiones políticas de la Iglesia y actuó como una marca de diferenciación respecto de las mayorías populares, identificadas con el catolicismo y con otras creencias sincréticas y/o de origen africano. Su desprecio por las masas y su exaltación de las elites rurales acercaban a ese liberalismo al conservadurismo: la experiencia del Estado Novo complejizó esa hibridación, puesto que sumó el antifascismo y la defensa de las facultades de los Estados que el régimen varguista había erosionado severamente.

El caso argentino también muestra un liberalismo marcado por una impronta conservadora de sus posiciones. Ello se expresó en una serie de acuerdos a finales del siglo XIX al interior del amplio espectro liberal en torno a figuras como la elite rectora, la validez de los derechos individuales y el signo secular-positivista,

---

<sup>4</sup> HOBBSAWM, E. **Historia del siglo XX**. Buenos Aires: Debate, 2003. p. 116.

<sup>5</sup> NALLIM J. **Transformación y crisis del liberalismo. Su desarrollo en la Argentina en el período 1930-1955**. Buenos Aires: Gedisa, 2014.

<sup>6</sup> MURILO DE CARVALHO, J. **Desenvolvimento de la ciudadanía en Brasil**. México, Fondo de Cultura Económica, 1993. cap. 1 y 2.

pero también en desacuerdos acerca del cariz del federalismo, el alcance de la democracia representativa y el contenido de los derechos políticos y sociales efectivos. Es decir, había consenso en torno a la Constitución liberal, pero la puja se centraba en sus alcances y significados. La aparición de la democracia de masas, la Primera Guerra Mundial, el período de entreguerras y el final de la Segunda Guerra Mundial abrieron nuevas problemáticas.<sup>7</sup> Desde entonces el liberalismo actuó como una llave identitaria de sectores diversos: para posiciones conservadoras -en general vinculadas con la tradición decimonónica- y reformistas -mayormente en clave liberal-socialista-.<sup>8</sup> Por lo tanto, podemos marcar que el liberalismo argentino funcionó en base a una serie de divisiones: en primer lugar, el liberalismo era entendido por diversos actores como clave posicional, por ende plausible de adoptar un marco de referencia *sui generis*. En segundo lugar, para la tradición liberal-conservadora cuya figura tutelar era el liberalismo del siglo XIX, eran centrales el rol de la elite dirigente, la desconfianza en la democracia de masas, la apelación a un modelo republicano (en tanto democracia limitada) y la asunción del liberalismo constitucional como tradición política nacional. Finalmente, el liberal-reformismo, aparecido hacia el Centenario, apelaba a la tradición decimonónica pero buscaba mejorar su arquitectura legal y las efectivas prácticas del sistema político nacional.<sup>9</sup>

Como puede verse, tanto al nivel de la concepción ideológica como de los posicionamientos y prácticas efectivas, ambos liberalismos compartieron una serie

---

<sup>7</sup> ALONSO, P. y TERNAVASIO, M. "Liberalismo y ensayos políticos en el siglo XIX argentino". In: JAKSIC, I. y POSADA CARBÓ, E. **Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX**. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2011. BOTANA, N. **El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916**. Buenos Aires: Sudamericana, 1998. HALPERÍN DONGHI, T. **Vida y muerte de la república verdadera (1910-1930)**. Buenos Aires: Ariel, 2000.

<sup>8</sup> Para la tradición liberal, ver BOTANA, N. **La tradición republicana. Sarmiento, Alberdi y las ideas de su tiempo**. Buenos Aires, Sudamericana, 1997. La clave reformista en ZIMMERMANN, E. **Los liberales reformistas: la cuestión social en la Argentina, 1890-1916**. Buenos Aires: Sudamericana: Universidad de San Andrés, 1995. Sobre la idea de liberal-socialismo, ver Bisso, A. **Acción Argentina: un antifascismo nacional en tiempos de guerra mundial**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.

<sup>9</sup> Ver la lectura de los diversos rostros del liberalismo argentino en VICENTE, M. **Una opción en lugar de un eco. Los intelectuales liberal-conservadores en la Argentina, 1955-1983**. Tesis de doctorado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2014.

de ejes históricos, pero también de diferencias. Estas cuestiones fueron centrales al momento de plasmar las respectivas recepciones del Estado Novo.<sup>10</sup>

### **El Estado Novo: coordenadas de interpretación**

En noviembre de 1937 el presidente constitucional de Brasil, Getúlio Vargas, produjo un auto-golpe de Estado con el apoyo de las Fuerzas Armadas y del *Movimiento Integralista Brasileiro*. Con esa maniobra Vargas consiguió retener la primera magistratura y desbarató las elecciones presidenciales que debían realizarse poco tiempo después.<sup>11</sup> El *putsch* dio paso al Estado Novo, un nuevo régimen político caracterizado por el centralismo, el autoritarismo, el anticomunismo y el intervencionismo económico. Por sus principios ideológicos y por discursos explícitos de Vargas, y más allá de diferencias, el Estado Novo se alineó con los gobiernos autoritarios que marcaban la hora en Europa: Benito Mussolini en Italia, Adolf Hitler en Alemania, Engelbert Dollfus en Austria, Antonio de Olivéira Salazar en Portugal y Francisco Franco en España.<sup>12</sup> El Estado Novo desarrolló una intensa labor de regulación de la vida sindical sobre la pujante industria del centro-sur brasileño: la concesión de derechos laborales y la organización estatal de la actividad gremial son parte del panorama político y social de la época. La legislación laboral fascista –la *Carta del Lavoro*– fue utilizada como modelo para la legislación *trabalhista*, mientras que la constitución de Józef Pilsudski en Polonia –conocida como “la polaca”– fue la que inspiró una nueva Carta Magna que se impuso a la nación sin que mediara consulta sobre el particular.<sup>13</sup> A ello se le sumaba la intensa actividad de comunicación política, desarrollada de manera centralizada por el *Departamento de Imprensa e Propaganda*, que asumió las tareas de difundir la imagen de Vargas, de ejercer

---

<sup>10</sup> Como puede ver el lector, para la caracterización de estos actores de la familia liberal recurrimos a bibliografía historiográfica y no a textos de los propios actores embanderados con esas tradiciones. En ese sentido, apelamos más a concepciones historiográficas –sensibles a las inevitables modificaciones en el tiempo de las ideas y las prácticas– y no a indicaciones modélicas y normativas de los términos y sus significados.

<sup>11</sup> SKIDMORE, T. **De Getúlio a Castelo (1930-1964)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007. p. 42 ss.

<sup>12</sup> COTRIM, L. C. D. A. **O ideário de Getúlio no Estado Novo**. Tesis de maestría del Instituto de Filosofia y Ciencias Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

<sup>13</sup> LEVINE, R. M. **Father of the poor? Vargas and his era**. Cambridge; New York: Cambridge University Press. 1998. p. 51.

censura sobre libros, obras de teatro, periódicos y filmes,<sup>14</sup> así como de ofrecer una nueva imaginería sobre la nacionalidad brasileña y el fin de la *República Velha*. La vigilancia política llevada adelante por el *Departamento de Ordem Política e Social* contribuyó al control de los grupos opositores hasta 1943. Hasta entonces el régimen estadonovista fue capaz de detener de manera eficiente y selectiva a sus detractores activos o potenciales, en tanto articuló una combinación de represión y estímulos que le permitió obtener estabilidad política.

La situación cambió entre 1942 y 1943 debido al impacto de noticias internacionales e internas. En primer lugar, el plano internacional ofreció el signo de una contradicción: a partir de 1942 Brasil entró en la segunda guerra mundial luego del hundimiento de barcos de su flota por parte de submarinos alemanes. La participación de Brasil en la guerra junto a los Aliados desdibujó algunas de las apuestas e identificaciones que había llevado hasta entonces el régimen, complejizando tanto su fisonomía como las interpretaciones que sobre él se habían hecho. Por ejemplo, su condena simultánea al “capitalismo” y al “comunismo” debió ser dejada de lado, y lo propio ocurrió con su coqueteo con el Tercer Reich. Al Estado Novo terminó erosionándolo, en suma, la contradicción de tener una militares combatiendo por la democracia en Europa –la *Força Expedicionária Brasileira*– y a la vez ser un régimen político autoritario en el que no estaban permitidos los partidos políticos ni la libre expresión. Esa situación generó un clima político complicado para la experiencia estadonovista, sobre todo en la medida en la que parecía evidente que se acercaba el desenlace de la guerra. Es por ello que a inicios de 1945 la dictadura parecía tener los días contados, según postulaba la oposición que imaginaba un abandono generalizado de los regímenes autoritarios, desde Berlín a Río de Janeiro.<sup>15</sup>

En segundo lugar, el surgimiento de voces opositoras: en octubre de 1943 se dio a conocer el *Manifesto dos Mineiros*, un documento en el que casi cien firmantes exigían explícita y firmemente la apertura del proceso político y el respeto a las

---

<sup>14</sup> CAPELATO, M.H. Propaganda política e controle dos meios de comunicação. In: D. PANDOLFI (ed.), **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p. 167-178.

<sup>15</sup> FRENCH, J.D. The Populist Gamble of Getúlio Vargas in 1945. Political and Ideological Transitions in Brazil. In: D. Rock (Ed.). **Latin America in the 1940s: War and Postwar Transitions**. Berkeley: University of California Press, 1994. p.141-161.

libertades políticas. Al desafío de naturaleza liberal-republicano que se hacía público en un país marcado por el autoritarismo y el corporativismo, se le fueron sumando las expresiones públicas de descontento y rechazo de diversas elites regionales y profesionales. Las asociaciones de abogados y los profesores de derecho también manifestaron sus críticas, el Primer Congreso de Escritores en enero de 1945 señaló que la legalidad democrática debía garantizar libertad de expresión, de pensamiento, de culto, y “a uma existencia digna” y que el sistema de gobierno tenía que ser electo por el pueblo mediante el sufragio universal, directo y secreto.<sup>16</sup> En marzo, por su parte, un comunicado de periodistas señaló que era absurdo tener una democracia “sólo para uso exterior”.<sup>17</sup> El mes anterior la prensa carioca había publicado una entrevista a José Américo de Almeida, en la que el político y ensayista exigía que se celebraran inmediatamente elecciones.<sup>18</sup> Como expresó tajantemente Caio Mário Da Silva Pereira,

O Estado Novo acabou, com a entrevista de José Américo (...) Todos os jornais estavam sob censura, e José Américo concedeu a entrevista ao *Correio da Manhã*. Ninguém acreditava que o jornal publicasse, e o jornal publicou. Ninguém acreditava que não fosse acontecer nada. Não aconteceu nada. Aí acabou o Estado Novo<sup>19</sup>

Quedaba claro que la censura había dejado de funcionar y que el régimen estaba en retirada. Es por eso que el Estado Novo inició un proceso de apertura que condujo a elecciones presidenciales a finales de 1945. En ese proceso fueron liberados muchos presos políticos –principalmente comunistas–, se relajaron los controles a la prensa y se permitió el funcionamiento de los partidos políticos. Sin embargo, la suerte de Vargas no sobrevivió mucho ese año: un golpe de Estado desarrollado por militares cercanos lo depuso el 29 de octubre.

---

<sup>16</sup> FRANCO, V. **A campanha da U.D.N. (1944-1945)**. Río de Janeiro: Zelio Valverde, 1946. p. 146; MOTTA, C. G. **Ideologia da cultura brasileira: pontos de partida para uma revisão histórica**. São Paulo: Editora 34, 2008. p. 175 ss.

<sup>17</sup> FRANCO, V. **A campanha...** Op. Cit., p. 41.

<sup>18</sup> *Ibidem*, Op. Cit., p. 143. Almeida había sido el jefe civil de la revolución de 1930 en el norte, fue ministro de Aviación y luego candidato presidencial en 1937. Al momento de sus declaraciones era Ministro del *Tribunal de Contas*.

<sup>19</sup> C.P.D.O.C. **Manifesto dos mineiros (depoimentos)**. Río de Janeiro: FGV, 1981. p. 107.



## Las oposiciones brasileñas miran al varguismo

La oposición al Estado Novo tuvo tres grandes protagonistas: a) el comunismo –al menos hasta 1944/1945–; b) las oligarquías regionales –*os coronéis*– que habían quedado insatisfechos con el reparto de poder local y la creciente intromisión de los potenciados organismos nacionales, tales como agencias, ministerios, entes autárquicos y empresas, entre otros; y c) grupos liberal-democráticos,<sup>20</sup> sector sobre el que nos concentraremos en este artículo. Los actores que se hicieron del control del Poder Ejecutivo en 1937 llevaron adelante un proceso de centralización y autonomización del Estado federal respecto a intereses directos de las clases dominantes y de las identidades de los Estados. Esa lógica estaba inspirada tanto por la tradición *tenentista* como por la nacionalista y la integralista. En ese proceso las elites políticas fueron invocando de manera creciente una legitimidad técnica y autoritaria, que pretendía repeler o dejar de lado el perfil humanista-jurídico de las elites tradicionales –*bachareis*–. Como ha mostrado Adriano Codato, se trataba de una puja entre dos perfiles de elite: una claramente identificada con la suerte del Estado federal y dotada de saberes técnicos, y otra de naturaleza más oligárquica, conservadora y recostada en las situaciones locales. En definitiva, la lucha no era por el control del poder, sino por los fundamentos del poder.<sup>21</sup> Las soluciones “técnicas” y objetivas legitimaban un tipo de intervención económica y política autoritaria, planificadora y centralizadora. Ello entroncaba con la concepción que los publicistas del Estado Novo tenían de las ideologías políticas, a las que insistían en condenar por su naturaleza artificial, extravagante y anti-racional.<sup>22</sup> No es de extrañar entonces que las oposiciones al régimen varguista tomaran algunos rasgos identitarios en particular, como el liberalismo, el federalismo, la autonomía, los saberes humanistas, una matriz argumentativa que destacaba la pertenencia de Brasil a

---

<sup>20</sup> GOMES, A.M.C. et al. **Sociedade e política, 1930-1964** (Historia Geral da Civilização Brasileira, tomo III, vol 10). Rio de Janeiro, 2007. p. 275.

<sup>21</sup> CODATO, A. Elites, políticos e instituições políticas: o Estado Novo no Brasil, de novo. In: HEINZ, F. (ed.), **Experiências nacionais, temas transversais: subsídios para uma história comparada da América Latina**. São Leopoldo: Oikos, 2009. p. 326.

<sup>22</sup> CODATO, A. y GUADALINI Jr., W. Os autores e suas ideias: um estudo sobre a elite intelectual e o discurso político do Estado Novo. **Estudos Históricos**, n. 32, p. 145-164, 2003.

Occidente y a América, e intentarían cargarlos de la tonalidad positiva que el Estado Novo les negaba.

El *Manifesto dos mineiros* es un buen representante de este tipo de caracterizaciones, por lo que vale la pena analizarlo con cierto detalle. Los primeros 50.000 ejemplares del *Manifesto* fueron distribuidos de manera clandestina o arrojados debajo de las puertas de las casas en diversas ciudades de Minas Gerais, como una estrategia para evitar a la censura vigente. Los firmantes eran parte de la elite *mineira*: intelectuales, empresarios, *ex-tenentes* y políticos que habían sido desplazados de la vida política durante la década anterior. La decisión del gobierno varguista de despedir a los firmantes que tuvieran cargos en el Estado generó no sólo corrientes de solidaridad sino de curiosidad por el texto en cuestión, que fue reeditado y divulgado en el resto del país. En definitiva, la represión tuvo el contraproducente efecto de dar a difusión –al menos entre los lectores de diarios de la época– el desafío planteado a la dictadura, así como mostrar los niveles de intolerancia política del régimen.<sup>23</sup> Francisco de Assis Magalhães Gomes, uno de los firmantes, puntualizó que el *Manifesto* era “um movimento de opinião”, destinado exclusivamente a influir sobre la elite,<sup>24</sup> pero que la persecución oficial terminó por darle paradójicamente mayor difusión que la buscada inicialmente.

Uno de los inspiradores del *Manifesto* fue Afonso Arinos de Melo Franco. Éste señaló que ya en 1942 había tenido la voluntad de lanzar una convocatoria con motivo del centenario de la revolución liberal que en 1842 habían producido *mineiros* y *paulistas* contra el centralismo del Imperio. Así, mientras que la celebración oficial del Estado Novo ponía en el centro de la memoria pública que la derrota de esa revolución había significado el triunfo de la unidad nacional, para los antivarguistas era un antecedente valioso a rescatar: “comecei a pensar que se

---

<sup>23</sup> C.P.D.O.C. **Manifesto dos...** Op. Cit., p. 57. El gobierno sancionó a los firmantes que tenían cargos públicos, despidiéndolos u obligándolos a jubilarse y presionó a las empresas privadas para que expulsaran a los empleados que lo habían firmado. Uno de los firmantes del *Manifesto*, Carlos Horta Pereira expuso que la decisión de sancionarlos era una “ideia de paulista”, dado que fue una creación del paulista ministro de Hacienda Souza Costa. “Acho que é porque eles [os paulistas] são muito ricos”. C.P.D.O.C. **Manifesto dos...** Op. Cit., p. 116-117.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 165.

devia fazer o oposto: dentro da ditadura, uma comemoração liberal e por parte dos mineiros”.<sup>25</sup>

Además del centenario de la revolución de 1842 hubo otros episodios que fueron conformando entre miembros de la elite *mineira* una toma de conciencia de su capacidad para desafiar la autoridad estadonovista. Uno de esos sucesos fue la realización del Congreso Jurídico Nacional en Rio de Janeiro, del que se retiraron las bancadas *mineira* y carioca, argumentando su oposición al lineamiento oficial que había tomado el evento. Esa medida fue muy bien recibida en Minas Gerais por la *Ordem dos Advogados* y fue un aliciente para que la comunidad local de abogados desarrollara una oposición más abierta al Estado Novo.<sup>26</sup>

¿Por qué el formato de un manifiesto en lugar de otros posibles géneros para hacer público el descontento? Uno de los firmantes apuntó que uno de los redactores del *Manifesto*, Virgilio de Melo Franco, se había enterado a través de la prensa que

um grupo de professores argentinos houvera lançado, em seu país, certo memorial ou manifesto, em que sustentavam idéias democráticas. A notícia foi lida na imprensa e, como de pronto se compreende, comentada por Virgilio diante de alguns companheiros [...] Nessa oportunidade, nasceu a ideia de lançar manifesto semelhante ao argentino<sup>27</sup>

Los firmantes del *Manifesto* no se presentaban como el embrión de un partido opositor a Vargas, lo cual sólo con el paso del tiempo se haría evidente, sino más bien como un estado de desagrado de la opinión pública *mineira* frente al autoritarismo. Como expresó Dario de Almeida Magalhães,

Tínhamos que acabar com o regime ditatorial, que já durava desde 1937. Estávamos em 1943, eram, portanto, seis anos. Naquele silêncio geral que dominava o Brasil, o Manifesto teve esse significado de protesto e de rebeldia, de inconformismo<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Ibidem, p. 10

<sup>26</sup> Ibidem, p. 85-90. Esa identidad antivarguista y defensora de la autonomía *mineira* se reforzó cuando el interventor estadual enviado por Vargas, Benito Valladares, presentó una lista afín en la elección de las autoridades de la *Ordem de Advogados* de Minas Gerais. Ello propició la formación de una lista contraria al interventor, a Vargas y al “centralismo”. Ibidem, p. 110.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 128.

En igual sentido, Afonso Arinos señaló que entre los creadores del *Manifesto*, “não há projeto político no sentido de criação de um modelo” sino que el propósito era “a volta ao ideal democrático. Só isso”.<sup>29</sup> Según este político mineiro lo que unía a los firmantes del *Manifesto* era más el rechazo al estilo de Vargas que a alguna de sus líneas ideológicas:

O Getulio contrariava todos os nossos padrões, todos os nossos hábitos, todas as nossas maneiras de nos aproximarmos da realidade do país. Era completamente diferente de tudo. Era silencioso, num meio político de oradores, de faladores. Era frio, pelo menos aparentemente no meio de emotivos. Era um sujeito estranho<sup>30</sup>

El antagonismo con el estilo del líder estadonovista era, como reconoció uno de los fundadores de la União Democrática Nacional João Cleofas, uno de los estímulos más fuertes para una oposición tan refractaria a Vargas. En definitiva estarían más movidos por desidias personales que ideológicas:

alguns homens que tinham influencia, que tinham preponderância na UDN [...] se sentiam frustrados nos seus projetos, nas suas ambições. Então recalavam, levando-se para o lado do ódio, que de fato não constrói nada [...] Eu não tinha isso, não sabia guardar esse sentimento de ódio, de obstinação, que estragou muito a UDN, muito mesmo<sup>31</sup>

No es casual que el *Manifesto* se plantee desde el inicio su identidad civil<sup>32</sup> y provincial (*mineira*), evidenciando el desplazamiento geopolítico vivido por Minas Gerais desde 1930. En el *Manifesto* la actividad política aparecía representada como signo de modernidad e incluso como inevitable, pero sobre todo como una tradición *mineira*. Hacer política e interesarse por las actividades y los cargos públicos sería, entonces, un rasgo de la *mineiridade*. De allí que la forzosa hibernación de la política que había generado el Estado Novo resultara violenta:

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 12.

<sup>30</sup> CAMARGO, A. et al. **O intelectual e o político: encontros com Afonso Arinos de Melo Franco**. Brasília: Senado Federal, CPDOC/FGV y Dom Quixote, 1983. p. 58.

<sup>31</sup> CLEOFAS, J. **Depoimento 1983**, Rio de Janeiro, CPDOC-FGV, 1985. p. 25-26.

<sup>32</sup> Las hipótesis acerca de por qué no hay militares entre los firmantes son dos: están los que postulan que fue para darle un carácter estrictamente cívico al documento y los que sostienen que no deseaban forzar a los uniformados a asumir funciones políticas que no le eran propias. C.P.D.O.C. **Manifesto dos...** Op. Cit., p. 13 y 30.

Quem conhece a história das tradições da nossa gente, pode medir a extensão da violência feita ao seu temperamento por essa compulsória e prolongada abstinência da vida pública. [...] devemos orgulhar-nos, por todas as razões, do fato de ser a comunidade mineira no País, por influência dos fatores de ordem histórica e social, aquela onde esse sentimento dos interesses coletivos e essa compreensão do *munus* cívico, essa indomável e altiva tendência política nunca perderam sua força e constância<sup>33</sup>

El *Manifesto dos mineiros* aparecía marcado por un núcleo liberal-republicano, puesto que asumía como valores

o amor à crítica e ao debate, o apego às prerrogativas da cidadania, o dever político, no seu mais nobre e dignificante sentido, numa palavra, a irresistível vocação para a vida pública<sup>34</sup>

Uno de los puntos llamativos en el *Manifesto* es la asimilación entre el Imperio y el Estado Novo, supuestamente caracterizados ambos por un centralismo y autoritarismos agobiantes y el desprecio de los electores. La repulsa al Estado Novo por parte de los mineiros aparecía presentada como parte de una larga tradición de lucha contra el unitarismo, el personalismo y la restricción de las libertades. El *Manifesto* asumía como antecedentes y mártires de su causa a los independentistas y a quienes militaron en el republicanismo y el positivismo durante el Imperio.<sup>35</sup> Los firmantes decían inspirarse en “ideais políticos que se realizam pela autonomia estadual e pela democracia”, que supuestamente ya habían sido recogidos por Tiradentes en sus luchas “contra a personificação do Poder, sempre conducente aos desequilíbrios e paralisias do unitarismo e às restrições das liberdades públicas e privadas”.<sup>36</sup> La genealogía histórica que construía, y a la que se afiliaban los firmantes del *Manifesto*, daba cuenta de un particular rescate: se incluía allí la *Circular aos Eleitores Mineiros* de Teófilo Ottoni (1860), manifiestos republicanos (1870), la creación del Partido Republicano Rio-Grandense (1882) y las constituciones de 1891 y 1934, e incluso la carta otorgada

---

<sup>33</sup> FRANCO, V. *A campanha...* Op. Cit., p. 103.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 105.

en 1937. La convocatoria final era a la unidad de los *mineiros* para lograr el triunfo de Brasil en la guerra en Europa, tomando como puntos de partida “os ideais vitoriosos o 15 de novembro de 1889 e reafirmados solenemente em outubro de 1930”.<sup>37</sup> En tal lectura, la *República Velha* debía quedar complementada o mejorada antes que truncada por la revolución de octubre de 1930, en contra de la interpretación varguista que veía en esa fecha el final de la experiencia republicana.

En ese sentido, el *Manifesto* reconocía que el liberalismo clásico e individualista estaba periclitado y que eran necesarias reformas que tomaran en consideración las características de la sociedad de masas y los problemas económicos:

A democracia por nós preconizada não é a mesma do tempo do liberalismo burguês. Não se constitui pela aglomeração de indivíduos de orientação isolada, mas por movimentos de ação convergente. Preconizamos uma reforma democrática que, sem esquecer a liberdade espiritual, cogite, principalmente da democratização da economia [...] O tempo do liberalismo passivo já findou. Queremos alguma coisa além das franquias fundamentais, do direito de voto e do *habeas corpus*. Nossas aspirações fundam-se no estabelecimento de garantias constitucionais, que se traduzam em efetiva segurança econômica e bem-estar para todos os brasileiros, não só das capitais, mas de todo o território nacional<sup>38</sup>

La repulsa al *Estado Novo* y al Imperio no implicaba una idealización de la *República Velha*, en la que reconocían varios defectos y abusos como la hipertrofia del Poder Ejecutivo, el personalismo, la incidencia del gobierno en las elecciones, los extensos e ilegítimos estados de sitio y la subversión de la opinión pública.<sup>39</sup> Los firmantes del texto entendían que esos problemas podían resolverse sin caer en el fascismo con el que identificaban al varguismo. Después de todo, la causa por la que Brasil entró en la guerra, peleando contra los autoritarismos era “para que a liberdade e a democracia sejam restituídas a todos os povos”.<sup>40</sup> La lucha era global,

---

<sup>37</sup> Ibidem, p. 106.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 109.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 106.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 107.

porque en definitiva, Brasil pertenecía inseparablemente a la cultura occidental.<sup>41</sup> Como expresaba el *Manifesto*, se trataba de que los brasileños pudieran “viver em liberdade uma vida digna, respeitados e estimados pelos povos irmãos da América e de todo o mundo”.<sup>42</sup>

### **Lecturas argentinas del Estado Novo**

¿Qué lecturas hubo del Estado Novo en el liberalismo argentino? Para comprenderlas ajustadamente es menester recordar no sólo lo ocurrido en Brasil, sino también en tierras rioplatenses. En efecto, a la hora de fijar las posiciones de los actores argentinos, el juego político que se desarrollaba en el Río de la Plata parece haber sido tan relevante como los sucesos de Brasil. El contexto político argentino que va de 1930 a mediados de la década siguiente estuvo marcado por la crisis política y las fuertes discusiones sobre la legitimidad del poder político, que tiñeron consecuentemente las recepciones y valoraciones de un fenómeno externo a los límites nacionales. Y si ese caso foráneo en cuestión tenía que ver con la implementación de un régimen político explícitamente antiliberal, es comprensible que generara interés entre los actores. La manera en la que los liberales argentinos leyeron al Estado Novo, por lo tanto, debe inscribirse en tanto análisis de dicho contexto complejo y multiforme.

Como lo ha señalado Darío Macor, tras 1930 se produjo en Argentina una reformulación del campo político en dos sentidos.<sup>43</sup> En primer lugar, un nuevo e inestable trazado de los espacios políticos, las alianzas y relaciones partidarias; en segundo término, el surgimiento de un nuevo rostro de la crisis de la tradición liberal nacional. Esa crisis se había iniciado en torno a 1910 con una serie de debates que ponían en cuestión la efectiva unidad de dicha tradición, en la que se identificaban tanto conflictos ideológicos entre la dominante corriente liberal-conservadora y el emergente reformismo, como articulaciones con los factores de

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 104.

<sup>42</sup> Ibidem, p. 110.

<sup>43</sup> MACOR, D. Partidos, coaliciones y sistema de poder. In: A. CATTARUZZA (ed.), **Crisis económica, avance del Estado e incertidumbre política (1930-1943)**. Buenos Aires: Sudamericana, 2001. p. 49-95.

poder que determinaban la vigencia del modelo político y sus bases de sustento.<sup>44</sup> Esa serie de problemáticas marcaron tanto el nacimiento del reformismo como los límites en las pujas entre los sectores dirigentes.<sup>45</sup> En tal contexto, el advenimiento de la primera elección universal (masculina) en 1916 explicitó las tensiones entre la tradición liberal y la democracia masiva, que serían factores de tensión en este contexto.<sup>46</sup>

La complejidad de los límites entre liberalismo y democracia se manifestaron especialmente tras la serie de experiencias políticas abiertas por el golpe de Estado de septiembre de 1930 y la recepción de los fenómenos nacionalistas radicales europeos. En efecto, si gran parte del liberalismo argentino apoyó primero la destitución de Yrigoyen, luego la proscripción del radicalismo y posteriormente el fraude electoral en nombre de la democracia, también es cierto que recibió con preocupación el avance del nacionalismo, el corporativismo y el fascismo en el viejo continente. Se trataba de tensiones propias de una tradición que, aún subsanando sus divisiones, en el período 1930-1945 ponía mayor énfasis en señalar a sus adversarios –la “demagogia” yrigoyenista, las masas democráticas o el comunismo– que en reconstruirse en términos ideológicos u organizativos. En ese sentido, en el amplio y complejo espacio liberal argentino fueron posibles tanto las alianzas con reaccionarios como el senador Matías Sánchez Sorondo o fascistoides como el gobernador Manuel Fresco, así como con los socialistas temerosos del aterrizaje del fascismo en el país, pasando por la reformulación identitaria liberal de amplios núcleos católicos.<sup>47</sup> El amplio espacio liberal argentino mostró diversas posturas y estrategias durante este período, fuertemente ligadas a cómo interpretaba cada sector la realidad nacional e internacional.<sup>48</sup> Esas variaciones giraban en torno a cómo definir la democracia

---

<sup>44</sup> DEVOTO, F. De nuevo el acontecimiento: Roque Sáenz Peña, la reforma electoral y el momento político de 1912. **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”**, n. 16, 1996.

<sup>45</sup> CASTRO, M. **El ocaso de la república oligárquica. Poder, política y reforma electoral. 1898-1912**. Buenos Aires: Edhasa, 2012; ZIMMERMANN, E. **Los liberales reformistas**. Op. Cit.

<sup>46</sup> ROLDÁN, D. **Crear la democracia. La Revista Argentina de Ciencias Políticas y el debate en torno de la República Verdadera**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

<sup>47</sup> ZANCA, J. **Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.

<sup>48</sup> BISSO, A. **Acción Argentina**. Op. Cit.



dado que después de 1930 se habían perdido gran parte de los supuestos tradicionales con los cuales el liberalismo entendía ese concepto. El debate involucraba tanto definiciones del sistema político como de los modelos económicos y habilitaba intervenciones muy diversas sobre grupos políticos sacudidos por la experiencia de la primera democracia de masas entre 1916 y 1930, así como por los modos primero violentos y luego fraudulentos con los cuales ésta había sido conjurada. Por ello las posturas de los sectores liberal-conservadores difirieron de aquellas propias del liberalismo reformista o de las alianzas liberal-socialistas. Los tonos podían ir desde las inflexiones conservadoras de *La Nación* al antifascismo progresista de la revista *Antinazi*, pasando por los sectores democatólicos nucleados en la revista *Orden Cristiano*, claramente interpelados por el ideario del liberalismo y por las prácticas del espacio liberal local.

El matutino *La Nación*, precisamente, uno de los más destacados voceros del liberal-conservadurismo local, expresó una recepción compleja del varguismo y el Estado Novo. Al producirse el golpe de Estado en 1937 las lecturas del diario de la familia Mitre, basadas en información de agencias de noticias y, por ende, mayormente de tono neutral, otorgaban un claro énfasis al hecho de que el “estado de guerra” había sido aplicado legalmente. De allí que las medidas “defensivas” propaladas por el gobierno fueran interpretadas por *La Nación* como resultado de las amenazas, objetivas o latentes, del comunismo, tal como el propio Estado Novo sostuvo en su discurso.<sup>49</sup> Si bien estaba claro que *La Nación* no apoyaba el movimiento que originó la dictadura ni las formas políticas verticalistas por las cuales ésta se construyó, había un notorio límite para las críticas. Esta barrera se marcaba tanto por las expectativas sobre las relaciones argentino-brasileñas en particular, e interamericanas en general, como por una lectura crudamente realista de la aplicación de la ley de estado de guerra.<sup>50</sup> *La Nación* ponía especial atención en la necesidad de mantener las políticas de buena vecindad y la paz del continente americano, leídas en el espejo de la tensa situación europea, al tiempo que

---

<sup>49</sup> Como se ve en la serie de notas tituladas “Aplicación del estado de guerra en Brasil”, que se publicaron los días 8, 10 y 13 de octubre de 1937 en ese matutino.

<sup>50</sup> LA NACIÓN, 'Vargas examinó la situación del país', 11 de noviembre de 1937, p. 3.

destacaba la centralidad de la economía brasileña en el mercado americano.<sup>51</sup> El panamericanismo era enfatizado como un vínculo entre las potencias regionales, con los Estados Unidos como figura clave. Por ello, se destacaba “la reafirmación hecha por el doctor Vargas de la fe del Brasil en la doctrina de la buena vecindad propugnada por Roosevelt”.<sup>52</sup> Evitar el fantasma de un escenario como el que se trazaba en Europa –y que era el principal interés de esa hora en la mirada internacional del periódico– era un eje central en las apelaciones liberales. Así lo dejaba en claro la colaboración del internacionalista francés Pierre Lyautey quien se preguntaba si había “en Río de Janeiro, en Buenos Aires, en Santiago, en Lima, hombres de estado bastante fuertes” para la urgente tarea de la unión latinoamericana.<sup>53</sup> En tal sentido, al mismo tiempo se destacaba y elogiaba la continuidad de las relaciones argentino-brasileñas en el plano de los representantes del Estado y de la cultura, ámbito este último donde se marcaba la fuerte presencia de los actores e instituciones liberales en diversas redes.<sup>54</sup>

En tal sentido, *La Nación*, tras informar sobre el decreto de Vargas que disolvía los partidos políticos, sobre el que señalaba que “ningún decreto de mayor importancia ha sido dado desde el 10 de noviembre”, publicaba al día siguiente un editorial fuerte e implícitamente referido a los sucesos brasileños.<sup>55</sup> Sin mencionar al país vecino, el periódico connotaba la actualidad brasileña por medio de una lectura genérica de la relación entre los partidos y la democracia, que no dejaba de implicar al momento argentino en ella:

Así como no se mata al hombre porque uno de sus órganos funciona con irregularidad y se corrige su anomalía, tampoco es lógico suprimir la democracia por la anormalidad que suele ofrecer y que generalmente es más imputable a sus intérpretes que a la concepción de que emana <sup>56</sup>

---

<sup>51</sup> LA NACIÓN, 'La fiesta de la frontera', 9 de enero de 1938, p. 6.

<sup>52</sup> LA NACIÓN, 'Buena impresión causaron en Washington las manifestaciones del Dr. Vargas', 9 de enero de 1938, p. 3.

<sup>53</sup> LYAUTEY, P. La América Latina ante Francia. **La Nación**, 2 de marzo, 1938, p. 6.

<sup>54</sup> Ver la serie de notas sobre los cancilleres José María Cantilo y Oswaldo Aranha publicadas por *La Nación* entre el 5 y el 13 de abril de 1938.

<sup>55</sup> LA NACIÓN, 'Han sido disueltos por el presidente Vargas todos los partidos políticos del país', 4 de diciembre de 1937, p. 5.

<sup>56</sup> LA NACIÓN, 'Los partidos políticos', 5 de diciembre de 1937.

Por ello, el editorial reclamaba no cerrar el ciclo de la democracia, ya que ésta evolucionaría en la medida en la que los partidos siguieran desarrollando relaciones con la sociedad. En efecto, amén de la connotada lectura del proceso del país vecino, el editorial apuntaba a la compleja situación argentina, que miraba también al Brasil como un temible espejo futuro, en momentos en los cuales la cuestión partidaria estaba en el centro de las problemáticas de un espacio político sumido, como mencionamos, en una peculiar tarea de redefinición.<sup>57</sup>

Son notorias las referencias –incluso superpuestas– a la tradición y las figuras del liberalismo brasileño y su relación con el modelo argentino y el mencionado realismo político del Estado Novo.<sup>58</sup> Así, al menos en los primeros años de la experiencia estadonovista, la lectura de *La Nación* no parecía indicar la existencia de un hiato irreconciliable entre el tradicional liberalismo republicano brasileño y la dictadura varguista. En tal sentido, como una suerte de *lingua franca* de las derechas, el pragmatismo de *La Nación* parece equiparable al de ciertos sectores de la elite tradicional, y encuentra dentro del mismo liberalismo ciertos límites vinculados al eje izquierda-derecha.<sup>59</sup> Acaso lo que marcaba la particularidad de esta operación era el marco de virulencia en el cual el liberalismo argentino posicionaba sus interpretaciones del conflicto mundial “libertad contra totalitarismo”,<sup>60</sup> aún teniendo en cuenta los usos sumamente vaporosos que el concepto de totalitarismo poseía a nivel mundial en esos años.<sup>61</sup>

Las lecturas del diario de los Mitre sobre el mapa sudamericano no eran las mismas que se usaban para interpretar al viejo continente, en las que el choque entre fascismos y democracias aparecía reseñado como el principal conflicto, al

---

<sup>57</sup> Constituir a los partidos como representantes de la sociedad era una de las caras de una problemática que exponía su otro rostro, pues se leía un potencial futuro cercano al de Brasil en casos como la provincia de Buenos Aires. Cfr. BÉJAR, M.D. **El régimen fraudulento: la política en la provincia de Buenos Aires, 1930-1943**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2005.

<sup>58</sup> Así, Fernando Prestes, un relevante y a la vez típico exponente del político de la *Velha República*, “encarnaba una viva y severa tradición de liberalismo republicano”. LA NACIÓN. 'Fernando Prestes. Falleció en San Pablo', 26 de octubre de 1937, p. 5.

<sup>59</sup> MCGEE DEUTSCH, S. **Las Derechas: la extrema derecha en la Argentina, el Brasil y Chile, 1890-1939**. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005. p. 315-386.

<sup>60</sup> NALLIM, J., **Transformación...** Op. Cit.

<sup>61</sup> TRAVERSO, E. **El totalitarismo. Historia de un debate**. Buenos Aires: Eudeba, 2002.

igual que en publicaciones como *La Vanguardia*, *Antinazi* o *Argentina Libre*.<sup>62</sup> Pero estos medios (y especialmente los sectores socialistas y comunistas) no dudaban en caracterizar a Vargas como un fascista (así como hacían con Perón<sup>63</sup>), al menos hasta la entrada en guerra de Brasil en 1942. Lo mismo ocurría con el liberalismo católico, especialmente atento a los reclamos democráticos en el Brasil.<sup>64</sup> Así, un destacado dirigente del Partido Socialista argentino, de fuerte impronta liberal, escribió en 1941 que

sobre la base del 'totémico mito de la nación' se ha edificado en el Brasil un estado cuasi corporativo y entera dictadura, que se dispone a crear su movimiento juvenil oficial y obligatorio <sup>65</sup>

El contexto de final de la Segunda Guerra Mundial fue analizado por el espacio liberal argentino con un ánimo triunfalista que se expresaba en lecturas – ahora sí– muy directas, sobre la inviabilidad de dictaduras, que marcaba la resolución de la dicotomía que había signado los años previos.<sup>66</sup> Ello acabó con intentos de síntesis como los que *La Nación* prodigó en los primeros años del Estado Novo: inmediatamente conocido el desalojo del poder de Vargas, un editorial del matutino indicaba que “lo importante es ver que se desploman las dictaduras”.<sup>67</sup> El diario destacaba que

la reacción democrática del pueblo brasileño demuestra la inanidad de las dictaduras. Estas pueden mantenerse por un lapso más o menos prolongado, merced a circunstancias excepcionales, como las señaladas en el último quinquenio<sup>68</sup>

---

<sup>62</sup> BISSO, A., **Acción...** Op. Cit., GARCÍA SEBASTIANI, M. (ed.) **Fascismo y antifascismo, peronismo y antiperonismo: conflictos políticos e ideológicos en la Argentina (1930-1955)**. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana, 2006.

<sup>63</sup> Cfr. HERRERA, C. M. ¿La hipótesis de Ghioldi? El socialismo y la caracterización del peronismo (1943-1956). In: H. Camarero y C. Herrera (eds.), **El Partido Socialista en la Argentina: sociedad, política e ideas a través de un siglo**. Buenos Aires: Prometeo, 2005.

<sup>64</sup> Puede verse la reproducción del manifiesto de la Resistencia Democrática en ORDEN CRISTIANO. “Democracia y totalitarismo”, segunda quincena de enero de 1946, pp. 375-377, así como las recurrentes colaboraciones de Tristão de Athayde en la revista.

<sup>65</sup> GHIOLDI, A. **Qué quiere la juventud argentina**. Buenos Aires: s.d., 1941. p. 10.

<sup>66</sup> GARCÍA SEBASTIANI, M., **Fascismo...** Op. Cit.

<sup>67</sup> LA NACIÓN, 'La reacción democrática', 1 de noviembre de 1945, p. 4.

<sup>68</sup> *Íbidem*.

Por ello mismo, *La Nación* celebraba con posterioridad en otro editorial el retorno del Estado de derecho y “la libertad ciudadana”, en términos claramente liberales como los utilizados por el propio jefe de Policía de Río de Janeiro. A éste se lo elogiaba profusamente por haber declarado que “hará respetar las opiniones de todos los ciudadanos, sean religiosas, políticas o sociales, sin más límite que aquel en que comienza la libertad de los demás”.<sup>69</sup> Ese discurso vino a coincidir con el que provenía de *Orden Cristiano*, donde el liberalismo era una pregunta por la misma democracia, o del progresismo liberal, que eran más sólidamente contrarios a la experiencia dictatorial de Vargas.<sup>70</sup>

Las posturas pragmáticas en torno a ciertas interpretaciones del varguismo retornaron tras el final de Estado Novo. Ello lo dejaba en claro el propio matutino de la familia Mitre al proponer que el golpe de Estado del 29 de octubre de 1945 en Río de Janeiro impidió la culminación de un proceso que, de haber sido llevado adelante por el gobierno de Vargas, “el resultado hubiera sido que el candidato oficial contaría con el apoyo de la maquinaria estadual prácticamente en todo el territorio del Brasil”.<sup>71</sup> Por lo tanto, *La Nación* podía calificar la nueva situación en Brasil como transicional y subrayar el “nuevo clima de libertad” que allí se vivía y el gradual avance de la institucionalización.<sup>72</sup> No era una nota menor si se tenía en cuenta la situación argentina: el 17 de octubre una enorme movilización de masas había marcado la popularidad del ascendente coronel Juan Perón y con ello había complejizado las interpretaciones sobre el régimen militar y su relación con la sociedad. También el marco argentino era de transición, a la vez muy distinta a la que el periódico elogiaba en el país vecino y de los modos de politización de la sociedad por los cuales se había apostado poco antes.

La otra gran voz liberal-conservadora del periodismo nacional, *La Prensa*, señalaba en una nota editorial tras el final del varguismo: “El dictador del Brasil que acaba de ser depuesto, fue saludado alguna vez -y no hace de esto mucho

---

<sup>69</sup> LA NACIÓN, 'La libertad ciudadana', 5 de noviembre de 1945, p. 6.

<sup>70</sup> Ver especialmente ORDEN CRISTIANO. “Caracterización del Estado Novo”, Primera quincena de agosto de 1946, p. 995-1018.

<sup>71</sup> LA NACIÓN, 'El gobierno provisional del Brasil ha resuelto un problema político', 2 de noviembre de 1945, p. 1.

<sup>72</sup> LA NACIÓN, 'Los grupos políticos menores del Brasil actúan ya dentro del nuevo clima de libertad', 5 de noviembre de 1945, p. 1.

tiempo- como el primer caudillo americano de tipo moderno".<sup>73</sup> El matutino estimaba que esa referencia diferenciaba a Vargas

de los hombres que, hasta su advenimiento al poder, habían hecho política y gobierno personales en este continente y se asemejaba a los dictadores europeos del siglo actual, tan admirados por los que parecen nacidos para mandar o ser mandados arbitrariamente y que han tenido triste fin después de haber escarnecido, arruinado y destruido a sus respectivas patrias <sup>74</sup>

El escrito trazaba una línea interpretativa sobre el fenómeno del caudillismo decimonónico, fruto del modo en el cual el líder se relacionaba con masas poco preparadas para la vida republicana. Y la caída de Vargas le permitía advertir que en América en general, y en Argentina en particular,

ha pasado definitivamente la época de los caudillos. Si existe una minoría analfabeta o de elementos subalternos reñidos con el progreso, que van a esconder su incivilidad en las rancharías, la gran mayoría del pueblo lee, se instruye, discierne y no está dispuesta a delegar los atributos de la ciudadanía en uno o más jefes a los que ha de obedecerse ciegamente [...] La idea del caudillo o caudillos trae aparejadas las ideas de la regresión y del fanatismo. ¿Somos un pueblo retrógrado? ¿Somos un país de fanáticos? Indudablemente, no<sup>75</sup>

La aparición de las masas en la escena pública por medio de la poderosa postal de la Plaza de Mayo copada por los sindicatos el 17 de octubre de 1945 y el ascenso político de Perón aparecían connotados en el diario de la familia Gainza Paz, junto con una serie de diagnósticos que enlazaban la experiencia brasileña con la gestión del militar al frente de la Secretaría de Trabajo y Previsión. Esas ideas luego se volvieron tópicos clave de los análisis liberales sobre los populismos latinoamericanos. Como ha destacado Ezequiel Adamovsky,<sup>76</sup> durante 1945, "a medida que el conflicto social se fue haciendo cada vez más abierto, la relación entre las definiciones de 'lo educado' o 'lo culto' y los intereses de cada clase se

---

<sup>73</sup> LA PRENSA, 'Entre cuatro candidatos deberá definirse el día 2 la presidencia de Brasil', 29 de noviembre de 1945.

<sup>74</sup> LA NACIÓN, 'Los grupos políticos', Op. Cit.

<sup>75</sup> LA PRENSA, 'Caudillos americanos', 1 de noviembre de 1945, p. 4.

<sup>76</sup> ADAMOVSKY, E. **Historia de la clase media argentina: apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003**. Buenos Aires: Planeta, 2009. p. 267.

volvieron más visibles”, al tiempo que una lectura clasista de los sectores trabajadores endilgaba a Perón un poder manipulador sobre las masas incultas. En tal sentido, en el mapa marcado por la caída de los fascismos en Europa y del Estado Novo en Brasil, la Argentina no debía equivocarse el sendero de la hora. En un sentido similar se pronunciaban los intelectuales y militantes de *Orden Cristiano*, destacando la necesidad de la “educación democrática” en 1946.<sup>77</sup>

El anticomunismo que se usó en 1937 como argumento para legitimar el Estado Novo, en 1945 ya no tenía mayor utilidad ni sentido político. En ese momento, la problemática central tanto para *La Nación* como para *La Prensa* eran las lecturas negativas sobre el peronismo, así como *O Estado de São Paulo* lo expresó respecto del *queremismo*.<sup>78</sup> El vínculo entre Vargas y el Partido Comunista Brasileño no tuvo un lugar central en las intervenciones de ambos matutinos porteños, ya que en ellos primó la estrategia de no romper la concordia entre los socios en la Unión Democrática, el frente multipartidario antiperonista que unía a liberales, conservadores, radicales, socialistas y comunistas.

### Conclusiones y comparaciones

En 1934 Rodolfo Rivarola brindó una charla en el marco del Instituto Popular de Conferencias –vinculado estrechamente a *La Prensa*–, en Buenos Aires. En ella ofreció una evaluación de la constitución brasileña promulgada ese año y de cómo esa experiencia demostraba que era posible la evolución social a través de las cartas constitucionales.<sup>79</sup> El sistema político argentino, por el contrario, transitaba un camino desencantado, destacaba el autor, sin posibilidades ciertas de que se pusiera en marcha un proceso reformista que consiguiera procesar política e institucionalmente los conflictos principales de la época. Sin embargo, la situación leída desde Rio de Janeiro era interpretada de otra manera y en 1937 *O Jornal* celebraba el hecho de que el sistema de partidos de Argentina no hubiese

---

<sup>77</sup> ORDEN CRISTIANO. “Educación democrática”, p. 1159, segunda quincena de setiembre de 1946.

<sup>78</sup> BOHOSLAVSKY, E. De la euforia antifascista a la desilusión con la democracia realmente existente. Una comparación entre las corrientes liberales de Argentina y Brasil (1943-1946). In: P. FOGELMAN (ed.), **I Workshop Argentino Brasileño de Historia Comparada**. Buenos Aires: Ediciones de FFyL, 2011, p. 175-191 y CAPELATO M. H. y COELHO PRADO, M. L., **O bravo matutino. Imprensa e ideologia no jornal "O Estado de S. Paulo"**. São Paulo: Alfa-Omega, 1980.

<sup>79</sup> ROLDÁN, D., Rodolfo Rivarola y el impasse democrático de la derecha liberal. **Estudios Sociales**, n. 34, Santa Fe, 2008. p. 30-51.

sufrido mayores cambios tras el golpe de 1930, a diferencia de lo que había ocurrido en Brasil.<sup>80</sup> El cruce de impresiones da cuenta de las diversas expectativas que actores políticos, intelectuales y periodísticos de cada uno de los dos países tenían respecto del proceso político llevado a uno y otro lado de la frontera argentino-brasileña tras la crisis económica y política con que ambos países iniciaron la década de 1930.

¿Qué aspectos pueden ser señalados de una primera comparación entre ciertas lecturas liberales del Estado Novo en los países vecinos? Lo primero que hay que indicar es que los contextos políticos nacionales condicionaron mucho la posibilidad de producir y de difundir interpretaciones opositoras al régimen en un país y otro. Mientras que la censura en la prensa y la prohibición de la actividad político-partidaria en Brasil nos impide conocer buena parte de las opiniones dadas por los opositores al Estado Novo -salvo que recurramos a los expedientes del *Departamento de Ordem Política e Social*<sup>81</sup>- en Argentina es posible encontrar muchas expresiones vertidas por actores locales sobre la experiencia brasileña, muchas veces interviniendo sobre las propias lecturas de la política nacional.

En segundo lugar, cabe destacar el uso recurrente de la historia que hicieron los anti-varguistas: en el *Manifesto* están su identificación con Tiradentes, con los caudillos republicanos, con el federalismo e incluso con la modernización positivista de la Vieja República. Su auto-presentación va en el sentido de ofrecer una imagen de ruptura con el Estado Novo, al que parecen darle marcas de excepcionalidad en la historia brasileña. En cambio, los dos periódicos argentinos aquí revisados no hallaron demasiado valor en el recurso a ese pasado sino hasta 1945, acaso por el peso del pragmatismo político que hemos mencionado, si bien otro es el caso de sectores progresistas como *Antinazi* y del catolicismo democrático e interpelado por el liberalismo de *Orden Cristiano*. De ese modo, los periódicos liberal-conservadores, en las primeras lecturas que ofrecieron del Estado Novo, no destacaban su ruptura completa con la vida política brasileña de inicios del siglo XX. Sólo cuando las cartas de la segunda guerra mundial estuvieron

---

<sup>80</sup> LA NACIÓN, 'Las reformas constitucionales', 14 de octubre de 1937.

<sup>81</sup> TUCCI CARNEIRO, M. L. **Livros proibidos, idéias malditas: o DEOPS e as minorias silenciadas.** São Paulo: FAPESP; Ateliê, 2002 y TUCCI CARNEIRO, M. L. y KOSSOY, B. **A imprensa confiscada pelo DEOPS, 1924-1954.** São Paulo: Ateliê; Arquivo do Estado, 2003.



definitivamente jugadas, ambos matutinos exploraron la explicación según la cual el varguismo, con el cual identificaban explícitamente el modelo que el coronel Perón quería imponer, constituyó una aberración histórica a la que un fortuito golpe de Estado “democrático” vino a retirar de la escena política brasileña, ligando -entonces sí- sus lecturas con las de *Antinazi* y *Orden Cristiano*.

Otro aspecto a poner en relieve tiene que ver con el espacio geográfico de enunciación de los discursos. Mientras que el *Manifesto* se presenta explícitamente como *mineiro*, las lecturas de los periódicos porteños se producen desde el centro del poder político y administrativo de país. Su condición auto-asignada de líderes de la opinión pública ha sido reiteradamente señalada por la literatura.<sup>82</sup> Así, mientras que la elite asentada en Belo Horizonte insistía en reclamar un nuevo arreglo político e institucional que devolviera autonomía a los Estados, en la lectura de los matutinos argentinos no había mayor lugar la tensión en clave federalismo-unitarismo, un tema en apariencia completamente resuelto en términos constitucionales y de distribución del poder desde finales del siglo pasado.

Finalmente, es dable señalar que ante dos liberalismos con puntos de contacto así como con diferencias tanto en la concepción como en las prácticas efectivas, el ciclo del Estado Novo impulsó una lectura posicional del presente por medio de un balance fuertemente marcado por la historia. Al mismo tiempo, las miradas liberales dadas a interpretar el Estado Novo intentaron implicar a la región con el problemático contexto internacional. Los modos en los cuales cada actor se expresó, por lo tanto, mostraron no sólo las diversas asunciones del modelo liberal sino los modos en los cuales estas problemáticas intentaron asumir posiciones en un tablero político sumamente complejo.

### Fuentes citadas

CLEOFAS, J., **Depoimento 1983**, Rio de Janeiro: FGV, 1985 (datilografiado).

LA NACIÓN, Buenos Aires. ‘Los partidos políticos’, 5 de diciembre de 1937.

---

<sup>82</sup> SIDICARO, R. **La política mirada desde arriba: las ideas del diario La Nación, 1909-1989**. Buenos Aires: Sudamericana, 1993; NÁLLIM, J. *An Unbroken Loyalty in Turbulent Times: La Prensa and Liberalism in Argentina, 1930-1946*. **Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe**, v. 20, n. 2, Tel Aviv, 2010. p. 35-62.

- \_\_\_\_. 'Vargas examinó la situación del país', 11 de noviembre de 1937, p.3.
- \_\_\_\_. 'Las reformas constitucionales', 14 de octubre de 1937.
- \_\_\_\_. 'Al embajador del Brasil tribútanle cálidos agasajos', 27 de octubre de 1937
- \_\_\_\_. 'Fernando Prestes. Falleció en San Pablo', 26 de octubre de 1937, p. 5.
- \_\_\_\_. 'Han sido disueltos por el presidente Vargas todos los partidos políticos del país', 4 de diciembre de 1937, p. 5.
- \_\_\_\_. 'Buena impresión causaron en Washington las manifestaciones del Dr. Vargas', 9 de enero de 1938, p. 3.
- \_\_\_\_. 'La fiesta de la frontera', 9 de enero de 1938, p. 6.
- \_\_\_\_. 'Homenaje brasileño a D. Ramón J. Cárcano'. 1938
- \_\_\_\_. 'En Uruguayana y Paso de los Libres', 10 de enero de 1938.
- \_\_\_\_. 'La reacción democrática', 1 de noviembre de 1945, p. 4.
- \_\_\_\_. 'El gobierno provisional del Brasil ha resuelto un problema político', 2 de noviembre de 1945, p. 1.
- \_\_\_\_. 'Los grupos políticos menores del Brasil actúan ya dentro del nuevo clima de libertad', 5 de noviembre de 1945, p. 1.
- \_\_\_\_. 'La libertad ciudadana', 5 de noviembre de 1945, p. 6.
- LA PRENSA, Buenos Aires. 'Entre cuatro candidatos deberá definirse el día 2 la presidencia de Brasil', 29 de noviembre de 1945.
- \_\_\_\_. 'Caudillos americanos', 1 de noviembre de 1945, p. 4.
- LYAUTEY, P. 'La América Latina ante Francia'. **La Nación**, 2 de marzo, 1938.
- ORDEN CRISTIANO, Buenos Aires, 'Educación democrática', segunda quincena de setiembre de 1946, p. 1159.
- \_\_\_\_. 'Democracia y totalitarismo', segunda quincena de enero de 1946, p. 375-377.
- \_\_\_\_. 'Caracterización del Estado Novo', primera quincena de agosto de 1946, p. 995-1018.

### **Referências Bibliográficas**

ADAMOVSKY, E. **Historia de la clase media argentina: apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003**. Buenos Aires: Planeta, 2009.

- ALONSO, P. y TERNAVASIO, M. "Liberalismo y ensayos políticos en el siglo XIX argentino". In: JACKSIC, I. y POSADA CARBÓ, E. **Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX**. México DF, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- BÉJAR, M.D. **El régimen fraudulento: la política en la provincia de Buenos Aires, 1930-1943**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2005.
- BISSO, A. **Acción Argentina: un antifascismo nacional en tiempos de guerra mundial**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.
- BOHOSLAVSKY, E. De la euforia antifascista a la desilusión con la democracia realmente existente. Una comparación entre las corrientes liberales de Argentina y Brasil (1943-1946). In: P. FOGELMAN (ed.), **I Workshop Argentino Brasileño de Historia Comparada**. Buenos Aires: Ediciones de FFyL, 2011. p. 175-191.
- BOTANA, N. **La tradición republicana. Sarmiento, Alberdi y las ideas de su tiempo**. Buenos Aires: Sudamericana, 1997.
- \_\_\_\_\_. **El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916**. Buenos Aires: Sudamericana, 1998.
- C.P.D.O.C. **Manifesto dos mineiros (depoimentos)**. Rio de Janeiro: FGV, 1981.
- CAMARGO, A. et al. **O intelectual e o político: encontros com Afonso Arinos de Melo Franco**. Brasília: Senado Federal, CPDOC/FGV y Dom Quixote, 1983.
- CAPELATO, M.H. Propaganda política e controle dos meios de comunicação. In: D. PANDOLFI (ed.), **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999. p. 167-178.
- \_\_\_\_\_. y PRADO, M. L. C. **O bravo matutino. Imprensa e ideologia no jornal "O Estado de S. Paulo"**. São Paulo: Alfa-Omega, 1980.
- CASTRO, M. **El ocaso de la república oligárquica. Poder, política y reforma electoral. 1898-1912**. Buenos Aires: Edhasa, 2012.
- COTRIM, L. C. D. A. **O ideário de Getúlio no Estado Novo**. Tesis de maestría del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.
- CODATO, A. Elites, políticos e instituições políticas: o Estado Novo no Brasil, de novo. In: HEINZ, F. (ed.), **Experiências nacionais, temas transversais: subsídios para uma história comparada da América Latina**. São Leopoldo: Oikos, 2009. p. 316-328.

\_\_\_\_. y GUADALINI Jr., W. Os autores e suas idéias: um estudo sobre a elite intelectual e o discurso político do Estado Novo. **Estudos Históricos**, Río de Janeiro, n. 32, p. 145-164, 2003.

DEVOTO, F. De nuevo el acontecimiento: Roque Sáenz Peña, la reforma electoral y el momento político de 1912. **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"**, n. 16, 1996.

FRANCO, V. A. **A campanha da U.D.N. (1944-1945)**. Rio de Janeiro: Zelio Valverde, 1946.

FRENCH, J.D. The Populist Gamble of Getúlio Vargas in 1945. Political and Ideological Transitions in Brazil. *In*: D. Rock (Ed.). **Latin America in the 1940s: War and Postwar Transitions**. Berkeley: University of California Press, 1994. p.141-161.

GARCÍA SEBASTIANI, M. (ed.) **Fascismo y antifascismo, peronismo y antiperonismo: conflictos políticos e ideológicos en la Argentina (1930-1955)**. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana, 2006.

GHIOLDI, A. **Qué quiere la juventud argentina**. Buenos Aires: s.n., 1941.

GOMES, A.M.C. et al. **Sociedade e política, 1930-1964** (Historia Geral da Civilização Brasileira, tomo III, vol 10). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

HALPERÍN DONGHI, T. **Vida y muerte de la república verdadera (1910-1930)**. Buenos Aires: Ariel, 2000.

HERRERA, C. M. ¿La hipótesis de Ghioldi? El socialismo y la caracterización del peronismo (1943-1956). *In*: H. Camarero y C. Herrera (eds.), **El Partido Socialista en la Argentina: sociedad, política e ideas a través de un siglo**. Buenos Aires: Prometeo, 2005.

HOBBSAWM, E. **Historia del siglo XX**. Buenos Aires: Debate, 2003.

LEVINE, R. M. **Father of the poor? Vargas and his era**. Cambridge; New York: Cambridge University Press. 1998.

MACOR, D. Partidos, coaliciones y sistema de poder. *In*: A. CATTARUZZA (ed.), **Crisis económica, avance del Estado e incertidumbre política (1930-1943)**. Buenos Aires: Sudamericana, 2001. p. 49-95.

MCGEE DEUTSCH, S. **Las Derechas: la extrema derecha en la Argentina, el Brasil y Chile, 1890-1939**. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

- MOTTA, C. G. **Ideologia da cultura brasileira: pontos de partida para uma revisão histórica**. São Paulo: Editora 34, 2008.
- MURILO DE CARVALHO, J. **Desenvolvimento de la ciudadanía en Brasil**. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- NÁLLIM, J. An Unbroken Loyalty in Turbulent Times: La Prensa and Liberalism in Argentina, 1930-1946. **Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe**, v. 20, n. 2, Tel Aviv, 2010. p. 35-62.
- \_\_\_\_\_. **Transformación y crisis del liberalismo. Su desarrollo en la Argentina en el período 1930-1955**. Buenos Aires: Gedisa, 2014.
- ROLDÁN, D. **Crear la democracia. La Revista Argentina de Ciencias Políticas y el debate en torno de la República Verdadera**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- \_\_\_\_\_. Rodolfo Rivarola y el impasse democrático de la derecha liberal. **Estudios Sociales**, n. 34, Santa Fe, 2008. p. 30-51.
- SIDICARO, R. **La política mirada desde arriba: las ideas del diario La Nación, 1909-1989**. Buenos Aires: Sudamericana, 1993.
- SKIDMORE, T. **De Getúlio a Castelo (1930-1964)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.
- TRAVERSO, E. **El totalitarismo. Historia de um debate**. Buenos Aires: Eudeba, 2002.
- TUCCI CARNEIRO, M. L. **Livros proibidos, ideias malditas: o DEOPS e as minorias silenciadas**. São Paulo: FAPESP; Ateliê, 2002.
- \_\_\_\_\_. y KOSSOY, B. **A imprensa confiscada pelo DEOPS, 1924-1954**. São Paulo: Ateliê; Arquivo do Estado, 2003.
- VICENTE, M. **Una opción, en lugar de un eco. Los intelectuales liberal-conservadores en la Argentina, 1955-1983**. Tesis de doctorado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 2014.
- ZANCA, J. **Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- ZIMMERMANN, E. **Los liberales reformistas: la cuestión social en la Argentina, 1890-1916**. Buenos Aires: Sudamericana: Universidad de San Andrés, 1995.

## ETNICIDAD, MESTIZAJE Y DIÁSPORA: UN MARCO ANALÍTICO DE LA DIFERENCIA SOCIAL PARA LAS POBLACIONES AFRODESCENDIENTES EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Inge Helena Lilia Valencia Peña<sup>1</sup>

Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Icesi, Colombia

Recebido 01/07/2014  
Aprovado 31/07/2014

**Resumen:** Este artículo busca presentar un marco de análisis que problematiza la manera en que se ha conceptualizado la diferencia social para las poblaciones negras o afrodescendientes en Colombia. Este busca dar cuenta como para el caso de las poblaciones afrocolombianas existe un enfrentamiento entre dos registros identitarios: el diaspórico fruto de migraciones e intercambios y el del cerramiento étnico producto del reconocimiento multicultural propiciado por la constitución de 1991.

**Palabras claves:** Afrodescendientes – América Latina – Caribe.

ETHNICITY, MISCEGENATION AND DIASPORA: AN ANALYTICAL FRAMEWORK OF SOCIAL DIFFERENCE FOR AFRODESCENDANTS IN LATIN AMERICA AND THE CARIBBEAN.

**Abstract:** This article try to present an analytical framework that problematizes the way it has been conceptualized social difference for Black people or Afrodescendants in Colombia. This article aims to explain how in the case of Afro-Colombian populations there is a confrontation between two identity records: the result of migration and diasporic exchanges and an ethnic enclosure product of multicultural recognition by the 1991 constitution.

**Keywords:** Afrodescendants – Latin America – Caribbean – Ethnicity – Miscegenation.

Veinte años después de que en muchos países de América Latina, algunas poblaciones recibieran un reconocimiento especial en razón de su diferencia cultural, asistimos a situaciones inéditas debido a la puesta en marcha de las políticas de reconocimiento de las constituciones multiculturales. Las reformas que varios países latinoamericanos aplicaron en la década de 1990, se sustentan bajo el modelo etnicista de reconocimiento, donde poblaciones que antes habían sido excluidas y negadas, aparecen integradas a los nuevos proyectos nacionales a través de categorías como minorías o grupos étnicos. En este contexto, a la vez que el reconocimiento produce una “explosión” de organizaciones y movimientos sociales que luchan por la defensa de la identidad y derechos de las poblaciones

<sup>1</sup> E-mail: ihvalencia@icesi.edu.co. Endereço de correspondência: Calle 3A No. 35a- 66, Cali – Colombia.

reconocidas, se genera una fuerte producción discursiva con relación a la reafirmación y producción de identidades de corte étnico.

Pero además los fenómenos de reivindicación y organización étnica, han tomado un auge inusitado en el marco de la multiculturalidad, y en el contexto Latinoamericano las poblaciones negras no han sido la excepción. Con respecto al caso particular de las poblaciones negras en América Latina, asistimos a una “movilización inédita”<sup>2</sup> ya que discusiones alrededor de la necesidad de reparación, iniciativas de patrimonialización de la cultura negra, así como discusiones alrededor de necesidad de implementación de acciones afirmativas están puestas sobre el debate público en muchos países latinoamericanos.

En el caso particular de Colombia esta fuerte movilización y visibilidad, se contrapone a situaciones como los grandes índices de desplazamiento, marginalidad y pobreza, que estas poblaciones deben afrontar. Como efecto del reconocimiento, también es posible percibir como hoy se han generado múltiples tensiones sociales debido a la puesta en marcha de diversos tipos de acciones que otorgan derechos sobre el gobierno y la administración de territorios colectivos a los grupos étnicos, marginando poblaciones que no se definen étnicamente.<sup>3</sup> El privilegiar a ciertas poblaciones y otras no, el que algunos grupos utilicen la reafirmación de la autoctonía como elemento legítimo para el acceso a derechos diferenciales, son argumentos que han contribuido a debilitar relaciones de convivencia e intercambio entre grupos sociales.

Este artículo busca presentar un marco de análisis general de los fenómenos en los que confluyen tanto políticas de reconocimiento étnico, como aquellos debates relacionados al mestizaje y la creolización para el caso específico de las poblaciones negras en el caso particular de Colombia. En este sentido se fijará la mirada en algunos aspectos generales: i) los debates en torno a la identidades y fenómenos de etnización vividos por las poblaciones negras en el

---

<sup>2</sup> CUNIN, Elisabeth. Des Amériques noires a la Black Atlantic: reflexions sur la diaspora á partir de l’Amerique Latine. In: AGUDELO. C, BOIDIN. C, SANSONE. L. (eds.). **l’Atlantique Noir: Une polyphonie de perspectives**. ÍHEAL, 2009.

<sup>3</sup> Algunas trabajos que pueden dar luces sobre el surgimiento de conflictos entre grupos sociales pueden ser: el trabajo de la antropóloga Margarita Chavez desarrollado en la Amazonia occidental Colombia sobre el enfrentamiento entre indígenas y campesinos (SOTOMAYOR, M. (ed), “Identidad, modernidad y desarrollo”, Bogotá : ICANH-COLCIENCIAS, 1998:283-296).

país y ii) los intercambios y mecanismos de creolización que hacen parte del registro diaspórico de algunas de estas poblaciones. Esta mirada busca evidenciar el enfrentamiento entre dos registros identitarios existentes en el caso particular de algunas poblaciones negras: el diaspórico fruto de las migraciones e intercambios<sup>4</sup> y el del encerramiento étnico<sup>5</sup> fruto del reconocimiento multicultural propiciado por la constitución de 1991.

### **Trayectorias negras en América Latina**

En los procesos de revitalización étnica, en América Latina podemos observar que el lugar de algunas poblaciones y las demandas de integración al estado-nación, varían significativamente según la frecuencia del contacto de las poblaciones definidas étnicamente, con respecto a los centros políticos y económicos. Estas diferencias se traducen en los planos organizativos de los movimientos étnicos, impulsando diferentes trayectorias a las reivindicaciones de cada colectividad. En los países andinos uno de los ejemplos más representativos de esta situación, es la marcada diferencia que adquiere la organización y la movilización étnica entre las poblaciones indígenas y aquellas que hoy se definen como negras o afrodescendientes.

Para el caso particular de las poblaciones negras en América Latina, Anne Marie Losonczy<sup>6</sup> menciona que la presencia de las poblaciones negras en las Américas se caracteriza por su fragmentación multiterritorial y su diseminación en áreas rurales y urbanas, así como en medios urbanos y suburbanos. Esta fragmentación iniciada desde la trata, se cristaliza después de la independencia en procesos locales y regionales de movilidad territorial que alimentan la multiplicidad de formas de poblamiento y organización social de estos grupos.

---

<sup>4</sup> CUNIN, Elisabeth. Des Amériques noires a la Black Atlantic: réflexions sur la diaspora á partir de l'Amérique Latine. In: AGUDELO, C, BOIDIN, C, SANSONE, L. (eds.). **l'Atlantique Noir: Une polyphonie de perspectives**. ÍHEAL, 2009.

<sup>5</sup> AGUDELO, Carlos. **Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras**. Medellín, Colombia: La carretera, 2005.; MOSQUERA, C.; BARCELOS, L. **Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales**. Bogotá: Colección CES - Observatorio del Caribe Colombiano, 2007.

<sup>6</sup> LOSONCZY, Anne Marie. De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano. In: HOFFMAN, O. et al. (eds) **Afrodescendientes de las Américas. Trayectorias sociales e identitarias**. Bogotá: Unibiblos, Universidad Nacional de Colombia - Instituto Colombiano de Antropología, 2002. p. 215-244.



Desde el fin de la esclavitud, la presencia negra se fragmenta, dificultando la asignación de límites culturales e identitarios a estas poblaciones. Estas situaciones desde los albores de la república, imposibilitan el asignarles claramente un lugar, y por ello se habla de su inclusión ambigua en muchas sociedades Latinoamericanas.

Por otro lado, las trayectorias de estas poblaciones han sido asociadas a través de dos hechos: i) de la ocupación territorial aislada y marginada y ii) a partir de las características provenientes de su posición y con relación a la sociedad nacional en cuanto su marginación económica, el estigma racial y la invisibilidad.<sup>7</sup> Estas dos situaciones han actuado como elementos constructores de una identidad colectiva heterogénea y con trayectorias diversas. Aun así es importante mencionar que si hoy estas poblaciones poseen un reconocimiento especial, es importante revisar su lugar y estatus social, el cual se ha transformado de acuerdo a la manera como se han articulado a la idea de lo nacional en América Latina.

Para el caso colombiano vale la pena remarcar que la gente negra permanece excluida del proyecto de nación por muchos años, afirmando lo que muchos investigadores han denominado como la *invisibilidad de la gente negra*.<sup>8</sup> Es así como la situación de las poblaciones negras después de la abolición de la esclavitud en 1851, se presentó como un problema de integración de poblaciones, que a ojos de los intelectuales de la nación, fue vista como un problema de integración de una “mano de obra” que permanecía en el horizonte de la marginalidad y la exclusión. Bien sea por su aprehensión como mano de obra esclavizada, ligada a actividades productivas como la agricultura, al trabajo en la hacienda, o la minería, su lugar fue asignado como una población que debía integrarse al proyecto de nación, sin tener en cuenta la diversidad de sus particularidades socioculturales, o la historia de despojo vivida durante la esclavitud.

---

<sup>7</sup> DE FRIEDEMANN Nina S. Estudios de Negros en la Antropología Colombiana. In: AROCHA, J (ed.). **Un Siglo de Investigación Social: Antropología en Colombia**. Bogotá: Planeta., 1984. p. 507-572.

<sup>8</sup> DE FRIEDEMANN Nina S. Estudios de Negros en la Antropología Colombiana. In: AROCHA, J (ed.). **Un Siglo de Investigación Social: Antropología en Colombia**. Bogotá: Planeta., 1984. p. 507-572.

En Colombia, investigadores como Jaime Arocha<sup>9</sup> y Claudia Mosquera<sup>10</sup> plantean que la invisibilidad de las poblaciones negras en América Latina, está relacionada con la preponderancia que discursos como el del “mestizaje” y el “andinocentrismo” tuvieron en la construcción nacional. La ideología del mestizaje como una “mezcla racial armónica” fue orientada al blanqueamiento, ocultando las relaciones de subordinación que imponía la tríada blanco, afro e indígena. El andinocentrismo por su parte hizo que las zonas andinas fueran consideradas como el centro civilizado de la nación, asignándole a otras regiones y sus pobladores atributos de salvajes e incivilizados. Tanto el mestizaje como el andinocentrismo permitieron que por muchos años, se negara la presencia tanto de poblaciones negras como indígenas en la construcción de la nación, argumentos que también fueron utilizados para seguir asignándoles un lugar subordinado en el espacio social. Para el caso de las poblaciones negras en Colombia, la socióloga Elisabeth Cunin<sup>11</sup> resume muy bien, cuando plantea que posterior a la liberación hecha en 1851, estas no tuvieron la posibilidad de reclamar un lugar en la sociedad nacional: “Ciudadano de segundo rango, olvidado por el crecimiento económico, víctima de un racismo difuso, el “*negro*” no es un colombiano como los otros. Sin embargo, nada lo autoriza antes de 1991 a denunciar esta situación y a luchar contra la segregación que lo afecta: ¿Con qué derecho habría de hacerlo si el igualitarismo republicano, no aceptaba los particularismos?”.

Sin el reconocimiento de ciudadanía plena, sin derechos reales sobre propiedades que aseguraran su sostenibilidad económica, o sin participación política, veremos que progresivamente la inclusión de las poblaciones negras se caracteriza por su ambigüedad. El orden socio-racial definido por el mestizaje tiende a incluir los individuos negros como ciudadanos comunes, aunque al mismo tiempo los excluye del fundamento de la nacionalidad. De esta manera podemos

---

<sup>9</sup> AROCHA, Jaime. **Nina S. De Friedmann: cronista de disidencias y resistencias. Grupo de Estudios Afrocolombianos.** Bogotá, Colombia: Centro de Estudios Sociales Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional de Colombia, 2009.

<sup>10</sup> MOSQUERA, C.; BARCELOS, L. **Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales.** Bogotá: Colección CES - Observatorio del Caribe Colombiano, 2007.

<sup>11</sup> CUNIN, Elisabeth. **Identidades a flor de piel: Lo 'negro' entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena.** Bogotá: ICANH - Universidad de los Andes - IFEA, 2003.

ver, como el lugar marginal de las poblaciones negras, ha estado asociado al igualitarismo republicano que en compañía del andinocentrismo y del mestizaje, logra reforzar un lugar marginal y una inclusión ambigua para estas poblaciones, al constituirse como eje fundante de los nacientes proyectos de nación republicanos. Veamos a continuación como la adopción del discurso del mestizaje en algunas naciones latinoamericanas, continua definiendo y otorgando un lugar subalterno a las poblaciones negras o afrodescendientes.

### **Mestizaje, asimilación y configuración de jerarquías**

En América Latina el mestizaje se constituye como principio de organización socio-racial, que se materializa en la racialización difusa del orden social.<sup>12</sup> Así en un primer momento podemos hacer referencia a la emergencia del mestizaje como resultado del proceso de encuentro fruto de la experiencia colonizadora en América Latina, donde la realidad social colonial se forja sobre clasificaciones socio raciales y jurídicas, a pesar de que existe una práctica social que desborda y flexibiliza los límites fijados por estas categorías.<sup>13</sup> Para Anne Marie Losonczy<sup>14</sup> este primer momento en la Nueva Granada esta referenciado a los encuentros, tensiones y conflictos establecidos entre las sociedades indígenas y los españoles colonizadores. A partir del siglo XVI se incluye la población de esclavizados africanos, que complejiza los intercambios, y que en su dinámica de estratificación da origen a una sociedad de castas. En este caso las poblaciones negras serán concebidas como no humanos debido a su condición de esclavizados, que da cuenta de su condición racial como taxonomía clasificatoria, y su relación con las relaciones de producción.

En el caso particular de las naciones andinas, a partir del sistema productivo instaurado durante la colonización española –que tiene como unidad base de producción a las haciendas- las poblaciones ubicadas en los andes o en los

---

<sup>12</sup> CUNIN, Elisabeth. Des Amériques noires a la Black Atlantic: reflexions sur la diaspora á partir de l'Amérique Latine. In: AGUDELO. C, BOIDIN. C, SANSONE. L. (eds.). **l'Atlantique Noir: Une polyphonie de perspectives**. ÍHEAL, 2009.

<sup>13</sup> GRUZINSKI, Serge. **El pensamiento mestizo**. Ciudad: Paidós, 2007.

<sup>14</sup> LOSONCZY, Anne Marie. El criollo y el mestizo. Del sustantivo al adjetivo: categorías de apariencia y de pertenencia en la Colombia de ayer y de hoy. In: DE LA CADENA, M. (ed.) **Construcción de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina**. Popayán: Envión editores, 2007. p. 261-277.

valles interandinos, tanto negras como indígenas, tienen un mayor grado de incorporación en la dinámica cultural “*híbrida y mestiza*”<sup>15</sup> desarrollada a lo largo del eje civilizatorio Norte-Sur de la colonización. Por esta razón, estas poblaciones sufren con un mayor grado de intensidad el desplazamiento de sus territorios y la incorporación forzada en los sistemas productivos dominantes, al tiempo, que viven intensos procesos de negociación, adaptación, e incluso de apropiación cultural frente a la dominación cultural.

Como producto de este proceso las poblaciones afrodescendientes de los andes y los valles interandinos experimentan un fuerte proceso de incorporación dentro de las lógicas del mercado y en profunda simbiosis con esta cultura mestiza en formación.

A diferencia de la zona Andina, para el caso del Gran Caribe, el lugar de estas poblaciones está definido por la estratificación de estas sociedades, que se desarrolla a partir de la división entre los propietarios y administradores libres “blancos” de origen europeo y los trabajadores esclavizados “negros” de origen africano.<sup>16</sup> Tal división se basa en factores como el color de la piel, la categoría económica y el referente étnico. La exclusión a la cual son sometidos los esclavizados no responde únicamente a la valoración negativa de los referentes físicos, sino también de los referentes étnicos. Desde una posición etnocéntrica que declara la cultura europea (la inglesa, la francesa o la española) como la única posible, los grupos dominantes sostienen el control sobre los recursos básicos de existencia e imponen su cultura y propias visiones de mundo. Las representaciones del África salvaje y la Europa civilizada son ejemplo de ello y actúan como mecanismos de supresión del legado cultural africano, a la vez que los intentos de homogenización cultural se convierten en “un recurso tecnológico aplicado a la optimización del trabajo”.<sup>17</sup> Esta situación da lugar a una estructura étnico-social diferenciada en dos segmentos fundamentales: los propietarios blancos y los

---

<sup>15</sup> GRUZINSKI, Serge. **El pensamiento mestizo**. Ciudad: Paidós, 2007.

<sup>16</sup> BONNIOL, Jean-Luc. El color de los hombres, principio de organización social. Textos en diáspora. Una antología sobre afro descendientes en América. CUNIN, E (ed.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008. p. 93-138.

<sup>17</sup> SERBIN, Andrés. **Etnicidad, Clase Nación en la Cultura Política del Caribe de Habla Inglesa**. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, 1987.

trabajadores esclavizados no blancos, con una compleja gama de combinaciones etnoculturales.<sup>18</sup>

En América Latina, luego de los procesos de independencia, el mestizaje se instaura como el proyecto cultural nacional que garantiza la cohesión y la integración nacional, inclusive en apartadas regiones de frontera. Tal y como quedaría plasmado en la famosa Carta de Jamaica escrita por Simón Bolívar; el “*dilema latinoamericano*” radica en la indefinición identitaria debido precisamente a la existencia de lógicas de intercambio y mestizaje existentes: “*No somos ni indios ni españoles, somos una suerte de intermediario entre los legítimos dueños del país y los usurpadores españoles*”.<sup>19</sup>

Teniendo en cuenta esta heterogénea estructuración, el proceso de redefinición de muchas de estas naciones se dirige a través de un intenso proyecto de cohesión y homogenización. Puede decirse entonces que existen dos versiones históricas con respecto a la manera como debe concretarse ese nuevo proyecto mestizo de nación. De un lado, desde el punto de vista *estatal* e institucional el reconocimiento debe realizarse tan solo en el campo de la “*cultura*”. Entendiendo la cultura como el conjunto de creencias de cada agrupación étnica, así como algunas de sus instituciones, siempre y cuando estas no estén en contra de las leyes del estado-nación en la cual están circunscritas. De otro lado es posible observar como este proceso de integración se realiza a través de un intenso proceso de homogenización que se sustenta en el mestizaje racial, orientado al blanqueamiento, donde las poblaciones negras e indígenas al ocupar los lugares más bajos en la estratificación social, deben acogerse a diversas políticas de incorporación, asimilación e integración social y cultural.

En este sentido la ideología del mestizaje se apoya en la idea que la nación poscolonial se fundamenta en la mezcla que se da durante la época colonial entre africanos, indígenas y europeos. Pero las nuevas naciones independientes llevarán más allá del proceso de mezcla hacia una nación cada vez más homogénea cultural, racial e ideológicamente, lo cual puede ser visto en sus diferentes expresiones:

---

<sup>18</sup> Idem.

<sup>19</sup> BOLÍVAR, S. Bolívar. **Pages choisies. Choix de lettres, discours et proclamations.** Collection UNESCO d'œuvres représentatives, Travaux et Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine. Paris, 1996.

Por un lado, en algunas naciones o entre diferentes pensadores individuales se adoptó una actitud más positiva hacia el mestizaje. En Brasil y en México posrevolucionario se desarrollaron ideologías bastante positivas de la nación como una entidad mestiza. Se abrazó la identidad de ser mezcla como persona y nación, a veces con miras explícitas o tácitas hacia otras naciones –como Estados Unidos- donde la mezcla racial era un tabú y el racismo contra las poblaciones negras e indígenas era notorio. Celebrar el mestizaje se convertía en una aseveración de la supuesta democracia racial latinoamericana. En cambio otras naciones veían el mestizaje como una tacha moral que no podía evitarse pero que podría eliminarse parcialmente por medio de políticas cuasi eugenésicas de inmigración<sup>20</sup>

Aunque ambas perspectivas podían encontrarse al seno de una misma nación, podemos inferir cómo la ideología del mestizaje en América Latina es vista con frecuencia como “un proceso que involucra la homogenización nacional y el ocultamiento de una realidad de exclusión racista detrás de una máscara de inclusión”.<sup>21</sup>

Para el caso latinoamericano vale la pena mencionar que muchas de las políticas que buscan encontrar o materializar el mestizaje como discurso nacional se sustentan en la noción de raza a partir del “racialismo” definido por Todorov desde su origen en Europa occidental a mediados del siglo XVIII y cuyo desarrollo se amplió hasta los primeros cincuenta años del XX.<sup>22</sup> Con una heterodoxa adaptación de las teorías racialistas europeas, los intelectuales positivistas de finales del siglo XIX convirtieron a la heterogeneidad étnica de muchos países latinoamericanos en centro de reflexión, hasta traducir el problema de la desintegración nacional en una suerte de “guerra racial”:

---

<sup>20</sup> WADE, Peter. **Repensando el mestizaje**. Bogotá. *Revista Colombiana de Antropología* 39, 2003. p. 273-296.

<sup>21</sup> Idem.

<sup>22</sup> El racialismo otorgó las bases para el planteamiento de una serie disímil de teorías sobre las diferencias entre los pueblos, sustentadas en cinco premisas: (1) la existencia de razas humanas, diferenciables en caracteres visibles y a partir de una analogía entre éstas y las especies animales; (2) la verificación de una continuidad entre los rasgos físicos y la dotación moral e intelectual, de tal manera que los primeros determinan y causan el nivel de desarrollo de las facultades humanas; (3) la concepción de una acción ejercida por el grupo racial sobre el individuo; (4) la existencia de una jerarquía única de valores, que establece desde el etnocentrismo occidental, que unas razas son superiores a otras; y (5) el planteamiento de una política fundada en el saber (o “cientificismo”) según la cual, es preciso construir políticas que se ocupen de hacer que el mundo coincida y se comporte de acuerdo con las teorías.

De acuerdo con una adopción estratégica del evolucionismo spenceriano, sólo las razas mejor dotadas lograrían una lucha exitosa frente al medio. Desde allí, la constitución de la nación se piensa también a partir de un proceso de homogeneización racial, que tendió a unir “la patria” con “la raza”: sólo un pueblo racialmente homogéneo podría formar una nación capaz de sobrevivir e integrarse al concierto internacional.<sup>23</sup>

En el caso Colombiano el discurso del mestizaje se adhirió como principio para dar orden a un proyecto de nación que en medio de un contexto caracterizado por sucesivas guerras regionales, decide adoptarlo como discurso para su ordenamiento. En este caso el mestizaje surge como ideología civilizatoria, cuyos fundamentos serán el blanqueamiento racial, y la adopción ideológica del catolicismo. El discurso del mestizaje también insta una regionalización racializada, donde las tres grandes unidades topográficas del país –los valles y cordilleras andinas, las costas del pacífico y del Caribe y los llanos y bosques de la Amazonia- son marcadas por la presencia y el peso de diversos grupos socio-raciales asociados al salvajismo, y donde, la zona andina es asociada con el lugar de la “cultura” y civilización. También es importante mencionar que si bien tanto las poblaciones indígenas, cómo las poblaciones negras sufren por el racismo y la exclusión, en parte debido a la estratificación que plantea el mestizaje, su situación diverge en un punto esencial: mientras que las poblaciones negras no tienen lugar dentro de la nacionalidad colombiana, las poblaciones indígenas son vistas históricamente como el otro, lo que se traduce en una mayor visibilidad social para estas. Es evidente entonces que la idealización de América Latina como cuna del mestizaje oculta por muchos años una historia de racismo y exclusión hacia estas poblaciones, y niega durante siglos sus aportes a la historia y la formación de las sociedades latinoamericanas.

Aunque algunas de las primeras investigaciones realizadas sobre estas poblaciones se apoyan en perspectivas teóricas provenientes del evolucionismo social, otros tratan de refutar las ideologías racistas que caracterizaban las primeras investigaciones sobre las poblaciones negras en América Latina, con el objetivo de demostrar su particularidad cultural.

---

<sup>23</sup> SAADE, Marta. **El mestizo no es de color. Ciencia y política pública mestizófilas.** Tesis doctoral en Antropología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009.

A este hecho debemos sumarle como en las primeras décadas del siglo XX, veremos que el significado del mestizaje en América Latina da otro giro al imbuirse de nuevos significados. De la ideología del blanqueamiento hay una transformación para reconocer el aporte de la presencia de poblaciones indígenas y negras en varios países de América Latina. Aquí es importante recordar a José Vasconcelos y su propuesta de la *raza cósmica* en el caso de México, la de Gilberto Freyre quién en “Casa Grande y Zenzala” habla de la existencia de la “democracia racial” en Brasil, y de una manera más tardía Manuel Zapata Olivella en Colombia, quien a partir de sus diversas obras literarias afirma que la identidad colombiana se constituye de una “trietnicidad” compuesta por la presencia de blancos, afrodescendientes e indígenas. Este giro semántico o transformación en el significado del discurso mestizaje, al ser definido ahora como potencialidad sustentado en los intercambios entre poblaciones negras, indígenas y blancas, permite que tanto las poblaciones negras como indígenas comiencen a ser pensadas como portadoras de rasgos de particularidad cultural.

También como lo plantea la socióloga Elisabeth Cunin, estos giros semánticos, nos demuestran que el mestizaje no debe ser pensado como la mezcla entre culturas herméticas, sino como negación de la lógica misma de aislamiento y separación, de pureza original de las culturas del contacto.<sup>24</sup> Este argumento es importante, ya que bajo la idea de mestizaje y su consecuente idea de “democracia racial”, el lugar de las poblaciones afrodescendientes se presenta como un elemento más que hace parte de estas sociedades pensadas como mestizas, cuando en realidad existe una profunda negación de su presencia, aportes y estatus de estas al seno de muchas naciones latinoamericanas. Es sólo cuando se comienza a criticar el evolucionismo social y la homogenización imperante en los discursos mestizos, cuando comienza a hacerse visible la particularidad cultural de las poblaciones negras y de las relaciones de subordinación que han vivido las poblaciones afrodescendientes presentes en las formaciones nacionales de América Latina.

---

<sup>24</sup> CUNIN, Elisabeth. **Identidades a flor de piel: Lo 'negro' entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena**. Bogotá: ICANH - Universidad de los Andes - IFEA, 2003.



## De la asimilación a la visibilización de la diferencia

Si bien hay una diferencia entre Latinoamérica y Estados Unidos al problematizar las relaciones establecidas entre grupos diferentes, y sobre todo las relaciones entre grupos blancos y negros, es desde Estados Unidos, y particularmente desde el culturalismo norteamericano donde se comienzan a producir las primeras reflexiones que criticaran el racismo existente alrededor de las poblaciones negras. Recordemos que Franz Boas y sus discípulos como Melville Herkovits, Ruth Benedict, Margaret Mead entre otros, ocuparon un lugar destacado en las transformaciones de la epistemologías de la cuestión racial en la antropología del siglo XX.

Para conceptualizar la diferencia de las poblaciones negras, también es necesario retomar los aportes de Melville Herkovits quien desde 1930 da inicio a su trabajo sobre la relación existente entre las poblaciones negras de América, y su relación con las poblaciones del Africa Negra. Al tratar de profundizar en el conocimiento de poblaciones negras en América, Herkovitz plantea la existencia de una relación entre África y América, consolidando lo que fue denominado como el *modelo afroamericanista*. Años después Sidney Mintz y Richard Price<sup>25</sup> critican la mecánica concepción de cultura y el poco énfasis en los procesos de cambio y diversificación, propuesta por Melville Herkovitz y representada en la clasificación de aspectos culturales desde su modelo.<sup>26</sup> Aun así la

La fecunda obra de Sidney Mintz y Richard Price, estableció ciertos puntos de partida para comprender los estudios de poblaciones negras que buscando procesos de continuidad y discontinuidad dieron los primeros pasos para comprender los procesos de sincretismo, y mestizaje de las poblaciones negras en las Américas<sup>27</sup>

En este sentido también es necesario retomar como desde el Caribe francófono surge el movimiento de la negritud, que confronta la relación colonial

---

<sup>25</sup> Sidney Mintz y Richard Price ambos antropólogos norteamericanos realizan investigaciones sobre poblaciones negras, sobretodo a través de un acercamiento a sociedades en el Caribe.

<sup>26</sup> RESTREPO, Eduardo. **Políticas de la teoría y dilemas de los estudios de las colombias negras**. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca, 2005.

<sup>27</sup> AGUDELO, Carlos. **Autour de l'Atlantique Noir: Une poliphonie de perspectives**. Paris, Francia: IHEAL Editions, 2009. Collection "Travaux et Mémoires" n. 81.

que establece Francia con sus colonias en el Caribe. Además de denunciar el colonialismo francés, el movimiento de la negritud en cabeza de Aime Cesaire revaloriza la identidad negra y la cultura antillesa exaltando los valores culturales de los pueblos negros: “Nacido en las islas inglesas, desarrollado luego en Norteamérica, este movimiento encontró su expresión más acabada en las colonias francesas, con la corriente de pensamiento que se cristalizó alrededor de la idea de negritud. Este vuelque se ubica en realidad en el esquema colorista tradicional, que contribuye a alimentar, invirtiendo los términos de la polarización. Existió entonces una tendencia a utilizar el color como un emblema identitario, y esto afectó a todo el debate cultural y político, en particular cuando se orientó hacia la búsqueda de las “raíces” y lo auténtico”.<sup>28</sup>

En el caso de Brasil, encontraremos los trabajos de Roger Bastide, quien problematiza el lugar de las poblaciones negras brasileñas a través del sincretismo entre manifestaciones religiosas brasileñas y africanas. No obstante, fue solo hasta los años de 1950 que algunos autores latinoamericanos, apoyados en la orientación académica y epistemológica del culturalismo norteamericano, desarrollaron sus primeros trabajos y empezaron a promoverse los estudios sobre estas poblaciones en el continente. En esta fase, la diferencia de tiempo marcaría la distancia entre la amplia y elaborada producción intelectual en países como Cuba o Brasil y el interés tardío con que se desarrollarían en otros lugares como Colombia, Ecuador y Venezuela. De esta manera es perceptible ver cómo las perspectivas afroamericanistas finalmente se constituyeron en un campo que, de acuerdo con diferentes presupuestos teóricos y metodológicos, hicieron un énfasis en las continuidades y rupturas de los legados africanos, en su explicación de las expresiones culturales de los descendientes africanos en el nuevo mundo, así como de su contribución en la constitución de diversas sociedades (Whitten y Torres, en Restrepo, 2005:43).

En Colombia, algunos autores, apoyados en esta orientación académica, desarrollaron sus primeros trabajos y empezaron a promoverse investigaciones

---

<sup>28</sup> BONNIOL, Jean-Luc. El color de los hombres, principio de organización social. Textos en diáspora. Una antología sobre afro descendientes en América. CUNIN, E. (ed.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008. p. 93-138.

sobre gente negra en el país, tratando de combatir la llamada invisibilidad de estas poblaciones. Entre ellos se encuentran Rafael Arboleda, Thomas Price y a Aquiles Escalante. Quienes serían los inmediatos fundadores de las investigaciones sobre la gente negra en Colombia, llamando la atención sobre sus formas de vida y la historia de la cultura de la gente negra. Por su parte Manuel Zapata Olivella, escritor, etnólogo y pensador negro de la costa atlántica trato de visibilizar la existencia de un sujeto negro problematizando la idea de mestizaje. En su obra “El hombre colombiano” concibe el mestizaje como fusión triétnica, proceso biológico y sobretodo cultural, de sincretismos recíprocos continuos entre todos los componentes de la población. Su concepción revaloriza el aporte cultural negro e indio y explica la diversidad de perfiles culturales africanos, indígenas y españoles. Lejos de un anclaje fenotípico del mestizaje afirma la presencia actual y futura de la colombianidad cultural y en el caso colombiano de una cultura sincrética, que engloba a toda la población del país”.<sup>29</sup>

Sin embargo, de la mano de estas aproximaciones culturalistas, es importante mencionar los posteriores aportes elaborados por intelectuales y académicos negros, a partir de los años sesenta y setenta, provenientes de la influencia combinada de los movimientos por los derechos cívicos y de las expresiones del “Black Power” en Estados Unidos, de la descolonización y de la lucha antiapartheid en África.<sup>30</sup> Brasil surge el Movimiento Negro Unificado y se multiplican las organizaciones afrobrasileras político-culturales.<sup>31</sup> En Colombia y en Ecuador se forman también grupos negros centrados en la lucha contra el racismo, la reivindicación de la memoria del papel de las poblaciones negras en los procesos de construcción nacional y la denuncia sobre la situación de miseria en que vivía la mayoría de poblaciones negras en esos países. En América Central se inician igualmente procesos de organización política autónoma de parte de grupos

---

<sup>29</sup> LOSONCZY, Anne Marie. El criollo y el mestizo. Del sustantivo al adjetivo: categorías de apariencia y de pertenencia en la Colombia de ayer y de hoy. In: DE LA CADENA, M. (ed.) **Construcción de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina**. Popayán: Envión editores, 2007. p. 261-277.

<sup>30</sup> AGUDELO, Carlos. **Autour de l’Atlantique Noir”: Une poliphonie de perspectives**. Paris, Francia: IHEAL Editions, 2009. Collection “Travaux et Mémoires” n. 81.

<sup>31</sup> AGIER, M; HOFFMAN, O. Las tierras de las comunidades negras en el Pacífico colombiano: interpretaciones de la ley, estrategias de los actores. **Territorios, Revista de estudios regionales y urbanos**, Bogotá: Universidad del Rosario, 1999. V. 2, p. 30-52.

de poblaciones negras en Honduras, Panamá y Costa Rica (Agudelo, 2013).

Podemos inferir entonces, que en cuanto al proceso a las trayectorias de las poblaciones negras en América Latina, se pueden diferenciar tres momentos que fortalecen la relación entre su consideración como sujetos poseedores de derechos y la manera en que se articulan a las formaciones sociales nacionales. Un primer momento marcado por la adopción de discursos homogenizantes, la configuración de jerarquías y la asignación de un lugar subalterno en la sociedad. Un segundo momento marcado por la adopción del mestizaje y el reconocimiento a la diferencia cultural de las poblaciones negras, y un tercer momento que se caracteriza por reconocer a estas poblaciones como grupos étnicos al seno de las reformas multiculturales.

Para el caso colombiano el reconocimiento otorgado a las poblaciones negras, se configura bajo el modelo etnicista propuesto por la constitución de 1991, que redefine al país como pluriétnico y multicultural. Posteriormente será la Ley 70 de 1993 o Ley de comunidades negras<sup>32</sup> la que permite el reconocimiento de derechos especiales a este sector de la población. Este hecho permite evidenciar cómo el reconocimiento opera sólo de acuerdo con un modelo comunitario y etnicista basada en el acceso a derechos diferenciales. En este contexto entraremos a profundizar en las implicaciones del giro multicultural para estas poblaciones, para comprender la manera en que para finales de la década de 1980 las poblaciones negras adoptan este lenguaje y las estrategias etnicistas para finiquitar sus procesos de inserción en los estados-nación.

---

<sup>32</sup> “La presente ley tiene por objeto reconocer a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva, de conformidad con lo dispuesto en los artículos siguientes. Así mismo tiene como propósito establecer mecanismos para la protección de la identidad cultural y de los derechos de las comunidades negras de Colombia como grupo étnico, y el fomento de su desarrollo económico y social, con el fin de garantizar que estas comunidades obtengan condiciones reales de igualdad de oportunidades frente al resto de la sociedad colombiana”.

## **El nacimiento de un multiculturalismo etnizado**

Entre la década de 1980 y 1990 varias naciones latinoamericanas ratifican el Convenio 169 de la OIT<sup>33</sup> y se comprometen a adaptar la legislación nacional a los marcos establecidos por el convenio, fundamentados en el reconocimiento de derechos a pueblos indígenas y tribales dentro de los estados nacionales. De esta manera doce países latinoamericanos, en el lapso de menos de diez años, reforman sus constituciones a fin de reconocer la composición pluriétnica y multicultural de sus naciones. Este hecho significa que poblaciones marginadas o excluidas dentro de los procesos de construcción nacional como el caso de las poblaciones indígenas y afrodescendientes, sean incluidas a través del lente de la etnicidad.

Recordemos que en las décadas de los años cincuenta y sesenta, el término etnicidad es utilizado para nombrar aspectos «objetivos»<sup>34</sup> y «subjetivos» de pertenencia e identificación étnica. En este contexto, la etnicidad fue apreciada como una categoría explicativa que sería capaz de elevarse por encima de la tradicional conciencia de clase marxista. Además podría colocar en un mismo plano de comprensión, la asociación en torno a intereses específicos -por parte de los grupos minoritarios existentes al interior de los estados nacionales- y los fuertes lazos sentimentales que se establecen entre sus miembros gracias a una interacción cotidiana.

Avizorando las consecuencias de estos procesos Fredrik Barth<sup>35</sup> propuso la definición de “grupo étnico”. Uno de los aspectos más relevantes de las propuestas de Barth fue el hecho de que sus conceptos se utilizaron, sobre todo, para describir

---

<sup>33</sup> El Convenio 169 de la OIT plantea el reconocimiento de los derechos étnicos en dos cuerpos de disposiciones. El primero se refiere a los derechos individuales, entre los cuales presentan la posibilidad de gozar de libertades y derechos fundamentales, ejercicio y goce de los derechos ciudadanos, la toma en cuenta de las características culturales y socioeconómicas de aquellos sujetos que incurran en conductas antisociales, prohibición de la esclavitud, garantía de una contratación justa en cargos públicos y privados y el derecho a la formación profesional. El segundo se refiere a los derechos colectivos de las comunidades, entre los cuales se encuentran el derecho a la conservación de su patrimonio físico y cultural, a mejorar sus condiciones de vida y recibir cooperación para este fin, a la participación y decisión de su propio futuro, a la cooperación del estado en la protección de su vida, su cultura y del medio ambiente de sus territorios, a la conservación de sus tradiciones e instituciones, a la demanda y obtención de justicia, a la tierra.

<sup>34</sup> Poutignat y Streiff colocan como ejemplo de la utilización objetivista del término, el hecho de que después de 1963 en las encuestas americanas aplicadas por el NORC (National Opinion Research Center), la atribución de una etnicidad particular se establecía a partir de la respuesta a la siguiente pregunta: De que país provienen la mayor parte de sus ancestros?

<sup>35</sup> BARTH Fredrick. **Los Grupos Étnicos y sus fronteras: La Organización Social de las Diferencias Culturales**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

la incorporación de grupos minoritarios en sociedades más amplias. De acuerdo con este autor, los grupos étnicos son formas de organización social socialmente efectivas, debido a que funcionan como “categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y que tienen, por tanto, la característica de organizar la interacción entre los individuos”.<sup>36</sup> Partiendo de este planteamiento Barth señalaba que:

“El término grupo étnico es utilizado generalmente en la literatura antropológica para designar una comunidad que: i) en gran medida se autoperpetúa biológicamente; ii) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales; iii) integra un campo de comunicación e interacción; iv) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden”.<sup>37</sup>

Como lo sugiere en su caracterización inicial, Barth enfatizaba la importancia del punto cuarto, ya que consideraba que sobre la base de la autoadscripción y de la adscripción por otros se delimitan las fronteras entre los grupos étnicos en interacción, fronteras que son definidas por el grupo y no por el contenido cultural que encierra. Este proceso de adscripción colectiva pero a la vez subjetiva, fue conceptualizado por Barth como la etnicidad. La etnicidad surge ante el contacto e interacción de distintos grupos, lo que necesariamente afirma la existencia de escenarios de contacto y de fricción interétnica.

Sin embargo, la contradicción insalvable emerge en la medida que la etnicidad como crítica a la modernidad difícilmente puede existir por fuera de este proyecto. Sobre todo, si se tiene en cuenta que la etnicidad ha sido instrumentalizada como vehículo privilegiado para asegurar las transformaciones necesarias que permitan la continuidad del orden liberal moderno. Podemos apreciar un ejemplo de esta situación cuando se piensa en la manera como las políticas de etnicidad, al mismo tiempo que han significado el reconocimiento de derechos colectivos permanente aplazados a las poblaciones indígenas y afrodescendientes, también hacen parte del paquete de medidas multiculturales

---

<sup>36</sup> Idem.

<sup>37</sup> Idem.

implantadas a lo largo de los últimos veinte años a escala global. Luego, la discusión en torno a la etnicidad se encuentra mediada por múltiples contradicciones y paradojas, situación que tiene sentido si se observa la permanente evolución de los fenómenos que dicha categoría describe, en el marco del continuo histórico dibujado por los estados nacionales latinoamericanos. Así la etnicidad entonces puede ser apreciada como un modo de organización de las relaciones sociales, donde la identidad étnica se convierte en el pilar re-estructurador de la ideología. En este contexto los contenidos y las significaciones simbólicas de la cultura pueden ser evaluados en función de su utilidad pragmática frente a los otros grupos étnicos con los cuales se comparte un determinado campo social. Así, a lo largo del último cuarto del siglo XX, la identidad construida en términos étnicos (eticidad) se convertiría en un capital ganador dentro de las políticas estatales en el marco del giro multicultural realizado por los estados latinoamericanos a inicios de los años noventa.

Ello puede ser visible ya que un primer elemento que se destaca para comprender el surgimiento de los procesos de etnización de muchas poblaciones en América Latina es la relación indudable, entre el nacimiento de las constituciones multiculturales y la adopción de un modelo de desarrollo estatal fundamentado en el libre mercado. Gran parte de estas reformas se realizan en Latinoamérica durante la década de 1990, período marcado por grandes transformaciones económicas y políticas como la reunión del Consenso de Washington,<sup>38</sup> donde se establecen directrices para generar mayor “estabilidad” y crecimiento económico en Latinoamérica.<sup>39</sup> Este hecho será determinante para

---

<sup>38</sup> En 1989 se elaboró, con fundamento en un balance de las experiencias neoliberales de las décadas precedentes, lo que hoy se conoce como el Consenso de Washington. Tal consenso se convirtió en la plataforma política de los proyectos neoliberales a escala mundial. La virtud del Consenso consistió en sintetizar y sistematizar en una especie de programa político la agenda de reformas neoliberales (estructurales). Las condiciones de un capitalismo más transnacionalizado abrieron nuevas posibilidades para la pretensión de una homogenización de la política, al menos en los países de la periferia capitalista, como parte de un proyecto más integral y complejo: la construcción de un nuevo sistema de poder transnacional (ESTRADA, J. La construcción del modelo neoliberal en Colombia. *In*: \_\_. **Construcción del Modelo Neoliberal en Colombia**, Bogotá: Aurora, 2004. p. 65-93.)

<sup>39</sup> De acuerdo con el modelo neoliberal -impuesto a los países periféricos- las economías nacionales deben ser abiertas al comercio internacional y los precios internos deben ser conformes a los precios del mercado internacional. Igualmente las políticas fiscales y monetarias deben ser orientadas hacia el control de la inflación y el déficit público y hacia la estabilidad de la balanza de

entender el surgimiento a la par del reconocimiento multicultural, de la implementación de políticas de descentralización, de participación democrática desde la sociedad civil, de liberalización del mercado y privatización de las funciones estatales.

En síntesis, el neoliberalismo no es solamente un proyecto económico, también plantea un proyecto cultural que reformula profundamente la idea del ciudadano y su participación en la democracia. La crítica neoliberal del estado nacional-desarrollista argumenta, entre otras cosas, que este estado había producido ciudadanos “dependientes” que esperaban que el estado resolviera todos sus problemas. En el marco de la crisis de los estados nacional-desarrollistas, que en buena parte fue una crisis fiscal, el argumento neoliberal invoca una “ética de responsabilidad”. Los estados deben entonces deshacerse de su actitud “paternalista” con relación a los ciudadanos y devolverles la responsabilidad por su bienestar. Lo anterior se refleja en una transformación de las políticas sociales. Se dejan atrás las intenciones universalistas, aunque nunca realizadas, de emular los estados de bienestar occidentales para remplazarlas con políticas de focalización, individualización y privatización.

Ahora un segundo elemento a resaltar es que en el contexto de afirmación de la diversidad cultural de los países de la región, se observa una dinámica de visibilización política creciente de las poblaciones negras e indígenas. Hay que señalar que lo que se podría llamar el “modelo indígena” de politización se constituye en punto de referencia importante para estas nuevas dinámicas de reconocimiento para los grupos negros o afrodescendientes. Se trata de aprender de las experiencias exitosas de luchas indígenas que logran el reconocimiento de derechos en varios países de la región poniendo en el centro de su discurso su diferencia cultural y etnicidad, para articularlo con las exigencias de derechos territoriales y otras reivindicaciones sociales y políticas, teniendo como argumento central el definirse ahora como grupos étnicos.

Algunos de los aspectos más relevantes en esta dirección son la concepción

---

pagos. Los derechos de propiedad están en consecuencia claramente protegidos contra las nacionalizaciones, las empresas nacionalizadas tienen que ser privatizadas, la legislación laboral debe ser flexibilizada y, en general, es necesario que la regulación estatal de la economía y del bienestar social sea reducida.



de estas poblaciones a través del lente étnico. Es decir a través de una sola concepción de sus territorios (bajo dos modelos paradigmáticos: la reserva indígena y el palenque negro), la necesidad de una juridicidad especial, y la exigencia de inventarse o de adaptar al lenguaje estatal a las formas organizativas étnicas. Visto de esta manera, podría decirse que es solo a finales de la década de 1980 que los estudios y procesos de movilización de poblaciones negras se transforman de manera significativa, y se harán más visibles de la mano de los procesos de movilización social, y de la etnización de estas poblaciones bajo el marco otorgado por las constituciones multiculturales.

Un tercer elemento a tener en consideración es que el reconocimiento otorgado, si bien significa una ganancia, también acarrea la generación de tensiones étnicas y sociales debido a la puesta en marcha de diversos tipos de legislación. Estas en su gran mayoría otorgan derechos de carácter étnico sobre el gobierno y la administración de territorios colectivos a algunas poblaciones (en su gran mayoría poblaciones indígenas y negras que responden a los modelos etnicistas), marginando a otras poblaciones que no se definen étnicamente como poblaciones campesinas, mestizas o poblaciones negras que habitan en contextos urbanos. Esta situación ha tendido a manifestarse tanto por las vías del conflicto, como en la competencia por recursos, liderazgos y territorialidades comunes y fronterizas en diferentes lugares.

De manera paradójica, el reconocimiento multicultural a la par que reconoce ciertas formas de colectividad y asociación humana, margina a otros sujetos y colectividades igualmente presentes en las formaciones sociales latinoamericanas. Dichos enfrentamientos pueden enmarcarse como conflictos interétnicos en la competencia por los derechos y los privilegios emanados de la nueva juridicidad. Sin embargo, en el marco de una legalidad que atraviesa y define los usos de la etnicidad, parece conveniente adicionar a la categoría interétnica, una segunda clasificación entre: conflictos jurídicamente simétricos, si ambas colectividades son beneficiarias del reconocimiento multicultural; y conflictos cultural y jurídicamente asimétricos (entre sujetos definidos o recreados bajo la matriz étnica) y aquellos sujetos que no se definen ni son reconocidos como

sujetos étnicos y que más bien forman parte de una configuración mestiza.<sup>40</sup> Para el caso de las poblaciones negras en Colombia, la adaptación de dicho modelo se realiza utilizando como referencia los casos de las poblaciones negras del Pacífico reconocidas bajo el modelo de comunidad. Estos casos permiten acomodar el reconocimiento de las poblaciones negras de un modo equiparable al de las poblaciones indígenas, alejando el reconocimiento de los centros urbanos y situándolo en las márgenes del estado nación. ¿Pero qué sucede en regiones como el Gran Caribe donde las migraciones y los intercambios cuestionan constantemente los límites establecidos desde la etnicidad?

### **Trayectorias negras en el Gran Caribe: entre la estratificación y la creolización**

Para entender la existencia de otro tipo de perspectivas que nos permitan comprender la heterogeneidad de trayectorias de poblaciones afrodescendientes, con el objetivo de explorar la configuración de identidades desde los intercambios y las relaciones interétnicas, es necesario hacernos una pregunta más amplia por la manera como se configura el espacio social del del Gran Caribe.

El Caribe, es una historia constante de colonialismo y colonización. Girvan<sup>41</sup> en su artículo “*Reinterpretando el Caribe*”, sustenta que la definición del Caribe está sujeta a la perspectiva y el interés con que otros países han observado a esta región. Gaztambide Heigel, sostiene que “el Caribe en tanto una denominación geográfica, es un invento del siglo XX), que refleja el cambio de la hegemonía europea por la norteamericana. (Gaztambide-Heigel, 1996:76). Hacer referencia al Caribe contemporáneo significa buscar elementos comunes como la lengua, la identidad, la geografía, la historia y la cultura, la geopolítica y las distintas organizaciones o formas de integración de los países que hacen parte de esta región.<sup>42</sup> Desde otro punto de vista, geográficamente el Gran Caribe ha sido definido como el área conformada por las Antillas Occidentales –Mayores y Menores-, a manera de un puente de islas que conecta de manera particular a

---

<sup>40</sup> LOSONCZY, Anne Marie. De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano”. In: HOFFMAN, O. et al. (eds) **Afrodescendientes de las Américas. Trayectorias sociales e identitarias**. Bogotá: Unibiblos, Universidad Nacional de Colombia - Instituto Colombiano de Antropología, 2002. p. 215-244.

<sup>41</sup> GIRVAN, Norman. Reinterpretando el Caribe. **Revista mexivana del Caribe**, 2000.

<sup>42</sup> Idem.

Suramérica con Norteamérica conformando una región de apariencia cerrada, que se ha caracterizado por su fragmentación, su inestabilidad y su complejidad cultural.

Gaztambide presenta tres concepciones o tendencias para definir el Caribe desde una perspectiva geopolítica. El primero de ellos es el “*caribe insular o etnohistórico*” que consta de las Antillas, de la West Indies, Bahamas, Bermuda, incluyendo a Belice y las Guyanas. Esta concepción es la más utilizada por los historiadores, dado que se ajusta a los usos más antiguos y evidencia la diversidad de identidades en su interior. El segundo, el “*caribe geopolítico*” se refiere al Caribe conformado por las islas, los países de América Central con costas en la cuenca y Panamá. Esta definición surgió a partir de la década de 1950 y es preferida por los internacionalistas e historiadores quienes estudian la incidencia de los Estados Unidos en los destinos de la región. Y tercero, la *Cuenca del Caribe* que es la suma de los Caribes anteriores y los territorios de Venezuela, Colombia y México.

Ante la diversidad de definiciones geopolíticas, existe un acuerdo en términos de lo que histórica y culturalmente le da unidad a esta región. Desde una perspectiva histórica la conformación del Caribe se realiza a partir del comercio triangular y del rol colonizador de empresas europeas que se dedican a la explotación de recursos tales como la caña y el algodón en diversos territorios insulares. Estas empresas que forjan el comercio triangular entre América, África y Europa, imponen nuevas formas de poblamiento, que producen sociedades, de características bastantes particulares y diferentes: “sociedades plurales por su historia y su cultura, con muy complejas divisiones, profundamente radicadas en el largo período de la colonización europea”.<sup>43</sup> Beatte Ratter<sup>44</sup> plantea que esta región se caracteriza por la penetración y dominación colonial, lo cual ha estructurado históricamente varias de sus características, como el poseer un poblamiento exógeno y heterogéneo constituido a partir de la confluencia de

---

<sup>43</sup> SANDNER Gerhard. **La Cuenca del Caribe: Concepto e Implicaciones de “Unitas Multiplex”**. Material Inédito. Maestría en Estudios del Caribe. San Andrés Isla, Colombia: Instituto de Estudios Caribeños - Universidad Nacional de Colombia, 2000.

<sup>44</sup> RATTER, Beatte. **Redes Caribes, San Andrés y Providencia y las Islas Cayman: entre la Integración Económica Mundial y la Autonomía Cultural Regional**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001.

distintas migraciones y tener una matriz étnica que se constituye a partir de orígenes distintos.

Desde una perspectiva histórica el Gran Caribe como lugar de tránsito y comercialización de esclavizados, y como espacio para el asentamiento de colonos europeos, es centro de tensiones entre los poderes dominantes y los subalternos: entre lo blanco y lo negro, entre lo europeo y lo africano, (y en algunas islas también lo indígena), pares opuestos que, como nos lo recuerda Stuart Hall (1999), nunca se establecen desde una relación de igualdad sino desde posiciones diferenciales de poder. Además en muchos casos las poblaciones originarias de estos territorios son suplantadas por olas migratorias de muy diversa filiación cultural, lingüística y étnica, que tiene como resultado la configuración de una matriz cultural común.<sup>45</sup> Pero lo cierto es que el Caribe, más que ser únicamente un área comercial, de indudable interés económico-, se convierte en región heterogénea marcada por la existencia de un sin fin de interrelaciones lo que hace que en su configuración, elementos comunes generales se fusionen con las particularidades locales, constituyéndolo como una región cultural diversa.

Como consecuencia de este complejo cuadro de implantaciones coloniales, de articulaciones étnicas, sociales y culturales, de diversas herencias políticas y distintas formas de articulación económica, se originan nuevas relaciones que sumadas a la presencia colonial, dejan una gran huella cultural que marca tanto las combinaciones etnoraciales que caracterizan a las poblaciones locales, como las modalidades lingüísticas y culturales que las hacen distintivas. En líneas generales, el Caribe está signado por distintos tipos de intercambios que se superponen a lo largo y ancho de su espacialidad, y que tienen una clara expresión en su campo lingüístico y cultural: Por ejemplo en el Caribe es común la utilización del español, del inglés, del francés y del holandés como lenguas dominantes oficiales. Pero junto con ellas, numerosas clivajes lingüísticos locales han emergido en el marco de esta compleja dinámica histórica, dando origen a distintos tipos de lenguas criollas. La variedad y superposición de influencias religiosas y culturales, tanto europeas como africanas, asiáticas y americanas, se han manifestado en diversas

---

<sup>45</sup> SERBIN, Andrés. **Etnicidad, Clase Nación en la Cultura Política del Caribe de Habla Inglesa**. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, 1987.

formas religiosas locales, así como en abigarradas expresiones artísticas y musicales.

También conviene recordar que el Gran Caribe se caracteriza por haber poseído en un inicio una economía triangular impuesta, que se sustenta en la plantación y el uso de una fuerza de trabajo esclavizada. En muchos casos las poblaciones originarias de estos territorios son suplantadas por estas olas migratorias de muy diversa filiación cultural, lingüística y étnica en función de la necesidad de fuerza laboral para la plantación. Quizás uno de los aspectos más significativos y en que coinciden un destacado número de estudios de la región es que ésta brindó el escenario favorable para desarrollar intereses comerciales y económicos por parte de Europa, que se materializan en el desarrollo de la plantación.

Stuart Hall también ve en las sociedades de plantación la pauta de las estructuras sociales en el Caribe.<sup>46</sup> ¿En primer lugar, la relación que se establece entre los propietarios y administradores “blancos” de origen europeo y los esclavizados “negros” de origen africano, produjo una estratificación socioracial,<sup>47</sup> desde la cual se dividió a la población en dos grupos opuestos: los propietarios blancos y los esclavizados negros.<sup>48</sup>

Ahora, al momento en que la abolición de la esclavitud sustituye la mano de obra esclavizada por la mano de obra proletaria, se podría decir, tuvo lugar la transición de una sociedad de castas a una sociedad de clases.<sup>49</sup> Sin embargo, el cambio no transforma la relación directa entre posición social, acceso a los recursos y al poder, asignación racial e identificación étnica. En las diferentes áreas del Caribe, esto ocurrió cuando ya existía un creciente número de población criolla, es decir, de nacidos y nacidas localmente que provenían de diferentes orígenes geográficos, y que en su momento se pensaban como el resultado de las mezclas “raciales”. Algunos autores se han referido a los desarrollos

---

<sup>46</sup> HALL, Stuart (ed.) **Raza y clase en la sociedad postcolonial: un estudio sobre las relaciones entre los grupos étnicos en el Caribe de lengua inglesa Bolivia, Chile y México**. París: UNESCO, 1978. p. 149-181.

<sup>47</sup> SERBIN, Andrés. **Etnicidad, Clase Nación en la Cultura Política del Caribe de Habla Inglesa**. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, 1987.

<sup>48</sup> BONNIOL, Jean-Luc. El color de los hombres, principio de organización social. Textos en diáspora. Una antología sobre afro descendientes en América. CUNIN, E (ed.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008. p. 93-138.

<sup>49</sup> HALL, Stuart (ed.) **Raza y clase en la sociedad postcolonial: un estudio sobre las relaciones entre los grupos étnicos en el Caribe de lengua inglesa Bolivia, Chile y México**. París: UNESCO, 1978. p. 149-181.

diferenciales que hubo entre el Caribe hispánico y el Caribe no hispánico.<sup>50</sup> Se ha dicho que en las áreas de dominio español hubo menos control económico y menos importación de esclavizados, por lo que se crearon sistemas de producción autárquicos que contribuyeron a la mayor mezcla de la población.

De esta forma, las relaciones sociales se establecen desde un continuum racial, que permite acceder a una posición social de acuerdo con la “tonalidad” de piel. En cuanto al Caribe no hispánico, la mayor introducción de mano de obra esclavizada y el estricto control de los colonos sobre la economía, hace que las relaciones sean mucho más polarizadas. De esta forma se mantienen dos grandes grupos opuestos, mientras a quienes ocupaban posiciones intermedias (los mulatos) se les asigna un lugar social —de acuerdo a otras condiciones—, o bien en la clase dominante o bien en la clase explotada.

Podríamos afirmar entonces que la principal característica de las relaciones sociales en el Caribe consiste en que a la par que existe estratificación social debido al pasado colonial y la plantación, en este contexto cada población local ha tratado de integrar elementos exógenos para volverlos propios, compartiendo características comunes. Esta dinámica ha tenido como resultado una cultura eminentemente sincrética. Igualmente, la lógica de los contactos y los intercambios permanentes habrían obligado a la comunicación permanente de los sincretismos, los cuales tienden a convertirse en pautas culturales que se parecen sin llegar a homogeneizarse. Es justo allí donde es posible sugerir la existencia de una unidad y de una identidad Caribeña:

“Encima de las diferencias locales y subregionales se formaron características comunes o comparables que llamamos Caribeanidad, que incluye la memoria colectiva común y que no niega las diferencias, sino las acepta y las integra. Si aceptamos que existe diversidad en la unidad y que puede haber unidad en la diversidad, si aceptamos además que la esencia está en la combinación específica de lo común y lo diverso, entonces tenemos aquí un criterio para definir la especificidad del Caribe en comparación con otras regiones del mundo”.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> BENÍTEZ ROJO, Antonio. La isla que se repite: para una reinterpretación de la cultura caribeña. **Cuadernos hispanoamericanos**. España: AECID, 1998. p. 115-132.

<sup>51</sup> SANDNER Gerhard. **La Cuenca del Caribe: Concepto e Implicaciones de “Unitas Multiplex”**. Material Inédito. Maestría en Estudios del Caribe. San Andrés Isla, Colombia: Instituto de Estudios Caribeños - Universidad Nacional de Colombia, 2000.

Esta capacidad de negociar las diferencias, de combinar lo común y lo diverso, hace parte de ciertas dinámicas propias del contexto del gran Caribe, que plantean que es posible cohabitar con el otro sin anularlo. El poeta martiniqueño Edouard Glissant, explica este mismo hecho como la coincidencia de diferentes elementos culturales generando lo que él denomina como proceso de criollización o creolización. Glissant<sup>52</sup> plantea que este proceso es continuo e inacabado, y que efectivamente ocurre cuando los componentes culturales tienen el mismo valor; el equilibrio se mantiene en la medida en la que se reconozcan las raíces múltiples, como el caso caribeño y no una raíz única que intente establecer una unidad. En este punto, Glissant reivindica la pluriethnicidad, como la necesidad de establecer relaciones desde el lugar de origen y no consagrarse a la exclusión, como repuesta a la colisión, oposición y conflicto que surge entre las culturas.<sup>53</sup>

De acuerdo a la experiencia colonial y la diversidad como común denominador de estos territorios, podríamos afirmar entonces que las identidades de las poblaciones afrocaribeñas son ambiguas en sí mismas, y no responderían a un solo tipo de origen, a un origen primordial y único, como el que busca encontrar la etnicidad. Por el contrario responderían a diversas memorias que deben conciliarse en pos de un imaginario común el “ser caribe”. Es evidente que una perspectiva de análisis sobre poblaciones negras caribeñas, ubicadas en contextos fronterizos, que solo tenga en cuenta los procesos de construcción de identidad de cada población como hechos aislados no es suficiente. ¿cómo aproximarnos a la manera en que se constituyen las identidades que pueden adscribirse como Caribes? ¿Cómo pensar en la estructuración de las sociedades del caribe, cuando se cruzan múltiples factores como pasado colonial; mezcla racial y étnica; diversidad lingüística; fragmentación estatal; multiplicidad de experiencias de construcción “fallida” de lo nacional; que difícilmente podrían afirmar la existencia de una única identidad o etnicidad?

Lo que podemos inferir de estas situaciones, es que a partir de los fenómenos de etnización se ha logrado una mayor visibilidad de las poblaciones

---

<sup>52</sup> GLISSANT, Edouard. **Introducción a una poética de lo diverso**. Barcelona: Ed. Planeta 1976. *El discurso antillano*. Coloquio presentado en Carifesta, Jamaica, 2002.

<sup>53</sup> Idem.

afrodescendientes en detrimento de la existencia de estas lógicas abiertas a la creolización y el intercambio:

“La refundación de la legitimidad del estado y del proyecto nacional a través de la constitución de 1991, que intenta integrar la periferia cultural y territorial mediante el reconocimiento jurídico de identidades étnicas territorializadas, proyecta sobre la escena nacional, regional y local nuevas categorías socio-étnicas, sostenidas, alimentadas y negociadas en movilizaciones identitarias cuyo idioma es etnicista. Este proceso tiende a borrar y homogenizar la legitimidad territorial y cultural de la población sin referente étnico ni genérico distintivo, e induce entonces a la necesidad de recodificar la pertenencia cultural de los grupos producidos por los mestizajes biológicos y culturales”<sup>54</sup>

Lo que podemos ver es que el gran problema del reconocimiento multicultural a las poblaciones negras, es que las dinámicas de sus identidades, más que responder a una identidad de origen o a una etnicidad, responden a configuraciones heterogéneas y multisituadas. Esta fisura en el discurso multicultural se encuentra a diversos niveles, de un lado los reconocimientos y la autonomía son más discursivos que efectivos, y se encuentran fuertemente limitados bajo las políticas económicas agenciadas por los nuevos estados neoliberales. Por otra parte el reconocimiento tiene lugar bajo un modelo etnicista en el que solamente aquellas poblaciones que encajan en el modelo de cultura, lengua y territorio propio son las que se benefician de ciertos derechos. Como resultado de la combinación de los factores señalados, el reconocimiento multicultural ha privilegiado los referentes de ciertos lugares y regiones, invisibilizando otros, como sucede con las poblaciones que viven fenómenos dinámicos de diásporas y mestizajes.

Esta problematización se hace necesaria al hacer referencia a procesos de reconstrucción identitaria de poblaciones inscritas en escenarios caracterizados por la movilidad de sus habitantes, la permeabilidad de las fronteras culturales y la densidad de los intercambios entre diferentes grupos sociales como sucede con

---

<sup>54</sup> LOSONCZY, Anne Marie. De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano”. In: HOFFMAN, O. et al. (eds) **Afrodescendientes de las Américas. Trayectorias sociales e identitarias**. Bogotá: Unibiblos, Universidad Nacional de Colombia - Instituto Colombiano de Antropología, 2002. p. 215-244.



aquellas poblaciones que están inscritas en la región del Gran Caribe o en las fronteras de las formaciones sociales latinoamericanas.

### **Más allá de la etnicidad: La diáspora como herramienta para pensar las poblaciones negras en América Latina y el Caribe**

Siguiendo este recorrido encontraremos que las situaciones de intercambio e inserción en los procesos de formación nacional, obliga a reconocer que la realidad de las poblaciones afrodescendientes se caracteriza por su diversidad y heterogeneidad interna. De allí que la utilización de la noción de diáspora planteada por Paul Gilroy en *Black Atlantic*, como hito en los estudios sobre las identidades de poblaciones nacidas en situaciones coloniales sea necesaria adecuarlo a este contexto de heterogeneidad y prevalencia de la etnicidad en el contexto latinoamericano.

Así en el contexto del giro multicultural en Latinoamérica, la noción de diáspora, como referencia globalizada, antes que reivindicar el carácter subalterno de una realidad poscolonial, como lo hace Paul Gilroy<sup>55</sup> favorece las reivindicaciones étnicas, de acuerdo al lugar que tiene la etnicidad como garante del acceso a derechos diferenciales. En el caso de las poblaciones negras en América Latina: “la référence globalisée á une “diaspora noire” favorise actuellement la mobilisation autour de revendications ethniques aux niveaux locaux et nationaux ainsi que la mise en place de politiques tournées vers les “populations afro-descendentes”.<sup>56</sup>

Ahora para el caso del Gran Caribe, es importante mencionar que la noción de diáspora también hace referencia principalmente al trasplante obligado de población africana establecida por la trata trasatlántica en medio de contextos fronterizos caracterizados por la porosidad de sus fronteras. En el Caribe como lugar de llegada de estas poblaciones, la experiencia colonial deja huellas importantes para comprender los procesos de configuración de identidades de poblaciones negras. Así en el Gran Caribe son imposibles de disociar de los

---

<sup>55</sup> GILROY, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and double consciousness*. London: Verso, 1993.

<sup>56</sup> CUNIN, Elisabeth. *Des Amériques noires a la Black Atlantic: réflexions sur la diaspora á partir de l'Amérique Latine*. In: AGUDELO, C, BOIDIN, C, SANSONE, L. (eds.). ***l'Atlantique Noir: Une polyphonie de perspectives***. ÍHEAL, 2009.

intercambios, de las historias de migraciones y de los encuentros entre diferentes poblaciones que han convivido en esta territorialidad de agua y tierra. La migración, en este caso no solamente se utiliza como mecanismo económico sino que, a su vez, incide profundamente en la organización social y la configuración identitaria de las poblaciones que habitan estos territorios.

De esta manera es posible pensar el Caribe a través de la historia de las migraciones y de los intercambios que interrelacionan al menos tres presencias: la africana, la europea y la americana. Por lo tanto las identidades de poblaciones asentadas en el contexto del Gran Caribe, son como lo diría Hall, identidades de la diáspora. No la diáspora esencial y pura de esas tribus esparcidas cuya identidad sólo se puede afianzar con relación a una patria sagrada. Sino, la diáspora en términos de la heterogeneidad, y la forma particular de hibridación. Un crisol en el que las identidades se construyen

“[...] a partir de una dinámica sincrética que se apropia, de elementos provenientes de códigos maestros de la cultura dominante y los ‘creoliza’ desarticulando los signos presentes, y re-articulando su significado simbólico. [...] Esa forma particular de apropiación, la creolización, es lo que constituye la especificidad y a la vez la paradoja de la identidad caribe: “tratar de representar un pueblo diverso con una historia diversa, a través de una identidad ‘única’ y hegemónica”<sup>57</sup>

Así las reflexiones realizadas por Gilroy se nutren de las reflexiones realizadas por Stuart Hall,<sup>58</sup> quien plantea una nueva manera de reflexionar alrededor de la noción de “diáspora negra” o “diáspora afroantillana”. Ambos términos plantean una nueva manera de comprender las identidades de estas poblaciones a partir de la experiencia de la trata trasatlántica y de la esclavitud, donde el sentido de diáspora cobra sobretodo un significado diferente a su acepción tradicional:

“La noción clásica de diáspora, se apoya sobre la idea de definir el sentido a partir de un pueblo disperso cuya conciencia unitaria se habría mantenido más allá de los efectos devastadores de la separación. Esta unidad se construirá gracias al vínculo real o imaginario mantenido con el lugar de origen del pueblo exiliado. Este modelo se asocia entonces

---

<sup>57</sup> HALL, Stuart. **Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales**. Bogotá: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar - Universidad Javeriana - Instituto de estudios Peruanos - Universidad Andina - Envió Editores, 2010.

<sup>58</sup> Idem.

con los principios de la comunidad unidad y solidaria, mientras los relaciona con la temática del territorio y la memoria. La segunda interpretación, que se puede calificar de “híbrida” es la que proponen Gilroy y Hall. Ya no se trata de considerar a la diáspora como unitaria, sino por el contrario, aprehender su carácter social mediante el movimiento, la interconexión y las referencias mixtas. De esta manera la Black Atlantic se vuelve ejemplar de las culturas viajeras que rompen con el esencialismo de la tradición antropológica porque muestra a las identidades como diversas y deslocalizadas. Con la diáspora híbrida se afirma entonces fuertemente el principio de movilidad, mientras que la concepción clásica tiende a polarizarse sobre constancias comunitarias mantenidas a través del tiempo y del espacio”<sup>59</sup>

El concepto de “diáspora híbrida” enunciada hace referencia, no a una diáspora esencial y pura, sino a aquella que se hace en el contacto entre grupos diferentes, que se va reacomodando en los sucesivos intercambios, y que puede ser muy útil, para pensar los procesos identitarios de poblaciones afrodescendientes en el Caribe y en América Latina., donde es posible encontrar una constante de mestizaje e hibridación. Por eso:

“Ningún registro sobre la diáspora negra en las Américas es puro, todos se inspiran de diversas fuentes nacidas del contacto entre los mundos africanos, europeos y americanos. Se vislumbra de esta manera una cultura profundamente intercultural que toma contrapié de los nacionalismos y etnicismos”<sup>60</sup>

Desde esta perspectiva lo que pretendemos ejemplificar es cómo el encuentro de migraciones, determina la construcción de identidades con base en las confrontaciones culturales o en los procesos de creolización, los cuales afirman el sentido de híbrido con el que Gilroy caracteriza a la Black Atlantic. Para Gilroy la trata trasatlántica y la esclavitud forman parte de la experiencia de la *Black Atlantic* pero no para encerrarse a las categorías étnicas, políticas y territoriales de la modernidad, a partir de una noción de diáspora que debe volver al territorio y al origen primigenio que puede llegar a reproducir la etnicidad:

---

<sup>59</sup> CHIVALLON, Christine. La diáspora negra de las américas. Reflexiones sobre el modelo de hibridez de Paul Gilroy. In: CUNIN, E. (ed.) **Textos en diáspora. Una antología sobre afro descendientes en América**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.

<sup>60</sup> CHIVALLON, Christine. La diáspora negra de las américas. Reflexiones sobre el modelo de hibridez de Paul Gilroy. In: CUNIN, E. (ed.) **Textos en diáspora. Una antología sobre afro descendientes en América**. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.

“Así la *Black Atlantic* no se liga ni a corrientes afrocentristas, ni nacionalistas negras, ni aquellas que buscan restaurar una única herencia africana. Su diáspora contradice una cultura africana auténtica, donde surgen dos conjuntos conceptuales e ideológicos: el ilustrado por el cronotopo de la ruta (pureza, autenticidad) y el figurado por aquel de los cruces o del rizoma (de la interculturalidad y la hibridez)”<sup>61</sup>

De la permanencia del origen común de la trata, se pasa a un patrón de dispersión, para dar origen a la mezcla, la hibridez y la creolización. El clivaje entre dos concepciones identitarias, la una remitiendo a la simbólica de la unidad y la continuidad, la otra privilegiando la movilidad y el cambio de los referentes es omnipresente en el libro de Gilroy. Entonces notamos un cambio: el término de diáspora suele ser utilizado en una aceptación cercana a la noción clásica, valorizando la idea de una dispersión desde un territorio original (África) y la permanencia de una comunidad específica identificable por su herencia cultural. Pero en su más reciente aceptación, el término de diáspora reviste otro sentido. Una diáspora que no se sustenta en un origen primordial, sino sobre todo una diáspora sincrética, híbrida y abierta que da cuenta de los intercambios establecidas entre las poblaciones afrodescendientes, y las formaciones sociales a escala local y nacional.

Pero la riqueza del marco analítico propuesto por Gilroy, reproduce algunas de las críticas que planteamos al inicio de este apartado. La idea de diáspora, que resalta su condición de híbrido y no de pureza, cae nuevamente bajo el esquema de la bipolarización, porque tal y como lo plantea Losonczy:<sup>62</sup> “[...] aparte de reproducir el exclusivismo reductor de paradigmas anteriores, ocultaría la existencia histórica y presente de formas relacionales horizontales entre conjuntos locales abiertos (negros, mestizos e indígenas)”. Además, esta perspectiva analítica le resta importancia al referente territorial y

---

<sup>61</sup> Idem.

<sup>62</sup> LOSONCZY, Anne Marie. De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano”. In: HOFFMAN, O. et al. (eds) **Afrodescendientes de las Américas. Trayectorias sociales e identitarias**. Bogotá: Unibiblos, Universidad Nacional de Colombia - Instituto Colombiano de Antropología, 2002. p. 215-244.

“[...] tampoco permite descubrir modos de territorialización contruidos entre puntos de anclaje y redes, y sus repercusiones sobre formas de organización social, política, conflictivas y plurilocales, entre lo rural y lo urbano, cuyo trasfondo histórico parecen ser formas individualizadas y no comunitarias de cimarronaje”<sup>63</sup>

Por ello se hace necesario además del enfoque diaspórico, reconocer las lógicas de intercambios horizontales que surgen entre grupos sociales, desde una perspectiva relacional e interétnica:

“El término interétnico no apunta solamente a la exploración de la interrelación sistemática, entre grupos culturales que representan su particularidad con un marcador discursivo de tipo étnico. Puede incluir igualmente el análisis de los intersticios e intersecciones culturales entre colectivos que no se definen ni a ellos mismos ni a los otros en términos étnicos. Una perspectiva interétnica pretende integrar, en este horizonte analítico de inspiración culturalista, los armazones y competencias sociales y políticas internas y autónomas de estos grupos, que al tejer continuos intercambios con otros cercanos construyen sociabilidades interdependientes, anclajes sociológicos de la hibridación cultural”<sup>64</sup>

De esta manera vemos como tanto la idea de diáspora entendida como movimientos migracionales, así como los intercambios que surgen desde una perspectiva interétnica, inciden profundamente en la configuración identitaria de las poblaciones afrodescendientes. En el caso de las poblaciones afrocaribes, veremos como el encuentro de estas migraciones al actuar como flujos de relaciones sociales, producen nuevas identidades, dando como resultado la superposición y sincretismo tanto cultural, como político y económico que caracteriza al Gran Caribe. Pero como lo hemos visto, frente a una memoria común que busca conciliar los orígenes diversos, el reconocimiento multicultural de base etnicista que hoy existe en Latinoamérica, obliga a ciertos grupos a reconstruir sus identidades a partir de la definición de un cerramiento étnico. Así, de los intercambios, el mestizaje y el sincretismo históricos, actualmente el etnicismo de estado se constituye como punto de inflexión que borra procesos de intercambio y obliga a muchas poblaciones a pensarse desde orígenes esenciales. Ante este

---

<sup>63</sup> Idem.

<sup>64</sup> LOSONCZY, Anne Marie. **La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó**. Bogotá: ICAHN-IFEA, 2006.

panorama donde se construye una frontera étnica, podríamos decir que la etnización que viven muchas poblaciones afrodescendientes, oculta la existencia de una matriz híbrida, que demuestra como la multiplicidad de referentes identitarios pueden ir más allá de los límites étnicos.<sup>65</sup>

### **Referências Bibliográficas**

AGIER, M; HOFFMAN, O. Las tierras de las comunidades negras en el Pacífico colombiano: interpretaciones de la ley, estrategias de los actores. *In: Territorios, Revista de estudios regionales y urbanos*, Bogotá: Universidad del Rosario, 1999. V. 2, p. 30-52.

AGUDELO, Carlos. **Movilidades y resistencias de los caribes negros: pasado y presente de los garífuna**. Revista CS. Universidad Icesi. ISSN 2011-0324 Julio – diciembre 2013.

AGUDELO, Carlos. **Autour de l’Atlantique Noir: Une polyphonie de perspectives**. Paris, Francia: IHEAL Editions, 2009. Collection “Travaux et Mémoires” n. 81.

AGUDELO, Carlos. **Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras**. Medellín, Colombia: La carretera, 2005.

AROCHA, Jaime. **Nina S. De Friedmann: cronista de disidencias y resistencias. Grupo de Estudios Afrocolombianos**. Bogotá, Colombia: Centro de Estudios Sociales Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional de Colombia, 2009.

BALIBAR, E; WALLERSTEIN, I. **Raza, nación y clase**. London, UK: Verso, 1991.

BARBARY, O; URREA, F. **Gente negra en Colombia: Dinámicas Socio-políticas en Cali y el Pacífico**. Medellín, Colombia: Lealon, 2004.

BARTH Fredrick. **Los Grupos Étnicos y sus fronteras: La Organización Social de las Diferencias Culturales**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BENÍTEZ ROJO, Antonio. **La isla que se repite: para una reinterpretación de la cultura caribeña**. *In: Cuadernos hispanoamericanos*. España: AECID, 1998. p. 115-132.

---

<sup>65</sup> LOSONCZY, Anne Marie. **De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano**. *In: HOFFMAN, O. et al. (eds) Afrodescendientes de las Américas. Trayectorias sociales e identitarias*. Bogotá: Unibiblos, Universidad Nacional de Colombia - Instituto Colombiano de Antropología, 2002. p. 215-244.

- BOLÍVAR, S. Bolívar. **Pages choisies. Choix de lettres, discours et proclamations.** Collection UNESCO d'oeuvres représentatives, Travaux et Mémoires de l'Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine. Paris, 1996.
- BONNIOL, Jean-Luc. El color de los hombres, principio de organización social. Textos en diáspora. Una antología sobre afro descendientes en América. CUNIN, E (ed.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008. p. 93-138.
- BOURDIEU, P; CHAMBOREDON, JC; PASSERON, JC. **El oficio del sociólogo, Presupuestos Epistemológicos.** Madrid: Siglo XXI, 1975.
- CHIVALLON, Christine. La diáspora negra de las américas. Reflexiones sobre el modelo de hibridez de Paul Gilroy. *In:* CUNIN, E. (ed.) **Textos en diáspora. Una antología sobre afro descendientes en América.** México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.
- CUNIN, Elisabeth. Des Amériques noires a la Black Atlantic: réflexions sur la diaspora á partir de l'Amérique Latine. *In:* AGUDELO. C, BOIDIN. C, SANSONE. L. (eds.). **l'Atlantique Noir: Une polyphonie de perspectives.** ÍHEAL, 2009.
- CUNIN. Elisabeth. **Identidades a flor de piel: Lo 'negro' entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena.** Bogotá: ICANH - Universidad de los Andes – IFEA, 2003.
- DE FRIEDEMANN. N, ESPINOSA. M. Colombia: la mujer negra en la familia y en su conceptualización. *In:* ULLOA. A. (ed.) **Contribución africana a la cultura de las Américas.** Bogotá: ICAN - BIOPACIFICO, 1993.
- DE FRIEDEMANN Nina S. Estudios de Negros en la Antropología Colombiana. *In:* AROCHA, J (ed.). **Un Siglo de Investigación Social: Antropología en Colombia.** Bogotá: Planeta, 1984. p. 507-572.
- DE FRIEDEMANN. Nina S. **Ma Ngombe: guerreros y ganaderos en Palanque.** Bogotá: Carlos Valencia, 1979.
- DE FRIEDEMANN. Nina S. Ceremonial religioso-funébrico representativo de un proceso de cambio en un grupo negro de San Andrés (Colombia). *In:* **Revista Colombiana de Antropología**, 1964. p. 147-181.
- DESIR, Lucía María. Between loyalties: racial, ethnic and “national” identity in Providencia, Colombia. Ann Arbor: University Microfilms International, 1990.

ESCALANTE, Aquiles. **El negro en Colombia**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1964.

ESTRADA, J. La construcción del modelo neoliberal en Colombia. *In: \_\_. Construcción del Modelo Neoliberal en Colombia*, Bogotá: Aurora, 2004. p. 65-93.

FALS BORDA, Orlando. **Los Retos Actuales de las Islas**. Ponencia presentada en la Maestría de Estudios Caribeños. San Andrés Isla, Colombia: Instituto de Estudios Caribeños- Universidad Nacional de Colombia sede Caribe, 2001.

GILROY, Paul. **The Black Atlantic: Modernity and double consciousness**. London: Verso, 1993.

GIRVAN, Norman. **Reinterpretando el Caribe**. Revista mexivana del Caribe, 2000.

GLISSANT, Edouard. **Introducción a una poética de lo diverso**. Barcelona: Ed. Planeta 1976. *El discruso antillano*. Coloquio presentado en Carifesta, Jamaica, 2002.

GRUZINSKI, Serge. **El pensamiento mestizo**. Ciudad: Paidós, 2007.

HALL, Stuart. **Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales**. Bogotá: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar - Universidad Javeriana - Instituto de estudios Peruanos - Universidad Andina - Enviñon, 2010.

HALL, Stuart. Identidad cultural y diáspora. *In: CASTRO, S. GUARDIOLA, O. MILLAN, C. (eds). Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano (CEJA) - Instituto de Estudios Sociales y Culturales (PENSAR) - Pontificia Universidad Javeriana, 1999.

CASTRO, S. GUARDIOLA, O. MILLAN, C. (eds) **Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial**. Bogotá: Centro Editorial Javeriano (CEJA) - Instituto de Estudios Sociales y Culturales (PENSAR) - Pontificia Universidad Javeriana, 1999.

HALL, Stuart (ed.) **Raza y clase en la sociedad postcolonial: un estudio sobre las relaciones entre los grupos étnicos en el Caribe de lengua inglesa Bolivia, Chile y México**. París: UNESCO, 1978. p. 149-181.

HURTADO, Teodora. **Recopilación Bibliográfica de los Estudios Contemporáneos e Investigación sobre los Temas Urbanos y Población**



**Afrocolombiana.** Cali, Colombia: Informe de Investigación – CIES - Facultad de Derecho y Ciencias Sociales - Universidad Icesi, 2008.

LOSONCZY, Anne Marie. El criollo y el mestizo. Del sustantivo al adjetivo: categorías de apariencia y de pertenencia en la Colombia de ayer y de hoy. *In: DE LA CADENA, M. (ed.) Construcción de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina.* Popayán: Enviñón, 2007. p. 261-277.

LOSONCZY, Anne Marie. **Viaje y violencia: la paradoja chamánica emberá.** Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2006.

LOSONCZY, Anne Marie. **La trama interétnica: ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó.** Bogotá: ICAHN-IFEA, 2006.

LOSONCZY, Anne Marie. De cimarrones a colonos y contrabandistas: figuras de movilidad transfronteriza en la zona dibullera del Caribe colombiano. *In: HOFFMAN, O. et al. (eds) Afrodescendientes de las Américas. Trayectorias sociales e identitarias.* Bogotá: Unibiblos, Universidad Nacional de Colombia - Instituto Colombiano de Antropología, 2002. p. 215-244.

LOSONCZY, Anne Marie. Memorias e identidad: los negro-colombianos del Chocó. *In: De Montes ríos y ciudades: territorios e identidades de la gente negra en Colombia.* Bogotá: Fundación Natura - Ecofondo - Insituto Colombiano de Antropología, 1999.

LOSONCZY, Anne Marie. Hacia una antropología de lo interétnico: Una perspectiva negro-americana e indígena. *In: URIBE, M. RESTREPO, E (eds.) Antropología en la modernidad.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología - Colcultura, 1997. p. 253-279.

LOSONCZY, Anne Marie. **Les saint et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange avec les Indiens Emberá chez les Négro-Colombiens du Chocó.** París: L'Harmattan, 1997.

MINTZ, S.; PRICE, R. **An anthropological approach to the afro-american past: a Caribbean perspective.** Filadelfia: ISHI, 1976.

MOSQUERA, C.; BARCELOS, L. **Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales.** Bogotá: Colección CES - Observatorio del Caribe Colombiano, 2007.

PEDRAZA, GÓMEZ Zandra. **We was one family: recopilación etnográfica para una antropología de Providencia**. Tesis de Grado. Bogotá: Universidad de los Andes, 1984.

PRICE, Thomas J. **San Andrés, Providencia y Santa Catalina: un compromiso para el cambio**. Estrategia del gobierno nacional para apoyar el desarrollo del Departamento Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina. Serie de documentos. Bogotá, 1999.

PRICE, Thomas J. Estado y Necesidades Actuales de las Investigaciones Afro-Colombianas. **Revista Colombiana de Antropología**, v. 2. p. 11-36, 1954.

—. Algunos Aspectos de Estabilidad y Desorganización en una Comunidad Isleña del Caribe Colombiano. **Revista Colombiana de Antropología**, v. 3, p. 12-54, 1954.

POUTIGNAT P, STREIFF-FENART J. **Théories de l'ethnicité**. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

RATTER, Beatte. **Redes Caribes, San Andrés y Providencia y las Islas Cayman: entre la Integración Económica Mundial y la Autonomía Cultural Regional**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001.

RESTREPO, Eduardo. **Políticas de la teoría y dilemas de los estudios de las colombias negras**. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca, 2005.

SAADE, Marta. **El mestizo no es de color. Ciencia y política pública mestizófilas**. Tesis doctoral en Antropología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2009.

SANDNER, Gerhard. **Centroamérica y el Caribe occidental. Coyunturas, crisis y conflictos 1503 - 1984**. Bogotá: Unibiblos, 2003.

SANDNER, Gerhard. **La Cuenca del Caribe: Concepto e Implicaciones de "Unitas Multiplex"**. Material Inédito. Maestría en Estudios del Caribe. San Andrés Isla, Colombia: Instituto de Estudios Caribeños - Universidad Nacional de Colombia, 2000.

SERBIN, Andrés. **Etnicidad, Clase Nación en la Cultura Política del Caribe de Habla Inglesa**. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de Historia, 1987.

SOTOMAYOR, M. (ed.). **Identidad, modernidad y desarrollo**, Bogotá: ICANH-COLCIENCIAS, 1998. p. 283-296.

VALENCIA, Inge. **Afropacífico Caribeño**. Ponencia presentada en la Maestría de Estudios del Caribe. San Andrés Isla: Universidad Nacional de Colombia, 2001.

VALENCIA, Inge H. **El Movimiento Raizal: Una Aproximación a la Identidad Raizal a través de sus expresiones Político-Organizativas**. Tesis de grado. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 2002.

VIVEROS, Mara. **Mestizaje, trietnicidad e identidad negra en la obra de Manuel Zapata Olivella**. Inédito Seminario "Presencias afrodescendientes". Banco de la República. Cali, Colombia, 2009.

WADE, Peter. Repensando el mestizaje. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 39, p. 273-296, 2003.