



Aalborg Universitet

AALBORG UNIVERSITY
DENMARK

El movimiento generacional e intelectual de 1842 y la irrupción de un proyecto de Modernidad en Chile

Troncoso, Hugo E. Cancino; Cancino, Rita

Published in:
Intelectuais na América Latina

Publication date:
2014

[Link to publication from Aalborg University](#)

Citation for published version (APA):

Cancino, H., & Cancino, R. (2014). El movimiento generacional e intelectual de 1842 y la irrupción de un proyecto de Modernidad en Chile. I L. M. de Menezes, H. Cancino Troncoso, & R. de la Mora (red.), *Intelectuais na América Latina: Pensamentos, Contextos y Instituições. Dos Processos de Independencia A Globalizacao* (s. 250-266). UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO: UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- ? Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- ? You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- ? You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us at vbn@aub.aau.dk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Lená Medeiros de Menezes, Hugo Cancino Troncoso,
Rogelio de la Mora (org.)

*INTELECTUAIS NA AMÉRICA LATINA: PENSAMENTO,
CONTEXTOS E INSTITUIÇÕES. DOS PROCESSOS DE
INDEPENDÊNCIA À GLOBALIZAÇÃO*



**Lená Medeiros de Menezes, Hugo Cancino Troncoso,
Rogelio de la Mora (org.)**

**INTELECTUAIS NA AMÉRICA LATINA: PENSAMENTO,
CONTEXTOS E INSTITUIÇÕES. DOS PROCESSOS DE
INDEPENDÊNCIA À GLOBALIZAÇÃO**



2014

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Rua São Francisco Xavier, 524, Maracanã, Rio de Janeiro/RJ, Brasil.

Reitor: Ricardo Vieira Alves de Castro / Vice-reitor: Paulo Roberto Volpato

LABORATÓRIO DE ESTUDOS DE IMIGRAÇÃO (LABIMI)

R. São Francisco Xavier, 524, 9º andar, bloco D, sala 9007, Maracanã, RJ

Coord. Geral: Lená Medeiros de Menezes

Coordenadoras Adjuntas: Érica Sarmiento e Syrléa Marques Pereira

CONSELHO EDITORIAL DO LABIMI

André Azevedo; Angela Roberti Martins; Érica Sarmiento da Silva; Lená Medeiros de Menezes; Luís Reznik; Maria Izilda dos Santos Matos; Maria de Nazaré dos Santos Sarges; Rosely Boschilia; Syrléa Marques Pereira

COMITÊ ACADÊMICO DO GT-AHILA: Dr. Hugo C. Troncoso (Dinamarca); Dra. Silvia Mallo (Argentina); Dra. Lená M. de Menezes (Brasil); Dr. Rogelio de la Mora V. (México); Dr. Arauco Chihuailaf (França); Dra. Beatriz Moreyra (Argentina); Dra. Liudmila Okuneva (Rússia); Dr. Silvano B. Moya (Argentina); Dr. Fernando Remedi (Argentina); Dra. Maria Emilia Prado (Brasil); – Dra. Magali Engel (Brasil); Dra. Maria Letícia Correa (Brasil).

ILUSTRAÇÃO DA CAPA: Design Monnerat

COMPOSIÇÃO TÉCNICA DO E-BOOK: Lená M. Menezes

DISPONIBILIZAÇÃO ON-LINE: Laboratório de Tecnologias de Inovação e Comunicação – LATIC/SR1/UERJ

CATALOGAÇÃO NA FONTE UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

I61 Intelectuais na América Latina [recurso eletrônico] : pensamento, contextos e instituições. Dos processos de independência à globalização / Lená Medeiros de Menezes, Hugo Cancino Troncoso, Rogelio de la Mora (Org.). – Rio de Janeiro : UERJ/LABIME, 2014.

1 recurso online (715 p.), arquivo pdf.

Bibliografia.

Requisitos do sistema: browser da Web; Abode Acrobat Reader.

Modo de acesso: World Wide Web.

e-ISBN 978-85-66244-03-8

1. Intelectuais – América Latina. 2. América Latina – Vida intelectual. I. Menezes, Lená Medeiros de. II. Cancino Troncoso, Hugo. III. Mora V., Rogelio de la.

CDU 323.329(8=6)

PARTE 1

História Intelectual e dos Intelectuais na América Latina: Atores

Apresentação	I
Acercamiento al pensamiento de Romain Rolland em América Latina, 1919-1932 <i>Rogelio de la Mora V.</i>	11
A concepção educacional de Delgado de Carvalho para o ensino das Ciências Sociais <i>Beatriz Boclin Marques dos Santos</i>	22
Ariano Suassuna e as apropriações da cultura popular: as experiências com o Teatro de Estudante, o Centro de Cultura Popular e o Movimento Armorial <i>Christiane Marques Szesz</i>	37
CIEP's, Histórias e Memórias: um estudo sobre Darcy Ribeiro <i>Jacqueline de C. P. Lima/ Carlos Alberto B.de Sousa</i>	52
Construindo um acervo: História, intelectualidade e colecionismo em Vicente Salles <i>Alessandra R. e S. Mafra</i>	62
Interpretações do Brasil a partir de Ortega y Gasset. Leituras de <i>História como Sistema</i> e <i>Mirabeau ou o Político</i> <i>Maria Emilia Prado</i>	78
Joaquim Manuel de Macedo e a construção de uma narrativa oficial para o passado brasileiro <i>Adjovanes Thadeu S. de Almeida</i>	86
La Vida y obra de Gregorio Sánchez Gómez (1895-1942) <i>Jairo Henry Arroyo Reina</i>	103
Na corda bamba: a trajetória intelectual de Lima Barreto (1881-1922) <i>Magali Gouveia Engel</i>	117
Nacionalismo e Agrarismo em Alberto Torres <i>Maria Fernanda Lombardi Fernandes</i>	127
Nelson Werneck Sodré e a “Revolução Brasileira” <i>Alex Conceição Vasconcelos da Silva</i>	139
Octavio Paz y la estética de la historia <i>Javier Rico Moreno</i>	151
O intelectual Paulo Freire e alfabetização de 1960 <i>Nathalia Rodrigues Faria</i>	165
Uma guardiã da tradição: Geralda Armond e as ações educativas	173

no Museu Museu Mariano Procópio (Minas Gerais, Brasil)

Carina Martins Costa

Venerando da Graça: A sombra de um intelectual à luz do Projeto Cinema Escolar 185

Maria Adalgisa P. Pinheiro/ Juçara L. Leite

PARTE 2

História Intelectual e dos Intelectuais na América Latina: Cenários e Debates

A racialização da humanidade nos cursos públicos do Museu Nacional, Rio de Janeiro, (1875-1885) 197

Karoline Carula

Bolívar na América Latina: História e Literatura no Labirinto do General 210

Yvone Dias Avelino

Cacaso para historiadores: poesia e crítica no Brasil ditatorial (anos 1970) 218

Beatriz de Moraes Vieira

Cultura Patrimonial, Ensino e novas perspectivas no Brasil: década de 80 236

Ana Beatriz Frazão Ribeiro

El movimiento generacional intelectual. Generación de 1842 y la irrupción de un proyecto de Modernidad en Chile 250

Hugo Cancino / Rita Cancino

Entre “futeboleros” e “anelados”. Lima Barreto e os debates sobre a Modernidade no Rio de Janeiro da virada do Novecentos 267

Celi Fonseca da Silva

De Sílvio Romero a Heitor Villa-Lobos: meio, raça e história na música brasileira 284

Avelino Romero Pereira

Los intelectuales de la nación católica (Colombia, siglo XIX) 305

Gilberto Loaiza Cano

O Pensamento Político Eugênico Latino-Americano 318

Ricardo Augusto Dos Santos

“Un milagro migrante”. Aproximaciones a la devoción del culto al Cristo De Pachacamillaen Santiago de Chile 337

Paula Hurtado López

Un sabio e intelectual en el espacio público: Alejandro Lipschutz en Chile 352

Arauco Chihuailaf

“La trama democrática en América Latina”. Redes y circulación de ideas 365

en la renovación intelectual de la izquierda latinoamericana durante la transición democrática. El caso de *Controversia* y *La Ciudad Futura*
María Jimena Montaña

PARTE 3

História Intelectual e História Política

A recepção de Hans Kelsen na Constituinte de 1933-34: peças de um quebra-cabeça incompleto. “Positivismo” versus Positivismos? <i>Ricardo G. Borrmann</i>	385
Caminhos do coração: Gonzaguinha e a política do silêncio <i>Leila Medeiros de Menezes</i>	405
Delgado de Carvalho e a opção pelo Educação brasileira <i>Vera Lucia C. de Queiroz Andrade</i>	411
Estado, universidad y producción de conocimiento en la Argentina peronista (1946-1955) <i>Luis Ernesto Blacha</i>	423
História Intelectual e História Política: Teoria e Método <i>Gizlene Neder / Gisálio Cerqueira Filho</i>	439
Intelectuais e imprensa alternativa no Brasil no início do século XX <i>Alberto Mendes</i>	447
Intelectuais e política sob o Estado Novo: o corpo de editores de O Observador econômico e financeiro (1937-1945) <i>Maria Letícia Corrêa</i>	465
Reflexionando en torno a la influencia del liberalismo y del socialismo en el alfonsinismo <i>Cristina Basombrío</i>	472
Sérgio em Berlim: futurismo no desterro <i>Marcelo Neder Cerqueira</i>	486
Terra da Luz: a abolição da escravidão no Ceará a partir dos discursos dos políticos cearenses <i>Mariana de Oliveira Sousa</i>	506

Parte 4

Migrações e Exílios: idéias e processos

A história intelectual dos italianos no sertão da Bahia <i>Maria Luzia Braga Landim</i>	526
A problemática da imigração e o Arquivo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: um estudo de caso	539

Lucia Maria Paschoal Guimarães

A Revolta dos Mercenários vista pela imprensa 549
Alexandre Belmonte - Brasil

De Bordallo Pinheiro a Julião Machado: Modernidade no humor 557
gráfico dos artistas portugueses na imprensa ilustrada
do Rio de Janeiro (1875-1920)
Ana Maria Rebello Magalhães

De escravos a imigrantes. La flexibilización de la política migratoria en 580
Argentina a través de la historiografía. S. XIX-XX
Silvia C. Mallo

Ideas y visiones de la inmigración española en la Argentina (1946-1965) 593
Nadia Andrea de Cristóforis

Interlocutores da cultura: intelectuais refugiados do nazifascismo no Brasil, 612
1933-1945
Maria Luíza Tucci Carneiro

“O Estrangeiro” um romance-manifesto: matrizes, representações, 627
apropriações e propostas na obra de Plínio Salgado
Leandro Pereira Gonçalves/ Maria Izilda S. de Matos

Entre o *ideal* e o *real*: Os discursos sobre a imigração no Brasil e 650
o enfrentamento da ‘desordem’ (1870-1930)
Lená Medeiros de Menezes - Brasil

O enfrentamento dos padeiros ibéricos no Rio de Janeiro e em Buenos Aires 659
(1890-1930)
Érica Sarmiento

Os intelectuais orgânicos nas comunidades de imigrantes na América: um 671
estudo dos lituanos
Erick Reis Godliauskas Zen

Novos lares – Judeus em Nilópolis: A memória dos imigrantes na mídia 688
Fernanda Capri Raposo

Novos olhares sobre antigas colônias: O exílio ibero-americano de Rafael 698
Altamira e Fidelino de Figueiredo
Ana Paula Barcelos Ribeiro da Silva

Sobre o LABIMI

Apresentação

O livro, em forma de e-book, reúne trabalhos selecionados, reformulados e ampliados apresentados inicialmente no III Encontro internacional do GT “Trabalho Intelectual, pensamento e modernidade na América Latina, séculos XIX e XX” da Associação Europeia de Historiadores Latinoamericanistas, realizado 27 a 29 de agosto de 2014 na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, organizado pelo Laboratório de Estudos de Imigração (LABIME), pelo Laboratório Intelectuais, Cultura e Política (LICP) e pelo Laboratório de Estudos e Pesquisa Intelectuais, Sociedade e Política (GEPISP).

O trabalho de seleção de textos coube a Comitê Acadêmico formado por renomados especialistas, vinculados às Universidades de Aalborg (Dinamarca); Veracruzana (México); Nacional de La Plata (Argentina), Nacional de Córdoba e Católica de Córdoba (Argentina) e Paris 8 (França), além da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. A organização do livro reflete este intercâmbio internacional e as pesquisas em rede que o grupo vem desenvolvendo sobre a América Latina, que se adensa a cada encontro com a incorporação de novos pesquisadores. O resultado é uma obra de grande qualidade que deverá transformar-se em referência no campo da história intelectual e da história dos intelectuais, contemplando, com determinado destaque as ideias e práticas concernentes às migrações internacionais.

Os autores dos textos, apresentados em português e espanhol, são professores pesquisadores vinculados a diferentes universidades da Alemanha, Argentina, Brasil, Chile, Colômbia, Dinamarca, França e México, versando sobre ideias, contextos, processos e atores da história intelectual e dos intelectuais, contemplado a dimensão da política, da educação, da mídia, das artes e dos deslocamentos internacionais.

A obra está dividida em quatro partes. Cada uma delas representa ampliação e enriquecimento nas discussões que até aqui foram travadas sobre os temas selecionados, com estudos comparativos emergindo como importante possibilidade de análise.

A primeira parte intitula-se *História Intelectual e dos Intelectuais na América Latina: Atores* e reúne artigos que projetam intelectuais de variadas nacionalidades, com atuação em campos variados do conhecimento, destacando-se a história, a política, a educação, a literatura e o cinema. Dentre eles destacam-se Romain Rolland, Delgado de Carvalho, Arturo Orgaz, Darcy Ribeiro, Joaquim Manuel de Macedo, Gregório Sánchez Gómez, Lima Barreto, Alberto Torres, José Coelho da Gama e Abreu, Nelson Werneck Sodrê, Otavio Paz, Paulo Freire, Geralda Armond e Venerando da Graça.

Seguem-se artigos reunidos nem parte que leva o nome de *História Intelectual e dos Intelectuais na América Latina: cenários e debates*, congregando trabalhos que debatem contextos e processos variados, com destaque para questões relativas à modernidade, raça e racismo, cultura, hegemonia, patrimônio, espaço público, mídia e religião.

A terceira parte, *História Intelectual e história Política*, abre espaço para artigos centrados no domínio do político e da política, tanto no que se relaciona a abordagens teóricas e metodológicas quanto na participação de intelectuais em contextos e processos ocorridos em determinados espaços-tempo, citando-se os regimes ditatoriais no Brasil e na Argentina, a produção do conhecimento em determinados conjunturas, os contextos de proliferação da imprensa e cinema alternativos e momentos marcados pelo peso de ideologias como positivismo, liberalismo e socialismo.

Por último destaca-se a quarta e última parte, dedicada às ideias e processos relativos às migrações, tema central do trabalho desenvolvido pela Laboratório de Estudos de Imigração da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (LABIMI-UERJ), responsável pela edição da obra. Nesse conjunto de artigos, é dado destaque à intelectualidade italiana, portuguesa e lituana; às políticas de imigração no Brasil e na Argentina; a discussões sobre o conceito de “estrangeiro”, a anarquistas estrangeiros com atuação na imprensa e nas lutas operárias, com trabalhos específicos relacionados com os exílios.

Os múltiplos olhares e as múltiplas abordagens reunidas no livro representam o esforço dos autores e organizadores em oferecer ao

público discussões de ponta sobre o tema elegido, com expansão do foco para temas que hoje se colocam como pauta política e acadêmica obrigatória. É o caso das migrações e dos exílios, que afetaram e continuam afetando os intelectuais, tanto como produtores de ideias que sustentam políticas e/imigrantistas quanto protagonistas de processos de deslocamento, muitos deles amargando prolongados exílios.

Desafiador foi o trabalho de construção de novas questões e novas abordagens. Esperamos que esse desafio transformado em sucesso tenha por correspondência o interesse do leitor na leitura do livro.

Rio de Janeiro, 27 de junho de 2014

Lená Medeiros de Menezes

PARTE 2

*História Intelectual e dos Intelectuais na
América Latina: Cenários e Debates*

A racialização da humanidade nos cursos públicos do Museu Nacional, Rio de Janeiro (1875-1885)

*Karoline Carula**

Nas décadas de 1870 e 1880 foram realizados no Museu Nacional cursos públicos que visavam vulgarizar a ciência na sociedade. Neles, os diretores e subdiretores apresentavam a um público leigo os resultados de suas pesquisas desenvolvidas naquela instituição. A racialização da humanidade marcou muitas dessas conferências públicas científicas. Ao refletirem acerca do local social dos habitantes do país, os oradores hierarquizaram a sociedade em termos raciais. A discussão sobre os lugares nos quais os indivíduos deveriam ser inseridos integrava projetos modernizadores da nação, que tencionavam o progresso e a civilização. Em suas falas, por meio de um discurso científico/cientificista, os preletores classificavam o ser humano segundo critérios variados, contudo, sempre colocando o homem branco no topo da hierarquia.

O termo *raça*, muitas vezes apresentado sem uma definição prévia, tinha significados diversos conforme quem expunha a conferência. Vale, entretanto, antes de analisar de que modo as questões referentes à *raça* apareceram nas falas desses sujeitos, realizar uma breve reflexão sobre o tema.

Ao estudar a história do branqueamento, com ênfase no negro, o pesquisador Andreas Hofbauer evidencia a disputa existente entre os intelectuais acerca das mudanças semânticas do vocábulo *raça* ocorridas ao longo dos tempos, afirmando que, em seu surgimento, o termo não esteve relacionado a classificações humanas pautadas em diferenças de cor de pele, ou em outros “critérios fenotípicos”.¹ De acordo com Hofbauer, alguns estudiosos sustentam que o vocábulo *raça* teria origem no termo de ascendência latina *ratio*, cujo significado é “ordem, razão, modo, espécie”. Outros, todavia, asseveram que o mesmo estaria vinculado à palavra árabe *ra's*, cujo significado era “cabeça, chefe do clã” e, além de mostrar a ascendência de um indivíduo, “determinava seus papéis sociais”. Foi na época da Reconquista que o termo passou a ser utilizado na Península Ibérica, inicialmente “nobres portugueses e espanhóis

* Docente da Universidade Salgado de Oliveira e Prof. Substituta na Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

recorriam ao termo raça (*raza*) para – de forma semelhante ao uso árabe-beduíno – destacar sua origem, sua descendência”.²

Hofbauer assegura que pertencer ou não ao mundo cristão era, no século XVI, o paradigma mais relevante; só posteriormente outros critérios, como a cor, ganharam relevo. Ser branco era, naquele momento, ser cristão, em oposição aos “*pagãos, muçulmanos, judeus, etc.*”³

Segundo Kabengele Munanga, nos séculos XVI e XVII, as relações entre as classes sociais francesas passaram a sofrer atuação do conceito de raça; a nobreza, por se identificar com os francos, considerava-se de *sangue puro*, em contraposição à plebe, identificada com os gauleses.⁴ Christian Delacampagne afirma que na França daquele período a palavra raça era empregada em “expressões como: ‘raça boa’, ‘raça má’, ‘raça maldita’, ‘raça dos reis’, ‘nobre raça’, ‘raça de David’”.⁵

Em sua concepção moderna, assevera Léon Poliakov, o termo raça data de 1684, quando o médico francês François Bernier (1625-1688), na obra *Nouvelle division de la terre, par les diferentes espèces ou races d’hommes qui l’habitent*, empregou-o para classificar a humanidade em “quatro ou cinco raças de homens”, usando critérios como a “cor da pele e outros traços físicos” aliados a “dados geográficos e espaciais”.⁶

Foi durante o Iluminismo, entretanto, que as análises classificatórias começaram a se desenvolver mais extensamente. O conceito de raça nas ciências naturais esteve vinculado à necessidade de classificação das espécies, tanto vegetais quanto animais. Observar o mundo ao redor e separar seus integrantes em grupos com determinadas características comuns era fundamental para a melhor compreensão do todo. Nesta perspectiva, Carl von Linné (1707-1778), conhecido em português como Carlos Lineu, desenvolveu na obra *Systema Naturae* (1735) seu consagrado sistema taxonômico. Neste esquema o naturalista sueco integrou o homem ao reino animal, estabelecendo quatro variedades humanas.⁷

Sobre classificar a humanidade, Munanga destaca: “Os conceitos e as classificações servem de ferramentas para operacionalizar o pensamento. É neste sentido que o conceito de raça e a classificação da diversidade humana em raça teriam servido. Infelizmente, desembocaram numa operação de hierarquização que pavimentou o caminho do racismo”.⁸

A racialização da humanidade iniciou-se em meados do Setecentos, ganhando extraordinária força no século seguinte. Tzvetan Todorov salienta a diferença entre o racismo e o racialismo, este relacionado às *doutrinas* e o primeiro ao *comportamento*. Na avaliação de Todorov, o “racismo é um comportamento antigo e de extensão provavelmente universal; o racialismo é um movimento de idéias nascido na Europa ocidental”.⁹ Em sua interpretação, as doutrinas racialistas, para serem caracterizadas desta maneira, devem conter as seguintes proposições: “existência das raças”, “continuidade entre o físico e o moral”, “ação do grupo sobre o indivíduo”, “hierarquia universal dos valores” e “política baseada no saber”.

Ao analisar as formulações do racialismo, Todorov considera o conde de Buffon (1707-1788), e sua obra *Histoire naturelle, générale et particulière* (1749), como o mais importante expoente dentre os que desenvolveram teorias racialistas no século XVIII,

sobretudo devido à influência de suas ideias nas produções posteriores. Para o naturalista francês, a hierarquia humana fundamentava-se na sociabilidade e na racionalidade, as quais estariam presentes em maior ou em menor quantidade. Desta maneira, os homens poderiam ser classificados de acordo com o seu grau de civilização e polidez, em oposição à barbárie e à selvageria. Buffon estabeleceu também uma relação entre esses parâmetros e a cor da pele; com isso, o físico e o moral estariam vinculados.¹⁰ De acordo com Hofbauer, Buffon utilizou indiscriminadamente, quase como sinônimos, os “conceitos de *espèce*, *race* e *variété*”.¹¹

No século XIX, os discursos racialistas fizeram parte das abordagens de diversos pensadores das ciências naturais e sociais. Fosse pelo viés monogenista ou pelo poligenista,¹² os trabalhos analisavam os meios natural e social, hierarquizavam a humanidade segundo critérios marcados pelo olhar europeu (ou simplesmente ocidental), branco e masculino. A existência de raças superiores e inferiores era comprovada por meio do discurso científico/cientificista, que vinha como portador da verdade incontestável. Todorov sinaliza para a ligação entre o cientificismo e o racialismo: “A doutrina racialista, como se viu, está ligada desde seu início ao estabelecimento das ciências, ou mais exatamente, ao cientificismo, quer dizer, a utilização da ciência para fundar uma ideologia”. Acerca do cientificismo, o autor sustenta que o mesmo estava fundamentado em duas premissas, “o determinismo integral e a submissão da ética à ciência”.¹³

Como já dito, nos cursos públicos do Museu Nacional a racialização da humanidade também esteve presente. Louis Couty (1854-1884), em 1881, ministrou o curso de fisiologia no Museu Nacional, onde atuava como pesquisador. Apesar de não ser diretor e nem subdiretor daquela instituição, suas conferências eram anunciadas pela imprensa como integrantes dos cursos públicos lá desenvolvidos. Em uma de suas preleções, o médico francês tratou do cérebro, suas generalidades fisiológicas e patológicas. Nessa, a raça foi considerada como uma variável significativa para a compreensão das doenças relacionadas com aquele órgão do corpo humano. Comparou o desenvolvimento dessas moléstias no Brasil e na França, a fim de verificar se havia uma determinação climática no desenvolvimento das mesmas. Portanto, apesar de julgar a raça como critério importante e digna de ser estudada com mais afinco, não ignorava a atuação de outros fatores, inclusive os externos:

“No curso proceder-se-á por modo diverso. A princípio se estudarão os fenômenos simples como os movimentos, as paralisias ou sensações a fim de mostrar-se que cada uma pressupõe sinergia funcional de muitos aparelhos nervosos. Firmado este ponto se estudarão as variações de tal funcionalismo sensitivo e motor, devidas à idade, à espécie ou às raças – variações correspondentes com uma energia funcional mais íntima. Preceder-se-á em seguida ao estudo do sono, do coma, do sonambulismo, histeria cerebral, paralisia geral, loucura, e se tornarão palpáveis as relações íntimas de todos esses estudos complexos e o estado normal.”¹⁴

Aqui, espécie e raça foram concebidas como conceitos diferentes, ambas apresentadas como variáveis que poderiam atuar em uma determinada enfermidade. Entretanto, isso não significa que a distinção entre raça e espécie estivesse sempre presente nas argumentações de Couty. O fisiologista francês reportou-se, em outros momentos, à raça com o sentido de espécie.

Couty também empregou o termo raça para se referir à linhagem. A variedade humana era observada não apenas em parâmetros que privilegiavam as características físicas, mas também por meio do agrupamento da humanidade em termos de grupo de ascendência linguística: “E a vulgarização científica, assim compreendida, não dará o resultado de elevar ainda o nível, já tão alto, dos estudos neste país, e tornar mais forte a disciplina intelectual, que ordinariamente falta aos povos da raça latina em consequência da vivacidade de sua inteligência e de sua facilidade de compreensão?”¹⁵

Na interpretação de Couty, faltava aos latinos a *disciplina intelectual*, a qual poderia ser conseguida pelo conhecimento da ciência. Essa indisciplina latina seria consequência de uma suposta facilidade de compreensão que provocaria uma determinada preguiça em manter uma disciplina intelectual. Apesar da ausência de dificuldades de entendimento, a indolência deveria ser superada. Difícil precisar se ele compreendia todos os povos latinos nessa observação. Assim, para o médico francês existiam subdivisões hierárquicas entre os considerados de raça branca. Os povos de língua latina, de certa maneira, foram apresentados como inferiores aos outros de outra origem linguística, pois estariam marcados por esta indisciplina intelectual.¹⁶

Apesar de Couty falar de modo genérico em países latinos, por meio da análise do texto em sua totalidade, é possível garantir que aqui ele fazia menção especificamente ao Brasil. Então, os que deveriam receber o conhecimento científico eram os brancos da sociedade, desconsiderando, assim, o restante dos habitantes (índios, negros e mestiços). Faço tal afirmação porque o excerto acima foi extraído de um artigo publicado na *Revista Brasileira*, que tinha como público alvo a camada letrada da sociedade da Corte. Partindo dessa premissa, a população branca brasileira estaria situada numa posição inferior quando comparada a outros grupos também categorizados como brancos.

A hierarquização entre os considerados de raça branca foi recorrente em muitos trabalhos dos que se dedicaram à questão racial. Independente dos critérios utilizados para demarcá-las, os brancos sempre estavam no cume da hierarquia. Contudo, esse não era um grupo homogêneo, havia os superiores e os inferiores.¹⁷ Representantes e descendentes da Península Ibérica, por exemplo, eram brancos de segunda categoria.

A diversidade racial existente no Brasil e seu potencial enquanto laboratório de estudo antropológico despertou o interesse de Couty:

“Atualmente que homens como Quatrefages, Broca, Bertillon, Martillet, tanto têm concorrido para os grandes progressos da antropologia, quanto interesse não haveria em estudar, por exemplo, não só os caracteres étnicos, craniológicos e outros das diferentes raças do Brasil, mas principalmente o cruzamento dessas raças, sua influência sobre o desenvolvimento orgânico ou intelectual, sobre a fecundidade do mestiço, etc.?! Conforme me dizia há poucos meses o Sr. Broca,

que país se encontrará, a não ser o Brasil, onde esse estudo possa ser feito facilmente e em boas condições?”¹⁸

Estudar as diferentes raças em si já era um tema de grande interesse para o fisiologista francês. Porém, analisar a miscigenação instigava-o ainda mais, despertava mais interesse, sobretudo pela possível influência da raça nas características intelectuais e orgânicas do híbrido resultante. O Brasil era visto por muitos estudiosos das raças como local privilegiado de investigação, haja vista a alta mestiçagem. Além de Paul Pierre Broca (1824-1882), acima citado por Couty, outros compartilhavam da mesma opinião. É provável que Couty mantivesse um diálogo científico com o médico e antropólogo francês Paul Broca, uma vez que ambos se dedicavam ao estudo dos cérebros, Couty por meio de uma abordagem mais fisiológica e Broca por uma mais vinculada à craniometria.

A grande miscigenação existente no Brasil, a princípio, mostrava que a hipótese sobre ausência de fecundidade do mestiço pouco se sustentava. Contudo, pela análise dos dizeres de Couty, esse ainda era um tema de debate no meio científico. Armand de Quatrefages (1810-1892), eminente líder da escola antropológica francesa, estava entre os que, em meados do século XIX, ainda defendia a suposta esterilidade dos mulatos.¹⁹ Quatrefages fundamentava seus argumentos no livro do médico britânico Edward Long (1734-1813), *The history of Jamaica*, obra ilustrada publicada em 1774. Para Long, os mulatos seriam inférteis assim como as mulas, frutos do cruzamento dos jumentos(as) com as éguas (cavalos).²⁰

Segundo Couty, a compreensão da mestiçagem do Brasil só poderia ocorrer por meio de uma interpretação que considerasse as especificidades locais: “Não é menos evidente que a questão da transformação das raças humanas e do valor dos mestiços, ao menos quanto ao Brasil, não pode ser resolvida fora deste, das suas condições climáticas, higiênicas e ainda sociológicas”.²¹ Para essa análise ele não descartava as variáveis sociais. Provavelmente referia-se à questão da escravidão, pois muitos desses mestiços eram descendentes de negros cativos. Couty considerava o mulato, apesar de ainda intelectualmente limitado, superior ao negro por ter “uma conformação cerebral e capacidade intelectual superiores”.²² Com isso, é possível concluir que a hibridização era compreendida de maneira positiva pelo médico francês, porque ela poderia trazer melhoramentos raciais.

A relevância dada por Couty aos assuntos de cunho social pode ser atestada nas preleções do fisiologista:

“Na sua terceira e última conferência [...] o Dr. Couty ocupou-se da tuberculose pulmonar, infelizmente muito frequente em certas cidades do Brasil e na Europa, e procurou mostrar que essa moléstia de nutrição pode variar por causa do meio físico, do mesmo modo que as moléstias mentais e nervosas por causa das raças, da educação ou antes do meio sociológico”.²³

Para Couty, as doenças mentais e nervosas estariam relacionadas à raça e a questões sociais. Tais assuntos eram considerados tão relevantes que o médico publicou as obras *A escravidão no Brasil* (1881) e *O Brasil em 1884; esboços sociológicos* (1884). Celia

Maria Marinho de Azevedo assegura que Couty estudou com afinco a sociedade brasileira, *como um cientista em seu laboratório*.²⁴ Observou, analisou, e desenvolveu sugestões para acabar com os males que acometiam o Brasil. De acordo com a autora, o médico francês exerceu papel essencial na fundamentação da imagem de um país sem preconceito racial.

Couty considerava o fim da escravidão primordial, já que ela era a causadora do atraso do país. Conforme afiança Azevedo, ele colaborou para criação da imagem do negro vagabundo e preguiçoso. Na interpretação do fisiologista, os escravos eram bem tratados pelos senhores, tinham, inclusive, a oportunidade de trabalhar em seu roçado uma vez por semana. Mas, preguiçosos e satisfeitos com o cativeiro, não cultivavam a terra. Não obtinham a alforria porque não sabiam economizar o dinheiro que conseguiam, preferindo gastá-lo em “boas roupas, embebedando-se, comendo bem etc.”.²⁵ E tal comportamento do negro era nato, pois o cérebro africano possuía uma capacidade insuficiente, conforme atestavam as pesquisas científicas. Segundo Azevedo, apesar de combater a escravidão, Couty não advogava em prol da abolição imediata, uma vez que considerava o negro e o mulato incapazes de se adaptarem imediatamente ao trabalho assalariado. Defendia a imigração europeia como maneira de solucionar o problema do retardo social brasileiro. A repercussão e a influência das ideias de Couty sobre a imigração foram grandes:

“Seria difícil determinar quem influenciou quem, mas o fato é que, um ano antes da morte do jovem médico francês no Rio de Janeiro, fundou-se em 17 de novembro de 1883, naquela mesma cidade, a *Sociedade Central de Imigração* (SCI), cujo intuito era justamente promover a imigração europeia nos moldes preconizados por ele em seus numerosos escritos e conferências”.²⁶

A citação abaixo elucida o modo como Couty relacionava questões biológicas e sociais.

“O meio físico, biológico e social, a educação e a hereditariedade criam a forma e a rapidez da ação cerebral; os atos novos, os pensamentos e os juízos a que se não está habituado, são longos e penosos, enquanto que certos trabalhos cerebrais habituais, são feitos com rapidez e facilidade; e estes hábitos cerebrais ou cérebro-medulares receberam o nome de memória e de instintos.

Os atos funcionais criam para o cérebro, como para todos os órgãos, a forma dos atos, tanto normais como patológicos, e a loucura do negro da roça não se assemelha à do seu senhor nem a do homem muito instruído ou apaixonado à do homem ignorante ou pouco ativo.

O ato cerebral é porém sempre consecutivo a uma excitação vinda do exterior, ou a uma série de excitações, que se reúnem ou se repelem, daí as comparações, os juízos e muitos outros trabalhos cerebrais. Umas, relativas à necessidade de alimentação e de prazeres sexuais ou sensoriais, são os únicos motivos que influem nos homens inferiores e formam a base das alucinações delirantes, bem como de muitas teogonias religiosas, cujas recompensas e castigos são de ordem puramente física e sensitiva.

Outros motivos existem de ordem mais elevada.

Uns passionais ou emocionais correspondem às ideias adquiridas de riqueza, de beleza, de honra, de estima pública, etc., e formam a base dos delírios e manias de grandeza, de erotismo, de perseguição, etc. Outros enfim são motivos puramente intelectuais e correspondem, por exemplo, ao prazer do sábio que faz descobertas úteis, ao prazer do homem que salva seu semelhante ou do cidadão que defende seu país sem preocupar-se com a recompensa.

A importância recíproca destas três ordens de motivos crê a maneira de proceder de um indivíduo e, como pela educação se pode tornar predominantes estes ou aqueles móveis, cumpre desenvolver os móveis intelectuais que são os únicos que asseguram o desenvolvimento e a independência de cada individualidade.

Em resumo, podemos pois, reduzir à [sic] condições bastantes simples o funcionalismo intelectual: como todos os outros órgãos o cérebro é um simples aparelho de transformação dos excitantes exteriores, físicos ou sociológicos, e só a natureza íntima destes fenômenos é para nós tão obscura como a da afinidade química ao da gravidade.”²⁷

Na concepção de Couty, variáveis biológicas e sociais exerciam papéis determinantes no funcionamento cerebral dos indivíduos. Com relação à loucura, patologia desse órgão, o médico francês assegurou que ela se manifestava de maneira diferente no cativo e no senhor. O fato de o escravo ser negro era a principal explicação. Sendo o negro inferior ao homem branco, era natural que a loucura verificada fosse diferente, a conformação cerebral do negro já atestaria esse fenômeno dentro do protocolo da ciência. Ainda sobre a inferioridade do negro, apregoada por Couty, Celia de Azevedo afirma que “O tema da inferioridade racial completa-se assim com a idéia de que o negro não se relaciona socialmente, não tinha família, era um desgraçado por natureza, cujos sentimentos oscilavam da indiferença e apatia à mais cruel violência”.²⁸ Portanto, a raça (meio biológico) era o fator que determinava a disparidade entre a doença no branco e no negro. A escravidão, que para alguns poderia ser considerada como agravante, era desconsiderada na análise de Couty, posto que os negros eram “Bem tratados, bem alimentados, curados nas doenças, conservados na velhice e assegurados contra o desemprego”.²⁹

A assimetria também poderia ser observada ao comparar a moléstia em um homem branco *instruído* e em um branco *ignorante*. Neste caso, a instrução apresentava-se como a variável determinante, referida por Couty como educação, motivo pelo qual defendia a vulgarização científica na sociedade. Sob esse prisma, tal tipo de problema, se não solucionado, poderia ao menos ser minimizado.

O funcionamento cerebral estaria, portanto, marcado pelas influências externas. Os homens inferiores respondiam exclusivamente aos instintos e às necessidades vitais, como a alimentação. Os agentes exteriores causavam as alienações nos seres incultos. A ausência de instrução determinava que esses sujeitos não tivessem capacidade cognitiva e, assim, agissem apenas por instintos. Desta maneira, aqueles definidos como inferiores teriam uma proximidade maior com os animais.

Na avaliação de Couty, entretanto, para os considerados superiores existiam motivos de *ordem mais elevada*, sua atividade cerebral não seria governada por respostas instintivas. As causas dos delírios nestes homens também eram de ordem superior, o sentimento e a emoção poderiam provocar tais tipos de doenças. Sentimento e emoção, qualidades estritamente vinculadas ao ser humano, bem distantes da aproximação ao mundo animal feita para os inferiores. Existiam os motivos intelectuais que atuavam no funcionamento do cérebro, todos relacionados com atitudes nobres – a satisfação de realizar uma pesquisa útil, o contentamento em salvar um semelhante, o orgulho de lutar por seu país em uma guerra. De certo, para o médico francês, os homens inferiores não seriam capazes dessas atitudes.

Outro conferencista que se dedicou às temáticas relativas à raça foi o médico João Baptista de Lacerda Filho (1846-1915). Como subdiretor, e posteriormente diretor, da seção de antropologia, zoologia geral e aplicada, anatomia comparada e paleontologia animal, Lacerda ficou responsável pelo curso público de antropologia do Museu Nacional. Suas pesquisas antropológicas estiveram centradas principalmente no estudo dos indígenas brasileiros. Além de investigações antropológicas, Lacerda se concentrou nos estudos fisiológicos, trabalhou com Couty no laboratório de fisiologia experimental do Museu, onde desenvolveu várias investigações sobre a ação fisiológica do veneno curare, utilizado pelos índios da América do Sul. Alguns resultados foram publicados na revista *Archivos do Museu Nacional*. Em um artigo, de 1876, publicado em conjunto com José Rodrigues Peixoto (1849-?), ambos se declaram poligenistas:

“Seja-nos, pois, lícito declarar que a respeito de tais questões não temos opinião formada, e quando no círculo das hipóteses prováveis houvésemos de aceitar alguma, seríamos poligenistas com Agassiz. É possível que a América fosse um dos centros da criação e que mais tarde povos emigrados da Ásia ou de outros pontos do globo, mais próximos, viessem fundir-se com a raça primitiva, produzindo a raça atual.”³⁰

Lacerda e Peixoto afirmavam, sem forte convicção, se alinharem ao posicionamento de Louis Agassiz (1807-1873) com relação ao poligenismo. Não posso precisar se, assim como o naturalista suíço, Lacerda e Peixoto eram criacionistas e partidários da teoria da degeneração.³¹ Para os pesquisadores do Museu, a América seria um dos centros de criação, seus povos originários, a “*raça primitiva*”, teriam se miscigenado com os outros que haviam emigrado da Ásia para cá.³² O conceito de raça estava relacionado aos habitantes de uma determinada região geográfica, no caso os da América. Assim, os índios seriam uma raça específica. Diferentemente da relação entre primitivo e selvagem, ao contrapor a *raça primitiva* com a *raça atual*, eles não estavam trabalhando com o par selvagem/civilizado, o índio da atualidade ainda era considerado um selvagem.³³

O médico Nicolau Joaquim Moreira (1824-1894) foi outro preletor que tratou de questões referentes à raça nos cursos do Museu Nacional. Subdiretor da seção de botânica geral e aplicada, e paleontologia vegetal, seus cursos eram anunciados pela

imprensa como sendo de agricultura. Entretanto, ele perpassou por questões relativas às raças humanas, principalmente quando tratou da imigração.

Para refletir sobre o mundo natural, Moreira pensava em termos de categorias, agrupamentos que levavam em consideração a presença ou ausência de características comuns: “Quando, pois, se quer raciocinar sobre a homogeneidade do tipo em um grupo de animais deve-se ter em vista os termos vagos de semelhança e de dissemelhança”.³⁴ Tinha como base as análises do médico neurologista francês Duchenne de Boulogne (1806-1875) para categorizar a humanidade em raças:

“Duchenne (de Boulogne) o demonstrou de uma maneira peremptória. A homogeneidade de raça não pode se entender senão a similitude dos caracteres típicos, do que é infalivelmente hereditário entre os indivíduos do mesmo tronco. O resto, como a conformação do corpo, a aptidão, o pelo etc., é acessório para o característico e experimenta todas as influências do meio em que os animais se acham.”³⁵

Para classificar a humanidade em raças, Moreira levava em consideração apenas as similitudes transmitidas hereditariamente. Fatores externos eram desacreditados por ele, bem como as conformações corpóreas. As mensurações físicas, em voga naquele período, atraíam a atenção de muitos cientistas, tudo se media a fim de melhor conhecer e classificar as raças humanas. Na contramão desta corrente, Moreira tributava apenas à hereditariedade o papel definidor das raças. Variáveis como a dolicocefalia e a braquicefalia, utilizadas como parâmetros classificatórios, para ele nada diziam a respeito da raça.³⁶ “Um crânio alongado, (dolicocefalo) quer a cabeça aumente ou diminua de volume, será sempre alongado, isto é, que o seu diâmetro longitudinal cresce ou diminui na mesma proporção do diâmetro transversal. Do mesmo modo a respeito do crânio curto, (braquicefalo), para a face considerada isoladamente ou em relação com o crânio”.³⁷ Em sua concepção, portanto, uma raça era constituída por um grupo de indivíduos portadores de determinadas características semelhantes que eram transmitidas para os descendentes. “A raça não é portanto senão a série de gerações em um tipo determinado, e os naturalistas que acreditam na variabilidade limitada do tipo dizem que ela representa uma série de indivíduos distintos por caracteres tornados constantes, quando deveriam dizer naturalmente constantes”.³⁸

Silvio Cezar de Souza Lima sustenta que para Nicolau Moreira a ideia de fixidez das espécies era um conceito chave.³⁹ O cientista considerava as *raças humanas* como espécies diferentes. O posicionamento de Moreira indica que era seguidor das proposições defendidas por Agassiz, que influenciaram muitos homens de ciência brasileiros: “Socorra-nos, finalmente a autorizada palavra do Sr. Agassiz, quando na Universidade de Cambridge discorrera sobre o assunto que nos ocupa”.⁴⁰

O pesquisador do Museu Nacional, todavia, não especificou quais eram as características que considerava para classificar a humanidade em raças. Apenas afirmou que “cada raça verdadeira é composta de indivíduos homogêneos por seus caracteres típicos, os quais têm por atributo especial reproduzir-se com uma fixidade inabalável”.⁴¹

O fato é que Moreira a classificou de modo hierarquizante, situando o branco no topo e os outros abaixo.

Assim como Agassiz, Moreira considerava a mestiçagem degenerativa, porque o híbrido resultante seria inferior aos progenitores: acreditava que o produto do cruzamento do branco e do negro era de fecundidade reduzida, compartilhando, desta maneira, com a opinião de cientistas como Quatrefages.⁴²

“Eu não vos falo, Senhores, dos mestiços provenientes da raça branca e da preta, e que se nos fosse permitido incluímos na classe da paragenesia, criada por Broca, e caracterizada por indivíduos fecundos entre si, mas cujos descendentes diretos apresentam uma fecundidade limitada senão são retemperados por algum dos sangues primitivos, podendo neste caso verificar-se o fato conhecido em antropologia por – atavismo.”⁴³

Era favorável à imigração com o objetivo de branquear o país. O cruzamento entre imigrantes europeus e a população branca local não era visto como mistura de raças (uma vez que todos pertenciam à categoria dos brancos), mas, sim, como uma mistura de povos. “As alianças entre povos da mesma raça são essencialmente benéficas. Um povo, que pudesse cruzar-se numerosas vezes seguindo todas as regras de uma verdadeira seleção reunindo uma grande soma de boas qualidades e fundindo-as em sua constituição e em seu caráter, engrandecer-se-ia”.⁴⁴ Aqui o conceito de raça não se confundia com o de nação. Porém, em outros momentos esses termos apareceram como sinônimos. Principalmente quando defendia a vinda de imigrantes anglo-saxões para o Brasil, que minimizariam os problemas advindos do elemento lusitano. Assim sendo, para Moreira, na categoria *brancos* também havia subdivisões hierárquicas.

A despeito de sua opinião acerca da inferioridade dos negros, Nicolau Moreira era contrário à escravidão, o que não era de se estranhar, visto que isto não se constituía um comportamento excepcional à época. Na década de 1880, ele proferiu discursos nas conferências abolicionistas chegando, inclusive, a ocupar os cargos de vice-presidente da Sociedade Emancipadora e de secretário honorário da Sociedade Brasileira contra a Escravidão.⁴⁵

Pelo acima exposto, observa-se que as temáticas relativas à raça marcaram os cursos públicos realizados no Museu Nacional de fins do século XIX. Embora os textos analisados não sejam transcrições das falas dos conferencistas, certamente esses temas em algum momento perpassaram os discursos proferidos, pois os oradores apresentavam assuntos relativos às pesquisas que desenvolviam. O espaço dos cursos públicos do Museu Nacional foi privilegiado para a exposição de questões referentes à raça, já que lá tais tipos de estudos eram realizados. A concepção de raça defendida pelos pesquisadores não era única, cada um possuía um critério para a classificação, de acordo com a teoria científica que considerasse mais adequada. Os discursos eram pautados em um vocabulário científico/cientificista. Contudo, é possível constatar que conceber a humanidade dividida em raças hierarquizadas era uma constante e que, em tal categorização, consideravam a raça branca como superior às outras, e essa, da mesma maneira, estava hierarquicamente subdividida. A miscigenação também foi um tema

preocupante para esses homens de ciência que expunham publicamente seus conhecimentos. Enquanto para Couty ela poderia ser benéfica, Moreira condenava-a por degenerar as raças originais. Isto mostra que também neste quesito não havia unanimidade.

Notas e Referências

- ¹ Andreas HOFBAUER, *Uma história do branqueamento ou o negro em questão*, São Paulo, Editora Unesp, 2006, p. 100.
- ² *Ibid.*, p. 100.
- ³ *Ibid.*, p. 88.
- ⁴ Kabengele MUNANGA, “Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia”. *Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Racial e Educação – PENESB-RJ*, 05/11/03. Disponível em: <<http://www.ufmg.br/inclusaosocial/?p=59>>. Acesso: 08 dez. 2011.
- ⁵ Célia Marinho de AZEVEDO, “Para além das “relações raciais”; por uma história do racismo”, In: Célia Marinho de AZEVEDO, *Anti-racismo e seus paradoxos: reflexões sobre cota racial, raça e racismo*, São Paulo, Annablume, 2004, p. 118
- ⁶ Léon POLIAKOV, *O mito ariano*, São Paulo, Perspectiva, Editora da Universidade de São Paulo, 1974, 118.
- ⁷ Essa ordenação, afora a cor da pele, englobava atributos morais: “*Europaeus albus*: ... engenhoso, inventivo... branco, sanguíneo... É governado por leis. *Americanus rubescens*: contente com sua sorte, amante da liberdade... moreno, irascível... É governado pelos costumes. *Asiaticus luridus*: ... orgulhoso, avaro... amarelado, melancólico... É governado pela opinião. *After niger*: ... astuto, preguiçoso, negligente... negro, fleumático... É governado pela vontade arbitrária de seus senhores”. Léon POLIAKOV, *O mito ariano*... cit., p. 137.
- ⁸ Kabengele MUNANGA, “Uma abordagem conceitual...”, cit.
- ⁹ Tzvetan TODOROV, *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*, v. I, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1993, p. 107.
- ¹⁰ *Ibid.*
- ¹¹ Andreas HOFBAUER, *Uma história do branqueamento*... cit., p. 107.
- ¹² Stephen Jay Gould ressalta que tanto no monogenismo quanto no poligenismo as teorias de hierarquização racial se fizeram presentes. Para aqueles que acreditavam em uma origem única do homem, os monogenistas, toda a humanidade havia saído de um centro criador e as raças humanas se diferenciavam devido a uma degeneração da perfeição. As inferiores, portanto, seriam as mais degeneradas. Já para os poligenistas, teriam existido mais de um centro de criação e, com isso, as raças haviam se originado separadamente, motivo que justificava as diferenças entre elas. Stephen Jay GOULD, *A falsa medida do homem*, 2 ed., São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 26. Sobre esta discussão, conferir também: Léon POLIAKOV, *O mito ariano*... cit.
- ¹³ Tzvetan TODOROV, cit., p. 128-129.
- ¹⁴ Br/Rio de Janeiro, *Jornal do Commercio*, 30.07.1881.
- ¹⁵ Louis COUTY, “Os estudos experimentaes no Brazil”, *Revista Brasileira*, Rio de Janeiro, Escripório da *Revista Brasileira*, tomo II, 1º de nov., 1879, pp. 215-239, p. 237.
- ¹⁶ Raça, nação e língua eram conceitos que se intercambiavam, sendo por vezes tratados como sinônimos. Linguistas e antropólogos, por exemplo, disputavam espaço na arena científica para provar quem melhor categorizava a humanidade. Neste sentido, Poliakov cita o exemplo do médico e antropólogo alemão Rudolf Virchow (1821-1902). Defensor da craniologia e de outros métodos de mensuração física, Virchow criticava os linguistas, que “havam primeiramente postulado raças ‘puras’, o que dificilmente era defensável do ponto de vista antropológico; eis que politizavam o debate, relacionando à mesma ‘raça latina’ arianos (tais como os celtas) e não-arianos (tais como os sardos e os iberos), e confundiam as raças, as nações e as línguas”. Léon POLIAKOV, *O mito ariano*... cit., p. 245.
- ¹⁷ Em sua análise acerca da origem do mito ariano, Poliakov menciona o filósofo alemão Christoph Meiners (1747-1910), que desenvolveu pesquisas sobre antropologia em fins do século XVIII e início do XIX. Na análise de Meiners, existiam os homens de “raça clara e bela” e os de “raça escura e feia”. Porém, mesmo entre os de pele clara havia os que apresentavam “traços inferiores”; este era o caso dos eslavos, que por

- estarem abaixo dos outros de tez alva poderiam ser tratados como servos pelos alemães. POLIAKOV, *O mito ariano...* cit., p. 156-157.
- ¹⁸ Louis COUTY, “Os estudos experimentaes...” cit., p. 221.
- ¹⁹ Sobre o conceito da palavra mulato, Hofbauer afirma que: “Em oposição a interpretações correntes que derivam de ‘mulo’ o conceito de mulato e insinuam uma analogia humana com o produto híbrido do cruzamento entre duas espécies de animais diferentes, [Jack D.] Forbes aponta uma raiz árabe da palavra. Ele sugere que teria ocorrido uma espécie de convergência ‘semântico-funcional’ entre duas palavras árabes [uma significava protetor ou protegido e a outra procriado, pessoa adotada] [...] A palavra ‘muladi’, ‘malado’ ou ‘maladi’ era de uso freqüente na língua portuguesa (e espanhola) no século X. [...] A tradução, também usual, de *muwallad* por ‘descendente de um pai árabe e uma mãe estrangeira ou de um pai escravo e de uma mãe livre’ aproxima ainda mais o conceito da semântica inicial arcaica de ‘mestiço’ e explica por que, no dicionário de H. Cardoso, de 1569, ‘mulato’ consta como sinônimo de mestiço. Ainda segundo Forbes, os conceitos de origem árabe devem ter sido ‘sobrepostos’ (*gradual overlapping of meaning*) pela palavra de origem latina que expressa o ‘produto híbrido’ entre o cavalo (égua) e jumento(a). [...] De qualquer forma, demoraria ainda muito tempo até que o conceito de mulato fosse definido como produto do ‘cruzamento’ entre a ‘raça branca’ e a ‘raça negra.’” Andreas HOFBAUER, *Uma história do branqueamento...* cit., p. 90-92.
- ²⁰ Léon POLIAKOV, *O mito ariano...* cit., p. 155.
- ²¹ Louis COUTY, “Os estudos experimentaes...” cit., p. 228.
- ²² Celia Maria Marinho de AZEVEDO, *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites século XIX*, 2. ed., São Paulo, Annablume, 2004, p. 68.
- ²³ BR/Rio de Janeiro, *Jornal do Commercio*, 27.10.1882.
- ²⁴ Celia Maria Marinho de AZEVEDO, *Onda negra, medo branco...* cit., p. 65.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 67.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 71. Grifos do original.
- ²⁷ BR/Rio de Janeiro, *Jornal do Commercio*, 18.11.1881.
- ²⁸ Celia Maria Marinho de AZEVEDO, *Onda negra, medo branco...* cit., p. 68.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 67.
- ³⁰ João Baptista LACERDA FILHO e José Rodrigues PEIXOTO, “Contribuições para o estudo antropológico das raças indígenas do Brasil”, *Archivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. 1, 1876, pp. 48-75, p. 75.
- ³¹ Adepto do poligenismo, Agassiz sustentava a degenerescência humana pelo cruzamento das raças. De acordo com Maria Helena Pereira Toledo Machado, o naturalista suíço se baseava na crença de que “as raças cruzadas, em vez de carregarem as melhores características de seus ascendentes, levavam a que traços atávicos viessem à superfície, expondo os descendentes de uniões mistas a todos os riscos de uma progressiva degenerescência”. Maria Helena Pereira Toledo MACHADO, “Os tupis e a turânia: hipóteses sobre a origem do homem e da civilização nas Américas na segunda metade do século XIX e primeiras décadas do XX”, In: Maria Helena Pereira Toledo MACHADO, *Brasil a vapor: raça, ciência e viagem no século XIX*, Tese (Livre Docência) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005, p. 63.
- ³² Na segunda metade do século XIX, a origem do homem na América foi tema análises de alguns intelectuais brasileiros, dentre outros, Gonçalves Dias (1823-1864), Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878) e Couto de Magalhães (1837-1898).
- ³³ Ao participar do Congresso Universal das Raças, realizado em Londres no ano de 1911, Lacerda, enviado como representante do Brasil, apresentou algumas considerações um pouco divergentes das que pregou nas décadas de 1870 e 1880. Segundo Lília Moritz Schwarcz, o pesquisador do Museu chegou a oito conclusões sobre questões relativas à raça, dentre elas: “(1) homens brancos e negros formam duas raças, e não espécies; (2) o mestiço é um tipo étnico variável e pode retornar a uma ou outra raça que o produziu; [...] (4) se o mestiço é inferior ao negro em força física, rivaliza com o branco em sua capacidade intelectual” Lília Moritz SCHWARZ, “Previsões são sempre traiçoeiras: João Baptista de Lacerda e seu Brasil branco”, *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.18, n.1, jan.-mar. 2011, pp. 225-242, p. 231. Contudo, era outro momento, centro minha análise apenas em suas ideias expostas nos cursos públicos do Museu Nacional do século XIX.

³⁴ Nicolau Joaquim MOREIRA, “Zootechnia. O que é raça”, *O Auxiliador da Industria Nacional*, Rio de Janeiro, Industria Nacional, n. 10, out. 1869, pp. 428-430, p. 429.

³⁵ *Ibid.*, p. 429.

³⁶ Sobre esses parâmetros, Stephen Jay Gould ressalta: “Além do próprio tamanho do cérebro, as duas medidas craniométricas mais veneráveis – e também as mais manipuladas – foram, sem dúvida, a do ângulo facial (a projeção anterior do rosto e da mandíbula: quanto mais pronunciada melhor) e a do índice craniano. Este nunca fora muito empregado, se bem que fosse fácil de medir. Era obtido através do cálculo da proporção entre a largura e o comprimento máximos do crânio. Os crânios relativamente longos (média de 0,75 ou menos) eram chamados de dolicocefálos; os crânios relativamente curtos (acima de 0,8), braquicefálos” Stephen Jay GOULD, *A falsa medida do homem...* cit., p. 93. Segundo Poliakov, o índice cefálico, ou craniano, foi introduzido por volta de 1845 pelo anatomista sueco Anders Retzius (1796-1860). Os classificados como dolicocefálos, “tais como os escandinavos, os alemães, os ingleses e os franceses”, eram considerados superiores aos braquicefálos, “tais como os lapões, os fineses ou fino-eslavos e os bretões”. Léon POLIAKOV, *O mito ariano...* cit., p. 251.

³⁷ Nicolau Joaquim MOREIRA, “Zootechnia...” cit., p. 429.

³⁸ *Ibid.*, p. 430.

³⁹ Silvio Cezar de Souza LIMA, *Determinismo biológico e imigração chinesa em Nicolau Moreira (1870-1890)*, Dissertação (Mestrado em História das Ciências da Saúde) – Casa de Oswaldo Cruz, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2005, p. 56-57.

⁴⁰ Nicolau Joaquim MOREIRA, *Questão ethnica-antropologica. O cruzamento das raças acarreta a degradação intelectual e moral do producto hybrido resultante? Resumo da memoria apresentada á Academia Imperial de Medicina e relatório*, Rio de Janeiro, Typographia Progresso, 1869, p. 25.

⁴¹ *Ibid.*, p. 428.

⁴² *Ibid.* Este artigo foi produzido como uma análise de Moreira sobre uma memória enviada por João Batista Ulhesperger ao concurso de memórias da Academia de Medicina, entre 1868 e 1869. O tema do trabalho era um estudo do cruzamento das raças. Os acadêmicos consideraram o relatório de Moreira superior ao texto entregue para a disputa. De acordo com Lima: “O Dr. Moreira apresentou o relatório para a apreciação da Academia oferecendo uma menção honrosa para o autor da memória. A Academia aprovou seu relatório por unanimidade, o que nos faz crer que as idéias propostas pelo acadêmico em seu relatório seriam então as que melhor respondiam à questão, tanto do seu ponto de vista, quanto de seus pares”. Silvio Cezar de Souza LIMA, *Determinismo biológico...* cit., p. 49.

⁴³ Nicolau Joaquim MOREIRA, *Questão ethnica-antropologica*, cit., p. 14.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁵ Silvio Cezar de Souza LIMA, *Determinismo biológico...* cit., p. 53, 62.

Bolívar na América Latina: História e Literatura no Labirinto do General

*Yvone Dias Avelino**

“A morte é a sanção de tudo o que o narrador pode contar.”

Walter BENJAMIN¹

O presente artigo trata de uma análise do papel histórico de Simão Bolívar na luta pela Independência e o olhar do literato Gabriel García Márquez sobre este personagem heroico, retratando o percurso de Bolívar rumo ao exílio, através do rio Madalena, numa jornada inevitável para a morte. Depois de muito lutar pela independência da América Espanhola, as intrigas políticas e as ambições regionalistas derrotaram o general que, em suas próprias palavras, diz não ter mais pátria. O literato colabora com o historiador, relatando os últimos dias da vida do Libertador. Consumido pela tuberculose, devorado pela febre, sua mente se encontra num labirinto emaranhado de ideias. Gabriel García Márquez reconstrói o passado de um continente calcado na lógica implacável de seu herói. História e Literatura unidas na análise dos últimos momentos da vida do grande Libertador.

Os primeiros movimentos revolucionários na América foram contra a limitação imposta pela Metrópole. Inicialmente, foram movimentos para quebrar as amarras que dificultavam o desenvolvimento econômico, e não para o desligamento total.

A administração espanhola na América e a imposição de governos despóticos aceleraram a velocidade do movimento. A influência francesa manifestou-se nesse contexto de descontentamento, e as ideias se propagaram entre a elite crioula. Liberalismo econômico, liberdade política, legitimidade popular, luta contra o colonialismo – é o quadro em que vamos analisar especificamente Simão Bolívar.

Simão Bolívar nasceu em Caracas, a 24 de Julho de 1783. Sua família era das mais ricas da região, proprietárias de várias fazendas e de regiões mineradoras. Bolívar era, portanto, um representante da elite crioula. Tendo ficado órfão muito cedo, foi criado

* Titular no Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP; coordenadora do Núcleo de Estudos de História Social da Cidade - NEHSC - da PUC-SP e do Curso de Lato Sensu "História, Sociedade e Cultura", do Departamento de História da PUC-SP (2013-2015); Editora da Revista *Cordis* - Revista Eletrônica de História Social da Cidade (<http://revistas.pucsp.br/cordis>).

pelo tio, e enviado à Europa para estudar, prática quase obrigatória aos filhos da aristocracia.

Chegou à Espanha em 1799, e viajou por muitos países. Casou-se, voltou à América, onde ficou viúvo logo em seguida. Voltou à Europa em 1803, para aprofundar seus conhecimentos e ampliar contato com figuras representativas do mundo científico europeu, como Humboldt e o Físico Bonpland. Esse contato ele conseguiu em plena coroação de Napoleão Bonaparte. Numa Europa em plena ebulição política, dedicava-se a frequentar teatros, salões, cursos e conferências, onde se discutiam os conhecimentos e as teorias mais recentes. Entregou-se apaixonadamente à leitura. Leu todos os clássicos economistas, sociólogos etc. Três são os elementos formadores da personalidade cultural de Bolívar: os mestres, as viagens e as leituras.

Em 1805, iniciou uma viagem à Itália. A ida a Roma teve um significado especial, pela emoção que sentiu ao visitar o Monte Sagrado, e pelo juramento que proferiu ali na presença de seu preceptor Simón Rodríguez. Foi nesse momento que jurou o compromisso de libertar a América da dominação espanhola, num desejo de realizar algo grandioso. Ali, no Monte Sagrado, decidiu, emocionado pelo cenário, e pelas lembranças dos antigos romanos, realizar a Independência da América. Não que Bolívar tenha tido uma experiência mística, mas ele se utilizou de uma linguagem que faz uso de figuras míticas para expressar o que estava dentro dele. Essa passagem revela algo do seu universo mental. Dotado de grande lucidez, Bolívar sentiu-se incumbido de uma missão, e isso ofuscou sua visão de América. Segundo J. B. Trend,² Bolívar voltou-se para os livros espanhóis, particularmente Dom Quixote, encontrando ali, sua própria imagem. Segundo esse autor, ele teria dito: *“Os três maiores idiotas da história foram Jesus Cristo, Dom Quixote e eu.”*

O sonho de Bolívar, de realizar na América a construção de uma grande nação, sob a égide da liberdade, é onde começa o Libertador a tecer o seu próprio labirinto, no qual posteriormente vai se perder. Ao pensar um só país livre, do México ao Cabo Horn, pensava num mundo novo, que servisse de exemplo inspirador para outras terras e outros homens, como a Ásia e a África. Nessa tarefa, a liberdade teria a princípio o dom de tudo conseguir, sendo capaz de recriar um homem novo, alimentado por uma esperança de um mundo exemplar e não viciado, como a velha Europa. Conquistada a liberdade, os demais problemas se resolveriam naturalmente.

Esse sonho mais parecia uma missão a ser cumprida, de um destino pré-estabelecido para a América, e que vai orientar todas as suas atitudes políticas, até às últimas consequências. Razão pela qual vai governar de forma excessivamente centralizadora, não tanto porque almejasse o poder, mas por estar certo de que esse era o papel que deveria desempenhar.

O historiador Francisco Pividal, na sua sensibilidade aguçada, põe na boca de Bolívar as seguintes palavras, já no final de sua vida: *“Mais valia um bom acordo do que mil processos ganhos, não nos termos compostos por Santander, que foi o que nos perdeu a todos.”*³

Bolívar viveu a América sempre através da sua idealização, e não pôde compreendê-la na complexidade de seus problemas, na intrincada herança de suas estruturas coloniais, apenas viu homens lutando por ambições pessoais, em detrimento de valores maiores. Ele acreditava que os ideais a tudo sobrepujavam, e quando isso não ocorreu, sentiu-se traído. Os homens, agentes da história, eram responsáveis por essa traição, à medida que não foram capazes de se transformarem e transformarem o mundo em que viviam, a partir do seu novo Estado – o de Liberdade. Traidores, selvagens, bárbaros, impermeáveis às novas ideias, ambiciosos e aventureiros. Difícil julgá-los.

Bolívar pensava a América em termos absolutos: da glória universal à desgraça eterna. Em 1822, dizia: “Esta união criará um colossal campeão de liberdade... quem resistirá à América, reunida de coração, submissa a uma lei, e guiada pela tocha da liberdade?”⁴

Segundo Prado,⁵ o desencanto e o ressentimento de Bolívar deixaram uma herança responsável por alguns preconceitos vigentes até o presente na História da América, especialmente nas análises feitas sobre as décadas posteriores à independência política e, particularmente, sobre o Caudilhismo. A anarquia, a desordem, a turbulência, o troyel das hordas selvagens que cruzam o solo americano são o produto da ambição pessoal, do egoísmo e da irresponsabilidade dos caudilhos e, em última instância, isso se explica pelo caráter latino-americano.

Não se leva em conta que, aqui, ao contrário da Europa, o Estado se constituiu sem um fundamento objetivo de unidade nacional, e sem um mercado interno de envergadura. A atomização de interesses econômicos é típica de uma formação social pré-capitalista, e se traduz na falta de coesão em seu conjunto e na “desorganização” política em particular. Daí o florescimento dos localismos; daí, portanto, os caudilhos.

Pretendemos, na realidade, neste artigo, estabelecer algumas reflexões sobre a associação da História com a Literatura, ou seja, utilizá-la como fonte para o historiador.

A historiografia apela à literatura hoje, como mais um registro do real, um instrumento para sua apreensão, ou ainda como sua metáfora epistemológica. O historiador não pode encarar a obra literária apenas como veículo de conteúdo, pois o valor do texto literário não está propriamente na confrontação que dele se pode fazer com a realidade exterior, mas na maneira como esta realidade é abordada, aprofundada, questionada, recriada. Encarar a literatura não como reflexo, mas como refração; como desvio.⁶

Como produção artística que é, a arte ilustra os valores de uma cultura, e não se presta a fornecer a confirmação de um saber, que poderia ser adquirido de outras formas. Por exemplo, por uma pesquisa histórica; ela tem princípios e leis diferentes dos da realidade exterior, já inventariada. Além do mais, o artista está sempre ultrapassando os sistemas de classificação nos quais uma sociedade confirma suas representações provisórias do mundo. A arte não reproduz a realidade exterior, mas a transforma, exprimindo o que nela está reprimido ou latente.⁷

A obra literária eficaz, que age sobre seus leitores, é aquela que dramatiza as contradições e exacerba-as, leva-as às últimas consequências, ou seja, representa-as, e oferece assim, um princípio de respostas às perguntas ainda não claramente formuladas. Ela libera possibilidades subjacentes a certas situações, joga com essas possibilidades, dá-lhe vida e, assim, tenta explorar as virtudes inerentes a uma época.

As obras literárias que melhor traduzem os movimentos sociais e históricos não são as que retratam de forma escrupulosamente exata os acontecimentos anteriores. São as que exprimem aquilo que falta a um grupo social, e não aquilo que ele possui plenamente.

A literatura fala ao historiador sobre a história que não ocorreu, sobre as possibilidades que não vingaram, sobre os planos que não se concretizaram. Pode-se, portanto, pensar numa história dos desejos não consumados, dos possíveis não realizados, das ideias não vingadas.⁸

Ocupa-se o historiador, portanto, da realidade, enquanto o escritor é atraído pela possibilidade. Cabe assim ao historiador captar esse excedente de sentido embutido no romance.

Esta metodologia para Lacapra⁹ é fazer uma fusão entre o texto e o contexto, ou seja, usar a linguagem para se interpretar contextos. Não contexto no sentido positivista, mas como representação de uma experiência histórica. É a tentativa de captar e expor como se apresentou uma dada realidade.

A história é um caleidoscópio de ações humanas, é um romance verdadeiro, simplifica, seleciona, organiza. Portanto, para Veyne,¹⁰ o que distingue um livro de história de um romance, isto é, a narrativa histórica da narrativa de ficção, é que o primeiro tem seu suporte na realidade exterior, que tem existência concreta e autônoma, dispensa, portanto, artifícios discursivos e estéticos para ser valorizado. A história é assim, uma narrativa verídica, cujos acontecimentos submetem-se ao critério de verificabilidade, ao contrário do discurso ficcional, que é uma questão de verossimilhança.

Ainda nessa comparação, podemos afirmar que a história é um discurso que visa a realidade teórica e científica, não ignorando o caráter de relatividade da verdade histórica, e toda subjetividade que comporta a elaboração desse conhecimento. O texto literário tem como objetivo fundamental a produção de realidade estética, o que não exclui que ele possa ter relações com a realidade objetiva, ou seja, com tudo aquilo que lhe é exterior, e de que certa forma o envolve.

Os romances históricos, que transmitem uma verdade histórica através da verossimilhança novelesca, têm o poder de fazer a carne voltar a ser verbo, sem o verbo perder o gosto, ou a cor, ou o cheiro, ou a forma da carne, imagem que nos parece bastante significativa do poder de recriação da obra literária e das suas relações com a realidade que ela representa.¹¹

Assim, a transformação de elementos não-literários em expressão estética é uma outra maneira de olhar o objeto, uma nova forma de relação com o real.

Discurso histórico e narrativa literária, formas distintas de narrativas, apresentam formas de contatos, relacionam-se com a realidade exterior de maneiras diferentes, porém, complementares. Tanto um como o outro, são imagens dessa realidade, que se submetem às exigências do discurso e podem, portanto, apresentar deformações, fragmentações, ou distorções, formas parciais de conhecimento. A Literatura, dessa forma, aprofunda intuitivamente o conhecimento humano, e a História o analisa cientificamente – formas complementares de expressão da realidade do conhecimento.

De acordo com a nossa proposta, na presente reflexão faremos uma análise do texto *O General em Seu Labirinto*. O autor desse fascinante texto, Gabriel García Márquez, nasceu em 1928, em Arataca, pequeno e decadente povoado da Colômbia, que em boa parte de sua obra de ficção ele disfarça sob o nome de Macondo. Ainda cedo abandonou a casa paterna para ganhar a vida, e trabalhou em vários empregos diferentes. Fez seus estudos em Barranquilla, e dois anos do curso de Direito em Bogotá, quando publicou seu primeiro conto. Trabalhou como jornalista em Cartagena, Barranquilla e no El Espectador, de Bogotá, onde fez grandes reportagens e críticas de cinema, reunidas depois em livro, *Entre Amigos*. Sua primeira novela, *O Enterro do Diabo*, é de 1955, época em que passou a viver praticamente fora de seu país, em viagens profissionais pela Europa.

Em 1961, publicou um livro de contos, *Os Funerais da Mamã Grande*. Sua consagração literária, no entanto, se deu com *Cem Anos de Solidão*, romance que a Editorial Sudamericana publicou pela primeira vez em 1967. A partir daí, a fama de Gabriel García Márquez não parou de crescer. Ganhou inúmeros prêmios, entre os quais se destaca o Rómulo Gallegos, em 1973.

Em 1982, obteve o reconhecimento mundial ao ser laureado com o Prêmio Nobel de Literatura. Sem sombra de dúvida, ali estava um novo caminho para o romance, gênero que muitos julgavam superado e decadente. Gabriel García Márquez provou definitivamente que muito se podia ainda esperar desse gênero como fonte e força de inspiração literária.

Fascinado pela figura histórica do libertador Simão Bolívar e aconselhado por Álvaro Mutis, García Márquez narra os últimos dias – os menos documentados – da vida do general. O encantamento pela narrativa o leva a dedicar o livro ao amigo que lhe deu a ideia de escrevê-lo. *O General em Seu Labirinto*¹² é mostrado em todos seus aspectos: um herói devorado pela febre, consumido pela tuberculose, entregue às práticas de medicina popular e fantástica, evocando em clarões de lucidez e de febre suas lealdades e conquistas, suas infidelidades e fracassos.

O deslumbramento do narrador pela lenta agonia do personagem histórico demonstrou também um deslumbramento pela vida, pelo curso de uma vida que entrelaçou fragmentos, diante dos quais não se pode reconstruir o passado da América, mas também o labirinto que, implacável em seu rigor moral, o construtor do grande sonho da nação americana traçou. Como bem aponta o autor da trama, era o fim. O general Simão José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar y Palacios ia embora para sempre. Tinha arrebatado ao domínio espanhol um império cinco vezes mais vasto que

as Europas, tinha comandado vinte anos de guerras para mantê-lo livre e unido, e o tinha governado com pulso firme até a semana anterior, mas na hora da partida, não levava sequer o consolo de acreditarem nele.

A trama encaixa-se na categoria de um romance histórico, fictício, porém de estrutura realística, que trata da América Latina após as guerras de independência. Em termos espaciais, a narrativa se passa durante a última viagem do general pelo rio Magdalena, partindo de Bogotá, passando por várias localidades, a caminho de Cartagena, para dali embarcar para a Europa. Esse período é o menos documentado de sua vida, quando só escreveu umas poucas cartas, entre as mais de dez mil que ditou, e já com seu estado de saúde bastante precário. Do ponto de vista social, a ação é circunscrita ao general e à elite governante, que é um grupo também de generais, que compunham o poder.

O plano da narrativa é um discurso na terceira pessoa. O autor interfere diretamente, o que retira da obra uma certa objetividade, no sentido dela ser uma crônica de época, e acrescenta a subjetividade do próprio autor na sua perspectiva. Nesse sentido, não é tão diferente do discurso histórico. Gabriel García Márquez vai se utilizar para compor os diálogos do personagem de afirmações que ele retira de cartas escritas pelo próprio Bolívar, o que dá, nesse sentido, um tom documental à obra, embora restrito, pois no plano social ignora várias camadas.

O livro inicia-se com o anúncio da partida de Bolívar para viver na Europa, e reconstrói a lenta agonia de um homem ainda jovem, que libertou a América, construiu um ideal, granjeou inimigos, lealdades, infidelidades, conquistas e fracassos.

Concluída a fase militar do movimento pela emancipação, marcada pela vitória de Ayacucho no Peru, em 1824, desapareceu o elemento que aglutinava o movimento. Nesse momento, começou a declinar a estrela de Bolívar. Sua administração centralizada e pretensamente liberal ressentiu-se com essa dissociação, e o general, cujo prestígio pessoal fora tão eficaz frente às situações de tensão e insubordinação durante o período bélico, viu então sua ação e poder serem continuamente contestados, e em vários episódios, ocorrerem desentendimento entre ele e antigos e leais companheiros de armas. “No fim das contas, quem se enganou fui eu. Eles só queriam fazer a independência, que era algo imediato e concreto, e o fizeram bem. Eu, em compensação, me perdi num sonho, procurando o que não existe.”¹³

Também nessa época, começaram a pipocar os movimentos separatistas na Venezuela, no Equador, na Bolívia etc, liderado por generais indispostos com o líder. “Primeiro, a América era ingovernável para nós; segundo, quem serve a uma revolução ara no mar; terceiro, a única coisa que se pode fazer na América é emigrar; quarto, este país cairá infalivelmente nas mãos de multidão desenfreada, para depois passar a tiranetes de todas as cores e raças.”¹⁴

Desgostoso, o Libertador renunciou à presidência da Colômbia. Em Maio de 1830, deixou Bogotá, dirigindo-se para o litoral, em um exílio voluntário. Buscava também um clima mais satisfatório para o seu preocupante estado de saúde, na expectativa de recuperar-se e seguir viagem para a Europa.

Um homem que fez tremer a terra, traçando um glorioso ciclo de grandes vitórias, impregnado das doutrinas de Rousseau, Montesquieu e Voltaire, e que dedicou sua vida a “romper a cadeia que nos oprime o poder espanhol”,¹⁵ fascinado com o seu próprio sonho, acreditava em uma América unificada e livre, agora estava só. Seus diálogos eram então ou com o médico, ou com um único criado que o acompanhou, Palacios. Não havia um amigo, não havia uma mulher amada, não havia louros, não havia vitórias, caminhava lentamente para a morte, pois não tinha mais uma pátria para se sacrificar.

Sua saúde estava profundamente minada por vários males, para o que cooperava o seu desencanto pessoal. Na última cena do livro, um padre vem para conversar com ele.

Quando este sai, Bolívar reclama da presença do padre para seu médico e, este responde: “O que está demonstrado é que o acerto dos assuntos da consciência cria no doente um estado de ânimo que facilita muito a tarefa do médico.” Naquele momento, o general estremece diante de uma revelação, e percebe que a corrida louca entre seus males e seus sonhos chegava naquele instante à reta final. Suspira: “Como vou sair deste labirinto?” E pela primeira vez, viu a verdade.

Examinou o aposento com a clarividência de quem chega ao fim, a última cama emprestada, o tocador lastimável, cujo turvo espelho de paciência não o tornaria a refletir, o jarro d’água de porcelana descascada, a toalha e o sabonete para outras mãos, a pressa sem coração do relógio octogonal desenfreado para um encontro inelutável de 17 de Dezembro de 1830, à uma hora e sete minutos de sua tarde final. Morreu Simão Bolívar, na localidade de São Pedro Alexandrino, nas proximidades de Santa Marta.

A literatura forneceu ao historiador um excedente de sentido, abriu um espaço de interpretação. Ao talhar a figura do general perdido no labirinto de seus sonhos, incapaz de perceber a realidade, envolvido que estava em seus idealismos, o livro de Gabriel García Márquez recria esse personagem histórico, tecendo assim, uma realidade estetizada. Mas a ficção que se insere numa realidade histórica é de alguma forma representativa dessa realidade.

O texto, portanto, abre caminhos para se compreender ainda melhor essa figura histórica, por meio das potencialidades da imaginação e da sensibilidade de seu autor. Através das ações e relações do personagem criadas por Gabriel García Márquez, dispomos de uma variedade de meios para representar os momentos importantes da história da América e explorar as virtudes dos seus agentes num momento significativo do século XIX.

Notas e referências

¹ Walter BENJAMIN, *O Narrador*. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov, in: *Obras Escolhidas*. Magia e Técnica, Arte e Política, 5ª ed, São Paulo, Brasiliense, 1993, p. 208.

² J. B. TREND, *Bolívar e a Independência da América Espanhola*, Rio de Janeiro, Zahar, 1965.

³ Francisco PIVIDAL, *Bolívar, Pensamento Precursor do Antiimperialismo*, São Paulo, HUCITEC, 1983.

⁴ J. L. SALCEDO-BASTARDO, *Bolívar*. Visão e Revisão. Rio de Janeiro, Ed. Agir, 1976.

Bolívar na América Latina: História e Literatura no Labirinto do General
Yvone Dias AVELINO

-
- ⁵ Maria Lígia PRADO, “América Latina: Tradição e crítica”, *Revista Brasileira de História*, Vol. 1/2, São Paulo, 1981, pp. 167-174.
- ⁶ M. L. ELEUTÉRIO, Y. D. AVELINO e Outros, “O Bosque Sagrado e o Borrador”, *Projeto História*, São Paulo, nº 8/9, Março 1992.
- ⁷ L. S. VIGOTSKI, *Psicologia da Arte*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- ⁸ Nicolau SEVCENKO, *Literatura Como Missão*. São Paulo, Brasiliense, 1995.
- ⁹ Domenick LACAPRA, *História e Romance*, *RH Revista de História da UNICAMP*, nº 2-3, Campinas, UNICAMP, 1991, pp. 107-124.
- ¹⁰ Paul VEYNE, *Como se Escreve a História*, Brasília, UNB, 1995.
- ¹¹ Gilberto FREYRE, *Casa Grande e Senzala*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1961.
- ¹² Gabriel Garcia MARQUEZ, *O General em Seu Labirinto*, Rio de Janeiro, Record, 2000.
- ¹³ *Ibid.*, p. 69.
- ¹⁴ *Ibid.*, p.78.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 84.

Cacaso para historiadores: poesia e crítica no Brasil ditatorial (anos 1970)

*Beatriz de Moraes Vieira**

Antônio Carlos de Brito, conhecido como Cacaso (Uberaba/MG 1944 - Rio de Janeiro 1987), foi poeta, professor universitário e compositor de música popular com significativa participação na vida pública brasileira nos anos 1970-80. Formado em Filosofia, ministrou as cadeiras de Teoria Literária e Literatura Brasileira na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ) nesse período, ao longo do qual organizou revistas e grupos de poesia, escreveu poemas, canções e crítica literária, almejando combater os diversos tipos de silenciamento e lugares-comuns prevaletentes sob a atmosfera ditatorial que se implantara no país desde o golpe civil-militar de 1964. Seja como poeta, crítico ou compositor, Cacaso procurou ler seu tempo e atuar sobre ele, a despeito das dificuldades políticas ou econômicas que se lhe colocavam.

As patentes diferenças formais e temáticas entre seu primeiro livro de poemas: *A Palavra cerzida* (1967) e o segundo: *Grupo Escolar* (1974) revela que algo muito significativo se passara na experiência sócio-histórica, a qual encontra na literatura – não um espelhamento, como já muito se discutiu, mas uma representação oblíqua, em que se mesclam simultaneamente aspectos da liberdade criadora individual e as ingerências do imaginário, percepções e estruturas coletivas – uma mimese transfiguradora, e nem por isso menos reveladora de relações com o mundo vivido, extraliterário. Em sua leitura, o conjunto *1968/AI-5* se configura como um marco, propriamente um divisor de águas na experiência cultural brasileira, quando os debates intelectuais e culturais que ainda existiam após o golpe foram impedidos de vez, sendo este “o momento da brutalidade, do esmagamento. Por questões de cultura, corria-se perigo de vida. Durante mais ou menos cinco anos, nossa vida cultural silenciou, cessaram as divergências, as diferenças foram momentaneamente suspensas”.¹

Com efeito, no seio dos movimentos mundiais que marcaram o ano de 1968, há uma especificidade no Brasil a ser considerada. O período que compreende 1967-68 significou uma espécie de movimento de respiração e resistência dos setores politicamente ativos da sociedade brasileira (greves, movimento estudantil, mobilização

* Professora Adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

de setores intelectuais, artísticos e da Igreja progressista²) que será duramente golpeada pelo maior endurecimento do regime a partir de 1968. Nesse ano e nos seguintes, a legislação recrudesceria os instrumentos de censura e repressão, fechando definitivamente os canais de articulação política civil. No que se refere ao setor cultural, podem-se destacar: a) Lei de Imprensa (nº 5.250/1967) que estipulava forte censura nos meios de comunicação; b) a tão combatida reforma universitária que se efetivou (lei nº 5540/68), reduzindo sua função à formação de quadros técnicos burocráticos, para o setor produtivo da economia e para a administração estatal ou empresarial, de modo que o Estado veio a obter êxito em atrair setores da massa de estudantes para o projeto de ascensão social via uma melhor remuneração do trabalho técnico;³ c) o decreto-lei 477/69 que proibia a atuação política e penalizava “infrações disciplinares praticadas por professores, alunos, funcionários ou empregados de estabelecimentos de ensino público ou particulares”, o que incluía a cassação e a suspensão por três anos de alunos e professores considerados subversivos; d) expurgos, demissões, aposentadorias compulsórias, proibições de leituras e discursos críticos, espionagem policial nas salas de aula, delações e desarticulação da UNE e do movimento estudantil em geral; e) o Ato Institucional nº 5 (13 dez 1968) que conferia, ao Executivo, poderes excepcionais para reprimir quaisquer manifestações políticas, sociais e culturais que considerasse subversivas à ordem vigente. O regime ditatorial controlou as resistências políticas e reforçou a coerção e violência do Estado, afetando profundamente o modo de vida, de forma que no segundo semestre de 1968, os movimentos de resistência já arrefeciam, dominados pela repressão aos embates travados, cuja desproporção de forças era brutal. Sem apoio social mais amplo e diante do projeto militar de aprofundar o estado de exceção, mudaram as reações da oposição perante a repressão: indignação e ira tenderam a ceder à intimidação e ao medo.⁴ De fato, as imagens e metáforas usadas no país para tratar do significado de 1968 estão relacionadas à ideia de interrupção: O curto ano de todos os desejos”, um “grito”, “o ano que não terminou, uma vertigem...”

Diante disso, afirma Cacaso, “nossa vida cultural, cheia de viço e ideais, foi, do dia pra noite, reduzida a escombros. O período que se abre a partir daí inaugura um capítulo novo em nossa história cultural, que ainda não se esgotou nos dias que correm. É o tempo do grande desbunde”.⁵ É clara a compreensão de que ocorreram, no passado recente, transformações profundas a ponto de reorientar a vida e a cultura: *nada será como antes*, desde o processo de constituição de formação de subjetividades aos processos de constituição das relações políticos e sociais. Assim, à data 1968 é conferida uma importância especial, uma vez que se entenda uma data histórica não estritamente como um dia, mês ou ano, mas como um processo complexo em que interagem questões sociais, políticas, econômicas e culturais, nacionais e internacionais, cujas tensões convergem em um dado contexto, do qual a data é expressão. Para usarmos uma expressão benjaminiana, é o signo de uma constelação histórica e seus desdobramentos. No 1968 brasileiro, convergem influxos do movimento contracultural internacional, da Nova Esquerda, das ditaduras militares latino-americanas e sua relação com a política internacional, especialmente o projeto norte-americano para a América Latina, da violência de Estado atingindo índices inusitados, do processo de modernização conservadora de cunho nacional-desenvolvimentista e suas teorias

econômicas, dos instrumentos jurídicos envolvidos, das ações e reações dos movimentos sociais, das propostas estéticas de atualização cultural e seus embates, do estado das artes em todos estes itens... No bojo dos vinte anos da ditadura brasileira, 1968 simboliza este ponto de confluência de tensões de diversa ordem (ainda que a ditadura date de 1964, o processo cultural desses quatro primeiros anos desemboca posteriormente) e, como tal, pode ser visto como uma baliza histórica.

O artista *marginal*

Em tal quadro, evidentemente, ocorrem mudanças estéticas e intelectuais, que ao mesmo tempo o alimentam e dele resultam. O movimento tropicalista havia participado dessa espécie de respiração resistente de 1967-68 que foi asfixiada. Resultante de um impasse da poesia, insatisfeito entre o *populismo* desgastado da poesia engajada, por um lado, e “o fim da palavra” para o qual tendiam as vanguardas, por outro (o impasse remontava aos antigos embates entre as vertentes nacional-popular e vanguardista-formalista, que dominaram a cena cultural nos anos 60, segunda a classificação proposta por Hollanda), o tropicalismo anunciou performaticamente sua *morte* já em 1968, mas não sem deixar fortes repercussões.⁶ A espécie de poética decorrente das propostas tropicalistas, gritante, rasgada e caleidoscópica, era então concebida por seus próprios atores como um modo *marginal*, tanto pela sua diferença estilística quanto por seu vínculo com a contracultura em geral. Tal *marginalidade* era valorizada positivamente, em consonância com as leituras que os artistas brasileiros principiavam a fazer de Herbert Marcuse, cujos livros estavam sendo traduzidos no país. Em correspondência de 1968, o artista plástico Hélio Oiticica, sentindo-se *sufocado* e reclamando da “barra pesada e do terrorismo de direita” que censurava suas obras, bem como da “gente mesquinha e idiota” que sabotava a vanguarda artística, compreendia o comportamento marginal como aquele em que ocorre o descondicionamento burguês e a incorporação do princípio do prazer. O momento era “de síntese e reposição de valores”, havendo que se buscar a autonomia da arte e uma expressão própria em contraponto às pressões do mercado e dos rivais, uma vez que compreendia a arte como “outro ‘plá’ [...] Não somos comerciantes de arte para termos competição, nem ideólogos”. Entre inúmeras considerações sobre arte contemporânea e arte no Terceiro Mundo, retomava de Marcuse a ideia de que a liberação de forças imprevisíveis era um problema central da atualidade e que, portanto, a especificidade da arte brasileira se constituía pela dramaticidade de se lidar com a violência e as pesadas dificuldades, derivando daí uma projeção de futuro anticapitalista em que o artista autêntico seria um *desclassificado* como um marginal marcuseano.⁷

Na leitura de Cacaso, o significado do marginal era um conflito com os valores e comportamentos representativos do mundo oficial, com o qual se sentia incompatibilizada boa parte da juventude, intelectuais e artistas. A tensão que se experimentava se traduzia na forma de dispersão e espontaneidade imediata de cada um, já que se havia interrompido a comunicação com as camadas populares e a vida cultural se represara “nos limites de classe da pequena burguesia e em setores médios ilustrados. Mas até 69, por aí, o tom predominante era crítico, a vivacidade era grande, as áreas intelectuais e artísticas se procuravam e interligavam, as pessoas trabalhavam e

pensavam juntas. O tropicalismo, por exemplo [...]”.⁸ Assim, estar em contraposição era estar *marginal*, e esta marginalidade se manifestava em duas esferas, no que concerne à produção cultural e artística: torna-se vigente na cultura uma ideologia de contestação, ensaiando valores e atitudes alternativos e assumindo formas variadas e mesmo contraditórias, ao lado do problema material de fechamento do mercado editorial aos novos autores, que se viam na situação de assumir a edição e distribuição de seus trabalhos com risco próprio.

A intenção de construir uma imagem de *marginalidade* ao mundo sistêmico, quer do prisma político, ideológico ou econômico, denota uma decepção relacionada ao processo de interrupção na vida cultural que foi sentido de modo profundamente doloroso, por vezes traumático. Em numerosos testemunhos de época, os termos-chave, como um denominador comum para rememorar o fenômeno, são uma *efervescência* que foi brutalmente *interrompida* e terminou por se perder.⁹ Esta efervescência, testemunhada pelos sujeitos ativos daquele processo histórico, indica uma experiência de sociabilidade aprofundada, um compartilhamento de ideias, desejos e atitudes, traduzindo-se em expressão criativa e ação política de grande intensidade – “a sensação de tocar com o dedo a História”, segundo o então líder estudantil Jean Marc Van Der Weid –, cuja interrupção não foi devidamente assimilada e entendida, embora sentida. A experiência democrática e nacionalista dos anos 1945-1964, quando também se propagaram ideias socialistas misturadas às trabalhistas, configurando as ambiguidades e a complexidade do populismo brasileiro, havia selado fortemente com um cunho anticapitalista a formação dessa “geração interrompida”, por assim dizer, e que agora se encontrava em crise aguda.¹⁰

Os problemas a enfrentar envolviam a questão adorniana da resistência cultural e da possibilidade ou não – e como – de se criar arte em tempos catastróficos. Politicamente, havia que se lidar com o estado de exceção, o terrorismo de Estado, as camadas superpostas de violência na história brasileira; o autoritarismo militar e social, o clima persecutório marcado por delação social, espionagem, propaganda, sentimentos de intimidação e paranoia, tanto por parte de civis quanto de militares. No âmbito econômico, vivia-se o processo de modernização conservadora que produziu o período de crescimento conhecido como *milagre econômico* e sua posterior crise, o arrocho salarial, os acidentes de trabalho, o desemprego, a concentração de renda, o aumento exponencial da dívida externa do país e seu atrelamento ao Fundo Monetário Internacional. Na vida cultural, passou a prevalecer o discurso da eficácia econômica, ao lado da afirmação definitiva da indústria cultural no país; o direcionamento dado pela Política Nacional de Cultura (PNC) e as agências estatais, que para muitos artistas se tornaram a única maneira possível de trabalhar; os processos de espetacularização (TV), repressão, cooptação e mecenato.¹¹ Em suma, lidava-se com uma dinâmica complexa de transformações estruturais no país, mas com manutenção das injustiças sociais: o Brasil se tornou um país prioritariamente urbano e comportou um dos maiores êxodos rurais do mundo, bem como consolidou-se como um *país em desenvolvimento* nos moldes capitalistas, o que se faz acompanhar da consolidação dos valores correlatos que configuram a sociedade burguesa contemporânea, como o consumo, a cidadania monetarizada, a cultura como um processo de produção-distribuição industrial e

mercantil – aí incluída a cultura popular, crescentemente transformada em folclore exótico e bem de exportação.

Nesse contexto, portanto, avultavam-se os problemas das escolhas poéticas (temáticas e formais) e da resistência cultural, isto é, em meio a tudo isto, quais escolhas cabiam ao intelectual e ao poeta; qual resistência, como e a quê?

A poesia da experiência e da asfixia

No campo poético, o momento veio exigir a mudança de rumo e dicção não apenas dos tropicalistas, mas, outrossim, de poetas que vinham surgindo no final dos anos 1960, como Armando Freitas Filho, Chico Alvim e Cacaso, entre outros. Armando Freitas F^o vê o surgimento de uma “nova poesia” que realizou a transição do tropicalismo para a poesia marginal, ou melhor, preparou o terreno para esta à medida que abriu os jogos formais à experiência.¹² Associa-se a isto a retomada da concepção das vanguardas europeias de início do século, também elas em crise após as guerras mundiais, acerca da relação arte-vida. Mas o surto poético que se configurou em todo o país, especialmente a partir de 1973 (somado ao surto editorial de 1975), se apontava uma vitalidade literária em meio à ditadura, não apresentavam clareza programática nem um conjunto homogêneo de proposições, ao contrário, a pujança advinha de um esforço de reação às ruínas, compondo um variado mosaico de vertentes, busca de respostas distintas e entrecruzadas.

A recepção ao surto de poesia tendeu a enfatizar a relação entre ditadura e criatividade (como um lado bom da dita cuja), o que encontrou uma resposta veementemente negativa por parte de Cacaso e Heloisa Buarque: o que se via era uma poesia à revelia, repleta de dificuldades subjetivas e coletivas postas no “nosso verso de pé quebrado”, verso sem grande qualidade estética ou criatividade, mas que revelava subjetividades e sociedade fraturadas.¹³ A “dor do corpo social”, segundo uma expressão de Certeau, seria a marca qualitativa dessa poesia, e não o bem fazer literário. As discussões que se deram em torno da qualidade estética assinalam a existência de tensões formais, temáticas e existenciais, no sentido do modo de se situar no mundo e atribuir-lhe significações. As diversas posições e atitudes dos sujeitos sociais dependiam de seus variados modos de se pôr e responder, ou não, as questões trazidas por sua experiência histórica. Os problemas colocados não diziam respeito apenas à dimensão material da cultura, mas também a um sentimento de angústia que a acompanhava, e tanto mais angustiante quanto de menos recursos conceituais se dispunha para pensar e informar a ação cultural. A crise das subjetividades e dos destinos mostrava-se mediante imagens incômodas, de sofrimento, formação incompleta do eu, falta de escolha, perplexidade; “falta de senso trágico em plena tragédia” (segundo expressão de Torquato Neto), *viagens*, fugas, suicídios... O projeto autoritário de formação social no Brasil, recorda J.Ginzburg,¹⁴ afetava os sujeitos, que se viam impedidos de conduzir suas próprias trajetórias, acusando em seus textos o impacto agônico dos processos de desorganização de suas referências e sentidos para o que seja a relação indivíduo-sociedade e, portanto, em última instância a própria constituição histórica do humano.

O projeto poético-político de Cacaso de uma poesia a todo custo, como resistência no campo cultural ao estado de exceção e à atmosfera de asfixia, tornou-o uma figura

prototípica de um olhar crítico e da camisa-de-força imposta pelas contradições da época simultaneamente. Primeiramente, realizou um esforço de compreender e organizar o *surto poético*: grupos, coleções poéticas – Frenesi e Vida de Artista – e revistas marcados com o selo do anti-intelectualismo, do anti-tecnicismo e da politização do cotidiano, os quais, segundo Pereira, consistiam em três pontos básicos da reorientação da experiência cultural ocorrida ao longo dos anos 70.¹⁵ Nesse processo, Cacaso, assim como Paulo Leminski em outra vertente, parece haver ocupado uma posição centrípeta. Articulava gerações e grupos distintos, aglutinando-os e comentando a nova poesia nos jornais alternativos, como *Opinião* e *Movimento*, nas revistas de cultura, como *Vozes*, *Argumento*, *Almanaque*, *Brasil*, e posteriormente na grande imprensa, escrevendo crítica para a revista *Veja* e a *Folha de S.Paulo*. Deste modo, o poeta mineiro-carioca se tornou também crítico e comentarista prioritário da tendência poética *marginal* no Rio de Janeiro, sendo, por isso, um dos principais responsáveis por sua legitimação.

Em diversos momentos de seus escritos críticos, ao menos até fins dos anos 70, Cacaso reafirmava a importância de se estar fazendo poesia no país a despeito de um contexto tão adverso, ainda que aquela proliferação poética fosse heterogênea e implicasse em inúmeros casos uma desqualificação estética. Seu projeto político-poético¹⁶ envolvia o desejo de uma criação coletiva, para a qual ele evocava a imagem de um caldeirão onde todos pusessem e retirassem poesia, conforme a ocasião. O projeto envolvia também a composição e distribuição artesanal do livro que ele tanto admirara no início da década na *poesia de mimeógrafo* (Chacal, Charles, Guilherme Mandaro etc.), como um modo de editar refratário ao fechamento do mercado editorial aos novos autores até a segunda metade do decênio. Buscava-se:

“... uma continuidade profunda de experiência entre os poetas, que de alguma forma se manifesta na produção de cada um, com os poemas se interpenetrando, se confundindo uns com os outros, como se fossem partes complementares de um mesmo poemão que todos, sem qualquer combinação prévia, estivessem compondo juntos. Estamos diante de um caso em que o movimento conjunto, cuja densidade é crescente, balanceia e resguarda até certo ponto a falta de consistência pessoal, e onde todas as habilidades somam na formação de algo como um acervo comum.”¹⁷

A aposta nas possibilidades criadoras e cognitivas dessa produção poética coletiva é reiteradamente sublinhada por Heloisa Buarque de Hollanda como uma das dinâmicas mais significativas da poesia dos anos 70, parecendo incluir até mesmo o trabalho crítico desses e outros autores, que estudavam e pensavam juntos. Sabendo que as vozes individuais vão além do estritamente particular, o autor do *poemão* ou *caldeirão* as reunia, compreendendo o universo social como algo mais do que o somatório dos indivíduos, à maneira da sociologia e da filosofia política, e o universo literário como uma vasta rede intertextual.¹⁸

A viabilidade deste projeto é toda uma questão. Quanto à preocupação com a profissionalização do poeta, além do fato de poetas brasileiros sempre haverem precisado editar por conta própria,¹⁹ isso parecia insolúvel, pois inequivocamente

sempre dependeu da riqueza familiar, do mecenato, do Estado ou do mercado. No que tange à questão da liberdade em contraposição à mercantilização da arte, Cacaso insistia na necessidade de se aprender “a lição modernista” e defendia a gratuidade da arte como garantia do engajamento político, isto é, a liberdade de criação como condição prévia do trabalho artístico, e não apenas como meta. Naqueles anos, esta liberdade incluía a produção artesanal e a distribuição de mão-em-mão, significando não só uma contrarresposta ao mercado editorial consagrado, mas uma recusa do gesto tecnificado e uma afirmação da delicadeza de uma relação em que o interesse econômico não é foco central, permitindo a recuperação do que ele chamou de carga utópica dos “nexos qualitativos de convívio que a relação com o mercado havia destruído”.²⁰ Por outro lado, os artigos do início dos anos 80 revelavam uma preocupação maior com os rumos banalizadores tomados por esta poesia, tomados por esta poesia (banalização), bem como a crença de que a profissionalização do poeta dependia da palavra cantada, isto é, estava subordinada à indústria fonográfica, como provava o sucesso de Vinícius de Moraes.²¹

Como se vê, a resposta poética ao *sufoco* vivido sob a ditadura adquiria a amplitude do diálogo travado entre a arte e a modernidade capitalista, no seio do qual o regime autoritário e violento vem a ser um fator agravante de um mal-estar da cultura.

Poesia à revelia e perplexidade – a crise da modernidade no Brasil

A poética de Cacaso revela certa consciência de uma crise das propostas civilizatórias modernas, em geral e no Brasil em especial. O sentimento do poeta pelo que se tornava a modernização no país, tão decantada pelo romantismo e modernismo brasileiros desde fins do século XIX, traduz-se em poemas como *E com vocês a modernidade* (Ai que saudade que tenho de meus negros verdes anos!²²) ou *Jogos Florais I*:

“Minha terra tem palmeiras
Ficou moderno o Brasil
onde canta o tico-tico.
ficou moderno o milagre:
Enquanto isso o sabiá
a água já não vira vinho,
Vive comendo o meu fubá.
vira direto vinagre.”²³

Prevalece no poema a imagem do Brasil moderno como um país de inversões: inversão entre o lugar ocupado pelo tico-tico e pelo sabiá na cultura brasileira e do significado das benesses da modernização (o vinho), pois as contradições do processo de desenvolvimento no país (o *milagre* econômico) eram tão imensas que a deterioração (o vinagre) se fazia sentir antes dos proveitos. Breve como o poema, a suma avinagrada da modernidade brasileira é a saudade de uma sorte de existência que não se concretizou. “Toda felicidade é memória e projeto”, sintetiza o último verso de *Cinema mudo*,²⁴ que, à maneira agostiniana, atribui o tempo de ser feliz ao passado ou ao futuro, visto que o presente não existe...

Com a poesia de Cacaso entrava em pauta – sutil e lateralmente, pois a personalidade do poeta era brincalhona – a discussão sobre o fim do otimismo moderno, que concebia a história como um progresso contínuo daquelas condições materiais e simbólicas que permitiriam à espécie o domínio sobre a natureza e o conforto de uma existência segura, condições estas, entretanto, que jamais estiveram equanimemente distribuídas por todas as nações e classes. Conhecedor de filosofia e assíduo leitor de Antonio Cândido – que citava com frequência em seus escritos críticos – Cacaso bem conhecia, e na própria pele como habitante de um país *subdesenvolvido*, as derivações problemáticas do Iluminismo, especialmente em sua puída versão latino-americana.²⁵ A impossibilidade dos filósofos clássicos darem respostas à experiência contemporânea, cuja irracionalidade intrínseca tornava impotentes as formas tradicionais da razão, exigia novas formas de pensar, sobretudo em países periféricos como o Brasil, cuja história cultural desde os primórdios apresentou características tão específicas e arresadas em relação aos ditames filosóficos europeus. Assim, no poema *Vida e obra* o poeta põe Kant, enquanto figura-vértice da Ilustração europeia, a dançar como seus juízos epistemológicos, estéticos e morais nunca fizeram:

“você sabe o que Kant dizia?
que se tudo desse certo no meio também
daria no fim dependendo da ideia que se
fizesse de começo
e depois – para ilustrar – saiu dançando um
foxtrote.”²⁶

Revertendo o sentido iluminista pela ambivalência do verbo *ilustrar*, o poeta desconfia – não somente que o iluminismo não acaba em samba, nem em formas de bailar latinas, cujas histórias não deram bons sinais nem no princípio, nem no meio – mas que está dada a impossibilidade de racionalizar o mundo, tornando-o manipulável pelo pensamento humano, cujo contínuo progresso permitiria ao homem se tornar senhor de si e de seu medo...

Um conjunto de espantos e estranhamentos nessa direção permeia a poesia dos anos 70. No poema *Praça da Luz*, esses sentimentos derivam da instauração de uma atmosfera surreal num horrível cenário de circo, terminando o teatro sem alegria com o lastro das gargalhadas dos filmes de terror:²⁷

“O inverno escreve em maiúscula
sua barriga circense.
Namorados sem ritmo povoam o espaço
onde gengivas conspiram e chefes de família
promovem abafadas transações.
Um marreco aproveita a audiência
e se candidata a senador. Anjinhos
cacheados esvoaçam flâmulas
e hemorróidas, corpos horrendos se tocam.
Uma gargalhada despenca do cabide:

marcial
um cortejo de estátuas inaugura
o espantoso baile dos seres.”

Tudo é desarmônico neste que foi o lugar historicamente originário da vida pública e política... É de fato espantoso a que se reduziu o espaço da velha *ágora*: um circo surreal e terrível em que bailam e se alinham seres animalizados, petrificados, reificados. Se a constituição de um espaço público, como *locus* de debates racionais e democráticos, consistiu em um dos eixos da modernidade ocidental, ei-la aqui em decomposição.²⁸ De fato, a crise não atingia apenas a experiência espacial, mas sobretudo os laços políticos e a sociabilidade. Como esta, em especial (e também aqueles, se compreendidos amplamente), é fundante do humano, começa a surgir nos textos a figuração de bizarras criaturas ou seres deformados, bem como o profundo desconsolo com as formas assumidas pela subjetividade, conforme se aprende do “tu, rinoceronte improvável, flama sapientíssima” e “tu, monstro cingido de totais firmamentos” de Afonso Henriques Neto,²⁹ ou do triste *Ulisses*, de Roberto Schwarz: “A esperança posta num bonito salário/corações veteranos//Este vale de lágrimas. Estes píncaros de merda.”³⁰

“O espantoso baile dos seres” desfigurando a praça pública, os tropos e predicados vários de intuito depreciador traduziam um *espanto poético* com o que se tornava o ser individual e social, o cidadão e as relações humanas. Como Raymond Williams havia notado na Inglaterra, quando a forma mercadoria vai tomando conta da esfera da cultura e quanto mais o capitalismo supera suas crises internas e se readapta, mais se aprofunda uma crise cultural, aquela derivada da exclusão de necessidades humanas permanentes, que se tornam reprimidas ou alijadas do processo de desenvolvimento, provocando uma “restrição radical de concepções de humanidade ou de sociabilidade” e infundindo, portanto, noções cada vez mais esfaceladas acerca do humano e da vida social, de onde o estranhamento revelado na arte.³¹ Não se tratava, porém, seguindo uma pista benjaminiana,³² de um espanto filosófico produtor de conhecimento, ao modo, por exemplo, da dúvida *mater* cartesiana, mas de uma situação diversa e geradora de um assombro sem respostas ou nem mesmo perguntas. O espanto inqualificável se relacionava à incomensurabilidade das transformações da experiência de sociabilidade, que não encontrava termos de referência nas concepções que se tinha dos processos de desenvolvimento das sociedades e da história, ainda (como até hoje, apesar das vicissitudes) profundamente pautados pela noção de progresso.

Esse espanto era quase informe, fruto de percepções em ato ou fatos inesperados, como aconteceu na descoberta de uma rusga decorrente da distinção socioeconômica existente entre poetas da zona sul e da periferia do Rio de Janeiro – as circunstâncias, que ameaçavam o projeto coletivo do *poemão*, a despeito da boa vontade geral, geravam certamente estranheza e susto.³³ (A poesia mais agressiva de Adauto, por exemplo, incidindo sobre a violência urbana, a religiosidade afro-brasileira e as regiões mais pobres da cidade, havia sido incorporada na antologia de Holanda de 1976, e os jovens poetas mantinham habitualmente contato com as populações dos subúrbios e dos morros, agregando-se em função do consumo de drogas e da ojeriza à polícia, o que,

segundo Pereira, era uma vivência comum de *toda uma geração*, independentemente da situação de classe que, passando ao largo de uma identificação de tipo populista, cruzava a “malandragem das turmas de esquina” em certos momentos com a “malandragem popular”, conforme mostraram os depoimentos que coletou.³⁴

Nos anos seguintes, todavia, uma série de disjunções iluminaria, cada vez mais, iniciativas e problemas até então desconhecidos ou impensados acerca deste canto *periférico*. Existiam grupos inimaginados, como, por exemplo, os AdVersos, do bairro da Tijuca (RJ), que desde 1972 apresentava recitais que não circulavam muito além daquela circunscrição, seu próprio nome revelando sua posição extrínseca àquela movimentação *marginal*.³⁵ Entre os estudantes, algumas divergências começavam a despontar. Os grupos poéticos *Gandaia* e *Folha de Rosto* buscariam uma dicção mais politizada, alguns de seus membros participariam da reeclosão do movimento estudantil, que se daria em fins dos anos 1970 após tantos anos de encubação; o grupo *Garra Suburbana* ingressaria na luta antirracal e contra a pobreza, entre outras. Na periferia do Rio de Janeiro, germinavam aqueles que na virada da década seguintes editariam a revista *Amplitude*, em Nova Iguaçu, buscando ampliar o espaço cultural da Baixada Fluminense, ao lado da Coomasp (Cooperativa Mista de Artistas Suburbanos Panela de Pressão) que atuaria junto a comunidades de subúrbio, preocupada com o que se chamava de uma política cultural de base.³⁶ No início dos anos 1980, o tumultuado I Encontro Estadual dos Escritores Independentes do RJ revelaria diversas tensões, acumuladas no quarto final do decênio anterior, acerca das formas de organização ou sindicalização dos independentes, originadas de grande dissenso a respeito da atuação institucional e da definição e lugar do poeta, desde aqueles que defendiam uma associação nacional de cooperativas – pois o escritor não devia preocupar-se “com sua exibicionista marginalidade, e sim em como vender o seu trabalho”³⁷ – até os que propunham uma produção totalmente desinteressada, autodenominado-se “independentes em trânsito...” todos se reunindo na mostra livre da Feira de Poesia da Cinelândia.

Tudo isto traz indícios de um processo, sentido apenas por meio do espanto, que apontava para o fim de um Brasil dos abraços, conforme retratado por Schwarz em *Almoço no estrangeiro*, publicado na revista *Ânima*, ainda em 1976,³⁸ que farejava o fim de conciliações sócio-políticas de classes e de projetos comuns, os quais historicamente haviam sido construídos no país, desde os idos de 1930:

“O Brasil mudou / não é mais como antes / quando tudo terminava em abraço. / Agora tem uma cicatriz ./ Em qualquer encontro ou jantar/a diferença entre os que foram contra / e os que foram a favor/pode aparecer. [...] / Agora para ser brasileiro / é preciso assumir inclusive isto. / Em certo sentido / o país ficou mais moderno.”

A modernização do país pressupõe uma identidade que assume paradoxalmente diferenças irremediáveis, inconciliáveis. A ideia de cicatriz, remetendo a um corte profundo rasgando várias camadas de tecido, aponta para um conjunto de cisões superpostas na sociedade de difícil visibilidade. Na antologia *26 poetas hoje*, ao lado das imagens de sangue / feridas, medo, *sufoco* / estrangulamento / nó na garganta,

solidão, despedidas, circos / palhaços, música na vitrola, suicídios, amores e dissabores cotidianos, pululam aquelas de separação, corte, cisão, sem mencionar as incontáveis cicatrizes: “que cada uma das suas muralhas / supõe a seguinte e a anterior” (Geraldo Carneiro); “no longe corte do peito nas tontas / revoltas da cara [...] sobrevivo / com muito esforço / e as costelas partidas” (Leomar Fróes); “quando a luz do sol vai entrando de novo / dividindo o quarto num tratado de Tordesilhas / eu nervoso me olho no espelho / me jogo no sofá me vejo cortado / em duas postas” ou “lances assassinos / essa noite acredito / cicatriz sinistra” (Aduino).³⁹ No poema *Orate Frates*, Flávio Aguiar aborda a fraternidade não realizada (No poço fundo do mundo / Encontrei minha bela irmã / Aquela que nunca tive, / Aquela que não terei.) e as hesitações do poeta (À beira do poço esquivo, / Hesito se pulo ou recuo.⁴⁰), em um tempo incessante e entristecido (“o mundo roda sem festa”), onde os reflexos de si e do outro são ambíguos (“espelho claro e escuro”), aproximando-se, assim, da imagem do fim do tempo dos abraços.

Tais imagens de uma fraternidade inviável, logo de esgarçamento de laços sociais, evidentemente possuem correspondência na experiência histórica dos poetas. Um levantamento inicial na bibliografia estudada indica uma série de oposições que se radicalizaram na sociedade ao longo do período da ditadura, criando fendas nem sempre passíveis de sutura. “A turma da vida e a turma da morte” ou “do esquema geral da morte”, de que falava Torquato Neto,⁴¹ são inconciliáveis. Assim, se observa um afastamento crescentemente tenso de setores sociais, envolvendo por exemplo: a) uma cisão entre militares e civis e, dentro deste grupo, entre os que foram contra e a favor da ditadura militar, decorrendo em diferenças não estritamente políticas, mas de cunho econômico entre os que ganharam e os que perderam com a modernização conservadora; entre os que se entregaram às delações e contribuições com as comunidades de informação e segurança, reforçando o *ethos* persecutório que destrói a solidariedade social, e aqueles que se recusavam a qualquer prática autoritária, ainda que fossem obrigados a se calar; b) uma “fissura entre dois querer de mudar o mundo” (que poderíamos chamar de modelos exemplares derivados do existencialismo e do marxismo), dividindo os jovens que ingressaram na luta armada e os que se identificavam com o modo de vida contracultural, bem como entre os jovens que precisavam se sujeitar à ordem do mundo do trabalho e os que podiam estudar;⁴² c) diferenças profundas entre os que viveram operações desumanizantes, como prisões e torturas físicas e psicológicas, destruidoras de traços de civilização e por vezes de subjetividade, e o restante da sociedade. Dentro deste grupo se dividem torturados e torturadores. No seio das esquerdas militantes, por sua vez, acrescentam-se fissuras várias, não apenas por suas diferenças ideológicas/políticas, mas pelos distintos comportamentos diante da prisão tortura, exílio etc., e as diferentes memórias que disto resultam; d) há cisões também entre os que partiram para o exílio e os que ficaram no país, ambos de certa maneira idealizando a condição do outro,⁴³ e produzindo uma fenda onde antes havia condições de unidade. Pode-se notar no Brasil um processo análogo ao ocorrido na Argentina, onde a ditadura dos anos 70 provocou uma dupla fratura no campo intelectual, que, por um lado se tornou cindido entre os que permaneceram dentro ou fora do país, e por outro, sofreu os efeitos de um corte no

tecido social interno, quando se isolou o contato dos intelectuais com os espaços populares, bloqueando o trabalho que se fazia no sentido de romper fronteiras entre cultura erudita e cultura popular.⁴⁴ Dinâmicas de isolamento intelectual, reavaliações sobre a função social do pensamento e da arte, auto-exílio ou exílio em terra natal, impossibilidades de retorno à pátria etc., que muitas vezes disputam entre si, estão relacionadas a este ponto. Não há que esquecer, ainda, o abismo existente entre todos estes e os que nada sabem, em razão de processos alienadores ou por pertencerem a gerações posteriores, cujo conhecimento histórico não chega a tanto.⁴⁵

Em suma, passam a vigorar processos de fragmentação e corrosão do vínculo social – “Cada um deve ser pelo menos dois”, conclui Cacaso em *Mínimo divisor*⁴⁶ –, que impedem uma constituição orgânica da sociabilidade e conduzem à conseqüente perda, por parte do indivíduo, da noção de pertencimento à espécie e à natureza, o que significa uma fratura no processo de construção antropológica da sociabilidade.⁴⁷ Esse estranhamento, característico da sociedade burguesa, vitoriosa no Brasil com a ditadura e o processo de modernização conservadora, vem a esgarçar e romper os mecanismos de reconhecimento social, incrementando as condições para o aumento da violência física e simbólica, de modo que as crises sociais deixam de significar uma regressão momentânea e apontam para o aprofundamento da relação cindida dos sujeitos entre si, dentro de si e com o mundo por eles mesmos produzido. Além do mais, a liberdade de escolha dos indivíduos para determinarem transparentemente suas vidas se retrai sob regimes autoritários, quando nenhuma palavra de honra subsiste e nenhum contrato é obrigatoriamente cumprido, diluindo os laços éticos. Tal diluição dos melhores laços da sociabilidade acirra a crise existencial, produzindo, nos mais sensíveis, imensa carga de angústia diante das perguntas sobre o que os sujeitos e os países são, não são, poderiam ser ou ter sido, como testemunha Cacaso. No entanto, a ruptura entre humanidade e cultura passa a ser, sob pena de insuportabilidade, também ela administrada... Caberá então aos poetas encontrar formas expressivas que os permitam manipular, com alguma soberania subjetiva, a rudeza, a insensibilidade e a estreiteza que foram objetivamente impostas ao oprimido.⁴⁸

A procura de compartilhamento da experiência, como antídoto deste processo de seccionamento a que todos estavam submetidos, foi certamente o que havia levado Cacaso ao projeto da poesia coletiva.

Condição intervalar – Experiência estética e histórica no meio do corte

A insistência na formação de um acervo comum de matéria poética e experiencial só faz sentido em um mundo onde ele não existe ou está abalado, e isto Cacaso não desconhecia. É um tal acervo, constituído lentamente ao longo do tempo, que permite a estruturação de tradições e daquilo que Antônio Cândido chama de um sistema literário nacional, com base, no caso brasileiro, no legado romântico e modernista, especialmente. Toda sua poética, como se vê, calcou-se no diálogo com esta herança, no contexto de sua erosão, e na preocupação com os destinos das relações humanas no tempo presente. À cisão no processo de transmissão dessas tradições (mais uma!), portanto à ameaça que se colocava a um fundamento necessário da cultura, Cacaso reagia com a veemência de seu espanto e sua liderança articuladora do projeto artesanal

e coletivo da poesia marginal, ainda que isto fosse visto por outros colegas como uma ambição narcísica. Mas este gesto o impedia – e com ele *os marginais* – de submergir de todo na ferida funda das muitas cisões, sem contudo torná-los imunes, pois que ninguém escapa inteiramente aos ditames de seu tempo histórico. Abria-se, assim, um lugar particularmente diverso: um entrelugar específico.

Este modo específico de experiência que ocupa um entrelugar pode ser chamado de “condição intervalar” do poeta de classe média no momento de consolidação da modernidade capitalista e da cultura burguesa. Justamente o processo que, no Brasil, se adensava sob a égide do estado de exceção, obtendo a resposta difícil e ambígua da geração dos poetas da década de 1970. A condição intervalar se manifestou para eles de diversas maneiras, seja nas tensões imagísticas introduzidas no corpo dos textos, seja na resistência inicial ao mercado editorial e à indústria cultural, seja na linguagem coloquial, popular, rasgada e suja que assumiam como matéria e instrumento do fazer poético, seja ainda no próprio nome de *poesia marginal*. Sua margem não era exatamente *fora*, mas *entre*: no lugar da cicatriz e do corte, não estavam de um ou outro lado do que se cindia, mas no meio do próprio rasgo, que alguns, como Cacaso, tentavam alinhar como podiam. É assim que as imagens poéticas entreteciam humor e angústia; o tempo da espera e da pressa, da ação e da passividade; o falar e o calar; o silêncio imposto, o escolhido e o necessário; as pulsões de vida e de morte; experiência individual e coletiva; medo e ousadia; crença e desconfiança no progresso nacional e no papel dos meios de comunicação de massa; desilusão e esperança nas relações humanas; interesse econômico e gratuidade estética; trauma e desrecalque de elementos culturais; esquecimento e memória. São de sua condição intervalar os textos curtos e entrecortados, a poética lacunar e a resistência límbica que produziram, bem como seu modo muito próprio de testemunhar a experiência histórica em curso, buscando expressar a perplexidade diante do que era ainda incomensurável para o mundo das palavras.

Por certo esta condição se relacionava com o lugar incômodo que ocupavam, como sujeitos-poetas, em um contexto de transformação do modo de constituição das subjetividades, de maneira que as formas subjetivas conhecidas se dissolviam, sem que novos sujeitos tivessem ainda emergido,⁴⁹ resultando em certo estado de anacronismo ou extemporaneidade que, vale repetir, condiz com este marginal-entre. É possivelmente isto que explica a análise reavaliadora de Holanda, no posfácio da antologia *26 poetas hoje*, não mais os considerando como “uma reapropriação do modernismo”, nem tampouco como “um antecedente do pós-moderno”.⁵⁰

Aquela geração poética – especialmente a geração mais velha dos *marginais* – formara-se no período do nacionalismo desenvolvimentista brasileiro, que havia propiciado no país uma mobilização social profunda e um imaginário social novo, como diz Schwarz. A despeito das “falácias nacionalistas e populistas”, desenvolvera-se um senso de responsabilidade histórica – caracteristicamente moderno, pode-se acrescentar – que incorporava a ideia de nação como um todo e a preocupação com o destino dos excluídos, criando na esfera cultural um desejo de consistência que a fazia testar-se pela prática social e transformar-se.⁵¹ Com este sentimento renitente, provido de um senso de

historicidade e função social, ainda que dolorido e em dissolução, os poetas da década poetaram sobre sua experiência, no fragor da hora, sem distanciamento temporal que os permitisse ver em perspectiva o que viviam, mas intuindo e testemunhando o seu difícil lugar, entre promessa e desvão. Assim, a lira marginal viveu seu (contra)tempo. Vértice dessa condição intervalar – espantado, articulador e generoso na força coesiva e tensa que produzia com sua poesia e sua crítica –, o poeta Cacaso se moveu, no seio do corte, como “um pássaro [que] pensava suas penas/e já sem resistência resistia.”⁵²

Notas e referências

- ¹ Antônio Carlos Ferreira BRITO/CACASO, “Você sabe com quem está falando? (As polêmicas em polêmica)”, BRITO, *Não quero prosa*, (org e seleção: Vilma Arêas), Campinas/Rio de Janeiro, Unicamp/UFRJ, 1997, p. 104.
- ² Daniel Aarão REIS, “1968, o curto ano de todos os desejos”, *Acervo: revista do Arquivo Nacional*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, v.11 (Nada será como antes, os anos 60), n.1-2, p.25-38 (jan./dez. 1998), 1999, p. 29. Veja-se, p.ex.: a morte do estudante Edson Luis pela polícia; o auge das mobilizações, a sexta-feira sangrenta, a passeata dos 100 mil no RJ; a UFMG fechada e a UNB tomada pela polícia pela primeira vez; o 30º Congresso da UNE/Ibiúna (SP) invadido pela polícia, havendo a prisão de mais de 700 delegados, entre outros.
- ³ Cf. Heloisa Buarque de HOLLANDA e Marcus Augusto GONÇALVES, *Cultura e participação nos anos 60*, São Paulo, Brasiliense, 1982, pp.94-95.
- ⁴ Daniel Aarão REIS, “1968...”, cit., pp.25 e 36. Para o comentário que se segue sobre as metáforas, ver meu estudo: Beatriz VIEIRA, *A Palavra perplexa: experiência histórica e poesia no Brasil nos anos 1970*, São Paulo, Hucitec, 2011).
- ⁵ Antônio Carlos Ferreira de BRITO, “Tudo de minha terra”, Alfredo BOSI, *Cultura Brasileira, temas e situações*, 4.ed. São Paulo, Ática, 2004, pp.129-150. O artigo foi publicado originalmente na Revista *Almanaque*, n.6, São Paulo, Brasiliense, 1978. No texto, que não deixa de ser depoimento, Cacaso continua: “a melhor porção da juventude brasileira é induzida a uma despolitização gradativa e segura das paixões e das ambições. Pressionada por todos os lados e desalojada de sua função costumeira, a inteligência brasileira se desorganiza e entra em crise profunda. O desprestígio do esforço e do trabalho intelectuais será um dos traços mais salientes desse período. O desmoronamento de tantas expectativas alimentadas mais o endurecimento atual da vida favorecem um clima ideológico que combina frustração e medo; descrença em relação aos projetos de antes e às chances futuras. Daqui e dali vão surgindo os primeiros hippies; o pessoal começa a emagrecer; a vaga irracionalista toma corpo; o consumo de drogas faz carreira fulgurante e se instala; proliferam grupos e seitas orientalistas; um vocabulário novo e cifrado é posto em circulação; tudo em consonância com o clima evasivo e de introspecção que reina. Muitos da geração mais moça abandonam a universidade; outros nem chegam a tentar; parte considerável dos que se formam esbarra com a falta geral de oportunidades e perspectivas. (Ibid., pp.132-133).
- ⁶ Não cabe aqui a discussão do tropicalismo, cujas ricas polêmicas reverberam ainda hoje, mas cabe frisar que Cacaso era um crítico do movimento. Para sua crítica, remeto ao artigo: “Tropicalismo: sua estética, sua história”, em *Não quero prosa*, p.139-152, no qual Cacaso retomava e explicava as críticas que Roberto Schwarz fizera ao tropicalismo em “Cultura e política 1964-1969”.
- ⁷ Cartas de Hélio Oiticica para Lygia Clark, de 15/10 e 8/11/1968. In Renato Lemos, R. (org), *Bem Traçadas Linhas: a história do Brasil em cartas pessoais*, Rio de Janeiro, Bom Texto, 2004, pp. 410-431.
- ⁸ Antônio Carlos Ferreira de BRITO, “Tudo de minha terra”, cit., p.134. Ao longo da década de 70, a situação decorreu em iniciativas culturais que se tornaram conhecidas como “marginais”, a despeito da imprecisão ou inadequação desta nomenclatura. Tais iniciativas se traduziram tanto numa imprensa “alternativa” (*Pasquim, Movimento, Opinião*, entre inúmeros outros), quanto no teatro, na literatura, no cinema e, de certo modo, nas artes plásticas. No entanto, se alguns setores do cinema, mormente os afinados com os primórdios do Cinema Novo, dos anos 60, sintonizaram com este veio mais marginal (o “cinema do lixo”, do período 1969-73, com Bressane, Ivan Cardoso, Sganzerla etc.), a produção cinematográfica em geral era mais obrigada às exigências da indústria e do mercado em virtude dos custos e da complexidade de sua

- produção e divulgação, e o que mais cresceria na época seria a cinematografia pornográfica. Igualmente nas artes plásticas o mercado daria o tom, com o crescimento dos leilões e galerias de arte, malgrado a pujança da “antiarte” de Hélio Oiticica, da estética pop-crítica de Rubens Gershman, Antônio Dias, Carlos Zílio e outras correntes afins ao tropicalismo. Cf. Heloisa Buarque de HOLLANDA e Marcus Augusto GONÇALVES, cit., pp. 96-97. Para o cinema marginal, cf. Ismail XAVIER, *Cinema brasileiro modern.*, 2.ed., São Paulo, Paz e Terra, 2001, pp. 67-72.
- ⁹ Estes testemunhos se deram em seminários comemorativos dos 40 anos do golpe militar, realizados no primeiro semestre de 2004 em diversas instituições universitárias e culturais, e acompanhados pela imprensa. Inúmeros são os termos para nomear esta “efervescência”: Schwarz dizia que a sociedade brasileira estava “irreconhecivelmente inteligente”, cit.; Walnice Galvão fala em “ensaio geral de socialização cultural” e Ridenti chama de “agitação e florescimento cultural e político”. Cf. Marcelo RIDENTI, *O fantasma da revolução brasileira*, São Paulo, UNESP, 1993, p.152.
- ¹⁰ Na visão de Schwarz, o grande dilema do movimento cultural nos anos 70 consistia numa espécie de dor de “floração tardia”, ou seja, num amadurecimento democrático na área cultural após dois decênios de elaboração e trabalho – os anos 50 e 60 –, justamente sob o regime ditatorial, quando as condições sociais que o propiciaram não mais existiam, derivando em uma crise aguda da intelectualidade progressista. Cf. SCHWARZ, cit., p. 50. Não cabe aqui desdobrar o debate historiográfico existente sob a terminologia que designa o período pré-1964 como “nacional-desenvolvimentismo”, “nacional-estatismo” ou “populismo”, mas importa destacar o teor conservador e nacionalista do processo de modernização ou desenvolvimento econômico que todas essas vertentes caracterizam, de onde os conflitos sociais e ideológicos que marcam fortemente o período.
- ¹¹ Cf. Flora SUSSEKIND, *Literatura e vida literária: polêmicas, diários & retratos*, 2.ed. ver, Belo Horizonte, UFMG, 2004, passim.
- ¹² Cf. Armando FREITAS FILHO, “Poesia vírgula viva”, Aduato NOVAES (org). *Anos 70: ainda sob a tempestade*, 2.ed. revista, Rio de Janeiro, Aeroplano/Senac Rio, 2005, pp.167-178.
- ¹³ Antônio Carlos Ferreira BRITO, e Heloisa Buarque de Holanda, “Literatura: nosso verso de pé quebrado.” *Argumento*, [São Paulo], ano 1, n.1, p.81-94, out. 1973, passim.
- ¹⁴ Cf. Jaime GINZBURG, “Cegueira e literatura”, Ettore FINAZZI-AGRO e Roberto VECCHI (org), *Formas e mediações do trágico moderno, uma leitura do Brasil*, São Paulo, Unimarc, 2004, p.98.
- ¹⁵ Cf. Carlos Alberto Messeder PEREIRA, *Retratos de época: poesia marginal anos 70*, Rio de Janeiro, FUNARTE, 1981, pp. 85-92.
- ¹⁶ Ver diversos artigos de Antônio Carlos Ferreira de BRITO, cit., *Não quero prosa*, passim.
- ¹⁷ Antônio Carlos Ferreira BRITO, “Com a boca na botija”, A. BRITO, cit., pp. 81-81.
- ¹⁸ Mas a inspiração de Cacaso parece ter sido sorvida do poeta francês Lautréamont, para quem a poesia deveria “ser feita por todos, não por um”, bem como da leitura de Alfredo BOSI, “Poesia e resistência”, A. BOSI, *O ser e o tempo da poesia*. 4.ed. São Paulo: Cultrix, 1984, p.144. Imagino tal inspiração de Cacaso por ele citar este artigo de Bosí, no seu “Atualidade de Mário de Andrade”, BRITO, *Não quero prosa*, cit., nota 18, p.165. A ideia de “poemão” não era unanimidade. Para Armando Freitas F^o, ela seria fruto do “ímpeto ordenador” e da “ambição teórica e de liderança, que, mesmo disfarçada ou manhosa, se exercia através de militância incansável, falada e escrita” de Cacaso. Armando vê os poetas marginais “muito cílios de suas identidades e diferenças”, mesmo que às vezes não o demonstrassem, e conclui com outra opção: “Se Cacaso em vez de ‘poemão’ tivesse falado em poética teria, a meu ver, acertado no alvo real”. Em posfácio a Ana Cristina CÉSAR, *Ana Cristina*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004, pp. 102-103. Poética ou “poemão”, a experiência que provê a matéria de poesia – ainda que mal elaborada tecnicamente, ou sobretudo por isto – revelava indícios da realidade histórica geracional, e nisto Cacaso acertara o alvo
- ¹⁹ Cf. Iumna SIMON e Vinícius DANTAS, “Poesia ruim, sociedade pior”. *Remate de Males*, n.7, Campinas, p.95-108, 1987.
- ²⁰ Antonio Carlos Ferreira de BRITO, “Tudo de minha terra”, cit., p.136. Para o restante da discussão, ver os artigos “Atualidade de Mario de Andrade”, “Alegria da Casa” e “Melhor a Emenda que o Soneto”, todos reproduzidos em BRITO, *Não quero prosa*, cit.. Para a questão do gesto tecnicizado e a relação isenta de interesse, cf. ADORNO, *Mínima moralia: reflexões a partir da vida danificada*, São Paulo: Ática, 1993, p.33-34.
- ²¹ Amigo de Cacaso, Roberto Schwarz apresenta alguns elementos de sua figura ativa, congregadora e

perceptiva à sua experiência sócio-histórica, ainda que não isenta de contradições: “em matéria literária gostava de dar e receber palpites, entre risadas, de inventar projetos comuns e de estimular a produção à sua volta, sobretudo de pessoas improváveis, que ninguém imaginaria artistas. Ele andava atrás de uma poesia de tipo sociável, próxima da conversa brincalhona entre amigos. Um emendaria o outro, tratando de tornar mais engraçada e verdadeira uma fala que pertencesse a todos, ou não fosse de ninguém em particular. Era um modo juvenil de sentir-se à vontade e a salvo das restrições da propriedade privada. Nessa linha, ele tinha a *intenção de estudar a poesia “marginal” dos anos 70 como um vasto poema coletivo, cuja matéria seria a experiência histórica do período da repressão, e cujo autor seria a geração daquele decênio, vista no conjunto, ficando de lado a individualidade dos artistas. [...]* A certa altura, Cacaso imaginou que a sua vida de intelectual e artista seria mais livre compondo letras de música popular do que dando aulas na faculdade. Na época chegou a idealizar bastante a liberdade de espírito proporcionada pelo mecanismo de mercado. Penso que ultimamente andava revendo essas convicções. Seja como for, o passo de professor a letриста, acompanhado de planos ambiciosos de leitura literária, histórica e filosófica, assim como de produção crítica, mostra bem a sua disposição de entrar por caminhos arriscados e vencer em toda a linha”. R. SCHWARZ, “Pensando em Cacaso”, *Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo, Cia. das Letras, 1999, p.212-213. (grifo meu).

- 22 “E com vocês a modernidade”, Heloisa Buarque de HOLANDA (org). *26 poetas hoje: antologia*, 4.ed., Rio de Janeiro, Aeroplano, 2001, p.42. Pertence ao livro *Beijo na boca*/Coleção Vida Artista, 1975.
- 23 In Heloisa Buarque de HOLANDA, *ibid.*, p.41. Pertence ao livro *Grupo Escolar*/Coleção Frenesi, 1974.
- 24 Antonio Carlos Ferreira BRITO, *Lero-lero*, Rio de Janeiro/São Paulo, 7Letras/Cosac & Naify, 2002, p.162.
- 25 Cf. Antonio CÂNDIDO, “Perversão da Aufklärung”, *Textos de intervenção*, v.1, São Paulo, Duas Cidades/Ed.34, 2002, pp. 320-327.
- 26 Heloisa Buarque de HOLANDA, “E com vocês...”, *cit.*, p.42. É tentador imaginar que Cacaso fez Kant bailar como o deus que queria Nietzsche; mas, embora o poeta certamente o tivesse estudado, sua forma de pensar não parece caracteristicamente nietzschiana. A crítica à razão de Cacaso tendia não na direção do irracionalismo, mas da busca de um outro tipo de racionalidade, como demonstram suas leituras de Walter Benjamin e Adorno, citadas em pé de página. Severamente crítica das ingerências da razão ocidental no mundo pós-guerra, a Escola de Frankfurt se dedicou a distinguir e pensar diferentes formas de racionalidade, e não o irracionalismo. Cf. Giovanni REALE e Dario ANTISIERI, *História da filosofia*, v.3, São Paulo, Paulus, 1990, p.841. Ver uma sólida discussão em Marildo MENEGAT, *Depois do fim do mundo: a crise da modernidade e a barbárie*, Rio de Janeiro, FAPERJ/Relume Dumará, 2003, cap. 1.
- 27 In Heloisa Buarque de HOLANDA, *ibid.*, p. 47.
- 28 A derrição do cenário da praça surge em outros poetas com semelhante carga de desilusão: como em “Algazarra” de Ana Cristina: “no picadeiro seco agora/só patos e cardápios/falam ao público/sangrento/de paixões”, e a “Praça da República dos meus sonhos”, de Roberto Piva: “A estátua de Álvares de Azevedo é devorada com paciência pela paisagem/de morfina/ [...] onde conquistamos a imensa desolação dos dias mais doces/os meninos tiveram seus testículos espetados pela multidão/lábios coagulam sem estardalhaço/ [...]”. Respectivamente in: Heloisa Buarque de HOLANDA, *ibid.*, pp. 144-145 e pp. 48-49. (Vale lembrar que também se costuma chamar de “pato” a alguém tolo ou idiota).
- 29 Neste poema, um ser que é designado como *tu*, criador divinizado ou causa originária de todas as coisas, ou simplesmente alguém, é predicado como: “o imperador dos charcos”, “o rinoceronte improvável, flama sapientíssima”, “o belzebu mudando-se em ovelhas”, “o sangue subjacente a toda arquitetura [...] semente desde sempre inexplicada, “o perfeito e o imperfeito”, “o monstro cingido de totais firmamentos”, “tu impossível, mesmo louco, só e eternidade”. Cf. “Ser”, in: Afonso HENRIQUES NETO e Eudoro AUGUSTO, *O misterioso ladrão de Tenerife*, Rio de Janeiro, 7Letras, 1997. [1ª edição de 1972].
- 30 In Heloisa Buarque de HOLANDA, *ibid.*, p.85.
- 31 Cf. Maria Elisa CEVASCO, *Para ler Raymond Williams*, São Paulo, Paz e Terra, 2001, pp. 126-130.
- 32 Ver Walter BENJAMIN, “Sobre o conceito de história - 8ª Tese”, *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre história da cultura. Obras Escolhidas I*. 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 226: “O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX ‘ainda’ sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável.” De modo semelhante, Adorno relata que, quando menino já vira, nos camaradas de escola, a tendência ao horror fascista, de modo que quando irrompeu o 3º Reich,

seu juízo político foi surpreendido, mas não sua predisposição inconsciente ao medo. Um paralelo pode ser feito com o espanto do Brasil nos anos 70 em relação à violência, no entanto histórica e atávica. Cf. ADORNO, cit., p.168.

- ³³ Em carta de 1976, Ana Cristina César registrava que em um encontro aparentemente pacato de poetas na Casa do Estudante Universitário (RJ), os poetas do grupo Nuvem Cigana foram “imprensados pelos poetas fudidos, mulatos, do subúrbio, que esses sim se consideravam verdadeiros opositores do regime, tanto no verso quanto na posição de classe. Criou-se desconfortável contradição: poetas de Ipanema x poetas de subúrbio. Quem não se incluía tentava segurar a discussão, que se perdia em agressões. Chico Alvim estava, e falou, e depois fomos para os bares do Leblon. Cacaso não abriu a boca, mas ouvia de olhos bem abertos. É engraçado estar participando ao vivo da ‘história literária’ (pretensão?)”. In: Renato LEMOS, cit., p.457. Uma possível consequência disto se vê em texto de 1978, no qual Cacaso considerava que a vida cultural se repesara “nos limites de classe da pequena burguesia e em setores médios ilustrados.” Cf. BRITO, “Tudo de minha terra”, cit., p. 134, nota 4.
- ³⁴ Cf. Carlos Alberto Messeder PEREIRA, *Retratos de época: poesia marginal anos 70*, Rio de Janeiro, FUNARTE, 1981, pp. 247-250.
- ³⁵ Este só se tornou mais conhecido recentemente com o lançamento de uma antologia, que se tornou melhor divulgada no meio acadêmico devido à participação do prof. Afonso Carlos, do curso de História da UFRJ. Cf. KURY, AFONSO CARLOS, Ivan WRIGG et al., *AdVersos*, Rio de Janeiro, Atlântica, 2004.
- ³⁶ Segundo Hollanda, o grupo iguaçuano; a Coomasp, atuando na área de Oswaldo Cruz, Vila da Penha, Campo Grande e Bangu; e a Feira de Poesia da Cinelândia (Centro) nas 6ª feiras à noite, eram promissoras manifestações do início dos anos 80. Cf. Marginais, alternativos, independentes. Publicado no *Jornal do Brasil/Caderno B*, 15/08/1981, reproduzido em Elio GASPARI, Heloisa Buarque de HOLLANDA e Zuenir VENTURA, *Cultura em trânsito: da repressão à abertura*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000, pp. 215-220.
- ³⁷ Citado por Hollanda que reporta este Encontro, ocorrido em agosto de 1981, do qual participou como convidada. *Ibidem*, pp.216-17.
- ³⁸ *Apud* PEREIRA, cit., pp.35-36.
- ³⁹ Todos in: Heloisa Buarque de HOLLANDA, *26 poetas hoje*, cit., respectivamente: “A muralha da China”, p.152; “Descordenada”, pp. 202-203; “A pombinha e o urbanóide”, p.249 e sem título, p.252.
- ⁴⁰ In Heloisa Buarque de HOLLANDA, *id...*, p.135.
- ⁴¹ In “A morte ataca”, *Geléia Geral*, 14.10.1971, reproduzido em TORQUATO NETO, *Os Últimos Dias de Paupéria (Do Lado de Dentro)*, São Paulo, Max Limonad, 1982, p.108.
- ⁴² Francisco Carlos Teixeira da Silva, “1968: memórias, esquinas e canções”, *Revista Acervo*, v.11, n.1-2, janeiro 1998, p.13ss. As cisões aqui apresentadas são apenas exemplos resumidos, para uma análise mais ampla remeto ao cap.7 de meu trabalho *A Palavra Perplexa* (2011).
- ⁴³ Como mostram Herbert DANIEL, *Passagem para o próximo sonho. Um possível romance autocrítico*, Rio de Janeiro, Codecri, 1982 e Denise ROLLEMBERG, *Exílio, entre raízes e radares*, Rio de Janeiro, Record, 1999.
- ⁴⁴ Cf. Paloma VIDAL, *A história em seus restos: literatura e exílio no Cone Sul*, São Paulo, Annablume, 2004, pp. 32-33.
- ⁴⁵ Neste abismo cabe também o problema da linguagem, uma vez que a sociedade não usa homogeneamente termos-chave da experiência histórica dos anos 60, ou seja, há uma fratura no processo de atribuição de sentidos para vocábulos que guardam toda uma gama de ideias ou conceitos que se perderam para as novas gerações, mudando seu campo de ressonância significativa na sociedade, como ocorre, por exemplo, com “revolução”, “expropriação de bancos”, “raptos ou sequestro político”, e mesmo “democracia” e “utopia”, entre outros. Resultam daí dificuldades comunicativas para as quais nem sempre se atenta, além de uma fissura no sentido originário da linguagem mesma, que por definição é relação de comunalidade. O chileno Tomás Moulián sintetiza: “Existe una carencia de palabras comunes para nombrar lo vivido. Trauma para unos, victoria para otros. Una imposibilidad de comunicarse sobre algo que se denomina de manera antagonica: golpe, pronunciamiento, gobierno militar, dictadura /.../”. *Apud* Patrícia FUNES, “Nunca más: memoria de las dictaduras en la América Latina”, Bruno GROppo e Patrícia FLIER (org), *La imposibilidad del olvido: recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*, La Plata, Al Margen, 2001, pp. 56.
- ⁴⁶ Antonio Carlos Ferreira de BRITO, *Lero-Lero*, cit., p.261.

⁴⁷ “alienação da atividade vital consciente [que] transforma o processo de produção da vida da espécie em um ato estranho, e a própria espécie adquire essa forma estranhada, pois perde a medida de sua universalidade.” Marildo MENEGAT, “Reconhecimento e violência”, cit., pp. 211-216.

⁴⁸ Cf. ADORNO, cit., pp. 129-131.

⁴⁹ Cf. Dedicatória de ADORNO, id., p.8. Isto talvez responda à pergunta de Cacaso e Hollanda, no artigo “Nosso verso de pé quebrado”, em que discutiam o surgimento da nova poesia e perguntavam que tipo de subjetividade residia sob aquela dicção.

⁵⁰ “... talvez essa poesia ruim estivesse tocando em necessários pontos obscuros do debate literário ainda em mãos ortodoxamente modernistas. Talvez arranhasse, mesmo de forma incipiente e desorganizada, pontos nevrálgicos que já configuravam as grandes quebras que viriam marcar a inflexão cultural das décadas seguintes. Não diria que a poesia marginal, mesmo sinalizando mudanças paradigmáticas e anunciando-se plural, já estaria anunciando uma inflexão pós-moderna”. Heloisa Buarque de HOLLANDA, “Observações críticas e nostálgicas?”. Revista *Poesia Sempre*, ano 5, n.8, Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 1997, p.347. Ao parágrafo final – “prefiro pensar nos 26 Poetas como um trabalho irrecusável, visceralmente contextualizado, feito a várias mãos, construindo um *cluster* político-literário que, seguramente, ainda não disse tudo a que veio naqueles idos de 1976” – a autora acrescenta uma confissão de dor: “Há ainda uma dúvida que não coloquei, não por esquecimento (penso nela desde primeira linha destas observações), mas por não querer pensar nisso: por que, proporcionalmente, tantos mortos entre meus jovens de 26 poetas?”.

⁵¹ Derivo os comentários deste parágrafo de uma análise desenvolvida por Schwarz acerca da desconstrução literária e sua materialidade histórica no tempo presente, quando “os esforços de integração da sociedade brasileira resultaram num quase-*apartheid*”. Cf. Roberto SCHWARZ, “Fim de século”, *Sequências brasileiras*, cit., pp. 157-159.

⁵² Versos de “Grupo Escolar”, poema que intitula o livro de 1974 e caracteriza sua “conversão” à poesia marginal. In: Heloisa Buarque de HOLLANDA, *26 poetas hoje*, cit., p.39.

Cultura patrimonial, ensino e novas perspectivas no Brasil: década de 1980

*Ana Beatriz Frazão Ribeiro**

“A minha casa fica lá detrás do mundo
Mas eu vou em um segundo quando
começo a cantar
E o pensamento parece uma coisa à toa
Mas como é que a gente voa quando
começa a pensar”

LUPICÍNIO RODRIGUES

Os versos acima, oriundos de uma música da minha infância, na voz de Caetano Veloso, sempre me intrigaram. Como pode existir uma casa fora do mundo? Por que ir para casa quando canto?

Com a liberdade poética que a interpretação proporciona, relaciono a história narrada nos versos ao que há de mais importante e seguro para o indivíduo: a casa, o ninho, a segurança, a permanência constante do privado mesmo em público.

A segurança do porto seguro mesmo quando o indivíduo se encontra exposto no mundo. É o que há de íntimo, patrimônio guardado, raiz do ser. Longe do mundo do coletivo, constituído de experiências, fotos, cheiros, sempre acessível no baú da memória.

Na coletividade, a memória, quando resgatada, torna-se patrimônio cultural, herança depositada em bens materiais e imateriais. Imbuída de significados alterados ao longo das transformações históricas significam raízes preservadas.

A temática do patrimônio na atualidade é alvo de discussões tanto no mundo acadêmico quanto nas questões cotidianas. Vivemos uma época de transformações rápidas, na qual consumismo e individualismo são palavras de ordem.

* Professora de História do Colégio Pedro II / Campus Centro. Coordenadora da Área de Humanas e do Programa de Residência Docente; Integrante do subprojeto Escola Antonio Houaiss, em parceria com a Secretaria Estadual de Educação. Doutora em História Social pela UFRJ.

Concomitantemente a isso, a insegurança e o medo do amanhã trazem como contrapartida a necessidade de aprofundar nossas raízes. Segundo Susan Davies, “épocas de crise, transformação e conflito elevaram a consciência sobre o passado, os sentimentos de perda e um desejo de continuidade com o conhecido”.¹

A palavra patrimônio está na ordem do dia. Seja pela indústria do turismo, apego ao passado ou pela necessidade de perpetuação num mundo tão efêmero, nunca se deu tanta importância à preservação da memória.

Patrimônio – museu – memória – preservação: significados

Utilizamos a denominação patrimônio para nos referir a uma abordagem que engloba todos os bens materiais e imateriais. Segundo Maria Angela Borges Salvadori, “o patrimônio não é apenas objeto – material ou imaterial – preservado, mas as práticas, atitudes, os significados e valores dos quais o objeto é um suporte de informação; é um processo humano que lhe confere valor”.²

O patrimônio histórico-cultural, tomado como um dos suportes da memória coletiva, produz identidades sociais que são determinantes dos modos como os homens se apropriam da realidade que os cerca, apresentam e lutam por seus ideais, identificam-se com certas propostas, recusam outras.³

Compartilhamos da concepção de Maria Cecília Londres Fonseca, segundo a qual, a partir de uma crítica à noção de patrimônio histórico e artístico, passou-se a adotar “uma concepção mais ampla de patrimônio cultural, não mais centrada em determinados objetos – como os monumentos –, e sim numa relação da sociedade com sua cultura”.⁴ Nesse sentido utilizaremos o vocábulo *patrimônio* como *bens culturais materiais e imateriais* e usaremos as duas categorias com sentido similar.

A história do patrimônio

O trabalho de catalogação e exposição de obras para contemplação, admiração e educação pelo olhar data da antiguidade grega, mantendo-se durante a época romana até o advento da Idade Média, quando adquiriu uma função primordialmente didática e cristã. A Revolução Francesa e a ascensão da burguesia procuraram preservar da depredação os bens da realeza, transformados em bens do Estado. A construção de museus e a visão patrimonial vinculam-se à história da nação no século XVIII.

A Primeira Guerra Mundial e a destruição de bens públicos em proporção até então desconhecida trouxeram à baila a emergência do patrimônio como manutenção de um passado glorioso. A sociedade das nações criou em 1919 a Comissão Internacional de Cooperação Intelectual, precursora da Unesco, criada em 1945.

Esse novo paradigma introduziu na política de inclusão e preservação manifestações culturais até então desprezadas ou relegadas pelo mundo europeu, como as tradições africanas ou ameríndias da América. Um dos documentos fundamentais nesse processo data de 1989, a Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular.

Significa um avanço no reconhecimento do patrimônio cultural cuja natureza não é material, ao recomendar “aos países membros a identificação, a salvaguarda, a

conservação, a difusão e a proteção da cultura tradicional e popular, por meio de registros, inventários, suporte econômico, introdução no sistema educativo, documentação e proteção à propriedade intelectual dos grupos detentores de conhecimentos tradicionais”.⁵

Ainda que não possa impedir as atrocidades contra o patrimônio, como no caso da explosão da imagem do Buda pelo Talibã, procura incentivar a preservação.

No Brasil, a preocupação em sistematizar o patrimônio data da década de 1930. Até então a terminologia designava um acervo elitizado voltado para a manutenção da tradição. Com a subida de Vargas ao poder, consolida-se uma política pública em relação ao patrimônio no reconhecimento das diversidades, buscando, através da invenção da tradição,⁶ construir os alicerces da nação.

O Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), órgão encarregado da defesa e do enriquecimento do patrimônio artístico nacional, posteriormente renomeado Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), objetivava criar uma cultura brasileira refletora do conceito de nação.

No anteprojeto para a criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional, destaca-se a figura de Mário de Andrade, apontando para a importância do caráter pedagógico dos museus e das imagens para as ações educativas. O escritor buscava romper com uma tradição na qual o processo de tombamento era restrito às construções de pedra e cal das igrejas e prédios do período colonial. Sua voz, dissonante da elite do Estado Novo, ao refletir sobre a inclusão de todas as vozes do Brasil na categoria do patrimônio, bem como bens materiais, estava em desacordo com a visão elitizada de cultura, ocasionando sua curta participação nessa atividade, a pedido do ministro da cultura Gustavo Capanema.

Durante o Estado Novo, o Iphan esteve vinculado ao Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) e ao processo de propaganda da ditadura varguista. O tombamento da cidade mineira de Ouro Preto e a valorização da figura de Tiradentes como herói da Independência, elementos da unidade nacional, exemplificam a utilização do patrimônio nesse período.

Desde a sua fundação, o Iphan se preocupa com a educação patrimonial. Na década de 1960, Rodrigo Melo Franco de Andrade, dirigente do Instituto, aponta para a importância da educação em alguns artigos e discursos: “Em verdade, só há um meio eficaz de assegurar a defesa permanente do patrimônio de arte e de história do país: é o da educação popular.”⁷

A Fundação Nacional Pró-Memória, criada em 1979 por Aloísio Magalhães a partir do Centro Nacional de Referências Culturais, centralizou a política federal de patrimônio cultural. O patrimônio, associado à nação, vinculou-se também à arquitetura e ao estudo de história da arte. Essa visão, em certo sentido, foi encaminhada desde a década de 1930 até 1970.

Começa, na década de 1980, uma mudança em relação ao estudo dessa temática.

A Constituição de 1988, em seu artigo 216, explicita a importância do tema, incluindo no conceito de patrimônio cultural os denominados bens materiais e

imateriais: “Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira...”

Nessa categoria, segundo o mesmo artigo, são enumerados diversos bens, como:

“I – as formas de expressão; II – os modos de criar, fazer e viver; III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV – as obras, os objetos, documentos, as edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V – os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico e artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico”.

O referido artigo cita órgãos não oficiais no processo de proteção ao patrimônio, tornando a comunidade colaboradora tanto na promoção quanto na proteção ao bem. Cria mecanismos de participação da comunidade na denúncia de danos, vigilância e política de tombamento. Reordena o sentido de participação cultural, incluindo grupos sociais até então ignorado pelos mecanismos oficiais.

Ainda segundo a Constituição, podemos destacar:

“§ 1º O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º Cabe à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.”⁸

A valorização da cultura quilombola significa um avanço na lei, iniciando um processo de inclusão de manifestações culturais locais, festas regionais, resquícios de população quilombola, na categoria de patrimônio. Aumenta o movimento por demarcação de territórios e o tombamento dos mesmos, num processo inerente ao contexto de inclusão social, no qual manifestações culturais de comunidades específicas são observadas, catalogadas e estudadas em suas especificidades, integradas ao acervo patrimonial brasileiro.

Ainda quanto à legislação, cabe mencionar o Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, ao instituir “o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o programa nacional do patrimônio imaterial e dá outras providências.”⁹

Tal legislação pormenoriza o denominado patrimônio imaterial e seus registros, definindo instrumentos necessários à participação de grupos sociais ou associações civis na inclusão de bens patrimoniais, através do livro de registros, conforme seu artigo segundo.

“Artigo 2º São partes legítimas para provocar a instauração do processo de registro:

I – o ministro de Estado da Cultura;

II – as instituições vinculadas ao Ministério da Cultura;

III – as secretarias de estado, de município e do Distrito Federal;

IV – as sociedades ou as associações civis.”

A legislação significou um grande avanço no processo de normatização do tema. No entanto, não contempla a preservação dos bens patrimoniais, bem como sua valorização.

Tradições transmitidas por gerações não fazem diferença no livro de registros. Não adianta escrever a receita de acarajé,¹⁰ modificada constantemente. Há necessidade de impedir o desaparecimento das vendedoras dessa iguaria, criando mecanismos preservadores desse patrimônio vivo. O patrimônio não é imutável, sofre transformações no tempo, sendo sujeito ao desaparecimento, variando conforme os agentes sociais se apropriam do mesmo.

A legislação valida a preservação e o tombamento, mas não constitui mecanismos efetivos de fiscalização, controle e manutenção. Prédios são abandonados até o desmoronamento. Bens tombados nem sempre significam bens conservados, tornando de ruínas a memória da cidade.

Órgãos oficiais ou entidades particulares não conseguem manter o rico acervo do Rio de Janeiro, como exemplo, o centro de comércio popular tradicional na região da Saara (Sociedade de Amigos das Adjacências da Rua da Alfândega), que corre o risco de perder seus casarões em função de incêndios periódicos que assolam a região.

O poder público também resgata ou recria sítios patrimoniais de acordo com suas necessidades mercadológicas. O cemitério dos pretos novos, no local aonde os escravos chegavam ao Brasil, e a criação da Pequena África, no contexto das obras do denominado Porto Maravilha, refletem um momento no qual as relações patrimônio, poder público e interesses da comunidade são vértices de um mesmo processo.

Qual o interesse da indústria do turismo nisso? Qual o significado da Pequena África para os moradores do Morro da Conceição? O embelezamento do local encarece a habitação. Os antigos moradores acabarão se deslocando? O tombamento da área cria mecanismos identitários com o presente? Mais uma vez recorremos a Maria Angela Salvadori para relacionar a preservação ou não de um patrimônio. “O que se preserva não é uma ‘coisa’, mas um dado da cultura. Em outras palavras, o patrimônio não é apenas o objeto – material ou imaterial – preservado, mas as práticas, atitudes, os significados e valores, dos quais o objeto é um suporte de informação; é um processo humano que lhe confere valor.”¹¹

Revela-se assim um dos grandes desafios da política patrimonial: a preservação. Em alguns casos, essa atividade é destinada a órgãos públicos ou possuem incentivos da iniciativa privada, sem a preocupação com o fato de a preservação significar a identificação da comunidade com o bem patrimonial em questão.

A relação da população de Petrópolis com a Cidade Imperial exemplifica esse fato. A importância que cada petropolitano concede à história de sua cidade como herdeira do passado imperial brasileiro, em suas ruas, prédios e relatos, demonstra a relação do passado com o presente da população daquela localidade. O cuidar como algo pessoal valoriza o pertencimento à história, tornando cada habitante um guardião da memória.

Se a preservação é enaltecida, atividades predatórias significam um crime contra o patrimônio? Como podemos analisá-la? Na ausência de identidade de um grupo com o bem patrimonial? Quando ocorreu a queda do socialismo real e do Muro de Berlim, vimos pela TV multidões enfurecidas derrubando estátuas de Stálin. Derrubaram altares, como na Revolução Francesa. Significa um crime ao patrimônio? Ato de vandalismo? O monumento deve sempre ser preservado ou historicamente pode ser anulado?

Preservação, transformação e destruição patrimonial são temas relacionados ao contexto cultural de cada época. Símbolos reais ou não que são excluídos da história, variando com as necessidades do homem em sua época.

Identificar o patrimônio como algo construído e reconstruído significa analisar a história em constante renovação. Segundo François Hartog, “se o patrimônio é doravante o que define o que nós somos hoje, o movimento de patrimonialização, este imperativo, tomado ele mesmo na *aura* do dever da memória, permanecerá um traço distintivo do momento que nós vivemos ou acabamos de viver: certa relação ao presente e uma manifestação do presentismo”.¹² Essa problematização não pode estar ausente das atividades educativas, principalmente na contemporaneidade.

Tal perspectiva não é inovadora. Países da Europa já constataram a importância do tema em suas agendas educativas, buscando soluções próprias para o tema. “A atual agenda política na Grã-Bretanha está tendo um impacto importante no setor de patrimônio por meio de medidas para combater a exclusão social e ampliar o acesso ao ensino.”¹³

No Brasil, buscamos soluções próprias para essa questão, que já faz parte da ordem do dia. A ANPUH regional de 2012, no Rio Grande do Sul, teve como tema “História, memória e patrimônio”. A mesa-redonda, formada por vários integrantes das universidades do Rio de Janeiro, USP, UFF e UNIRIO, com o tema *Patrimônio cultural: diálogos entre a arte e a educação*, revelou preocupação com esse tema.¹⁴

Educação patrimonial

Se a década de 1980 foi um marco na legislação referente ao patrimônio, também podemos destacar sua importância no ensino. Data dessa época a formulação da expressão *Educação Patrimonial*, a partir de experiências trazidas da Inglaterra e aplicadas no Brasil do uso dos museus e dos monumentos históricos com fins educacionais. A proposta metodológica que embasava as ações educativas de

valorização e preservação do patrimônio cultural começou, nesse período, a ser definida, inspirando-se no trabalho pedagógico desenvolvido na Inglaterra sob a designação de *Heritage Education*.

Outra experiência, no início dos anos 1980, merece destaque: é criado, pela Fundação Nacional Pró-Memória, o Projeto Interação, que buscava relacionar a Educação Básica aos diferentes contextos culturais existentes no país e intencionava diminuir a distância entre a educação escolar e o cotidiano dos alunos, considerando *cultura* as experiências trazidas para a escola pelos alunos.

Quando pessoas se reúnem para construir e dividir novos conhecimentos, investigar e transformar a realidade que nos cerca, estamos falando de uma ação educativa. Ao relacionarmos tal prática ao patrimônio cultural, então, estamos falando de Educação Patrimonial.

O Iphan concebe educação patrimonial como todos os processos educativos que primem pela construção coletiva do conhecimento, pela dialogicidade entre os agentes sociais e pela participação efetiva das comunidades detentoras das referências culturais nas quais convivem diversas noções de patrimônio cultural.¹⁵

No site oficial do Iphan encontramos a definição de patrimônio e suas relações com a educação, exemplificada na criação da casa do patrimônio, voltada para empreendimentos educativos. Medidas que visam integrar a comunidade na preservação do patrimônio, como em Ouro Preto, ou criar oficinas de manutenção e transmissão cultural, como em João Pessoa e no Maranhão, caminham segundo essa orientação.

No âmbito mais específico da educação, os PCNs¹⁶ apontam para a necessidade de educação patrimonial, incorporando uma visão mais abrangente do papel escolar em medidas efetivas, que ultrapassam visitas esporádicas a museus.

Cabe ao professor de História e Geografia do Ensino Médio promover atividades para que o aluno seja capaz de:

“conhecer características fundamentais do Brasil nas dimensões sociais, materiais e culturais como meio para construir progressivamente a noção de identidade nacional e pessoal e o sentimento de pertinência ao País; conhecer e valorizar a pluralidade do patrimônio sociocultural brasileiro, bem como aspectos socioculturais de outros povos e nações, posicionando-se contra qualquer discriminação baseada em diferenças culturais, de classe social, de crenças, de sexo, de etnia ou outras características individuais e sociais.”¹⁷

Os PCNs destacam a importância da inclusão dessa temática no ensino de História, nas atividades que aprofundam o conhecimento da realidade do aluno, do local ao mundial:

“Inicialmente, a inclusão da constituição da identidade social nas propostas educacionais para o ensino de História necessita de um tratamento capaz de situar a relação entre o particular e o geral, quer se trate do indivíduo, sua ação e seu papel na sua localidade e cultura, quer se trate das relações entre a localidade específica, a sociedade nacional e o mundo.”¹⁸

Essa legislação é reforçada na postura de pesquisadores, como Luis Fernando Cerri, ao afirmar que:

“sempre que se fala em patrimônio histórico, a problemática de ensino é inescapável: ao definir algo como histórico, está presente a preocupação de comunicar, ensinar, fazer conhecer e lembrar. Ao preservá-lo, temos um ato educativo que se pretende perene, um verdadeiro currículo em pedra, posto a criar conhecimentos, reconhecimentos ou, no mínimo, afinidades e identificações.”¹⁹

A importância do tema já foi tratada em ampla bibliografia sobre o ensino de História e atualmente se relaciona com a historiografia oriunda dos trabalhos de história local ou micro-história, sem abandonar a visão do ensino em um contexto de maior amplitude.²⁰

Vários relatos de experiências com atividades em museus e centro histórico reforçam o caráter da educação patrimonial. Lucas André Gasparotto,²¹ realizou uma atividade no Museu Histórico do Rio Grande do Sul com alunos do ensino fundamental, numa prática que redimensionou o museu como local de memória, tornando-o vivo e relacionado à história local. Gasparotto promoveu uma atividade iniciada pela apresentação de material explicativo sobre patrimônio, a visita guiada e finalizada por atividades lúdicas com jogos de tabuleiro sobre a história do museu.

Vinculado à temática “Incorporação das diferentes fontes e linguagens no ensino de História”, Selva Guimarães Fonseca²² analisa roteiros de visitas ao museu, instrumentalizando o professor de condições, levando-o à elaboração de atividades educativas diferenciadas.

Museus e centros culturais têm incorporado a prática da educação patrimonial. Projetos são elaborados com o objetivo de difundir o acervo de um museu ou centro histórico; exposições esporádicas são orientadas por guias capacitados em relação ao acervo permanente ou a uma exposição itinerante.

Destacam-se, na atualidade do Rio de Janeiro, propostas como a do Museu de Arte do Rio de Janeiro (MAR), com um centro dedicado a oficinas e outras atividades educativas em parceria com diversas escolas.

A educação patrimonial não é atributo do historiador ou do professor de Artes. Apesar da proximidade programática com o tema, o trabalho não se restringe a esses profissionais do ensino, mas deve ser uma postura incorporada pela escola como um todo. Se a atividade de preservação esteve ligada principalmente a de arqueólogos e de arquitetos, o espaço escolar, ainda tradicionalmente, designa o professor de História ou de Artes como o responsável por essa atividade, incorrendo em erro.

As produções referentes ao binômio patrimônio/educação variam entre três grandes vertentes. As que objetivam maior aproximação museu/escola, por meio de parcerias com centros educativos voltados a essa atividade; as propostas de trabalho de restauro através de oficinas locais e projetos de educação patrimonial, que visam despertar o interesse por esse conteúdo em determinada comunidade, como o trabalho de

preservação realizado em Ouro Preto; e ainda podemos distinguir as atividades realizadas em escolas, no processo de educação regular, e é nessa prática que nos incluímos.

Acreditamos que o ensino regular deve inserir na sua prática atividades referentes ao patrimônio. Sem necessidade da criação de uma nova disciplina, mas com a preocupação de incluir essa proposta de ensino em todo o processo educativo.

O patrimônio cultural, ao englobar os denominados bens materiais e imateriais, fornece um amplo espaço de pesquisa e ensino, particularmente ao historiador, pela abrangência das fontes de pesquisa. Relacionar esse tema à atividade pedagógica é o grande desafio. Nessa perspectiva, nossa proposta objetiva promover atividades que incorporem locais de memória, centros culturais, museus, feiras, alimentos, música, ruas na prática docente.

Sua importância se destaca na relação com o processo de formação do futuro cidadão. Podemos sintetizá-la nos seguintes aspectos:

- Educar os sentidos: apreciar o local como diferente, os gostos dos alimentos locais, a beleza das tradições regionais. Ao utilizar os sentidos para aprimorar o conhecimento do diferente ou do exótico, o aluno desenvolve uma percepção mais abrangente do conteúdo, ultrapassando o escrito ou palpável. É o cheiro do acarajé na Bahia, da peixada capixaba, o som das cantigas de boi do Maranhão, o gingado da mulata carioca, elementos integrantes da cultura brasileira, patrimônio cultural vivo pela sua reprodução contínua.

- Refletir sobre a memória: qual a importância desse bem patrimonial para a minha comunidade? Por que alguns elementos permanecem na memória coletiva e outros não? A quem interessa a memória ou o esquecimento?

- Discutir a tradição e preservação: ao analisar um patrimônio e seu simbolismo de memória coletiva, o aluno reflete sobre a construção da tradição patrimonial. O abandono ou a preservação estão relacionados a qual contexto político? Onde estavam os escravos na construção da moradia imperial em Petrópolis? Por que a casa da Família Imperial brasileira virou museu? A República queria acabar com a imagem do Império?

- Analisar a participação dos diferentes atores sociais na construção patrimonial: a presença ou ausência de elementos negros ou indígenas na cultura patrimonial brasileira, bem como sua inserção nos dias atuais, reflete a participação de movimentos sociais até então excluídos da vida pública. Saber que o aluno, como cidadão, pode participar do processo de tombamento patrimonial de sua comunidade, ao enviar material solicitado ao Iphan, valoriza sua importância social, incluindo-o no contexto das transformações coletivas.

- Ultrapassar os muros da escola: a educação patrimonial é iniciada em sala de aula. No entanto, atua fora da mesma. A atividade extraclasse assume um caráter de continuidade com a desenvolvida em sala de aula. O espaço da rua torna-se uma escola a céu aberto, grande centro de observação, análise e crítica, cuja sistematização retorna ao ambiente escolar. Esse círculo concêntrico reforça a atualidade do saber escolar, pois é continuamente alimentado pelo mundo exterior.

- Criar indivíduos críticos: o saber patrimonial não parte do pressuposto que o bem existe, deve ser concebido e admirado como tal. Envolve questionamentos sobre a utilidade, suas transformações e permanências. Descobre construções até então destinadas à demolição ou ocupadas por agências bancárias ou comerciais. Avalia a importância de poemas contados pelos avós e valoriza sua história de vida.

- A atividade como patrimônio é multidisciplinar: incorpora elementos da música, cinema, arte, física, uma gama de conhecimentos necessários ao entendimento do saber como um todo. Ultrapassando a fragmentação do conteúdo científico, o estudo dos bens patrimoniais relaciona os diversos campos do conhecimento. A pergunta que se faz à fonte origina a necessidade de pesquisa.

- Promover a valorização da história local: a atividade de ensino patrimonial não significa restrição espacial. Com os recursos midiáticos, é possível conhecer o Louvre e realizar atividades sobre o mesmo. Abre-se um amplo campo de pesquisa. Entretanto, a relação com a atualidade local, numa análise comparativa, deve ser incentivada, de tal forma que o conceito de preservação se torne uma característica cidadã e, como tal, sem fronteiras. Desenvolver o estudo do patrimônio local significa promover a identificação do aluno com a região na qual vive, com a memória coletiva do bairro, da escola, biblioteca, dos centros culturais, povos que habitavam aquela localidade e cujo preparo dos alimentos ainda se encontra preservado na culinária local.

A relação com a história local, microcosmo de estudo, no qual o aluno se identifica com o lugar de origem, participa das decisões políticas e se incomoda com a destruição e as modificações na paisagem local, até então relegadas ao caminho de passagem.

- Criar mecanismos para o trabalho documental: a atividade documental instrumentaliza a indivíduo a pesquisar em diversas áreas do conhecimento. O trabalho arquivístico, de documentação e catalogação, envolve a elaboração de instrumental de mídia para manutenção das fontes e posterior divulgação. Nesse sentido, o trabalho pedagógico requer estudo de novos materiais (relatos orais, imagens, objetos, danças, músicas, narrativas), que devem se transformar em instrumentos de construção do saber histórico escolar.

- Desenvolver a cidadania: ao conhecer, participar e intervir, você se torna cidadão, conforme os PCNs ao descreverem os objetivos do ensino de História no ensino fundamental. “Valorizar o patrimônio sociocultural e respeitar a diversidade, reconhecendo-a como um direito dos povos e indivíduos e como um elemento de fortalecimento da democracia.”²³

- Promover o espírito crítico de denúncia: “Da força da grana que ergue e destrói coisas belas.” Uma das mais emblemáticas questões patrimoniais, que envolve a necessidade de participação cidadã, está exemplificada nos versos de Caetano Veloso. O mesmo poder que ergue palácios, derruba outros, e a cidade do Rio de Janeiro foi e é palco dessa prática. O centro histórico da cidade sofreu um processo de reordenação urbanística com a vinda da Família Real Portuguesa, em 1808, a reforma Pereira Passos, no início do século XX, com a derrubada do morro do Castelo; hoje, vemos o projeto

urbanístico denominado projeto Porto Maravilha, conduzido pelo poder público municipal, com suas implicações patrimoniais.

As atividades com patrimônio

As atividades educativas, utilizando-se a temática de patrimônio, devem iniciar com os pressupostos conceituais. Definimos conjuntamente com os alunos patrimônio, memória, cultura e preservação. São subsídios para o estudo sobre o tema. Completando esse quadro, realizamos uma pequena análise da legislação em vigor.

Posteriormente, apresentamos o projeto de pesquisa relacionado à atividade do aluno. Acreditamos, como Ana Carmem, que “elaborar projetos educativos voltados para a disseminação de valores culturais, formas e mecanismos de resgate, preservação e salvaguarda, assim como para a recriação e transmissão desse patrimônio às gerações futuras é, sobretudo, um projeto de formação de cidadãos livres, autônomos e sabedores de seus direitos e deveres”.²⁴

O trabalho com o patrimônio requer uma atividade preliminar que deve ser iniciada na sala de aula. O estudo do meio envolve uma metodologia de pesquisa e de organização de novos saberes, atividade anterior à visita, levantamento de questões a serem investigadas, seleção de informações, observações em campo, comparações entre dados levantados, interpretação, enfim, organização de dados e conclusões.²⁵

Para efetivar tal proposta, trabalhamos com a pedagogia dos projetos,²⁶ procuramos sempre relacioná-los aos conteúdos programáticos (preferencialmente, mas não exclusivamente, da série em curso). Esse fato aproxima o conteúdo de sala de aula e a experiência exterior, a vivência dos alunos. A perspectiva temática é apresentada à turma; posteriormente, os projetos são apresentados, discutidos e sistematizados para organização dos temas e grupos; finalmente, eles são implementados em duas etapas. A primeira, relativa à pesquisa documental, em que o grupo discute o tema, procura material, analisa as fontes. Na segunda, há a elaboração do produto final, apresentado à comunidade escolar.

Podemos citar projetos como o *Almanaque histórico, Rio de Janeiro no século XX* e *Minha escola é microescola da História do Brasil*, exemplos de atividades realizadas no Colégio Pedro II,²⁷ Unidade Centro, com alunos de 8º e 9º do Ensino Fundamental e 1º ano do Ensino Médio. Em todas as atividades os alunos nos surpreenderam positivamente, pela integração com o tema e, particularmente, pelo empenho com a atividade, originando relatos surpreendentes sobre uma pesquisa rica e diversificada.

São realizadas ainda várias atividades complementares que desenvolvem o espírito criativo do aluno e a busca de conhecimento. Podemos citar:

- Promoção da pesquisa arquivística
- Incentivo ao uso de mídias
- Elaboração de pesquisa de campo
- Pesquisa na biblioteca regional
- Catalogação dos museus da redondeza
- Entrevista com familiares e vizinhos

- Análise das imagens do bairro

Dificuldades

A separação entre o ensino regular e as instituições culturais: as instituições culturais, muitas vezes, apesar de criarem setores destinados a atividades educativas, nem sempre criam parcerias efetivas com instituições de ensino, identificando as demandas de professores e alunos, criando estratégias conjuntas que integrem a instituição e o espaço escolar, principalmente quando a proximidade é geográfica, tornando o museu ou centro cultural uma continuidade da sala de aula. Muitas vezes, os setores de ensino dessas instituições criam roteiros de visita escolar apropriados a uma exposição específica.

A imutabilidade na concepção de patrimônio: o conceito de que patrimônio como algo dado e construído, principalmente patrimônio material, cria uma postura passiva do aluno perante o mesmo, como uma realidade dada e imutável. A desconstrução dessa mentalidade objetiva a identificação do patrimônio como produção cultural humana, revista e relida de acordo com o tempo presente.

O patrimônio não é sinônimo de belo. O imaginário social relaciona a *patrimonialização* e a construção de centros culturais a projetos lúdicos. A visita a um museu está associada às atividades lúdicas, um lugar para desfrutar no fim de semana. No entanto, o patrimônio evoca também memórias trágicas, como o Museu do Holocausto, elaborado para perpetuar e ensinar a barbárie. A mesma questão se aplica aos locais de tortura.

O patrimônio se relaciona ao turismo cultural: uma das grandes fontes de divisas, o turismo apoiado no patrimônio, contribui para sua preservação, ao mesmo tempo que descaracteriza o bem em estudo, como danças folclóricas encenadas para turistas, loja de souvenir em todos lugares ou até a perda da identidade do lugar, como no caso de Tiradentes, uma cidade fantasma pronta para atender o turismo.

Bairros relegados, como o Centro do Rio de Janeiro, passam por um processo de revitalização com o projeto Porto Maravilha, no qual a memória da cidade é reconstruída à luz de um novo conceito turístico. Outros são incorporados à agenda, como o Morro do Alemão, no subúrbio do Rio de Janeiro.

Conclusão

“Eu vejo um museu de grandes novidades. O tempo não para.”

CAZUZA

Os versos do poeta e músico Cazuzza exprimem a relação do homem com os bens patrimoniais. A tradição e a modernidade, o novo e o velho, a criação e a criatura. A releitura do objeto de acordo com o contexto. Refazer a história. Rever o passado com olhar na contemporaneidade. Buscar na memória coletiva elementos para ser e estar no mundo.

Ensinar o passado através da educação patrimonial contribui para a formação de uma sociedade mais sensível e apta a construir um futuro menos predatório e descartável, que seja insubmissa à lógica mercadológica, voltada para um universo consumista focado na eterna juventude.

É pensar uma sociedade respeitadora dos idosos como portadores de tradições e saberes constantemente recontados e transmitidos às gerações futuras. “Uma sociedade culta é uma sociedade cultivada, seja pelos meios formais de educação – a escola –, seja pelos informais – a família, os mestres, as práticas sociais etc. E será culta, no sentido mais amplo de portadora de uma cultura, na medida em que for capaz de escolher, no passado e no presente, aqueles – objetos, signos, pessoas, tradições etc. – com os quais quer construir sua linha do tempo no mundo.”²⁸

Nesse processo, a década de 1980 foi um marco. As medidas legais, ainda que não totalmente inseridas no cotidiano escolar brasileiro, refletem a nova mentalidade diante dessa temática. Incorporadas à legislação educacional e bandeira de diversos movimentos sociais, significa avanço na prática da cidadania, na construção do espaço social, na relativização das culturas e, principalmente, da certeza de fazer história, história patrimonial.

Cabe ao professor incorporar essa atividade no cotidiano escolar.

Notas e referências

- ¹ Susan DAVIES, História e patrimônio, Peter LAMBERT e Phillip SCHOFIELD (cols), *História, introdução ao ensino e à prática*, São Paulo, Penso, 2011, p.320.
- ² Maria Angela Borges SALVADORI, *História, ensino e patrimônio*, Araraquara, Junqueira & Marin Editora, 2008, p.26.
- ³ Maria Angela Borges SALVADORI, p.31, cit.
- ⁴ Maria Cecília Londres FONSECA, “Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural.”, Regina ABREU e Mário CHAGAS, *Memória e patrimônio – ensaios contemporâneos*, Rio de Janeiro, Lamparina, 2009, 2ª ed., p. 69.
- ⁵ Márcia SANT’ANNA, “A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização.”, In: Regina ABREU e Mário CHAGAS, *Memória e patrimônio – ensaios contemporâneos*, Rio de Janeiro, Lamparina, 2003, 2ª ed., p. 53.
- ⁶ Ver: Eric HOBSBAWM e Terence RANGER, *A invenção das tradições*, São Paulo, Paz e Terra, 2002.
- ⁷ MINISTÉRIO, 1987, p. 64.
- ⁸ Disponível em: http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/CON1988_05.10.1988/CON1988.pdf. Última visita: 09/06/2013.
- ⁹ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm. Última visita: 10/06/2013.
- ¹⁰ Bolinho salgado, frito em azeite de dendê, feito com feijão-fradinho e normalmente recheado com vatapá e camarão. Prato típico da Bahia.
- ¹¹ Maria Angela Borges SALVADORI, p. 26, cit.
- ¹² François HARTOG, “Tempo e patrimônio”, *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 22, nº 36, pp.261-273, jul/dez 2006, p.271.
- ¹³ Susan DAVIES, “História e patrimônio”, Peter LAMBERT e Phillip SCHOFIELD (cols), *História: introdução ao ensino e à prática*, Porto Alegre, Penso, 2011, p.325.
- ¹⁴ Disponível em <http://educacaopatrimonial.files.wordpress.com/2010/08/patrimonio-cultural-dialogos-entre-a-arte-e-a-educacao.pdf>, última visita em 09/06/2013.
- ¹⁵ Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/portal/montarPaginaSecao.do?id=15481&retorno=paginaIphan>, última visita em 09.06.2013.

- ¹⁶ PCNs são os Parâmetros Curriculares Nacionais. Guias norteadores na nova LDB no Brasil.
- ¹⁷ Disponível em <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/livro051.pdf>, última visita em 09/06/2013.
- ¹⁸ Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/livro051.pdf>. Última visita em 09/06/2013.
- ¹⁹ Luis Fernando CERRI, “Currículos de pedra, histórico e ensino de história: notas para a pesquisa e o ensino”. In: *Anais do XI Encontro Regional da Associação Nacional de História – ANPUH/PR*, “Patrimônio Histórico no Século XXI”, p.2.
- ²⁰ Maria Auxiliadora SCHIMIDT e Marlene CAINELLI, *Ensinar História*, São Paulo, Scipione, 2004.
- ²¹ Lucas André GASPAROTTO, “O prédio do museu é novo ou velho? O prédio do museu da UFRGS como patrimônio cultural, espaço de educação patrimonial e de fruição”. In: *Aedos*, n. 11, vol. 4, set. 2012, pp.729-739.
- ²² Selva Guimarães FONSECA, *Didática e prática de ensino de História*, São Paulo, Papirus, 2003.
- ²³ Disponível em <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/livro051.pdf>. Última visita em 10.06.2013.
- ²⁴ Ana Carmen Amorim Jara CASCO, “Sociedade e educação patrimonial”. In: *Revista eletrônica do Iphan*, Disponível em <http://www.labjor.unicamp.br/patrimonio/materia.php?id=131>, última visita em 10/06/2013.
- ²⁵ Disponível em <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/livro051.pdf>.
- ²⁶ Utilizamos como base de referência teórica a temática apontada por autores como Hernández (1998) e Boclin (2011), bem como as experiências relatadas por Ivani Fazenda (2011) e Selva Fonseca (2003). Aplicamos a prática de projetos no cotidiano do professor como forma de pensar o currículo de sua disciplina, ultrapassando o saber da sala de aula, inserindo os alunos em um contexto de prática multidisciplinar.
- ²⁷ Tais projetos foram implementados pela professora Ana Beatriz, durante a regência das turmas de 8º e 9º (Ensino Fundamental) e 1º ano (Ensino Médio), nos anos de 2004 a 2012.
- ²⁸ Ana Carmen Amorim Jara CASCO, “Sociedade, cit.

El movimiento generacional e intelectual de 1842 y la irrupción de un proyecto de Modernidad en Chile

*Hugo Cancino Troncoso**
*Rita Cancino Troncoso***

El objetivo de esta ponencia es analizar el pensamiento y la acción de la primera generación de intelectuales nacionales, quienes profundamente influidos por el discurso del pensamiento y las utopías de la Ilustración europea, y en definitiva la Modernidad, abrieron un curso de ruptura con el orden oligárquico post-colonial y su tradición. En la introducción discutiremos conceptos claves como *Tradicición* y *Modernidad*, *Generación* e *Intelectuales* que son claves en esta ponencia. Posteriormente vamos a analizar los contextos históricos y culturales que configuran los antecedentes de la irrupción de una generación de intelectuales que cuestionaron radicalmente el imaginario construido por los intelectuales tradicionales del Estado Oligárquico conservador fundado por la Constitución de 1842 que se mantuvo el canon tradicional de la cultura de los tiempos coloniales. Estamos conscientes que procesos semejantes al chileno, se registran en otros países de la región y que manifestaron la emergencia de movimientos intelectuales modernizadores. En esta ponencia analizaremos textos de tres miembros de la generación de 1842, que son a nuestro juicio decisivos para comprender el discurso y su proyecto de Modernidad basado en el pensamiento de la Ilustración de Europa Occidental: José Victorino, profesor universitario, liberal e introductor del Positivismo en Chile; Francisco Bilbao, intelectual liberal romántico fundador de la Sociedad de la Igualdad y partidario de la unión latinoamericana y finalmente Santiago Arcos Arlegui, representante de la corriente socialista utópica y precursor del socialismo democrático chileno. Fue el primero en criticar el orden oligárquico y la desigualdad social.

* Catedrático (professor) Emeritus, Dr.phil.Department of Culture and Global Studies,Aalborg University.

** Ph.D., Profesor titular, Department of Culture and Global Studies, Aalborg University.

Nuestra pregunta es: ¿En que medida era posible iniciar el proyecto de la Generación de 1848, es decir, la Modernidad, en las condiciones legadas por el orden colonial en todos los dominios de la sociedad, del Estado y de la Cultura?

Introducción

1. Nos proponemos en el presente artículo ofrecer una relectura del discurso de la Generación de 1842 en Chile, en la perspectiva del proyecto de la Modernidad que ésta asumiera e intentara realizar en Chile, en el seno de una sociedad tradicional y oligárquica. En este contexto empleamos el concepto de *generación* definido por Ortega y Gasset, como una articulación de personas vinculadas por una *comunidad de fechas y comunidad espacial* – y fundamentalmente participantes - *de una destino esencial y unidad de estilo vital*¹ en definitiva vinculadas por un imaginario y un quehacer común. Las connotaciones expuestas se pueden perceptiblemente detectar en la pléyade de intelectuales chilenos conocidos como la *generación del 42*. Estos, al igual que sus congéneres latinoamericanos se identificaron profundamente con el movimiento ideológico, cultural y civilizatorio que alcanzó su más alta expresión en el discurso de la filosofía de la Ilustración y de la Revolución Francesa, el cual tenía sus raíces remotas en el Renacimiento y la Reforma, acontecimientos que signaron la transición a la Modernidad europea. Ellos fueron obsecuentes seguidores de los principios que le otorgaron identidad y coherencia al discurso de la Modernidad: Fe en la razón y en las ciencias y en la capacidad de éstas para transformar la sociedad, hacer a los hombres virtuosos y dominar a la naturaleza a los designios humanos; una fe ilimitada en el progreso indefinido de la historia, que en su transcurso superaría todas las opresiones, despotismos y dominaciones para acceder al bien y a la felicidad en la sociedad secular;² la noción que todos los hombres, más allá de su adscripción nacional ética, social o ideológica deben disfrutar de los mismos derechos inalienables y garantías individuales, y en definitiva la idea de una Humanidad y de una historia común.³ El pensador italiano Antonio Gramsci postuló en sus *Cuadernos de la Cárcel*, que todo grupo social que está en un proceso de ascensión va creando un tipo de intelectuales *orgánico*, que asumen la misión de elaborar la ideología, la cultura y el proyecto histórico del grupo social a que están adscriptos, que le permitirán a este conquistar la hegemonía en la sociedad, es decir, la dirección política, moral y cultural en la sociedad.⁴ En este respecto Gramsci establece dos tipos fundamentales de intelectuales orgánicos: Los intelectuales tradicionales y los intelectuales modernos. Los intelectuales tradicionales, son aquellos nacen ligados a las clases dominantes del mundo rural, a los latifundistas. Generalmente esta función de mantener la hegemonía y los valores religiosos de estas sociedad premodernas está asignada a sacerdotes individuales o la Iglesia como intelectual colectivo.⁵ Por el contrario los intelectuales modernos nacen vinculados a la burguesía, o al proletariado y las capas media urbanas, categorías sociales que pertenecen al sistema capitalista, es decir el orden post feudal y en el caso latinoamericano al orden post oligárquico.⁶ Ellos son los crearon el imaginario y los valores e ideales de la modernidad y construyeron sus proyecto históricos en este horizonte. Son libres pensadores y laicos, es decir sin vinculación al

mundo religioso. Dentro de este contexto teórico y tipológico gramsciano, nos parece que los miembros de la generación de 1842 fueron intelectuales modernos, aunque las bases materiales de la modernidad no están desarrolladas en la sociedad chilena de mitad del siglo XIX. Son profetas de un tiempo por-venir y en su gran mayoría son los hijos díscolos de la oligarquía dominante en Chile.

2. Para las élites intelectuales post-independentistas en Hispanoamérica la instauración de los paradigmas de la modernidad requería, como una condición *sine qua non*, la erradicación de la tradicionalidad, cultural e institucional hispánica. Desde México hasta Chile, como certeramente lo señala Leopoldo Zea: “los emancipadores mentales de la América Hispana se entregaron a la rara y difícil tarea de arrancarse una parte de su propio ser, su pasado, su historia.”⁷ Esta empresa que estaba condenada desde un principio al fracaso, no podía borrar o dismantelar un universo significativo, expresado por una lengua, por un sistema de valores y un paisaje cultural transformado a través de los siglos de la colonización en constantes estructurales de la historia de Hispanoamérica. Consecuencialmente, el proyecto de modernización de los intelectuales post-coloniales no se gestaba en una *tabula rasa*. Sin embargo, los pensadores y las élites actuantes comprendían su misión histórica en los nuevos estados nacionales como una refundación de la cultura y de la civilización de Hispanoamérica, a partir de los fundamentos de la única propuesta o proyecto de recambio creíble; la Modernidad europea. Ellos le atribuían a la Europa occidental modernizadora, un límite preciso; los Pirineos.⁸ Francia e Inglaterra eran los centros irradiadores de la inspiración para la recreación de los discursos constitucionales, jurídicos, filosóficos, educacionales, y los estilos de vida urbanos⁹ y las modas. Este proceso que se desarrolló desigualmente, en los diversos escenarios del Nuevo Mundo, y que implicó la reinsertión de Hispanoamérica en los circuitos del mercado mundial ha sido conceptualizado por Villegas como la *segunda conquista*.¹⁰ En Términos semejantes Beyaut se refiere a éste denominándole “un aspecto de la expansión imperialista de occidente o su influencia civilizadora”.¹¹ El resultado de este proceso habría sido la generación de una *nueva dependencia*¹² de sucesivos centros hegemónicos o metrópolis, situación que habría afectado a Hispanoamérica en todas las dimensiones de su existencia. La emergencia de nuevas formas de alineación vernáculas,¹³ habría frustrado la realización del *ser nacional*. Dos Santos sostiene que este fenómeno de dependencia nacional global se debió a la introducción del “pensamiento liberal y cosmopolita que negó las especificidades nacionales implantando pautas universales de comportamiento”.¹⁴ Los autores mencionados al impugnar en distintos grados la inserción de Hispanoamérica en la Modernidad europea y por ende en el mercado mundial¹⁵ no precisan concretamente cual debió ser el curso a seguir por los intelectuales post-coloniales. Si se toma en consideración que los autores mencionados postulan el modelo de desarrollo económico *hacia adentro*, se podría derivar de éste una posición de nacionalismo cultural que postula la recreación del sistema político y de la cultura a través de un utópico retorno a las instituciones, prácticas y sistemas de valores de las culturas precolombinas, no obstante que éstas ni aún en sus formas superiores de concreción, llegaron a concebir o a practicar formas

democráticas de gobierno o a acceder a una conceptualización de los derechos humanos.

Ha sido justamente una reflexión sobre esta problemática de la cultura hispanoamericana la que nos ha motivado a releer a la generación de 1842 en Chile. ¿Fueron ellos pasivos imitadores de los discursos de la Modernidad europea y por ello responsables de una supuesta enajenación – dependencia de la cultura chilena y por extensión hispanoamericana de los paradigmas europeos o fueron actores y promotores de un proceso irreversible?

La irrupción de la generación del 42 en el contexto del Estado Nacional Portaliano

1. Aunque en un nivel de análisis general de las sociedades hispanoamericanas post-coloniales se pueden detectar rasgos comunes en los procesos orientados en la estructuración de los estados nacionales, tales como el surgimiento de caudillismos comarcanos, guerras civiles, ensayos constitucionales, etc., es preciso, sin embargo, diferenciar y caracterizar los escenarios específicos.¹⁶ Esta reserva metodológica también es válida cuando se examinan los discursos ideológicos, el rol de las élites intelectuales en cada país y su grado de articulación con Europa.¹⁷ Es ya un lugar común en la historiografía latinoamericanista, la aserción que Chile constituyó una excepción en cuanto a la brevedad del plazo histórico para organizarse como Estado nacional en el cuadro de un continente convulsionado por guerras civiles y la acción de fuerzas disociadoras. Los diferentes segmentos de la oligarquía: terratenientes, mineros y comerciantes lograron solucionar sus contradicciones y diferencias de intereses por la vía de la negociación y de la creación de instancias de consenso dentro del Estado.¹⁸ La constitución política de 1833, obra de Diego Portales, fundó y legitimó el Estado nacional sobre los principios de un sistema político conservador y autoritario¹⁹ que logró la adhesión de un Ejército institucionalizado y subordinado al Poder Ejecutivo, de la Iglesia, cauteladora de la tradición colonial y de la oligarquía agraria que ejerció un rol hegemónico en el bloque en el poder.²⁰ Este régimen posibilitó la apertura de un dilatado período de orden y estabilidad política. A los disidentes y opositores a este ordenamiento se les marginó de la vida pública e institucional y el gobierno hizo uso de la violencia *legítima* para reprimir los conatos de rebelión de los sectores liberales derrotados en Lircay en 1830. Alberto Edwards caracterizó al Estado Portaliano como “la restauración del espíritu tradicional monárquico bajo la República”.²¹ Entre 1833 y 1860, el país experimentó un inusitado crecimiento económico basado en la expansión de la producción minera de plata y cobre; y en el auge de la agricultura cerealera volcada al mercado mundial.²² Los gobiernos decenales impulsaron la construcción de infraestructuras, el desarrollo del transporte marítimo y terrestre, iniciaron la llamada colonización interior y fomentaron la educación pública.²³ Este proceso de modernización no se proyectaba, sin embargo, a la sociedad global. La sociedad chilena mantenía los rasgos de una sociedad elitista, jerarquizada y estamentada como un recinto cerrado para las capas populares, sino que también para segmentos de la propia élite. Este hecho estimuló el surgimiento de una oposición que se organizó política e ideológicamente dentro de los estrechos marcos de permisibilidad del

sistema.²⁴ Estos márgenes permitieron la creación de un espacio de disidencia ideológica e hicieron posible la acogida como exilados innumerables intelectuales que huían de regímenes dictatoriales. Entre ellos, el venezolano Andrés Bello, los argentinos Alberdi, Sarmiento, Mitre, Vicente Fidel López y muchos otros.²⁵ Chile se transformó en el centro de convergencia y de referencia de la intelectualidad hispanoamericana. José Victorino Lastarria (1817-1888), figura central de la generación del 42, escribió en sus *Recuerdos Literarios* (1878), que en aquel año “se había iniciado bajo favorables auspicios, un movimiento intelectual desconocido hasta entonces; y contribuían a provocarlo y hasta dirigirlo – precisaba- los americanos ilustrados que huyendo de tiranías y luchas desastrosas habían hallado entre nosotros un asilo amistoso”.²⁶ Lastarria omite mencionar en sus escritos los logros del régimen portaliano: la estabilidad política, el orden interno y el auge económico por el creado. La omisión nos parece obvia. Lastarria y sus compañeros de generación fueron opositores intransigentes a éste ordenamiento y por más de dos décadas esta promoción de intelectuales no sólo pautó el debate ideológico-político, sino que se situó a la cabeza de las agrupaciones que luchaban en contra del régimen autoritario y conservador.

2. El primer acontecimiento que abrió el proceso de irrupción del discurso de la modernidad en Chile fue la fundación de la *Sociedad Literaria*, el 3 de mayo de 1842, entre otros por Lastarria, Francisco Bilbao, Eusebio Lillo, Irisarri y Matta. La mayoría de sus integrantes habían sido discípulos del liberal español José Joaquín de Mora y de Andrés Bello en las aulas del Instituto Nacional.²⁷ La denominación expresa de esta sociedad como *literaria*, no da cuenta de la amplia gama de quehaceres intelectuales que ella promocionó. Una lectura de sus actas fundacionales testimonia que en sus sesiones se debatían no sólo tópicos literarios o estéticos, sino que materias de carácter filosófico, histórico y político.²⁸ La entidad fue concebida como un espacio de encuentro de los jóvenes intelectuales nacionales problematizados, y donde se forjaría el proyecto de Modernidad para Chile. Algunos de sus integrantes, como fue el caso de Lastarria, consiguieron acceso a la docencia en la Universidad de Chile, fundada en 1842 y que comenzó a funcionar en 1843 bajo el rectorado de Andrés Bello.²⁹ De este modo, Santiago “ciudad provinciana, tradicionalista, beata, primitiva y polvorienta” en la acertada formulación de Gazmuri³⁰ experimenta la actividad febril de una pléyade de jóvenes intelectuales que polemizan entre sí, que editan periódicos, revistas y libros³¹ y, que van creando la brecha de una cultura alternativo en el seno de una sociedad tradicional, brecha que se iría ensanchando en las décadas siguientes. Se comienza también a configurar un esbozo de opinión pública que lee y comenta literatura extranjera, principalmente francesa, que discute a Lammenais, Leroux, Louis Blanc, Fourier, Saint Simon y Proudhon. Sin duda que esta naciente opinión pública constituía una reducida élite, en un país con altos niveles de analfabetismo.³² La generación del 42 elaboró un discurso rupturista con el poder, a partir de la asunción de un liberalismo radical, y se ubicó a la izquierda de las corrientes liberales tradicionales. Esta generación se movilizó reclamando por la ausencia de libertades públicas; protestó en contra del poder institucional e ideológico de la Iglesia; criticó la distribución asimétrica del poder, del prestigio y de la riqueza. Su discurso fue democrático-radical y

revolucionario, en la medida que propiciaba una acción insurreccional para cambiar el régimen político imperante. Para encauzar una acción política, fundaron el 29 de octubre de 1849 el *Club de la Reforma*, entidad de fugaz vida, que se disolvió y cuyos miembros más destacados, Santiago Arcos, Francisco Bilbao y Lastarria fundaron el 14 de abril de 1850 la *Sociedad de la Igualdad*.³³ Los enunciados ideológicos de esta agrupación,³⁴ sus formas organizativas, sus lemas e incluso los *nombres políticos*³⁵ adoptados por sus miembros remiten en un primer análisis a la influencia de la Revolución del 48 acaecida en Francia y en otros países europeos.³⁶ Según Hobsbawm la revolución del 48 fue *the first potentially global revolution*³⁷ cuyos efectos e influencias se dejaron sentir en la remota Hispanoamérica. Edwards y Claudio Véliz aseveran que la *Sociedad de la Igualdad* fue directamente provocada por la influencia de las revoluciones europeas del 48.³⁸ Esta interpretación nos parece equívoca y unilateral, pues desconoce la existencia de factores estructurales de perturbación y de descontento social y político en la sociedad chilena de mediado del siglo XIX. La *Sociedad de la Igualdad* logró organizar e incluso movilizar a millares de artesanos³⁹ y capas sociales subalternas, un hecho inusitado que rompía el inmovilismo de una sociedad jerárquica y elitista. Edwards, admite que la *Sociedad de la Igualdad* representó “el primer intento de agitación popular”.⁴⁰ Los *igualitarios* extendieron su acción agitativa a las provincias del norte y del sur del país en un frustrado intento de insurrección popular en contra de la candidatura presidencial continuista del conservador Manuel Montt.⁴¹ El 19 de agosto de 1850 una poblada movilizada por el gobierno asaltó el local de la asociación en Santiago. El gobierno decretó el estado de sitio, proscribió a la *Sociedad de la Igualdad*, y deportó a sus dirigentes, entre otros a Arcos, Bilbao y Lastarria. La represión no logró paralizar la acción intelectual y política de esta generación, la que prosiguió bajo nuevas formas en el exilio latinoamericano y europeo de sus líderes.

Lastarria y la Cultura de la Modernidad

1. Los integrantes de esta generación expresan en los diferentes géneros literarios que cultivan una común visión crítica del pasado hispánico, una concepción secular y laica de la cultura, y una comprensión del escritor como un “agente activo en el proceso histórico y a la literatura se le asigna una función social i edificante”.⁴² Ellos participaron de una creencia casi mesiánica en el advenimiento de la Modernidad Europea. Esta actitud se aprecia en el poema, precisamente titulado *Edad Moderna*, escrito por Jacinto Chacón en 1846: “Marchad más nunca a ciegas mi Patria no ignorante en brazos del pasado tu espíritu abandones. El Libro de la Historia comprende que va adelante. La Europa lo descifra: escuchad sus lecciones. Lo fataliza Vico, Brossuet lo profetiza, Guizot lo desarrolla y Herder lo profundiza”.⁴³ Sin embargo, fue Lastarria el exponente de esta generación que formuló en forma sistemática y rigurosa la crítica de la cultura hegemónica y el proyecto histórico común de su generación. Lastarria, en el transcurso de su vida asumió distintos quehaceres;⁴⁴ jurista de profesión, cultivó el ensayo sociológico, la novela, el periodismo, la investigación histórica y la filosofía política; se destacó como docente universitario, organizador⁴⁵ y parlamentario

de posición liberal intransigente.⁴⁶ Lastarria al igual que sus congéneres y coetáneos enjuicia y condena despiadadamente el pasado hispánico, el orden portaliano⁴⁷ y a la Iglesia que a su juicio representaban la continuidad de ese pasado.⁴⁸ En su discurso, rico en metáforas inspiradas en el mundo natural, las *tinieblas*,⁴⁹ el *letargo*⁵⁰ y el *negro invierno*⁵¹ - simbolizan el pasado colonial aún perviviente en la sociedad oligárquica portaliana, mientras que la *luz* y la *alborada*⁵² expresan la Modernidad. La ruptura con esta herencia es radical y global, sólo la lengua es rescatable, porque ésta indica “fue uno de los pocos dones preciosos que nos hicieron sin pensarlo.”⁵³ El rechazo del pasado hispánico *encarnado* en la sociedad se constituye en *un punto de partida* necesario para reformular la cultura, el sistema de valores y la institucionalidad en el horizonte de la Modernidad.⁵⁴ El referente civilizatorio para Lastarria y su generación se encontraba en Europa, desde donde el movimiento de la Modernidad se irradiaba. Por ello había que esforzarse para “progresar en la civilización y de merecer un lugar al lado de esos antiguos emporios de las ciencias y de las artes”,⁵⁵ sostenía Lastarria en su discurso inaugural de la Sociedad Literaria en 1842. En esta misma ocasión, él simboliza el pasado colonial aún perviviente en la sociedad oligárquica portaliana, mientras que la *luz* y la *alborada*⁵⁶ expresan la Modernidad, para Lastarria y su generación se encontraba en Europa, desde donde el movimiento de la Modernidad se irradiaba. Por ello había que esforzarse para “progresar en la civilización y de merecer un lugar al lado de esos antiguos emporios de las ciencias y de las artes”,⁵⁷ sostenía Lastarria en su discurso inaugural de la Sociedad Literaria en 1842. En esta misma ocasión, él advertía de los riesgos de la imitación de los paradigmas europeos, cuando la imitación es “ciega y arrebatada, cuando no se toma con juicio lo que es adaptable a las modificaciones de su nacionalidad”.⁵⁸ En este ámbito, se puede constatar la influencia ideológica moderadora del magisterio de Andrés Bello sobre Lastarria y la generación del 42. Bello, cuyo discurso filosófico se inscribía en el eclecticismo,⁵⁹ advertía a sus jóvenes discípulos sobre los riesgos de la copia servil de los paradigmas europeos.⁶⁰ Para Lastarria y su generación, Europa, y específicamente Francia constituía la matriz de la Modernidad y un espacio de experimentación de las ideas de los filósofos. Esto explica su visión optimista y las expectativas desmesuradas que Lastarria asignó a la revolución del 48, como preanuncio de una nueva época a escala planetaria, así lo manifestó en un artículo en la *Revista de Santiago*: “El año 48 es el primero de una ‘Nueva Era’ para la humanidad, es el punto de partida del nuevo orden de cosas que se va a suceder en Europa; y por consiguiente, todos los pueblos que, ‘a manera de planetas secundarios viven de la luz de aquel gran sol’, entran también en una nueva esfera. ‘En la Europa está el principio del movimiento’”.⁶¹

El proyecto de realización de la Modernidad diseñado por Lastarria se fundamenta sobre la implementación de dos procesos simultáneos. *La regeneración de las ideas*, y la *regeneración social y política*. El primero suponía la *emancipación del espíritu*⁶² de las ideas, rutinas, costumbres y en definitiva de la cultura hispánica para apropiarse completamente de esta libertad, “ese sol que no está en lejanos horizontes”.⁶³ El segundo proceso de *regeneración* suponía la modernización en un sentido liberal de las instituciones jurídicas y políticas,⁶⁴ haciendo vigente y actuante los principios de la

democracia representativa, la separación de poderes, el respeto a los derechos ciudadanos y la separación de la Iglesia y el Estado. En este último aspecto señalado, aparece claro que la *regeneración* es conceptualizada también como un proceso de secularización de las esferas política y cultural. Se trataba de crear una cultura emancipada de la influencia y patrocinio de la Iglesia. Se ha criticado, a nuestro juicio injustamente, el proyecto de Modernidad formulado por Lastarria atribuyéndole a éste una supuesta descontextualización del *país real*; Subercaseaux señala que existe un “desfase entre las condiciones reales de la vida social y la ideología de la modernización”⁶⁵ de Lastarria; Araya acusa a Lastarria de olvidarse de “el entorno material y social en que se desenvolvía el país en la década portaliana”.⁶⁶ Nos estamos de acuerdo con esas interpretaciones del proyecto de Lastarria. Por el contrario, sostenemos que es posible localizar en sus escritos una crítica oligárquica y a la injusta distribución de la riqueza,⁶⁷ la cual no aparece tan enfatizada como en el discurso de sus contemporáneos Arcos y Bilbao. El cambio de lo que Subercaseaux denomina *condiciones sociales de la vida social*, se encontraba bloqueado por una cultura política y una mentalidad que Lastarria impugnaba. Debemos que admitir que en el discurso político de los miembros de la generación del 42 hay no sólo prioridades distintas con respecto a las reformas a implementar, sino que distintas tonalidades y énfasis dentro del liberalismo que todos ellos profesaban. Lastarria postulaba como medios para realizar el proyecto de su generación la lucha de carácter ideológico-cultural en contra del orden imperante, creando en el seno de éste una cultura *moderna*, alternativa, que iría progresiva pero ineluctablemente ensanchando su espacio de influencia. A este respecto, Lastarria puntualiza en diferentes pasajes de su obra la importancia del desarrollo de un sistema educacional laico,⁶⁸ es decir libre de la influencia eclesiástica y a la vez el rol relevante de la educación política como medio para concientizar a la juventud en las nuevas ideas, para “formar ciudadanos aptos para la democracia”.⁶⁹ Al mismo tiempo, él desconfiaba de los partidos tradicionales como canales para encauzar a la juventud y vehicular las nuevas ideas proponiendo el remplazo de los *partidos caducos*.⁷⁰ Lastarria participó con su generación de una concepción optimista del proceso histórico, a partir de una creencia en la irresistible dinámica del progreso que iría derribando los obstáculos culturales e institucionales para acceder a la *Edad Moderna*. Ya en sus primeros trabajos académicos formuló la noción de “progreso” como ley de la evolución de la Historia.⁷¹ Cuando en 1868 descubre el pensamiento de Auguste Comte, el positivismo, afirma aun hace largo tiempo atrás él había partido de “idénticas concepciones para fundar en América la filosofía de la Historia”.⁷² Lastarria introduce el Positivismo en Chile, ese discurso que en otros países hispanoamericanos justificó regímenes autoritarios en Chile llegó a “ser una filosofía de impugnación y regeneración social”.⁷³ La actitud de admiración por la Europa de la modernidad va a experimentar cambios significativos entre los miembros de la generación del 42, después de las restauraciones del viejo régimen, el golpe de Napoleón III en Francia y la represión de los movimientos liberales. De la admiración se pasó a un sentimiento de frustración y a una actitud crítica, que encontró nuevos argumentos en el periodo entre 1860-67 a raíz de una serie de intervenciones de las potencias europeas en la política de

intervenciones de las potencias europeas en la política interna de Hispanoamérica. En carta a Ambrosio Montt el 15 de agosto de 1851, Lastarria señala que de “Europa no vienen la enseñanza de golpes de Estado, de las declaraciones de sitio... de los fusilamientos y destierros por causas políticas”;⁷⁴ categóricamente, advierte en otro texto que no hay “nada que aprovechar de las evoluciones y de aquellos contorsiones agonistas del viejo régimen en Europa.”⁷⁵ También su mirada crítica se focaliza en los desniveles culturales existentes en Europa: “La Europa abriga en su entrañas, bajo el esplendor de sus mismas capitales más brillantes millares de hombres que no saben leer ni escribir.”⁷⁶ En el discurso inaugural de la *Sociedad de Amigos de las Letras* el 23 de mayo de 1869, Lastarria sostiene que los ideales de la edad moderna y la democracias son “casi ya una realidad en la sociedad angloamericana” – y que ellos serían - “una utopía irrealizable en el estado actual de las sociedades europeas, en que el espíritu humano está encadenado”.⁷⁷

Bilbao y Arcos y la dimensión social de cultura de la Modernidad

1. Un tratamiento de la Generación de 1842, de su imaginario de la cultura de la Modernidad y de su agitación ideológica y política, sería incompleto si no se consideraran los discursos de Bilbao y Arcos. Ambos pensadores y hombres de acción, liberales y demócratas radicales como Lastarria, articularon la crítica de la sociedad tradicional, de su cultura y de su sistema de valores con una propuesta de Modernidad, donde a diferencia de Lastarria se enfatizaban los aspectos de reforma social. En sus discursos emergen por primera vez las clases subalternas de la sociedad oligárquica, sujetos ausentes en los esbozos de la sociedad civil en Chile.

Francisco Bilbao (1823-65) participó en la fundación de la *Sociedad de Igualdad* y junto con Arcos, sufrió la persecución, la cárcel y el exilio, sin cesar de actuar políticamente y de escribir en Perú, Argentina y Francia.⁷⁸ Como sus congéneres de generación fue él un hijo de la filosofía de la Ilustración, un seguidor del liberalismo romántico y un discípulo de los pensadores cristiano-liberales Lamennais y Lacordaire.⁷⁹ Sus ensayos, formulados en un estilo sentencioso, plenos de figuras retóricas y dotados de fuerza emotiva, trasuntan una personalidad comprometida vitalmente con su discurso y con su tarea misional. En su opúsculo *Sociabilidad Chilena*, publicado en *El Crepúsculo*, periódico de la *Sociedad de la Igualdad* en 1844, Bilbao impugna el sistema político Portaliano y controvierte la hegemonía cultural e institucional de la Iglesia en la sociedad, instituciones que a su juicio, representaban la continuidad del pasado colonial, y de que constituían obstáculos al advenimiento de la *Edad Nueva*, de la cultura de la Modernidad, que había surgido del *pensamiento francés de la Revolución*.⁸⁰ El escrito mandado, provocó profunda indignación en la jerarquía de la Iglesia y en círculos del gobierno y significó para su autor un proceso por blasfemia, su exclusión del Instituto Nacional, su exilio en Francia, y la clausura definitiva de la revista que lo publicó y la incineración pública del ensayo. Para Lastarria estas medidas represivas “en castigo de las ideas y de la persona del autor de la *Sociabilidad Chilena* marcaban el primer acto de represión contra el movimiento intelectual promovido en 1842.”⁸¹ La irrupción de la *Edad Nueva*, significaba para

Bilbao, “el advenimiento de la democracia desde la aldea hasta las capitales, la separación de la Iglesia...La abolición del régimen económico, financiero, administrativo y pedagógico de la conquista. La libertad de los cultos, la libertad de la industria, la comunicación con el mundo”.⁸² El cambio de la sociedad tradicional, *colonial y feudal*⁸³ en la expresión de Bilbao, requería llevar a cabo una revolución cuya meta sería una “sociedad de propietarios organizados políticamente como una república democrática”.⁸⁴ En ningún momento de su actividad política planteó Bilbao la abolición de la propiedad privada. Su paradigma de Modernidad estaba directamente inspirado en la Francia revolucionaria. Los cambios políticos que acaecieron en Francia a raíz del golpe de Estado de Napoleón III, y sobre todo la intervención francesa en México⁸⁵ y en otras regiones de África y Asia, implicaron una ruptura definitiva de Bilbao con este paradigma de Modernidad. A este respecto, él se preguntaba: “¿Por qué los americanos del Sur... han abdicado su espíritu y elegido a la Francia por modelo?” -y agregaba que- “ha llegado la hora de despertar... y liberarnos del servilismo espiritual de la Francia”.⁸⁶ Bilbao agregaba que los *sudamericanos* se han sentido inspirados por el pensamiento francés y que habían creído que “la Francia era la nación iniciadora, la nación libre que consagraba su genio a la libertad del mundo”.⁸⁷ Esta actitud rupturista con el país que había sido considerado la matriz de la cultura de la *Modernidad*, no significaba una renuncia al discurso filosófico y político de sus pensadores. Bilbao y su generación trataron de buscar un nuevo escenario paradigma de la Modernidad. El nuevo escenario, modelo de realización de la cultura de la modernidad, se situaba en los Estados Unidos de Norteamérica. Frente a esta experiencia de construcción de la Modernidad, Bilbao, manifestaba una actitud ambivalente de admiración y de crítica. En primer término una admiración ilimitada por su desarrollo industrial, científico, tecnológico y sobre todo por el ejercicio de la democracia representativa.⁸⁸ Comparaba su rol civilizador con el de la antigua Grecia: “Es hoy en la historia esa nación lo que fue la Grecia, el lumínico del mundo”.⁸⁹ En segundo término formulaba Bilbao una crítica hacia esta forma de realización de los ideales de la Modernidad, especialmente referida a la política expansionista que los EE.UU. habían “emprendido contra el Sur... ayer Texas, después el Norte de México y el Pacífico”.⁹⁰ Al señalar el peligro de esta política de expansión para las nuevas repúblicas latinoamericanas, Bilbao en un texto magistral, conjugaba sus sentimientos de crítica y admiración por el coloso del Norte y una premonición del futuro: “Derribaron las selvas, poblaron los desiertos, recorrieron todos los mares. Despreciando tradiciones y sistemas y creando un espíritu devorador del tiempo y del espacio... No abolieron la esclavitud en sus Estados, no conservaron las razas heridas de sus indios, ni se han constituido en campeones de la causa universal, sino del interés americano... Se precipitan sobre el Sur, y esa nación que debía haber sido nuestra estrella, nuestro modelo, se convierte cada día en una nueva amenaza de la autonomía de la América del Sur”.⁹¹ En 1866 Bilbao propuso en París la celebración de un congreso de los países sudamericanos y elaboró un documento ideológico-programático que serviría de fundamento a su propuesta sobre la organización de la *Confederación de las Repúblicas del Sur*. Bilbao concedía a esta confederación un carácter defensivo frente a la hábil diplomacia desplegada por los EE.UU., que se

aprovechaba de la división de las Repúblicas... ”ese coloso juvenil, que cree en su imperio, como Roma también creyó en el Suyo”.⁹² Bilbao confería a esta confederación de lo que el denominaba *nuestra raza americana y latina*,⁹³ el carácter de fundación de una nueva Modernidad. Ella se realizaría “en un teatro más nuevo, más grandioso y más esplendido”,⁹⁴ allí, estos pueblos nuevos, “herederos de las utopías de sus genios” – (europeos), ensayarían - “los gérmenes de vida que contienen”.⁹⁵ En una perspectiva de claras tonalidades utópicas, Bilbao visualiza en esta refundación de la Modernidad en Latinoamérica, la realización de todos los sueños de redención humana, y de progreso en el plano tecnológico para domeñar la naturaleza al servicio del hombre y lograr la realización de la democracia. Esta nueva civilización estaría abierta a los perseguidores y emigrantes y debería “abastecer de pan de justicia a las multitudes hambrientas de Europa”.⁹⁶

2. Santiago Arcos (1822-74), ensayista y pensador social, fue un activo dirigente de la *Sociedad de la Igualdad* y que compartió con Bilbao luchas e ideales. Sin embargo,, el discurso de Arcos, agudamente crítico como el de su generación con respecto al orden tradicional no contiene ningún componente social-utópico o socialista. Autores como el historiador Julio César Jobet lo han presentado como un exponente del *socialismo utópico* y como un precursor del *socialismo democrático* en Chile.⁹⁷ En sus escritos no hemos localizado una expresión de esta supuesta identidad, sino que por el contrario una posición crítica al socialismo utópico y una defensa rotunda del liberalismo.⁹⁸ En definitiva, estimamos que Arcos, se situaba dentro del espacio liberal, como un intransigente demócrata-radical que impugnaba el orden oligárquico chileno, que él comparaba con el *ancien régime* francés. En carta a Francisco Bilbao, fechada en la cárcel e Santiago el 29 de octubre de 1852, Arcos formuló una crítica incisiva a la sociedad tradicional oligárquica y a la injusta distribución del poder y la riqueza. Su carta puede considerarse como el primer intento de un análisis sociológico de la sociedad colonial, del sistema y de la cultura política.⁹⁹ Arcos centró su crítica en la estructura agraria y en la situación de los *inquilinos* y *peones* cuya condición laboral él comparó a la de los siervos en la Europa medieval.¹⁰⁰ Arcos no percibió ninguna posibilidad de cambiar o de reforma la sociedad a través de los partidos tradicionales. El consideraba “Tanto ’pipiolos’ como ’pelucones’ son ricos, son de la casta poseedora del suelo, privilegiada por la educación, acostumbrada a ser respetada y acostumbrada a despreciar el roto”.¹⁰¹ Sin embargo, él atribuyó a los *pelucones* la responsabilidad del inmovilismo y bloqueo de la democratización de la sociedad.¹⁰² Santiago Arcos, Bilbao y muchos otros representantes de la generación del 42, confiaban en la capacidad de la *Sociedad de la Igualdad* o de una nueva formación política para organizar a los sectores populares¹⁰³ y desencadenar una revolución, que podemos caracterizar como democrática, modernizadora y antiautoritaria. En la misma carta a Bilbao, Arcos define el objetivo de esta revolución:

“Para organizar un gobierno estable, para dar garantía de paz, de seguridad al labrador, al artesano, al minero, al comerciante y al capitalista necesitamos la revolución enérgica, fuerte y pronta, que corte de raíz todos los males, los que

proviene de las instituciones como los que provienen del estado de pobreza y degradación en que viven 1.400.000 almas en Chile, que apenas cuenta 1.500.000 habitantes”.¹⁰⁴

Conclusiones

1. La generación del 42, constituyó la primera promoción de intelectuales chilenos *modernos*, que elaboró un discurso de ruptura con la cultura hispánica, con sus instituciones, con su sistema de valores y de convicciones y, en definitiva, con su idea de orden jerárquico, estamental y autoritario perviviente aún en el orden Portaliano legitimado por la Constitución de 1833. Fue la primera generación *moderna* en todo el rico y profundo sentido conceptual, histórico y semántico de este concepto. Fueron *modernos* y no intelectuales *tradicionales*, porque se articularon en su actividad discursiva y política a un mundo crecientemente interdependiente. La perspectiva de este mundo había sido ampliada por los viajes de descubrimiento, la expansión del mercado mundial que implicó sin duda la universalización de las ideas, de las modas, y de las actitudes vitales difundidas desde los centros de la Modernidad europea, que muchos de ellos conocieron como exilados o curiosos viajeros. Fueron intelectuales ciudadanos, porque al igual que en la Europa de la baja Edad Media, en Chile y América Latina, fueron las ciudades, y principalmente las ciudades capitales los centros receptivos de los impulsos modernizadores externos, reproductores y creadores de modernidad. Fueron intelectuales modernos pero la sociedad chilena, oligárquica, conservadora y autoritaria bloqueaba un proyecto de modernidad. Ellos pre-anunciaron el porvenir de los nuevos tiempos de una Modernidad, que en Chile y Latinoamérica fue siempre modernidades incompletas.

2. Como hijos del tiempo inaugurado por la filosofía de la ilustración y la Revolución Francesa, creyeron con una fe casi religiosa en la capacidad de la razón y en las ilimitadas posibilidades de la ciencia para transformar el mundo a escala planetaria. Creyeron además en la fuerza y eficacia de las ideas para transformar al hombre, al mundo y a la sociedad, para erradicar los obstáculos mentales que oprimen el género humano. Como sus congéneres europeos creyeron en el progreso indefinido de la humanidad, progreso que se iría realizando en un movimiento siempre ascendente y rectilíneo. En una primera fase, ellos asignaron a Francia, el rol de guía, inspiración y paradigma; leyeron a sus filósofos y escritores en su idioma original, que pasó a ser en Chile y América Latina de mediados del siglo XIX, el idioma de la *Modernidad* literaria, filosófica y política. Los reflujos y derrotas de los movimientos revolucionarios *modernizadores* democráticos en Francia y otros países además de las restauraciones monárquicas impulsaron a los miembros de esta generación a distanciarse de los *modelos* europeos. Distanciamiento, crítica y desilusión que no significaron romper con la matriz ideológica de la Modernidad.

3. Los exponentes de la Generación de 1842 que hemos tratado en este artículo, presentan en sus textos, a nuestro juicio un doble eje de identidad intelectual; son en una primera instancia *modernos* en el sentido de sus congéneres europeos y son simultáneamente *nacionales*, es decir, chilenos y latinoamericanos. En sus escritos,

**El movimiento generacional e intelectual de 1842 y la irrupción
de un proyecto de Modernidad en Chile**
Hugo y Rita Cancino TRONCOSO

ensayos, poemas y novelas puede detectarse esta doble articulación: Los referentes europeos *modernos* y los tópicos vernáculos. Son ellos los primeros que reflexionaron de un modo sistemático sobre las raíces de la identidad de la cultura latinoamericana y lo hicieron insertos en un mundo significativo, cultural y lingüístico creado por la conquista y colonización hispánica que integró al Nuevo Mundo a los circuitos de la civilización occidental.

4. La Generación del 42 signó por más de dos décadas el desarrollo cultural y político de Chile. Bajo el liderazgo intelectual y moral de Lastarria, Arcos y Bilbao, ella pugó por alcanzar la hegemonía en la sociedad y el Estado. En este proceso se enfrentaron con la resistencia de las fuerzas anti-modernizantes, la Iglesia Católica y la oligarquía agraria cuya cultura, actitudes y valores representaban la continuidad del régimen colonial. Esta generación construyó los cimientos de una sociedad civil, de una nueva cultura política y de una opinión pública. Las sociedades literarias, las publicaciones y sobre todo *La Sociedad de la Igualdad* deben entenderse como la matriz de los actores sociales y políticos y generaron la democratización de la sociedad chilena y que crearon una cultura secular, es decir *moderna*. Ellos configuraron un escenario político, pautaron su discusión y a través de su acción agitativa y discursiva hicieron perceptible la existencia de las clases subalternas y señalaron la importancia de su protagonismo. La realización de la cultura de la Modernidad en Chile, que fue el proyecto histórico de esta generación, no pudo ser efectuada durante la vida de sus impulsores. Ellos, inmersos en el contexto de un discurso teleológico de la Historia, creyeron en un advenimiento casi apocalíptico de la *Edad Moderna* que clausuraría definitivamente la larga *noche* o el *invierno* colonial, en la expresión de Lastarria. No pudieron acceder a una comprensión cabal del rol inercial del pasado, de las culturas y mentalidades *tradicionales*, que perviven y que coexisten en el universo de la Modernidad inter-penetrándose y combinándose. A partir de los referentes de su discurso no podían tampoco haber comprendido la Modernidad en todas sus implicaciones de constituir un movimiento histórico discontinuo y contradictoria.

Notas e referências

¹ Jose ORTEGA Y GASSET, "En Torno a Galileo", *Revista de Occidente*, Madrid, 1956, p. 41; Véase además, *Ibid.* pp. 22-88; Véase: Rosa MARTINEZ DE CODES, *El pensamiento Argentino (1853-1910) Una Aplicación Histórica del Método Generacional*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1986, pp. 81-177.

² Véase J. B. BURY, *The Idea of Progress. An Inquiry Into its Origin and Growth*, Dover Publications, New York, 1960, pp. 144-216.

³ Sobre la filosofía de la ilustración y sus problemáticas centrales, véase Jean-Jaques CHEVALIER, *Historie de la Pensée Politique*, Payot, Paris 1970, tomo II, pp. 89-122; George H. SABINE: *Historia de la Teoría Política*, F.C.E., México, 1963, pp. 408-438; Charles VERECKER, *El Desarrollo de la Teoría Política*, EUDEBA, Buenos Aires, 1961, pp. 224-273.

⁴ Antonio GRAMSCI, *Cultura y literatura*, Ediciones Península, Madrid, 1967, pp. 27-28.

⁵ *Ibid.*, pp. 37-38.

⁶ *Ibid.*

⁷ Leopoldo ZEA, *América como Conciencia*, México, 1976, p. 88.

**El movimiento generacional e intelectual de 1842 y la irrupción
de un proyecto de Modernidad en Chile**
Hugo y Rita Cancino TRONCOSO

-
- ⁸ STANLEY J. y Barbara H. STANLEY, *La Herencia Colonial de América Latina*, Siglo XXI Editores, México, 1975, p. 164.
- ⁹ Véase José Luis ROMERO, *Latinoamérica: Las Ciudades y las ideas*, México, Siglo XX, 1984, pp. 194-195.
- ¹⁰ Abelrdo VILLEGAS, *Reformismo y Revolución en el Pensamiento Latinoamericano*, México, Siglo XXI Editores, 1977, p. 17.
- ¹¹ Gustavo BEYHAUT, *Raíces Contemporáneas de América Latina*, Buenos Aires, EUDEBA, 1964, p. 24.
- ¹² Tomas VASCONI: “Dependencia y Superestructura”, Alfredo CHACON et al., *Cultura y Dependencia*, Caracas, 1975, pp. 68-69.
- ¹³ Hugo BIAGINI, *Filosofía Americana e Identidad*. El Conflictivo Caso Argentino, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1989, p. 78.
- ¹⁴ Thoetonio dos SANTOS: “Cultura y Dependencia en América Latina: Algunos Apuntes Metodológicos e Históricos”, Pablo Gonzales CASANUEVA, *Cultura y Creación Intelectual en América Latina*, México, Siglo XXI, 1984, p. 161.
- ¹⁵ Una tesis discrepante a la de los autores *dependentistas* con respecto a la inserción en el mercado mundial y sus efectos ha sido expuesta con rigor por Bill WARREN, *Imperialism Pioneer of Capitalism*. London, Verso, 1980, pp. 136-137.
- ¹⁶ Para una discusión, véase Marcos KAPLAN, *Formación del Estado Nacional en América Latina*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1976.
- ¹⁷ Véase Charles A. HALE, “The Reconstruction of Nineteenth Century Politics in Spanish America: A case for the History of Ideas”, *Latin American Research Review*, Vol. VIII, Nr. 2. Pp. 53-73.
- ¹⁸ Véase Lilliana de RIZ, *Sociedad y Política en Chile*, Universidad Autónoma de México, 1979 p. 33; Charles PREGGER-ROMAN, “The Origin and Development of the Bourgeoisie in Nineteenth Century Chile”, *Latin American Perspectives*, Vol. X, Nr. 2-3, 1983, p. 46.
- ¹⁹ Luis GALDAMEZ, *A History of Chile*, New York, 1941, p.255.
- ²⁰ Véase al respecto Pablo Orlando CRISTOFFANINI, *Dominación y Legitimidad Política en Hispanoamérica*. Un Estudio de la Historia de las Ideas Políticas en la Experiencia Colonial y la Formación del Estado Nacional en Chile, Dinamarca, Aarhus University Press, 1991, pp. 114-170.
- ²¹ Alberto Edwards VIVES, *La Fronda Aristocrática*. Historia Política de Chile, Editorial del Pacífico, Santiago, Chile, 1945, p. 129.
- ²² Ver Julio Cesar JOBET, *Ensayo Crítico del Desarrollo Social de Chile*, Editorial Universitaria, Santiago, Chile, 1955, pp. 33-35; Brian LOVEMAN, *The Legacy of Hispanic Capitalism*, Oxford University Press, 1979, pp. 150-152.
- ²³ Hernan GODOY, *Chile, Cinco Siglos de Cultura*, Ed. Universitaria Santiago, Chile.
- ²⁴ Gabriel SALAZAR, “El Movimiento Teórico sobre Desarrollo y Dependencia en Chile, 1950-1975”, *Nueve Historia*, N°4, Londres 1982, pp. 59-60.
- ²⁵ Francisco ENCINA y Leopoldo CASTEDO, *Resumen de la Historia de Chile*, Santiago Chile, Zig-Zag, tomo II, p. 1024.
- ²⁶ José Victorino LASTARRIA, *Recuerdos Literarios*, Santiago Chile, Zig-Zag, 1967, p. 17.
- ²⁷ Sobre los antecedentes de la fundación de la “Sociedad Literaria”, Véase LASTARRIA, cit.,pp. 30-94.
- ²⁸ Véase al respecto “Actas de la Sociedad Literaria 1842-1843”, en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, N° 37, Tomo XXXIII, Santiago de Chile, 1920, pp. 445-447.
- ²⁹ Véase Ivan JAKSIC y Sol SERRANO, “In the Service of the Nation: The Establishment of the Universidad de Chile, 1842-79”, *Hispanic American Historical Review*, 70:1, 1990, pp. 71-139.
- ³⁰ Cristian GAZMURI, “Introducción ” a Santiago ARCOPS. *Carta a Francisco Bilbao y otros Escritos*, Editorial Universitaria, Santiago, Chile 1989, p. 17.
- ³¹ Entre estas, los periódicos *El Siglo* (1844), *El Crepúsculo* (1843) y la *Revista de Santiago* (1848).
- ³² Se estima que en 1865 el 83% de la población en Chile era analfabeta, ver Fernando SILVA, “Expansión y Crisis Nacional 1861-1924”, Sergio VILLALOBOS et al., *Historia de Chile*, Editorial Universitaria, 1985, p. 664.
- ³³ Ricardo DONOSO, *Desarrollo Político y Social de Chile desde la Constitución de 1833*, Santiago de Chile Imprenta Universitaria, 1942, pp. 35-40.

**El movimiento generacional e intelectual de 1842 y la irrupción
de un proyecto de Modernidad en Chile**
Hugo y Rita Cancino TRONCOSO

-
- ³⁴ 1- La soberanía de la razón como autoridad de autoridades; 2 - La soberanía del pueblo como base de toda política; 3- El amor y la fraternidad universal como vida moral”, citado por J. C. JOBET, cit., 37.
- ³⁵ Bilbao era ”Vergniaud”, Lastarria era ”Brisot”, Juan Bello era ”Ducos”, Manuel Bilbao, ”Saint Just”, etc. , Luis Alberto SANCHEZ: “Prólogo” a Francisco BILBAO, *La América en Peligro*, Ediciones Ercilla, Santiago, 1941, p. 13.
- ³⁶ En un artículo de redacción titulado *Chile y la Revolución Francesa* en el periódico liberal *La Reforma* se expresaba: “Los últimos acontecimientos de la Francia, que ha tocado como un rayo en Alemania y amenazan a todos los poderes despóticos de la Europa, han dispuesta aquel entusiasta ambiente, que se sintió en los grandes y gloriosos días de nuestra revolución de la independencia”, *La Reforma*, Nr. 1, Archivo Vicuña Mackenna, Vol. 35, pieza 4.
- ³⁷ E. J. HOBShAWN, *The Age of Capital 1848-1875*, London, Abacus, 1977, p. 22.
- ³⁸ Véase Alberto EDWARDS, cit., pp. 84-85; Claudio VELIZ, *The Centralist Tradition of Latin America*, Princeton University Press, 1980, p. 167.
- ³⁹ Según las estimaciones de Gazmuri, a partir del censo de 1854, se registraban en Santiago entre 11 y 14.000 artesanos, Cristian GAZMURI, cit., p. 30.
- ⁴⁰ Alberto EDWARDS, cit., p. 84.
- ⁴¹ Véase Luis VITALE, *Las Guerras Civiles de 1851 y 1859 en Chile*, Cuaderno de Investigación, Universidad de Concepción, Instituto Central de Sociología, Chile, pp. 5-35.
- ⁴² Lucia GUERRA-CUNNINGHAM, “Ideología Política y Alegoría en “Don Guillermo” de José Victorino Lastarria, *Cuadernos Americanos*, año XL, 4, Vol. LXXXVII, México 1981, p. 116. Véase además José V. LASTARRIA, *Recuerdos Literarios*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1967, pp.104-105.
- ⁴³ Citado por Bernardo SUBERCASEAUX, *Cultura y Sociedad Liberal en el Siglo XIX* (Lastarria, Ideología y Literatura”, Santiago, Chile, Editorial Aconcagua, 1981, p. 58. (Las palabras fueron realzadas en negrilla por el autor”.
- ⁴⁴ Sobre la vida, pensamiento y acción de Lastarria, véase Armanado DONOSO, *Recuerdo de Cincuenta Años*, Santiago, Chile, Nacimiento, 1947, pp. 14-53; Julio Cesar JOBET, *Los Precursores del Pensamiento Social en Chile*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1953, pp. 21-49; Bernardo SUBERCASEAUX, “José Victorino Lastarria: Publicista y Literario Liberal” (1817-1888) en Luis Iñigo MADRIGAL (Ed.), *Historia de la Literatura Hispanoamericana*, Editorial Cátedra, Madrid, 1987, pp. 447-453.
- ⁴⁵ Lastarria organizó la Sociedad Literaria en 1842, el Círculo de Amigos de las Letras en 1859 y de 1869 y la Academia de Bellas Artes en 1873.
- ⁴⁶ ”No, no debemos abandonar nunca la lógica y la integridad de las doctrinas. Las reformas a medias, incompletas, trucas, comprometen y desprestigian más de lo que sirven”, LASTARRIA, citado por Augusto Orrego LUCO, “Don Victorino Lastarria Impresiones y Recuerdos”, *Revista Chilena*, año 1, Tomo I, Santiago, 1917, p. 12.
- ⁴⁷ José Victorino LASTARRIA, *Recuerdos Literarios*, cit., p. 58.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 173.
- ⁴⁹ José V. LASTARRIA, “Investigadores Sobre la Influencia Social de la Conquista i del Sistema Colonial Español en Chile”, J. V. LASTARRIA et al., “Historia Jeneral de la República de Chile desde la Independencia hasta Nuestros Días”, Imprenta Nacional, Santiago, Chile, 1866, 92.
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 42.
- ⁵¹ José V. LASTARRIA, *Recuerdos Literarios*, p. 35.
- ⁵² *Ibid.*, p. 97.
- ⁵³ *Ibid.*, p. 101.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 91.
- ⁵⁵ *Ibid.*, p. 99.
- ⁵⁶ *Ibid.*, p. 97.
- ⁵⁷ *Ibid.*, p. 99.
- ⁵⁸ *Ibid.*
- ⁵⁹ Para una discusión sobre la filosofía política de Bello véase el artículo de Carlos STOETZE: “The Political Ideas of Andrés Bello”, *Internacional Philosophical Quarterly*, Vol. XXIII-4, 1983, pp. 395-406.

**El movimiento generacional e intelectual de 1842 y la irrupción
de un proyecto de Modernidad en Chile**
Hugo y Rita Cancino TRONCOSO

-
- ⁶⁰ "Nuestra civilización será también juzgada por sus obras; y si se la ve copiar servilmente a la europea aún en la que ésta no tiene de aplicable; Cuál será el juicio que se formarán de nosotros, un Michelet, un Guizot? Dirán la América todavía no ha sacudido sus cadenas; se arrastra sobre nuestras huellas con los ojos vedados". Andres BELLO, Raymundo RAMOS (ed.), *Ensayo Político Latinoamericano en la Formación Natural*, México, ICAP, 1981, p. 115.
- ⁶¹ José V. LASTARRIA, "Crónica", *Revista de Santiago*, tomo III, 1849, p. 303. Las palabras fueron realizadas en negrilla por el autor.
- ⁶² José V. LASTARRIA, *Miscelánea Histórica y Literaria*, Valparaíso, Chile, Imprenta La Patria, 1868, p. V.
- ⁶³ José V. LASTARRIA, *Recuerdos Literarios*, cit., p. 34.
- ⁶⁴ *Ibid.*, p. 49.
- ⁶⁵ Bernardo SUBERCASEAUX, *Cultura y Sociedad Liberal en el Siglo XIX*, cit., p. 122.
- ⁶⁶ Juan Gabriel ARAYA, "Un Discurso Crítico Social en el Chile del Siglo XIX: Hostos", Jorge Nuñez SANCHEZ (ed.), *Nación, Estado y Conciencia Nacional*, Editorial Nacional, Quito, 1992, p. 249.
- ⁶⁷ "En Chile hay una clase privilegiada, cuyo privilegio no está en la Ley ni en los derechos de que goza, sino en el hecho, en la costumbre ... Antiguos nobles y caballeros del país son todavía los antiguos propietarios y como tales se han arrogado el derecho de entender o de influir en los negocios públicos", José V. LASTARRIA, "El Manuscrito del Diablo", *Revista de Santiago*, 1850, citado por Julio Cesar JOBET, *Los Precursores del Pensamiento Social en Chile*, Tomo II, p. 33.
- ⁶⁸ "La educación debe separarse del dominio de la Iglesia y llegar a ser una educación positivista y científica sin cesar de inculcar el conocimiento, el amor y la práctica de lo que es justo y verdadero, formando buenos y útiles ciudadanos", José V. LASTARRIA: *Lecciones de Política Positiva, Obras*, Tomo II, Santiago, Chile, 1874, p. 157.
- ⁶⁹ José V. LASTARRIA, *Recuerdos Literarios*, cit., 73-74.
- ⁷⁰ *Ibid.*, p. 74.
- ⁷¹ Véase José V. LASTARRIA, *Investigaciones sobre la Influencia Social de la Conquista del Sistema Colonial de los Españoles en Chile*, Memoria presentada a la Universidad de Chile en su sesión general de 22 de setiembre de 1844.
- ⁷² José V. LASTARRIA, *Recuerdos Literarios*, cit., p. 229; véase sobre esta problemática: Allen L. WOLL, "Positivism and History in Nineteenth-Century Chile: José Victorino Lastarria and Valentin Letelier", *Journal of the History of Ideas*, Vol. XXXVII, 3, 1976, pp. 493-506; William Rex CRAWFORD, "Positivist Thought in Chile", Ralph Lee WOODWARD (ed.), *Positivism in Latin America, 1850-1900. Are order and Progress Reconcilable?*, London, D.C. Heath and Company, 1971, pp. 17-22.
- ⁷³ Bernardo SUBERCASEAUX, cit., p. 247.
- ⁷⁴ José V. LASTARRIA, *Miscelánea Histórica y Literaria*, cit., Tomo III, p. 51.
- ⁷⁵ José V. LASTARRIA: *Recuerdos Literarios*, cit., p. 295.
- ⁷⁶ José V. LASTARRIA: *Peregrinaciones de Luz o Viajes y Aventuras de la Verdad en el Nuevo Mundo*, Buenos Aires, La Facultad, Aires, 1916, p. 195.
- ⁷⁷ José V. LASTARRIA: *Recuerdos Literarios*, cit., p. 367.
- ⁷⁸ Sobre la vida de Bilbao, véase Armando DONOSO, *El Pensamiento Vivo de Francisco Bilbao*, Santiago, Chile, 1940.
- ⁷⁹ Julio Cesar JOBET "Francisco Bilbao, Ideólogo y Tribuno de la Democracias", J. C. JOBET, *Los Precursores del Pensamiento Social en Chile*, Tomo II, 1953, pp. 9-20.
- ⁸⁰ Francisco BILBAO, *Sociabilidad Chilena*, Valparaíso, Litografía e Imprenta Moderna, 1913, p. 55.
- ⁸¹ José V. LASTARRIA, *Recuerdos Literarios*, cit., 245.
- ⁸² Francisco BILBAO, *El Evangelio Americano*, Santiago do Chile, Ediciones Ercilla, 1941, pp. 58-59.
- ⁸³ Francisco BILBAO, *Sociabilidad Chilena*, cit., pp. 59-60.
- ⁸⁴ Cristian GAZMURI, *Introducción a Santiago Arcos. Carta a Francisco Bilbao y otros Escritos*, p. 54.
- ⁸⁵ "Francia, Francia, dime Qué bandera ha sido la que ha bombardeado a Acapulco por tres días? ¿O tiene su Majestad Imperial otra bandera? Francisco BILBAO, *La América en Peligro*, Santiago do Chile, Ediciones Ercilla, 1941, p. 54.
- ⁸⁶ *Ibid.*, p. 51.
- ⁸⁷ *Ibid.* P. 56.

**El movimiento generacional e intelectual de 1842 y la irrupción
de un proyecto de Modernidad en Chile**
Hugo y Rita Cancino TRONCOSO

-
- ⁸⁸ "Hoy es la primera nación en la agricultura, en la industria, en la navegación... Es la nación que hace más descubrimientos, que inventa más máquinas, que transforma con más rapidez la naturaleza a su servicio. Es la nación creadora ... Esa nación ha dado esta palabra "Self-governement" como los griegos "la autonomía", Francisco BILBAO, *El Evangelio Americano*", cit., pp. 61-62.
- ⁸⁹ *Ibid.*, p. 61.
- ⁹⁰ Francisco BILBAO, "Iniciativa de América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas", 1856, F. BILBAO, *La América en Peligro*, cit., p. 145.
- ⁹¹ *Ibid.*, p. 149.
- ⁹² Francisco BILBAO, citado por Rauymundo RAMOS (Ed.), cit., p. 150.
- ⁹³ Francisco BILBAO, *La América en Peligro*, cit., p. 147.
- ⁹⁴ *Ibid.*, p. 142.
- ⁹⁵ *Ibid.*, p. 142. El texto entre paréntesis es nuestro.
- ⁹⁶ *Ibid.* P. 28.
- ⁹⁷ Julio Cesar JOBET, *Santiago Arcos Arlegui y la Sociedad de la Igualdad (Un Socialista Utópico Chileno)*, Santiago de Chile, Imprenta "Cultura", 1942.
- ⁹⁸ "Para destruir los males que produces la concurrencia quizo destruir la concurrencia, olvidándose que "la concurrencia es una ley natural en el orden económico" y por consiguiente fuera de los males que las leyes humanas pueden remediar", Santiago ARCOS, "Los Socialistas Utópicos", S. ARCOS, *Carta a Francisco Bilbao*, cit., p. 129, las palabras fueron realizadas en negrilla por el autor.
- ⁹⁹ Para una discusión de este documento véase: Julio Cesar JOBET: "Santiago Arcos Arlegui y su "Carta a Francisco Bilbao", J. C. JOBET: *Los Precursores del Pensamiento Social en Chile*, tomo II, pp. 23-45.
- ¹⁰⁰ Santiago ARCOS, *Cartas a Francisco Bilbao*, cit., p. 69.
- ¹⁰¹ *Ibid.*, p. 80. Las palabras fueron realizadas en negrilla por el autor. *Pipiolos*, expresión que en ese contexto significaba *joven el inexperto* era la denominación usual de los liberales, mientras que los conservadores se les llamaba *Pelucones*, debido a que las largas pelucas que se usaban en el siglo XVIII. *Rotos* era la designación de la gente perteneciente a las capas populares urbanas.
- ¹⁰² "Para todo pelucón la palabra progreso, instituciones democráticas, emigración, libertad de comercia, libertad de cultos, bienestar del pueblo, dignidad, República, son utopía o herejías, y la palabra reforma y revolución significa picaros que quieren medrar y robar"., Santiago ARCOS: *Carta a Francisco Bilbao*, cit., p. 80.
- ¹⁰³ "Actualmente los pobres no tienen partidos, ni son pipiolos ni pelucones, 'son pobres' ... Pero están dispuestos a formar un partido, a sostenerlo, no lo dudo, a sacrificarse, por una causa cuyo triunfo alterará realmente las condiciones tristes y precarias en que se encuentran"., Santiago ARCOS, *ibid.*, p. 77.
- ¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 69.

Entre futeboléiros e anelados - Lima Barreto e os debates sobre a modernidade no Rio de Janeiro da virada do novecentos

*Celi Fonseca da Silva**

Começamos por uma breve apresentação: quem é Lima Barreto? Afonso Henriques de Lima Barreto nasceu em uma sexta-feira, 13 de maio de 1881, sete anos antes da festa oficial brasileira da abolição dos escravos, à rua Ipiranga, 18, no bairro de Laranjeiras, Rio de Janeiro. Filho de João Henriques de Lima Barreto e de Amália Augusta Barreto, morreu aos 41 anos, em 1º de novembro de 1922, à rua Major Mascarenhas, 26, no subúrbio carioca de Todos os Santos, no qual passou a residir a partir de 1903, quando tinha 22 anos de idade.

É interessante observar que, morto Lima Barreto, o caixão com seu corpo fez o mesmo percurso que, vivo, o escritor fizera diuturnamente: foi transportado de trem, dessa vez no carro fúnebre da Estrada de Ferro, até a estação Central do Brasil, de onde atravessou o centro da cidade e foi conduzido ao cemitério São João Batista, no bairro de Botafogo, atendendo a um pedido feito em vida pelo próprio Lima Barreto. A notícia do sepultamento apareceu no *Jornal do Brasil* de 3 de novembro de 1922 e foi uma das duas selecionadas para integrar a seção *Nas Páginas da História*, subseção *Há 80 anos*, reeditada pelo mesmo jornal na década passada:

Foi ontem, à tarde, sepultado no Cemitério de São João Batista, carneiro n. 5 409, o conhecido escritor Afonso Henriques Lima Barreto, anteontem falecido em sua residência, à Rua Major Mascarenhas, 26. A despeito de sua proverbial boêmia, era Lima Barreto um escritor consciencioso e preciso e suas obras se assinalam pela honestidade que as inspirou. Algumas vezes satírico, até a irreverência, alguns não o compreenderam, outros, invectivaram-no, mas a justiça manda que proclamemos seu mérito. Amigos, admiradores e confrades do escritor resolveram mandar erigir um mausoléu no local em que repousam seus restos mortais. Para isso, foi aberta uma subscrição, encabeçada pelos (sic) Sr. **José Mariano Filho**, com um conto de réis.¹

* Professora Adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Aplicação Fernando Rodrigues da Silveira (CAP).

No necrológio, destacamos a presença das adversativas *a despeito de* e *mas*, que estabelecem oposições entre os campos da boêmia, da integridade do escritor, de seu mérito inquestionável e de algumas incompreensões de que foi vítima. Morto Lima Barreto, o fêretro percorreu o longo caminho de volta, do subúrbio ao ponto aristocrático de partida, ou seja, à região de Botafogo, Flamengo e Laranjeiras, fechando o círculo, mas abrindo espaço para a explicitação das tensões presentes na trajetória deste carioca.

Ao definir as duas posições ocupadas por Lima Barreto, negro e intelectual, nosso percurso de análise remete ao conceito de sua filiação. Seguindo as tendências contemporâneas na pesquisa acadêmica, não pretendemos diluir a questão étnico-racial, mas, ao contrário, afirmar que a identidade racial marcou toda a trajetória de Lima Barreto. Na nova ordem de sociedade competitiva de classes que começou a emergir no Brasil com a mudança para o regime republicano, as duas hierarquias, a social e a étnico-racial, caminhavam paralelamente e apresentavam-se como uma permanência de longa duração.

Negro é um conceito enraizado em um conjunto de pertencimentos nos quais se sobrepõe a questão étnico-racial. Desse modo, as representações do “fenótipo (crioulo), da condição social (pobre), da origem histórica (ascendência africana) e da identidade (autodefinida e definida pelos outros)”,² todas essas estão compreendidas na denominação *negro*, que, opondo-se a *não-negro*, define uma identidade política, fundada em uma história de permanências de desigualdades, perpetuadas em *práticas racistas e discriminatórias* de uma “sociedade altamente hierárquica e pigmentocrática”³ como a brasileira.

Na perspectiva teórica que estamos adotando, os termos *mulato*⁴ e *pardo*⁵ tendem a se aproximar do termo *preto*, pelo fato dos três não serem entendidos como *uma denominação positivamente valorativa*⁶ e, portanto, integrem o feixe de representações fenotípicas da identidade negra. Há uma passagem no *Diário Íntimo* na qual Lima Barreto explicita como ele se percebia e era percebido pelos outros:

24 de janeiro [de 1908]

“... Quarta-feira última, chegando à secretaria [de Guerra], deram-me um convite para assistir à saída da esquadra de bordo de um navio do Lloyd. Fui, depois de hesitar muito.”

“Fui a bordo ver a esquadra partir. Multidão. Contacto pleno com meninas aristocráticas. Na prancha, ao embarcar, a ninguém pediam convite; mas a mim pediram. Aborreci-me. Encontrei Juca Floresta. Fiquei tomando cerveja na barca e saltei.

É triste não ser branco.”⁷

Entre as duas possibilidades de classificação, *brancos / não-brancos* e *negros / não-negros*, que a pesquisa acadêmica contemporânea sobre as relações étnico-raciais oferece, poderíamos optar por incluir Lima Barreto ou na categoria de *não-branco* ou na de *negro*. Preferimos caracterizá-lo como *negro*, buscando, assim, afirmar a origem

étnico-racial como um elemento fundamental de sua complexa identidade. Consideramos inadequado o uso do termo *mulato*, *pardo* ou mesmo *mestiço* na perspectiva historiográfica, pois assim estaríamos *contornando as diferenças raciais* e, com isso, *negando a polaridade branco-negro*⁸ central na trajetória de Lima Barreto.

Quanto à concepção de *intelectual*, optamos por entendê-la não como uma categoria profissional,⁹ mas como uma posição¹⁰ ocupada por Lima Barreto no conjunto geral das relações sociais, para *fazer um sumário topográfico e geológico da batalha* vivida e narrada por ele cotidianamente, “localiza(ndo) onde estão os pontos frágeis e onde estão os pontos fortes a que estão ligados os poderes”¹¹ nas lutas políticas do seu tempo. Assumimos a decisão pessoal de utilizar o termo *intelectual*¹² com valor substantivo, ainda que possa redundar em anacronismo atribuir ao vocábulo essa função nos discursos dos atores do período correspondente à Primeira República brasileira.

Por ocasião das internações sofridas no Hospício Nacional de Alienados, a *profissão* de Lima Barreto foi identificada como *empregado público*, ao dar entrada em 18 de agosto de 1914, *jornalista*, em 25 de dezembro de 1919, e *escritor*, em 26 de dezembro de 1919. Na *Anamnese* desta última internação, lê-se: “Indivíduo de cultura intelectual, diz-se escritor, tendo já quatro romances editados, e é atual colaborador da *Careta*”.¹³ Como se vê, parece recorrente o emprego do termo *intelectual* com função adjetiva, tal como está no relatório médico da internação de Lima Barreto e, também, no *Discurso do Sr. Joaquim Nabuco*, Secretário geral, na Sessão inaugural de 20 de julho de 1897 da Academia Brasileira de Letras.¹⁴ Na perspectiva histórica, *literatura e imprensa se confundiam*, como escreve Werneck Sodré,¹⁵ e os *homens de letras* podiam ser chamados de *literatos*, de *escritores*, de *jornalistas* e de *historiadores* até a década de 1920, pelo menos.

Segundo a tipologia proposta por Sirinelli, Lima Barreto seria um caso de *intelectual dessacralizado*,¹⁶ cuja trajetória de rupturas começou bem cedo: órfão de mãe aos sete anos de idade, o mais velho dos quatro filhos de João Henriques celebrou com o pai a festa da abolição em 1888 e acompanhou com desgosto a proclamação da república no ano seguinte:

“O Momento

Sempre fui contra a república. Tinha sete anos e vinha do colégio primário, do grande colégio de que me lembro sempre com ternura e cheio de saudades da minha boa professora, Dona Teresa Pimentel do Amaral, quando me disseram que se havia proclamado a república.

[...] e vi que a tal da república, que tinha sido feita, espalhava pelas ruas soldados embalados, de carabinas em funeral.

Nunca mais a estimei, nunca mais a quis.

Sem ser monarquista, não amo a república.”¹⁷

Após 1889, Lima Barreto assistiu à mudança na vida do tipógrafo João Henriques com a queda da monarquia, sentiu as pressões que o pai sofreu, dada a sua condição de compadre do visconde de Ouro Preto,¹⁸ viveu a demissão de João Henriques da função

de mestre de composição na Imprensa Nacional em 1890. No discurso, Lima Barreto evidenciou uma das tensões que marcou mais profundamente sua trajetória. No fragmento “me disseram que se havia proclamado a república” a superposição de duas formas linguísticas marcadoras de impessoalidade ampliou o efeito de sentido mais do que testemunhado de que a ausência de povo caracterizou o processo de instalação da república no Brasil.

Acompanhamos mais de perto a trajetória de Lima Barreto na posição de um *intelectual-negro* que fazia a crítica da nova ordem republicana, através dos seus deslocamentos entre a *Vila Quilombo* e a *Avenida Central*.

“A representação que denominamos ‘Avenida Central’ tem como marco histórico o momento em que, durante o governo do presidente Rodrigues Alves, a administração municipal do prefeito Pereira Passos resultou em um *verdadeiro período Haussmann à la carioca*.¹⁹ Lima Barreto enxergou a superposição de novas e velhas contradições no espaço urbano da cidade do Rio de Janeiro, apresentando-as, por exemplo, na crônica *O Convento*, que trata da demolição do Convento da Ajuda:

“De resto, não se pode compreender uma cidade sem esses marcos de sua vida anterior, sem esses anais de pedra que contam a sua história.

Repito: não gosto do passado. [...]

Quando, entretanto, eu me faço cidadão da minha cidade não posso deixar de querer de pé os atestados de sua vida anterior, as igrejas feias e os seus conventos hediondos.”²⁰

A *era das demolições* representou, para o Rio de Janeiro, a tentativa de apagamento das marcas da cidade escravista colonial e imperial, e o início de sua transformação em espaço adequado às exigências de uma cidade moderna, capital do novo regime republicano. O Convento da Ajuda, situado na recém-inaugurada Avenida Central, simbolizava a cidade velha e sua derrubada tornava-se indispensável,²¹ para que surgisse plenamente a nova paisagem resultante da onda modernizadora. Na crônica de Lima Barreto, a reflexão sobre a conservação da história da cidade sobrepôs-se ao debate acerca da complexidade das relações entre o antigo e o moderno, o feio e o bonito.

Sem desejar cair em anacronismos, ousamos dizer que Lima Barreto fez a apologia dos *lugares de memória* da cidade, para usarmos um conceito de Pierre Nora, em sua defesa a favor da preservação dos *anais de pedra* que contavam a história do Rio de Janeiro e, ao mesmo tempo, demonstrou que estava ciente de que outros significados seriam atribuídos a esses monumentos em cada época.

Acrescentamos a esse núcleo histórico os novos espaços localizados no entorno da Avenida Central, atual Avenida Rio Branco, e também os bairros de Catete, Botafogo e Copacabana que, situados na direção sul da cidade, tornaram-se os preferidos das elites intelectuais e políticas, merecendo, por esta razão, atenção especial dos poderes públicos, federal e municipal. A crítica de Lima Barreto à reforma urbana do Rio de Janeiro incluiu outros argumentos, como as oposições que diferenciavam politicamente

a cidade do campo, com a mesma intenção de isolar os *indesejáveis*,²² afastando-os do *Rio civilizado*:

“A Volta

O Governo resolveu fornecer passagens, terras, instrumentos aratórios, auxílio por alguns meses às pessoas e famílias que se quiserem instalar em núcleos coloniais nos Estados de Minas e Rio de Janeiro [...]

A obsessão de Buenos Aires sempre nos perturbou o julgamento das coisas.

A grande cidade do Prata tem um milhão de habitantes; a capital argentina tem longas ruas retas; a capital argentina não tem pretos; portanto, meus senhores, o Rio de Janeiro, cortado de montanhas, deve ter largas ruas retas; o Rio de Janeiro, num país de três ou quatro grandes cidades, precisa ter um milhão; o Rio de Janeiro, capital de um país que recebeu durante quase três séculos milhões de pretos, não deve ter pretos [...]

O Rio civiliza-se!”²³

Podemos observar, através de suas palavras, que Lima Barreto buscou, mais uma vez, alargar o campo de análise; interligando a questão da identidade nacional à da submissão a modelos da ordem internacional. A crítica explícita à modernidade importada se fez pela estratégia discursiva da ironia, que é dominante no discurso barretiano. A referência às *longas ruas retas* pode ser cotejada com as propostas modernizadoras de abertura da Avenida Central e de construção do novo porto do Rio de Janeiro. Frente às posições hegemônicas acerca das questões internacionais, nacionais ou locais que atravessaram seu tempo, Lima Barreto buscou, com paixão e risco, o caminho menos fácil da análise crítica através de uma *narratividade delinquente*.²⁴ Ao combater em seus artigos e crônicas o conceito de intelectual composto na modernidade, ele fez a defesa veemente daquela outra acepção tradicional de intelectual que considerava o eterno em detrimento do efêmero:

“Tudo hoje é intelectual e o xadrez não podia fazer exceção à regra. O *football* também o é, apesar de ser jogado com os pés; o atirar de pistola e remar em canoas leves, também!

[...] O que não é intelectual são as manifestações de arte, de ciência e literatura.

[...] O Brasil, ao acreditar em semelhante pessoal, ficará célebre no mundo, desde que ganhe campeonatos internacionais dessas futilidades todas.”²⁵

Na passagem, Lima Barreto anteviu a possibilidade, hoje tornada factual, da construção da imagem *positiva* do Brasil através do desempenho de seus atletas nos esportes, especialmente no futebol. A respeito dessa modalidade esportiva, a crítica de Lima Barreto era, sobre vários aspectos, cada vez mais implacável, à medida que o futebol ganhava prestígio em todos os espaços, inclusive na *cidade das letras*. Para mostrar sua discordância, Barreto escreveu e publicou diversos textos nos quais denunciava o preconceito contra negros e pobres que vigorava no período da introdução no Brasil desse esporte de origem inglesa:

“O *football* é eminentemente um fator de dissensão. Agora mesmo, ele acaba de dar provas disso com a organização das turmas de jogadores que vão à Argentina atirar bolas com os pés, de cá para lá, em disputa internacional. O ‘Correio da Manhã’, no seu primeiro ‘suelto’ de 17 de setembro, aludiu ao caso. Ei-lo:

O Sacro Colégio do ‘Football’ reuniu-se em sessão secreta, para decidir se podiam ser levados a Buenos Aires, campeões que tivessem, nas veias, algum bocado de sangue negro – homens de cor, enfim”.

“O conchavo não chegou a um acordo e consultou o papa, no caso, o eminente senhor presidente da República. [...] Foi sua resolução de que gente tão ordinária e comprometedora não devia figurar nas exportáveis turmas de jogadores; lá fora, acrescentou, não se precisava saber que tínhamos no Brasil semelhante esterco humano” [...]

“Concordaram todos aqueles esforçados cavalheiros que trabalham ‘pedestremente’ pela prosperidade intelectual e pela grandeza material do Brasil[...]

A providência, conquanto perspicazmente eugênica e científica, traz no seu bojo ofensa a uma fração muito importante, quase a metade, da população do Brasil; deve naturalmente causar desgosto, mágoa e revolta; mas – o que se há de fazer? O papel do *football* repito, é causar dissensões no seio de nossa vida nacional. É a sua alta função social.

O que me admira, é que os impostos, de cujo produto se tiram as gordas subvenções com que são aquinhoadas as sociedades futebolísticas e seus tesoureiros infiéis, não tragam também a tisona, o estigma de origem, pois uma grande parte deles é paga pela gente de cor. Os futebolistas não deviam aceitar dinheiro que tivesse tão malsinada origem. [...]

P.S. – A nossa vingança é que os argentinos não distinguem, em nós, as cores; todos nós, para eles, somos ‘macaquitos’. A fim de que tal não continue seria hábil arrendar por qualquer preço, alguns ingleses que nos representassem nos encontros internacionais de *football*.”²⁶

Observamos, a partir de suas palavras, que as elites intelectuais e políticas ocupavam-se igualmente das questões esportivas, na medida em que as mesmas adquiriam um significado político de prestígio e, desse modo, participavam do processo de construção de uma certa identidade brasileira que excluía a população negra. No pós-escrito (P.S.) do artigo, a subjetividade manifesta no pronome possessivo em *nossa vingança* explicita uma inclusão: Lima Barreto incluiu-se, como *intelectual-negro*, no grande grupo da população negra brasileira que estava impedida de participar da equipe de jogadores que representaria o Brasil em competições internacionais. Na ironia fortemente presente ao longo da citação, podemos observar a crítica severa às posturas elitistas dos poderosos, desde o presidente da República – no caso, Epitácio Pessoa – até os dirigentes *futebolistas*.

Ainda na forma discursiva irônica, Lima Barreto resumiu que a *alta função social* do futebol era “causar dissensões no seio de nossa vida nacional”, manifestando um

posicionamento de oposição *com carga afetiva máxima*,²⁷ pois contrapunha o futebol à tranquilidade da vida nacional. A produção da violência pelo futebol também foi tratada em diversos artigos, tendo como ponto de partida as notícias publicadas nos jornais sobre *rolos, barulhos, ataques* e outras confusões motivadas pelos jogos de futebol que aconteciam aos domingos:

“*O Foot-ball*

Não é possível deixar de falar no tal esporte que dizem ser bretão.

Todo o dia e toda a hora ele enche o noticiário dos jornais com notas de malefícios, e mais do que isto, de assassinatos. Não é possível que as autoridades policiais não vejam semelhante cousa.

O Rio de Janeiro é uma cidade civilizada e não pode estar entregue a certa malta de desordeiros que se querem intitular *sportmen*.

Os apostadores de brigas de galos portam-se muito melhor. Entre eles, não há questões, nem rolos. As apostas correm em paz e a polícia não tem que fazer com elas; entretanto, os tais de *foot-ballers* todos os domingos fazem rolos e barulhos e a polícia passa-lhes a mão pela cabeça. [...]”²⁸

Como uma modalidade esportiva inscrita no campo que podemos denominar *lazer civilizado* desde a sua introdução no Brasil, o futebol carioca *nasceu* em 21 de julho de 1902, “na residência do Sr. Horácio da Costa Santos, à rua Marquês de Abrantes número 51, [quando] fundaram o Fluminense Football Club”.²⁹ Portanto, *o tal esporte* começou no Flamengo, um dos bairros adjacentes a Botafogo e, portanto, pertencente ao espaço-tempo representado aqui nesse trabalho pela *Avenida Central*.

Na crítica à modernidade importada, Lima Barreto ressaltou que a mesma continha um pacote de *malefícios* como o futebol, um “esporte que dizem ser bretão” mas que promovia cenas de violência explícita protagonizadas por “desordeiros que se querem intitular *sportmen*”. Pela comparação entre o *esporte bretão* e um divertimento genuinamente nacional como as *brigas de galos*, Barreto denunciou o tratamento diferenciado que as *autoridades policiais* dispensavam a um e a outro, ou seja, no Rio de Janeiro *civilizado*, a violência dos *tais foot-ballers* era tolerada “e a polícia passa[va]-lhes a mão pela cabeça”, enquanto as diversões populares como as *brigas de galos* eram execradas e não recebiam o mesmo tratamento respeitoso por parte das mesmas *autoridades policiais*.

No discurso de Lima Barreto com referência ao espaço-tempo da *Avenida Central*, a crítica aos privilégios que os *futeboleros* auferiam só foi suplantada pela crítica às vantagens que os *doutores* usufruíam apenas com a apresentação de seus diplomas como credenciais:

“Esse espírito de dar aos ‘formados’ os bons lugares da administração vai tomando vulto, vai crescendo desabridamente com os anos da República. [...] Essa superstição do doutor vai de tal modo avassalando a nossa administração que, nas promoções, um bacharel, um engenheiro, um médico ou um dentista

que concorra com um colega não ‘anelado’, em igualdade de condições ou não, o mais certo é ser promovido o ‘doutor’. Note-se que não falo de repartição especial. [...]

Os seus [do nosso ensino superior] estabelecimentos são verdadeiras oficinas de enobrecimento, para dar títulos, pergaminhos, – como o povo chama os seus diplomas, o que lhes vai a calhar – aos bem nascidos ou pela fortuna ou pela posição dos pais.³⁰

Como formação discursiva,³¹ a imagem do *diploma abre-te Sésamo* concorreu para a construção das oposições sociais que distinguiam a *Avenida Central* como representação do espaço de “densa concentração de propriedades positivas”.³² Na perspectiva do combate ao projeto de modernidade instalado na República, o discurso de Lima Barreto buscou tornar perceptível que “o poder se afirma[va] e se exerc[ia] [...] sob a forma mais sutil, a da violência simbólica”.³³ Os efeitos do poder simbólico eram quase sempre invisíveis e, portanto, precisavam ser desocultados; um desses efeitos era a crescente reserva e destinação dos *bons lugares da administração* para os *anelados*, sendo estes, por seu turno, exclusivamente os “bem nascidos ou pela fortuna ou pela posição dos pais”. Segundo Lima Barreto, até mesmo no *execrável football*, os *anelados* recebiam vantagens:

“... porque os pais, tios, tutores, vendo o futuro dos filhos, sobrinhos e pupilos, só garantido com o ‘canudo de lata’, hão de empregar todos os recursos, processos e manhas, para obter a aprovação dos seus candidatos e vê-los afinal munidos com o diploma – ‘Abre-te, Sésamo!’” [...]

Até no execrável *football* os doutores são as primeiras figuras entre os jogadores honorários.

À proporção que os ‘anelados’ ganham importância, iníquos privilégios, o ensino desanda e piora a olhos vistos, como está na consciência de todos.

Costumo admitir que os nossos nobres doutorais venham a chegar, como os seus semelhantes feudais, a jactar-se de não saberem ler nem escrever, na sua qualidade de *gentis-homens acadêmicos*.³⁴

Temos aí, na citação, a oportunidade de conferir uma das marcas do estilo de Lima Barreto: a sua desenvoltura como frasista e criador de imagens. O *canudo de lata*, ou o *diploma ‘abre-te, Sésamo*, que funcionava como condecoração para os *anelados*, tornando esses *nobres doutorais* ou *semelhantes feudais* verdadeiros *gentis-homens acadêmicos*, esse conjunto reunido produziu um efeito imagético que concede ao leitor, mesmo aquele distanciado no tempo e no espaço, condições de interpretar e atribuir sentidos àquela questão dos privilégios concedidos aos diplomados. A avaliação desfavorável do “ensino [que] desanda[va] e piora[va] a olhos vistos” reforçou a crítica aos *iníquos privilégios* dos *nobres doutorais*, os quais muniam-se do *canudo de lata* como se este fosse um título de nobreza e, em breve, não precisariam sequer saber ler e escrever, *como os seus semelhantes feudais* e, na *qualidade de gentis-homens*

acadêmicos, introduziam no tempo-espaço da modernidade, para criticá-la, a estratificação social do antigo regime. Segundo o texto de Lima Barreto, e como a sua própria trajetória demonstrou, os lugares de prestígio estavam previamente marcados e, portanto, interditados aos do povo.

Na crítica aos *doutores*, um dos ingredientes foi a inevitável referência à Escola Politécnica,³⁵ a instituição de formação de engenheiros situada no Largo de São Francisco. O significado da passagem fracassada de Lima Barreto pela Escola Politécnica pode ser lido de dois modos distintos. Uma leitura mais superficial tem sido a de que a frustração de Lima Barreto por não ter conseguido se diplomar engenheiro explicaria sua amargura, expressa em inúmeros escritos, diante dos “doutores” e de seus privilégios. No entanto, a situação de Lima Barreto poderia ser interpretada de modo mais aprofundado, como um caso emblemático de “violência simbólica” que negros e pobres sofriam e ainda sofrem quando buscavam e buscavam romper a hierarquia dos lugares marcados na sociedade: “No Brasil, o doutor (e olhem que eu escapei de ser doutor), é um flagelo, porque se transformou em nobreza [...] O doutor, se é ignorante, o é; mas sabe; o doutor, se é preto, o é, mas... é branco.”³⁶

Nos relatos do próprio Lima Barreto, há diversas passagens como essa, nas quais ele afirmou, de modo irônico, ter “escapado de ser doutor”. Tendo em vista a imagem consagrada do *doutor* como aquele que *sabe* e *é branco*, podemos colher exemplos de comentários a propósito das tensões vividas por Barreto como estudante negro e pobre, desde 1897, quando foi aprovado nos exames e ingressou na Escola Politécnica, até 1903, quando desistiu de tornar-se doutor:

“Desde muito que eu desejava abandonar o meu curso.

Aquela atmosfera da escola superior, não me agradava nos meus dezesseis anos, cheios de timidez, de pobreza e de orgulho.

Todos os meus colegas, filhos de graúdos de toda sorte, que me tratavam, quando me tratavam, com um compassivo desdém, formavam uma ambiência que me intimidava, que me abafava, se não me asfixiava.”³⁷

Após seguidas reprovações em disciplinas do curso e, também, após a doença do pai e, ainda, após passar a residir no subúrbio de Todos os Santos – na sua *Vila Quilombo* – com a família, Lima Barreto abandonou a Escola Politécnica. No mesmo momento, sentiu-se obrigado, por necessidade de sobrevivência, a prestar concurso para amanuense da Secretaria de Guerra:

“Fui perdendo o estímulo; mas, a autoridade moral de meu pai, que me queria formado, me obrigava a ir tentando... Conjugados... Momentos... Teoria do pêndulo... Teorema das áreas... Que sei eu mais? Nada!... Desgostava-me e era reprovado; e as minhas reprovações desgostavam meu pai, tanto mais que, a bem dizer, até aí, não tinha sido reprovado.

Os últimos anos, passei-os pelos corredores da escola a discutir, já afeito ao seu ‘ar’ – agora! – ou a ler na Biblioteca Nacional ou Municipal; mas, sobretudo, na da própria escola. [...]

Vivia eu nesse conflito moral desde os meus dezesseis anos, quando, aos vinte e um, meu pai adoeceu sem remédio, até hoje. Estava livre, mas, por que preço, meu Deus! Enfim... Não seria mais doutor em cousa alguma – o que me repugnava – nem precisaria andar agarrado ‘as abas da casaca do doutor Frontin. Ia me fazer por mim mesmo, em campo muito mais vasto e mais geral!’³⁸

A trajetória de Lima Barreto demonstrou que, pelo caminho da educação formal, a porta para o *título* e o reconhecimento estava fechada para negros e pobres. Assim, a saída pela via da produção escrita de um *literato* era a opção que restava como possibilidade de ascensão social, desde que não passasse pela porta, igualmente emoldurada pela formalidade, da Academia Brasileira de Letras.³⁹

“Lima Barreto é certamente um dos espíritos mais notáveis da nova geração de escritores.

Arte, cultura, graça e amena simplicidade de estilo casam-se aos dons de harmonia arquitetônica das suas obras.

Neste momento, cremos que é candidato a uma vaga da Academia Brasileira; em princípio, poucos, pouquíssimos, poderiam disputar-lhe essa consagração.

Entretanto, há razões práticas que o excluem daquela competência. Uma delas, por ventura a única de consideração, é o fruto da sua própria negligência.

Acadêmico que sou, não quero nomeá-la por não cometer um doesto, levantar um queixume ou autorizar uma injustiça.

Em todo o caso, a Academia que não peca por exclusivos, cremos, antes pelo contrário realiza as mais largas condescendências, não é nem pode ser o país da Boêmia.

Ela, como romance do autor, também abre portas travessas por onde conseguem entrar os Beldroegas de meu feitio.

Mas Lima Barreto entraria pela porta principal e talvez pela minha mão se fosse ela firme, e eu pudesse estender-lha.”⁴⁰

No comentário do crítico do acadêmico João Ribeiro, a explicitação do confronto entre as qualidades intelectuais de Lima Barreto e suas práticas boêmias tornou visível o cenário no qual os literatos se movimentavam, além de revelar as razões pelas quais a Academia Brasileira de Letras recusou Lima Barreto como acadêmico. Da correspondência com Monteiro Lobato, recolhemos uma referência ao artigo citado de João Ribeiro bem como outras análises, igualmente reveladoras do complexo jogo entre saber e poder no ambiente intelectual dos anos dez e vinte do século passado:

“[Sem data].

Meu caro Lobato.

Mando-te o artigo do João Ribeiro sobre o nosso livro [Vida e Morte de M. J. Gonzaga de Sá]. Ele alude à minha candidatura à academia. Nunca fui sinceramente candidato. A primeira vez que o fui, não sinceramente – é bem de ver – foi quando o Hélio [Lobo] se apresentou. Só para lhe fazer mal, porque eu o atrapalhava e me vingava das desfeitas que me fizera, tendo me tratado antes a modos de pessoa poderosa. A carta que enviei, embora registrada, desapareceu e Hélio, apesar do Gustavo Barroso, foi eleito maciamente. Sei bem que não dou para a academia e a reputação da minha vida urbana não se coaduna com a sua respeitabilidade. De *motu proprio*, até, eu deixei de frequentar casas de mais ou menos cerimônia – como é que podia pretender a academia? Decerto, não. ... [“Lima Barreto a Monteiro Lobato]

“25.4.1919

Lima”

Recebi a tua última. Não podes entrar para a academia por causa da ‘desordem da tua vida urbana’; no entanto, ela admite a frescura dum J. do R. [João do Rio]. Os imortais, a contar de Júpiter, sempre viram com indulgência os Ganimedes... Enfim, são brancos, digo, imortais, lá se entendem. Eu acho a academia uma bela coisa, depois que o [Rodrigues] Alves a enriqueceu. É positivamente um negócio imortalizar-se vitaliciamente. Porque duma maneira ou doutra, a renda do legado há de reverter em benefício dos frades da ordem. Talvez isso explique o recrudescimento do avança que se nota agora a cada vaga. ... [Monteiro Lobato a Lima Barreto]”⁴¹

O incidente do desaparecimento da carta endereçada em 21 de agosto de 1917 ao então presidente da Academia, Rui Barbosa, marcou a primeira tentativa de Lima Barreto, concorrendo à vaga de Sousa Bandeira. Posteriormente, outras duas investidas seriam igualmente frustradas, a primeira delas para a vaga de Emílio de Menezes, em uma eleição bastante disputada nas sessões de 24 de fevereiro e 20 de outubro de 1919. Ironicamente, na última tentativa, Lima Barreto candidatou-se à vaga de Paulo Barreto, o João do Rio, um dos alvos mais frequentes das críticas de Lima Barreto. Na leitura das atas da Academia, chamou nossa atenção um trecho da Acta da vigésima quinta sessão, em 7 de julho de 1921. Embora longo, achamos melhor transcrevê-lo em apenas uma citação:

“Lidas também duas cartas, dos srs. Affonso Henriques de Lima Barreto e João Coelho Cavalcanti, apresentando-se candidatos à vaga Paulo Barreto, pede a palavra o sr. Mario de Alencar, para lembrar o dispositivo introduzido no regimento, sobre o compromisso de voto e sobre a nomeação de uma comissão que estudará o merecimento dos candidatos, como consta das atas de julho do ano findo. Termina pedindo a leitura do mesmo dispositivo.

O sr. 1º Secretario procede a leitura de copia do dispositivo. O sr. Alberto Faria pondera que a sessão fora exclusivamente convocada para a discussão dos pareceres sobre as obras em concurso.

Objeta o sr. Lauro Muller que os termos finais do dispositivo em questão são obscuros, pois não se compreende que uma comissão estude o merecimento dos candidatos sem insinuar opinião sobre eles.

O sr. Mario Alencar explica o sentido do dispositivo, de que foi autor, parecendo-lhe que com ele se evitam candidaturas indesejáveis.

O sr. Medeiros e Albuquerque julga o dispositivo altamente inconveniente, cumprindo porém à Academia obedecê-lo pois já é lei da casa. Cita a Academia Francesa onde tais disposições foram suprimidas.

Pede a palavra em seguida o sr. Affonso Celso para perguntar à Diretoria se não julga oportuno manifestar a Academia o seu apreço ao poeta francês sr. Paul Fort, presentemente nesta cidade.”⁴²

Com relação ao conjunto documental formado pelas atas da Academia Brasileira de Letras, deve ser registrada a presença de um hiato com relação ao período de julho de 1920, referido por Mario de Alencar como aquele no qual foi introduzido o novo dispositivo no regimento. Também não encontramos qualquer registro desse dispositivo na documentação regimental oficial da Academia. Parece-nos significativo que a única referência ao tal dispositivo para evitar *candidaturas indesejáveis* e a polêmica que o mesmo gerou entre os acadêmicos tenha aparecido apenas dessa vez, exatamente quando Lima Barreto apresentava sua derradeira candidatura, que ele próprio retirou em carta datada de 28 de setembro de 1921, alegando “motivos inteiramente particulares e íntimos”.⁴³

Ainda na passagem citada, é digna de nota a intervenção do acadêmico Affonso Celso, filho do padrinho de Lima Barreto, suspendendo a polêmica sobre o dispositivo regimental. Por quê? Não conseguimos apreender nas lacunas e entrelinhas do texto quais seriam as motivações que levariam o filho do visconde de Ouro Preto a introduzir uma mudança tão brusca de assunto naquele momento da sessão.

Para quem buscava uma posição valorizada positivamente na *cidade das letras*, nem a Escola Politécnica nem tampouco a Academia Brasileira de Letras... Restou como única porta entreaberta os *quotidianos*, através dos quais Lima Barreto conseguiu expor e expor sua obra com maior frequência. No entanto, precisamos assinalar que nem todos os jornais e revistas acolheram os escritos, as ideias e a figura de Lima Barreto.

Desde quando era aluno da Escola Politécnica, Lima Barreto colaborou nos periódicos estudantis *A Lanterna*⁴⁴ e *Quinzena Alegre*, este com Bastos Tigre, *Correio da Manhã*,⁴⁵ *Tagarela*, *O Diabo*, *Revista da Época*, *O Riso*, *Hoje*, além de *Revista Souza Cruz*, *O Mundo Literário*, *Fon-Fon*, *Gazeta da Tarde*, *Correio da Noite*, *Careta*, *A.B.C.*, *Brás Cubas*. Todos esses periódicos cariocas publicaram originalmente não apenas os artigos e crônicas como também os romances de Lima Barreto, estes sob a forma de folhetins:

“Rio, 4-1-1919.

Meu caro Lobato.

Recebi as primeiras provas impressas [de *Vida e Morte de M. J. Gonzaga de Sá*]. Fi-las ler por um amigo, aquele a quem o livro é dedicado [Antônio de Noronha Santos]. [...] Muito obrigado pelas referências aos meus broquéis; e, embora o João do Rio se diga literato, eu me honro muito com o título e dediquei toda a minha vida para merecê-lo.

Por falar em semelhante paquiderme... Eu tenho notícias de que ele não se tem na conta de homem de letras, senão para arranjar propinas com os ministros e presidentes de estado ou senão para receber sorrisos das moças brancas botafoganas daqui – muitas das quais, como ele, escondem a mãe e o pai. É por causa dessa covardia idiota que ‘essa coisa’ não acaba...

Digo as daqui, porque são as que eu conheço, na montra da Rua do Ouvidor, e nos cochichos dos cafês, chopes e confeitarias.

Lendo unicamente jornais, como a gente inteligente do Rio, elas só conhecem a literatura do seu tempo por aquilo que, como tal, neles é publicado: João do Rio, etc., etc.” [Lima Barreto a Monteiro Lobato]⁴⁶

Embora, na passagem, Lima Barreto tenha feito críticas à superficialidade dos leitores e leitoras dos jornais, foi nas *folhas volantes* que ele conseguiu publicar uma vasta obra entre 1905 e 1922, sem que, no entanto, ficasse livre das tensões, inevitáveis para um *intelectual-negro* no espaço da *Avenida Central*. Graças à ligação com o editor Monteiro Lobato, estabelecida por intermédio de uma correspondência frequente a partir de 1918, é que Lima Barreto conseguiu experimentar ainda em vida um certo reconhecimento, desde os entendimentos financeiros iniciais para a publicação em volume de seus romances.

Na última sequência citada, apareceu novamente a referência corrosiva a João do Rio; em diversas ocasiões, as relações pouco amistosas com Paulo Barreto, o João do Rio, foram compartilhadas com outros interlocutores, dos quais destacamos Noronha Santos e Monteiro Lobato. Na citação, a contundência da agressividade do discurso barretiano dialogava com o discurso igualmente agressivo de Monteiro Lobato em carta anterior, datada de 28 de dezembro de 1918, na qual, ao comentar a boa acolhida de seu mais recente livro de conto”, *Urupês*, ele escrevera: “Cá entre nós: não sou literato, nem quero ser, porque João do Rio o é”. Em mais um exemplo de discurso irônico, Barreto respondeu a Lobato, dizendo-se orgulhoso de ser *literato*, mesmo compartilhando essa atividade com *semelhante paquiderme*, conforme João do Rio foi qualificado. Por outro lado, Lima Barreto se opunha à atitude de João do Rio de *esconder mãe e pai* para negar suas origens negras, tal como faziam as “moças brancas botafoganas”. Na passagem, a permanência do racismo, *essa coisa que não acaba[va]* foi atribuída à atitude de *covardia idiota* de apagamento das *negras imagens* através dos *títulos* e da *posição*. O neologismo *botafoganas*, aplicado às *moças brancas*, expressou as grandes “oposições sociais objetivadas no espaço físico da *Avenida Central*,”⁴⁷ no qual Botafogo representava o bairro mais aristocrático de todos:

“Com a formidável venda que o livro [Urupês] de você tem tido aí, parece que lá a coisa é diferente. Nunca supus assim São Paulo. Penitencio-me.

O meu *Policarpo* do qual tirei 2.000, há dois anos, está longe de esgotar-se, apesar de tê-lo vendido (a edição) quase pelo preço da impressão. [...]

Isto dá a medida da inteligência do leitor do Rio. Há uma coisa que ele pede ao autor: posição. [...] Além disso, uma outra coisa influi poderosamente no sucesso do livro: a tendência erótica [...]

O leitor comum do Rio, ou leitora, não sabe ver Amor senão no livro em que ele aparece em fraldas de camisa.

Incapaz disso, pois respeito e tenho muito medo de semelhante deus, procurei empregar a violência, a análise cruel e corajosa, para ser veículo de minhas emoções e pensamentos, despertando a curiosidade, de forma a não morrerem meus livros nas livrarias. É defeito que neles eu reconheço, mas era preciso. Estou falando muito de mim. Adeus.

Lima Barreto

N. B. – Nasci no Rio de Janeiro e meus pais também.”⁴⁸

Como pano de fundo para o debate acerca do contexto da produção literária nas primeiras décadas do século XX, Lima Barreto destacou que a posição social do autor de uma determinada obra era um critério importante, que atravessava a discussão das relações entre a produção e a recepção das obras literárias. Barreto rebateu a modesta acolhida de seus livros com a crítica à inteligência e às escolhas dos leitores e leitoras do Rio, que preferiam as leituras *fáceis* dos jornais *do seu tempo* e dos livros *de tendência erótica* explícita, nos quais o Amor figurava *em fraldas de camisa*. Ao mesmo tempo em que avaliou negativamente os leitores cariocas, comparando-os aos paulistas, no final da carta em que se dirigia a um paulista como Monteiro Lobato, Lima Barreto não deixou de sublinhar que “nascera no Rio de Janeiro e seus pais também”, o que lhe dava pleno direito de fazer aquela crítica aos seus conterrâneos.

Com a marca do humor, Lima Barreto revelou suas limitações em relação ao *Deus do Amor*, do qual tinha *muito medo* e, por isso, respeitava. Assim, suas escolhas temáticas afastavam-se muito daquelas opções de *best-sellers*⁴⁹ eróticos para concentrarem-se no “emprego da violência, na análise cruel e corajosa, para ser veículo de suas emoções e pensamentos, despertando a curiosidade”. Embora “reconhecesse esse defeito” em seus livros, Lima Barreto não queria “vê-los morrerem nas livrarias”, ou seja, sua intenção era de que sua obra sobrevivesse ao seu tempo e aos leitores do seu tempo. Na correspondência intensamente trocada com Monteiro Lobato nos quatro últimos anos de vida, entre 1918 e 1922, encontramos uma observação que, de certo modo, antecipava o que vem sendo a recepção dos escritos de Lima Barreto:

“São Paulo, 28-12-1918.

Meu caro Lima Barreto,

Recebi as últimas provas [de Vida e Morte de M. J. Gonzaga de Sá], e acabo de rever eu mesmo os primeiros capítulos do teu livro. Que obra preciosa estás a fazer! Mais tarde será nos teus livros e nalguns de Machado de Assis, mas sobretudo nos teus, que os pósteros poderão ‘sentir’ o Rio atual com todas as suas mazelas de salão por cima e Sapucaia por baixo. Paisagens e almas, todas, está tudo ali...” [Monteiro Lobato a Lima Barreto]⁵⁰

A opinião autorizada de Monteiro Lobato destacou a produção intelectual de Lima Barreto para ressaltar seu significado como registro histórico de um espaço-tempo, o Rio de Janeiro das primeiras décadas do século XX. Na sequência, a *Avenida Central* e a *Vila Quilombo* foram rerepresentadas por Monteiro Lobato através do contraste entre as duas imagens, “salão por cima e Sapucaia⁵¹ por baixo” do “Rio [de Janeiro] atual [das décadas de 1910, 1920] com todas as suas mazelas”.

No Terceiro Encontro do Grupo de Trabalho da Associação Europeia de Historiadores Latinoamericanistas (AHILA) – *Intelectuais na América Latina: pensamento, contextos e instituições. Dos processos de Independência à Globalização* – buscamos apresentar uma parte da trajetória e da produção do intelectual-negro Lima Barreto por entendermos que ele viveu a experiência e soube bem relatar a travessia para o então novo século XX no Rio de Janeiro, capital da recém-nascida república brasileira. Observamos que as questões refletidas por Lima Barreto há um século atrás iluminam algumas de nossas principais questões no presente, ajudando a historicizá-las. As lutas atuais pela conquista de direitos fundamentais, dentre os quais destacamos o direito à educação pública, gratuita e de qualidade para todos, e o combate às diferentes formas de racismo permanecem como temas de investigação, de reflexão, de debate, de produção acadêmica para “análises ressignificadas do intelectual e da intelectualidade latino-americana nas relações travadas com o político, o social e o cultural”, que representam o foco do Encontro.

Notas e referências

- ¹ BR/Rio de Janeiro, *Jornal do Brasil*, 03.11.1922, *Apud* “Nas Páginas da História”, *Jornal do Brasil*, 03.11.2002.
- ² Joel Rufino dos SANTOS, “O negro como lugar”, Marcos Chor MAIO; Ricardo Ventura SANTOS (orgs.), *Raça, ciência e sociedade*, Rio de Janeiro, ed. FIOCRUZ/CCBB, 1996, pp. 219-224.
- ³ Carlos HASENBALG, “Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil”, *Ibid.*, p. 236.
- ⁴ *Mulato* é um termo frequente no discurso de Lima Barreto.
- ⁵ *Parda* é como Lima Barreto é caracterizado nos itens *cor* e *raça*, que fazem parte do documento que registra as duas internações sofridas no Hospital de Alienados, em 1914 e 1919: “Cópia da Observação de Affonso Henriques de Lima Barreto, constante do Livro de Observações Clínicas do Instituto de Psiquiatria da Universidade do Brasil”, *Apud* Francisco de Assis BARBOSA, *A vida de Lima Barreto (1881-1922)*, Edição ilustrada, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1952, pp. 343-347, Col. Documentos Brasileiros 70.
- ⁶ Antônio Sérgio Alfredo GUIMARÃES, “Cor, classes e *status* nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940-1960”, in *Raça, ciência e sociedade*, cit., p. 156.
- ⁷ Lima BARRETO, *Diário Íntimo*, 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, p. 130, Col. Obras de Lima Barreto, vol. XIV. Grifo nosso.

- ⁸ Lívio SANSONE, “As Relações Raciais em *Casa-Grande & Senzala* Revisitadas à Luz do Processo de Internacionalização e Globalização”, *Raça, ciência e sociedade*, cit., p. 210.
- ⁹ No *Almanak Laemmert*, 70º ano, 1914, Parte V - “Indicador nominal dos principais habitantes, negociantes, industriais e profissionais do Distrito Federal”, p. 1600, temos a seguinte referência: “BARRETO (Affonso Henrique (*sic*) de Lima), 1º tem. Gr., 3º off. da Secr. da Guerra, r. Boa Vista 76.”
- ¹⁰ Antonio GRAMSCI, *Os intelectuais e a organização da cultura*, 4ª ed., Rio de Janeiro, ed. Civilização Brasileira, 1982, p. 7. Para Gramsci, “todos os homens são intelectuais, poder-se-ia dizer; mas nem todos os homens desempenham na sociedade a função de intelectuais”. A discussão que Gramsci faz nessa obra nos interessa para uma definição da intelectualidade em Lima Barreto, que não advém nem de sua formação acadêmica nem de sua inclusão nos círculos literários pertencentes à classe dominante, como a Academia Brasileira de Letras.
- ¹¹ Michel FOUCAULT, *Microfísica do Poder*, 10ª ed., Rio de Janeiro, Graal, 1992, p.151.
- ¹² Norberto BOBBIO e outros, “Intelectuais”, *Dicionário de Política*. 5ª ed., Brasília, Editora UnB, São Paulo, Imprensa Oficial, 2000, vol 1. Ao tratar da história do termo “intelectuais”, o verbete destaca que “o adjetivo latino teve sua primeira forma de substantivação na metade do século XIX, na língua russa, com o termo *inteligência*, criado pelo romancista P. D. Boborykin”. Ainda segundo o verbete, quarenta anos depois, apareceu a forma substantivada “em língua francesa”, no “célebre *Manifeste des intellectuels*, publicado no diário ‘Aurore’ de 14 de janeiro de 1898”, a propósito “do processo Dreyfus”.
- ¹³ “Cópia da Observação de Affonso Henriques de Lima Barreto, constante do Livro de Observações Clínicas do Instituto de Psiquiatria da Universidade do Brasil”, *Apud*: Francisco de Assis BARBOSA. *A vida ...*, cit, p. 344.
- ¹⁴ “Boletim da Academia Brasileira de Letras”, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1897.
- ¹⁵ Nelson Werneck SODRÉ, *História da Imprensa no Brasil*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Edições Graal, 1977, p. 330.
- ¹⁶ Jean-François SIRINELLI, “Os intelectuais”, René RÉMOND (org.), *Por uma história política*, Rio de Janeiro, EdUERJ, 1993, p. 240.
- ¹⁷ Lima BARRETO, “O Momento”, *Correio da Noite*, Rio, 3-3-15, *Coisas do Reino do Jambon*, 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, p. 80, Col. Obras de Lima Barreto, vol. VIII.
- ¹⁸ Trata-se de Afonso Celso de Assis Figueiredo (1836-1912), político que presidiu o último Conselho de Ministros do Império.
- ¹⁹ Maurício de Almeida ABREU, *Evolução Urbana do Rio de Janeiro*, 2ª ed., Rio de Janeiro, IPLANRIO, Zahar, 1988, p. 67.
- ²⁰ Lima BARRETO, “O Convento”, Rio, Julho de 1911, *Bagatelas*, 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, pp. 85-86, Col. Obras de Lima Barreto, vol. IX.
- ²¹ O Convento da Ajuda, localizado em área hoje ocupada pela Cinelândia, foi demolido em 1911, seis anos após a inauguração da Avenida Central, quando a maioria dos edifícios da nova, larga e longa via reta ainda estava em construção. Ver: *O Rio de Janeiro do Bota-abaixo*, Fotografias de Augusto Malta, textos de Marques Rebelo e Antonio Bulhões, Rio de Janeiro, Salamandra, 1997, pp. 94-106.
- ²² Lená Medeiros de MENEZES, *Os indesejáveis: desclassificados da modernidade. Protesto, crime e expulsão na Capital Federal (1890-1930)*, Rio de Janeiro, EdUERJ, 1996.
- ²³ Lima BARRETO, “A Volta”, *Correio da Noite*, Rio, 26.01.1915, *Vida Urbana*, São Paulo, Brasiliense, pp. 82-83, Col. Obras de Lima Barreto, vol. XI.
- ²⁴ Lima BARRETO, “A Volta”, *Correio da Noite*, Rio, 26.01.1915, *Vida Urbana*, id.
- ²⁵ Lima BARRETO, “As Glórias do Brasil”, 07.01.1922, *Feiras e Mafuás*, 2ª ed. São Paulo, Brasiliense, pp. 271-272, Col. Obras de Lima Barreto, vol. X.
- ²⁶ Lima BARRETO, “Bendito Football”, 01.10.1921, *Feiras e Mafuás*, cit., pp. 94-96.
- ²⁷ Linda HUTCHEON. *Teoria e política da ironia*, Belo Horizonte, ed. UFMG, 2000, p. 76.
- ²⁸ Lima BARRETO, “O Foot-ball”, *Careta*, Rio, 01.07.1922, *Marginália*, 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, p. 15, Col. Obras de Lima Barreto, vol. XII.
- ²⁹ Charles J. DUNLOP, *Rio Antigo*, Rio de Janeiro, Editora Gráfica Laemmert Ltda., 1955, p. 111, v. I.
- ³⁰ Lima BARRETO, “As Reformas e os ‘Doutores’”, 16.01.1921, *Feiras e Mafuás*, cit., pp. 234-236.

- ³¹ Dominique MAINGUENEAU, *Termos-chave da análise do discurso*, Belo Horizonte, ed. UFMG, 1998.
- ³² Pierre BOURDIEU, “Efeitos de lugar”, P. BOURDIEU (coord.), *A Miséria do mundo*, Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 199, p. 161.
- ³³ *Ibid.*, p. 163.
- ³⁴ Lima BARRETO, “As Reformas e os ‘Doutores’”, *Feiras e Mafuás*, cit., pp. 237-239.
- ³⁵ Considerada o berço dos grandes engenheiros nacionais, a Escola Politécnica, antiga Escola Central, resulta de uma divisão da Academia Real Militar em 1874, quando a totalidade do ensino militar desta foi transferida para a Praia Vermelha e a parte 100% civil passou a ocupar o edifício do Largo de São Francisco de Paula, no Centro da cidade. A escola militar, por sua vez, instalara-se nesse endereço do Largo de S. Francisco, na freguesia do Sacramento, desde 1812, ocupando uma parte posterior da igreja inacabada da Sé Nova; ganhando importância após a Independência, a escola militar “mereceu” inclusive que seu prédio fosse todo reformado e ampliado através de um projeto de Pedro José Pezerat, o arquiteto particular de D. Pedro I. Em 1906, com a expansão das aulas da Escola Politécnica, o edifício recebeu um terceiro andar, além de uma nova e monumental fachada. E em 1948, quando se tornou a Escola Nacional de Engenharia da Universidade do Brasil, um novo pavimento foi construído. Após a transferência da escola de engenharia para o Campus da Ilha do Fundão, o Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro passou a funcionar no velho prédio. Ver Brasil GERSON, *História das ruas do Rio: e da sua liderança na história política do Brasil*, 5ª ed., Rio de Janeiro, Lacerda, 2000, pp. 124-130; 152.
- ³⁶ Lima BARRETO, “A Instrução Pública”, *Correio da Noite*, Rio, 11.03.1915, *Vida Urbana*, cit., p. 91.
- ³⁷ Lima BARRETO, “Henrique Rocha”, 22.06.1919, *Bagatelas*, cit., p. 195.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 195.
- ³⁹ Fundada em 20 de julho de 1897, para ser um exemplo da mudança de concepção do papel intelectual dos escritores no Brasil *fin-de-siècle*, a Academia Brasileira de Letras caracterizou-se “por evitar a intervenção social e política” e por cultivar a imagem de “um salão de cordialidade e boas maneiras”. No entanto, tal projeto desvinculador do engajamento traduz não apenas uma posição política como também “um discurso sobre a vida pública brasileira”. Ver João Paulo Coelho de Souza RODRIGUES, *A dança das cadeiras: literatura e política na Academia Brasileira de Letras (1896-1913)*, 2ª ed., Campinas, São Paulo, Ed. da UNICAMP, CECULT, 2003, Col. Várias Histórias.
- ⁴⁰ João RIBEIRO, “Crônica Literária”, *O Imparcial*, 21.04.1919, Lima BARRETO, “João Ribeiro – 1917 [1919]”, *Correspondência – Tomo II*, 2ª ed., São Paulo, Brasiliense, pp. 31-32, Col. Obras de Lima Barreto, vol. XVII.
- ⁴¹ *Ibid.*, pp. 69-70.
- ⁴² Academia Brasileira de Letras, “Acta da vigésima quinta sessão, em 07.07.1921”.
- ⁴³ Lima BARRETO, “Academia Brasileira de Letras – 1920-1921”, *Correspondência – Tomo II*, op. cit., p. 217.
- ⁴⁴ Relembramos que, em 1902, Lima Barreto deu início à sua colaboração em *A Lanterna*, “órgão oficioso da mocidade das escolas oficiais”, onde costumava assinar-se, alternadamente, *Alfa Z* e *Momento de Inércia*.
- ⁴⁵ Neste periódico, Lima Barreto fez sua entrada no jornalismo. No mesmo período, dividia suas atividades jornalísticas com a militância política, participando do Comitê Operário Independente, um dos muitos comitês criados pelo movimento anarquista.
- ⁴⁶ Lima BARRETO, “Monteiro Lobato – 1918-1922”, op. cit., pp. 56-57.
- ⁴⁷ Pierre BOURDIEU, cit., p. 162.
- ⁴⁸ Lima BARRETO, “Monteiro Lobato – 1918-1922”, *Correspondência – Tomo II*, op. cit., pp. 57-58.
- ⁴⁹ Ousamos inserir aqui uma expressão que não pertence à época de Lima Barreto, mas que descreve adequadamente sua percepção das escolhas de leituras pelos leitores de seu tempo.
- ⁵⁰ Lima BARRETO, “Monteiro Lobato – 1918-1922”, cit., p. 55.
- ⁵¹ Uma das 13 ilhotas da Baía de Guanabara, incorporada à ilha do Fundão. Ver “Homem ou boi de canga?”, Lima BARRETO, *Bagatelas*, cit., p. 272. Era na ilhota de Sapucaia que todo o lixo da cidade era incinerado. Ver Noronha SANTOS, *As freguesias do Rio Antigo*, cit., p. 75.

De Sílvio Romero a Heitor Villa-Lobos: meio, raça e história na música brasileira

*Avelino Romero Pereira**

“Três raças tristes”

Em 1917, em um de seus últimos sonetos, Olavo Bilac pinta um quadro descritivo do que seria a *Música Brasileira*, expressão que dá título ao poema. Como nota mais evidente, recorre à tópica da sensualidade, cujos requebros atribui ao “fogo soberano do amor”. Já indicando a presença de elementos estranhos ao universo europeu e cristão, qualifica essa sensualidade como “encantos de impureza”, feitiço, pecado e volúpia. Mas, para o poeta, estas seriam apenas marcas exteriores, visíveis ao olhar etnográfico ou àquele outro olhar, extasiado pelo exotismo. A estes contrapõe um olhar mais penetrante, que pudesse trazer à tona os conteúdos de uma psicologia social. Às marcas da sensualidade contrapõe a “tristeza dos desertos, das matas e do oceano”, anunciando metonimicamente as *três raças* fundadoras de uma brasilidade, cuja feição real e mais profunda repousaria não na aparente sensualidade, mas em desejos e orfanidades, nostalgias e paixões, conduzindo o soneto ao fecho de ouro, artifício típico da retórica clássica:

“E em nostalgias e paixões consistes,
Lasciva dor, beijo de três saudades,
Flor amorosa de três raças tristes.”¹

Eis a *música brasileira* compreendida, ou seja, descrita e explicada, como o resultado de um processo histórico traduzido em termos etnográficos e de psicologia social. A poesia fazendo eco às tônicas repisadas pelo pensamento social de fins de século, tal como se apresenta em Sílvio Romero, e antecipando outras ressonâncias,

* Professor Adjunto de História da Música, Instituto Villa-Lobos, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Brasil. Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense.

como as que se encontram na musicologia de Mário de Andrade e na música de Heitor Villa-Lobos. O Bilac de 1917, produzido em meio à efervescência nacionalista motivada pela guerra mundial, parece figurar aqui como uma espécie de elo perdido entre dois modernismos, o de 1870 e o de 1922.²

O poema de Bilac me serve de mote para retomar, em algumas de suas variantes, o tradicional tema do *caráter nacional brasileiro*, já exaustivamente tratado no estudo clássico de Dante Moreira Leite, de 1954, e revisto pela crítica de Renato Ortiz, de 1985.³ Não pretendo retomar essas discussões, mas lembrar que algumas fórmulas explicativas do Brasil, vindas do final do século XIX, ainda parecem correntes no chamado senso comum e, às vezes, não tão comum. Noções, por exemplo, a respeito da suposta *inferioridade* do negro e do mestiço, da *apatia* do brasileiro, da *fraqueza* de nossa produção intelectual, afeita à *cópia*, à *imitação* ou à mera *importação* de ideias sem crítica, foram veiculadas nas teorias explicativas formuladas por uma intelectualidade incomodada com uma situação que qualificava como *atraso* econômico, social e cultural frente aos modelos que elegia.

Retomo, porém, inicialmente, algumas dessas formulações, conforme aparecem na obra de Sílvio Romero. No passado, um autor muito lido, nem sempre compreendido, suas ideias, creio, tiveram suficiente impregnância, que lhe deram mais sobrevida do que sua obra em si, que não parece muito cômoda no cânone acadêmico.⁴ No dizer do sergipano, os intelectuais da chamada Geração de 1870 foram responsáveis por trazer para o Brasil “um bando de ideias novas”, em diálogo com algumas correntes materialistas do pensamento europeu, mobilizadas no esforço para conhecer e explicar a realidade social do país e para intervir sobre essa mesma realidade. Com base no determinismo histórico, geográfico e racial, com ênfase nas teorias raciais em voga no século XIX, Sílvio Romero buscou as razões do *atraso* brasileiro e as diretrizes para sua superação. Num enfoque inovador para a época, valorizou a especificidade da mestiçagem e, afirmando-se como um crítico da cultura *avant la lettre*, fez o foco de sua análise desdobrar-se entre a literatura e a poesia popular, defendendo o conhecimento desta como base para o desenvolvimento daquela, e o conhecimento de ambas como chave para desvendar a realidade social do Brasil.

As análises e conclusões do crítico sergipano tiveram enorme projeção sobre a produção intelectual posterior e terminaram servindo a autores que se dedicariam ao estudo da música e do folclore brasileiros. Porém o exagero afirmativo da geração modernista de 1922, apresentando-se como inventora do interesse e do discurso sobre o *nacional* e o *popular*, obscureceu os vínculos entre as duas gerações de intelectuais e suas proposições. Minha intenção é mostrar como alguns intelectuais operaram uma transposição das análises romerianas para a música, em textos como *A música no Brasil*, do baiano Guilherme de Melo, publicado em 1908 e reeditado em 1947, a *História da música brasileira*, do também baiano Renato Almeida, publicado em 1926 e revisto em 1942, e o *Ensaio sobre a música brasileira* de Mário de Andrade, de 1928. Essas obras foram matrizes para muito do que se tem escrito sobre música no Brasil e são também fruto de um constante diálogo com muita música composta por autores como Alberto Nepomuceno, contemporâneo de Sílvio Romero e Guilherme de Melo, e Villa-Lobos,

modernista como Renato Almeida e Mário de Andrade. Além dos vínculos intertextuais óbvios, como os que aproximam a *História da literatura brasileira* de Romero e a *História da música brasileira* de Almeida, há também dados factuais que justificam minhas escolhas: o sergipano é citado textualmente por Nepomuceno, Melo e Almeida, consta da bibliografia de Mário de Andrade, e frequentava os saraus promovidos pelo pai de Villa-Lobos, e este, em 1916, chegou a pôr música em um poema seu, *Viola*. Nada muito oculto ou implícito, portanto.

Em minha dissertação de mestrado em História, apresentada em 1995, analisei aspectos dessa articulação entre Sílvio Romero, Guilherme de Melo e Alberto Nepomuceno, e sugeri seus vínculos com o modernismo de 22, negando a descontinuidade entre as duas gerações.⁵ Retomando agora essas reflexões, aponto com mais vagar os traços que aproximam o pensamento social de Sílvio Romero e a música de Villa-Lobos.⁶ Mediante a análise de obras musicais significativas, pretendo mostrar como o compositor transfere para a sala de concerto o debate intelectual sobre a realidade social do país. Assim, aproximo a música à produção intelectual e valendo-me de um estudo comparativo entre as reflexões produzidas por intelectuais de diferentes gerações e atuações, procuro problematizar uma memória construída em torno do modernismo musical no Brasil, que tem em Mário de Andrade e Villa-Lobos os expoentes de uma suposta inovação radical nas formas de representação da nacionalidade.

Sílvio Romero e os fatores da literatura brasileira

Elegendo a produção literária do Brasil como objeto de estudo, Sílvio Romero publicou em 1888 sua *História da literatura brasileira*, da qual apresentou em vida uma segunda edição, em 1902. No primeiro volume, trazia uma introdução em nove capítulos, reunidos sob o título “Fatores da literatura brasileira”, nos quais, apoiando-se no evolucionismo de Herbert Spencer, dialoga com os determinismos que explicariam a produção intelectual pela realidade material. Assim, valia-se dos mesmos fatores para explicar tanto a literatura quanto um *atraso* social do Brasil frente aos modelos que toma por civilizados.

Mas o crítico sergipano não se limitava à importação passiva de ideias, marcando diferenças em relação aos autores que comenta. Discorda, por exemplo, do determinismo geográfico de Thomas Buckle, embora concorde com o historiador britânico na “pintura que faz de nosso atraso”. Romero toma um modelo mais complexo, considerando três ordens de fatores: os primários ou naturais: o meio; os secundários ou étnicos: a raça; e os terciários ou morais: a história, ou melhor, “os fatores históricos chamados *política, legislação, usos, costumes*, que são efeitos que depois atuam também como causas.”⁷

Em outro passo, num capítulo intitulado “A nação brasileira como grupo etnográfico e produto histórico”, comenta a recente dependência das ciências morais em relação à história natural. Assim, a crítica literária, antes fundada nas regras eternas do bom-gosto, teria reconhecido a relatividade de seus conceitos e incorporado as noções de meio e raça. Mas criticando o exagero dessa convicção, o sergipano entende que, se é

certo que os meios modificam os povos, também estes reagem àqueles, e, portanto, deve-se contar com o elemento humano, por intermédio da cultura, como um fator de reação às pressões naturais. Assim, adaptando as teorias de que se vale, não contesta a ação dos meios e das raças, que considera “um achado definitivo doravante na ciência”, mas pondera: “imponho-me somente algum cuidado no manejo de meu assunto: a literatura pátria.”⁸

As razões para essas ponderações estariam nas especificidades nacionais, que ele indica pelo fato de o povo brasileiro ser o resultado da mestiçagem, ainda em processo, de três raças distintas, não sendo nem um grupo étnico definitivo, nem uma “raça sociológica”, por não ter atingido ainda uma “feição característica e original”.⁹ Mas entende que temos “os elementos indispensáveis para tomar uma face étnica e uma maior coesão histórica”, ou seja, “a formação de uma *sub-raça* mestiça e crioula, distinta da europeia”.¹⁰ Para ele, “o mestiço é o produto fisiológico, étnico e histórico do Brasil; é a forma nova de nossa diferenciação nacional.”¹¹ Porém, ainda que valere a mestiçagem, o autor se apressa a afirmar a tendência do elemento branco a predominar, por força da imigração e de um progressivo desaparecimento do índio e do negro. Retomava, assim, seus trabalhos anteriores, como se pode ler na introdução a *Contos populares do Brasil*, cuja primeira edição, portuguesa, é de 1885 e a segunda, brasileira e aumentada, de 1897. Ali, o sergipano cita um trabalho de 1870, *Literatura brasileira e a crítica moderna*, em que já justificava a mestiçagem pela necessidade de o branco se aproveitar dos outros elementos, para se sobrepor às agruras do clima:

“Pela seleção natural, todavia, depois de apoderado do auxílio de que necessita, o tipo branco irá tomando a preponderância, até mostrar-se puro e belo como no velho mundo. Será quando já estiver de todo aclimado no continente. Dois fatos contribuirão largamente para tal resultado: de um lado a extinção do tráfico africano e o desaparecimento constante dos índios, e de outro lado a imigração europeia.”¹²

Fica entendido então que o mestiço, embora valorizado como parte de um processo, seria apenas um elemento transitório que levaria a um *branqueamento*. Voltando à *História da literatura brasileira*, vê-se a ideia melhor delineada:

“Nossa psicologia popular é um produto desse estado inicial. Não quero dizer que constituiremos uma *nação de mulatos*; pois que a forma branca vai prevalecendo e prevalecerá; quero dizer apenas que o europeu aliou-se aqui a outras raças, e desta união saiu o genuíno brasileiro, aquele que não se confunde mais com o português e sobre o qual repousa o nosso futuro.”¹³

O trecho é exemplar da tensão existente em sua obra, um dilema já apontado por Renato Ortiz, que consiste na necessidade de afirmar a identidade nacional, negando simultaneamente qualquer possibilidade de o processo histórico brasileiro resultar numa situação de inferioridade.¹⁴ Manipulando as teorias raciais, que atribuíam ao índio, ao negro e ao mestiço a inferioridade ante o branco, Sílvio Romero tenta provar a possibilidade de superação do atraso, ainda que à custa de adiar o resultado para um

futuro distante, a ser construído. Reside aí a motivação para seus estudos: a defesa da ação do intelectual como elemento de reação às pressões negativas exercidas por raça e meio. Assim, o atraso seria transitório, matizado pela formulação do branqueamento como solução histórica. O cuidado em negar a formação de uma “nação de mulatos”, expressão grifada no original, transparece mais adiante na caracterização desse processo como uma vitória conjunta das três raças:

“Não deve aí haver vencidos e vencedores; o mestiço congrou as raças e a vitória deve assim ser de todas três.

Pela lei da adaptação, elas tendem a modificar-se nele, que, por sua vez, pela lei de concorrência vital, tendeu e tende ainda a integrar-se à parte, formando um tipo novo em que há de predominar a ação do branco.”¹⁵

Embora valorizando a contribuição dos dois grupos submetidos pela colonização, chave, segundo ele, para a possibilidade da civilização nos trópicos, a afirmação do predomínio branco denuncia o viés racista de sua tese, oculto sob a pretensa *verdade* emanada de um discurso *científico* apoiado na enunciação de *leis explicativas*. Poucas páginas depois, esquecendo-se do que dissera – “não deve aí haver vencidos e vencedores” – a tentativa de substituir a ideia de luta racial pela de colaboração desmancha-se, ao proclamar que “o mestiço é a condição dessa vitória do branco, fortificando-lhe o sangue para habilitá-lo aos rigores do nosso clima.” E acrescenta: “é em sua forma ainda grosseira uma transição necessária e útil, que caminha para aproximar-se do tipo superior.”¹⁶ Sempre oscilando nas valorações, defenderá a “beleza de nossa raça”, e caracterizará o negro como um “robusto agente civilizador”, numa curiosíssima passagem em que, desenhando talvez a ideia de uma *democracia racial*, torna a escravidão um fato positivo nessa construção, e atribui à mestiçagem o mérito de ter trazido “doçura” a nossos costumes:

“A escravidão, apesar de todos os seus vícios, operou como fator social, modificando nossos hábitos e costumes. [...] e o negro foi assim um robusto *agente civilizador*. *O cruzamento* modificou as relações do senhor e do escravo, *trouxe mais doçura aos costumes* e produziu o mestiço, que constitui a massa de nossa população, e em certo grau a beleza de nossa raça.”¹⁷ [Destques do original.]

É curioso que passagens como essas tenham caído no *esquecimento*, especialmente se as conectamos com a produção de outros intelectuais mais próximos de nós, cujas reflexões não foram esquecidas com o tempo. Chama a atenção, sem dúvida, essa originalidade e até ousadia de Sílvio Romero, ao indicar uma contribuição civilizadora do negro, e ao trazer à luz elementos culturais dos africanos transplantados ao Brasil e de seus descendentes, numa intenção, nova para a época, de pensar *o* e *no negro*, ainda que sob a condição de o esquecer em seguida. Ao negro, assim como ao Brasil, só restava uma saída: tornar-se branco.

O caráter nacional e a coleta do folclore

Trabalhando sobre a última ordem de fatores, os morais ou históricos, no último capítulo da introdução à *História da literatura brasileira*, Sílvio Romero afirma a possibilidade e a necessidade de se conhecer a “psicologia nacional” do brasileiro, que define como “o complexo de tendências e intuições do espírito nacional; alguma coisa que o indivíduo por si não explica, que só o povo em sua amplitude genérica deixa notar claramente.”¹⁸ Seria “um espírito comum (*Algeist*)”, análogo a “um espírito da época (*Zeitgeist*)”. É a busca desse *espírito comum* que move Sílvio Romero em sua investigação tanto com relação à literatura quanto com relação à cultura popular, e nesse passo do trabalho ele define seu programa de ação, pelo qual se percebe a complementaridade entre suas feições de crítico literário e as de folclorista:

“Pelo que toca à nação brasileira, os documentos não se acham coligidos, nem utilizados de forma alguma. Os nossos costumes públicos e particulares, nossa vida de família, nossas tendências literárias, artísticas e religiosas, todas as ramificações, enfim, da atividade popular, não têm sido objeto de um estudo particular e aturado. Nós desconhecemo-nos a nós mesmos.”¹⁹

Num entendimento que teria forte ressonância sobre as futuras gerações, via as razões desse desinteresse pelos costumes nacionais na própria *psicologia nacional*: “como tipo sociológico, o povo brasileiro é apático, sem iniciativa, desanimado.”²⁰ Esta seria, segundo ele, a base para as práticas políticas e intelectuais que tomava por equivocadas: “é assinalável a propensão que temos para esperar, nas relações internas, a iniciativa do poder, e, no que é referente à vida intelectual, para imitar desordenadamente tudo quanto é estrangeiro, *scilicet*, francês.”²¹ Ironicamente, o próprio autor seria vítima dessa ideia de que o brasileiro se compraz em imitar “tudo quanto é estrangeiro”, e sua obra frequentemente será questionada pelas contradições e imprecisões que teriam resultado dessa afeição à cópia.

Numa dessas contradições, já apontada por Dante Moreira Leite, após condenar a *imitação desordenada*, aconselha os brasileiros, como *povo fraco*, a buscarem exemplo nas grandes nações criadoras, isto é, as anglo-germânicas, para corrigir as *debilidades latinas*, sugerindo que o problema não estaria na cópia, mas nos modelos eleitos. Para Leite, a contradição se devia, por um lado, ao enorme prestígio do Império alemão formado em 1871, após a vitória sobre a França, e, por outro, à rivalidade que o grupo de intelectuais reunidos em torno da chamada Escola do Recife nutria em relação à intelectualidade do Rio de Janeiro, mais afeita às ideias francesas, colhidas entre o espiritualismo, o ecletismo e o positivismo.²² Reafirmando sua adesão aos modelos anglo-germânicos, de Darwin, Spencer e Haeckel, é também a experiência política e cultural inglesa e alemã que o sergipano toma como fundamento à sua crítica ao centralismo exercido a partir do Rio de Janeiro:

“É ainda uma das ideias mais queridas da intuição anglo-germânica a guerra à centralização do pensamento nacional, a oposição à imitação do *parisismo*.

O Brasil é o Rio de Janeiro!... dizemos, macaqueando inconscientemente a frase – *a França é Paris!*...

Não cansarei de bradar contra semelhante absurdo. Não somente há tendências diversas na literatura das províncias ao Norte e ao Sul como as há especialmente das províncias para a capital e tais diferenças devem ser mantidas.”²³ [Destques do original.]

O ataque de Sílvio Romero era dirigido à ação estatal e à centralização intelectual no Rio de Janeiro, que, segundo entendia, seguia uma orientação alheia à realidade nacional. Ao propor a coleta folclórica e o estudo científico dos processos étnicos implicados na formação do mestiço, marcava a distância em relação à política cultural oficial do Império, tocada pelo romantismo indianista e seus desdobramentos.²⁴ Condenava assim o *nacionalismo literário* que, segundo ele, se dividira em duas fases: num primeiro momento, elegera-se uma raça que representasse os brasileiros em geral, recaindo a ênfase sobre o índio, para, num segundo momento, lançar-se o foco sobre os tipos regionais:

“Não era mais o *caboclo*, ou o *negro*, ou o *luso*; passou-se ao *sertanejo*, ao *matuto*, ao *caipira*, ao *praieiro*, etc. Tudo isso, porém, externamente.

Talhavam-se vestes e enroupava-se esta gente e nada mais. Entretanto, o Brasil não é nada disto; porque é mais do que isto. Aqueles são tipos reais, é certo; mas particulares, isolados, e não enchem toda a galeria pátria. Há um espírito geral que os compreende, que os domina: é o espírito popular, subjetivo à nação, que não se pode fabricar, que deve ser espontâneo. O caráter nacional não está em se falar em *maracás* e *tangapemas*, tampouco está em se lembrar o *chiba*, o *bumba-meu-boi*, o *samba*, etc.. Deve estar no sentimento original, no sentir especial do brasileiro.”²⁵

No confronto entre as duas passagens, nota-se a tensão entre a afirmação das identidades regionais de um lado e a busca daquele *espírito comum* subjacente a elas por outro, que termina avizinhandando seu programa de coleta folclórica a um idealismo marcadamente romântico. Sua proposta é análoga à *descoberta do povo*, desenvolvida na Europa por *românticos e folcloristas*, para retomar as expressões de Peter Burke e de Renato Ortiz.²⁶ A motivação para traçar esse *caráter nacional*, intrínseco à *cultura popular*, alimentou o programa de pesquisa que perpassa sua obra, entre os *Estudos sobre a poesia popular do Brasil* e os volumes de *Cantos e Contos Populares do Brasil*, e que seria retomado em “Novas contribuições para o estudo do folclore brasileiro”, artigo publicado na *Revista da Academia Brasileira de Letras*. Neste último, o sergipano preocupa-se com o registro não só dos conteúdos verbais do folclore, mas também de seus contornos musicais:

“Ainda hoje [...] nos lembramos dos tons da mor porção dos nossos cantos populares. Temos feito esforços para conseguir músico de saber e talento capaz de as tomar por escrito. Não nos tem sido possível.

Não há muito, por influência do nosso amigo Osório Duque-Estada, entramos em relações com o ilustre maestro Alberto Nepomuceno, que escreveu diversas canções. Por seus muitos afazeres não pôde continuar.

Devem estar em seu poder as peças que escreveu.

De novo exprimimos o voto de que seria para desejar que algum sabedor se apresentasse para escrever a nossa música popular. Nós ficamos às ordens para cantar o que sabemos; nós e pessoas de nossa família, onde o elemento nortista predomina.”²⁷

A menção de Sílvio Romero a Nepomuceno explicita o que tenho procurado demonstrar em minhas reflexões sobre os estudos de música no Brasil: a ideia de que o projeto de fixação tanto de uma *música brasileira*, quanto de uma *história da música brasileira*, tem relação com os estudos de literatura e folclore do sergipano, constituindo muitas vezes a transposição dos mesmos pressupostos e motivações para o campo musical. Se Nepomuceno parece não ter levado adiante a proposição do folclorista, caberia a Guilherme de Melo, que se apresenta como “Professor de Música”, responder ao apelo do sergipano, prosseguindo na coleta do folclore musical brasileiro. Apoiado não só nos mesmos pressupostos, mas também na coleta de Sílvio Romero, assim introduz seu livro, publicado em Salvador, em 1908:

“Procurei achar as leis étnicas que presidiram à formação do gênio, do espírito e do caráter do povo brasileiro e de sua música, bem como ainda de sua etnologia; isto é, como o povo português sob a influência do clima americano e em contato com o índio e o africano se transformou, constituindo o mestiço ou o brasileiro propriamente dito.”²⁸

Aí está, num só parágrafo, um sumário das teses romerianas: as *leis étnicas*, a busca do *espírito e do caráter do povo brasileiro*, a influência do *clima*, as *três raças* lideradas pela branca, e o *mestiço* como sinônimo do brasileiro. Além disso, ao apresentar o sumário de seu próprio trabalho, reúne *raça e história*, casando as perspectivas do etnólogo e folclorista, de um lado, e do crítico e historiador, de outro, fundindo numa mesma obra o estudo dos objetos análogos aos de Sílvio Romero, isto é, o *popular* e o *erudito*: em lugar dos cantos e contos populares, apresenta, como objetos da etnografia e do folclore, a *influência indígena* e a *influência africana, portuguesa e espanhola*; em lugar da literatura, como objeto da crítica e da história, apresenta a *influência bragantina* e a *influência republicana*. Vindo a residir no Rio de Janeiro, no final dos anos 1920, Melo seria bibliotecário do Instituto Nacional de Música, atual Escola de Música da UFRJ, que Nepomuceno dirigiu entre 1906 e 1916. Morto em 1920, Nepomuceno parece não ter conhecido Guilherme de Melo nem seu livro, mas deu conta de estar ciente das preocupações de Sílvio Romero, ao se referir aos estudos do sergipano em uma entrevista datada de 1917, três anos após a morte do crítico.

Possivelmente embalada pela onda nacionalista daqueles anos de guerra, a reportagem indaga o compositor se a música brasileira teria “uma nota verdadeira independente e característica”, ao que o cearense responde:

“Em geral [...] a nota característica da música popular brasileira são as indicativas de suas origens étnicas – indígena, africana e peninsular – tal como na poesia popular foi verificado pelos nossos folcloristas, como Sílvio Romero, Melo Moraes Filho e outros. [...] Infelizmente a parte musical nos estudos do folclore brasileiro ainda não foi estudada, provavelmente por ser a técnica musical uma disciplina que escapa ao conhecimento dos investigadores do assunto.”²⁹

Na sequência, sem mencionar a solicitação de Sílvio Romero, e embora não se considere um folclorista, fala de sua própria coleta: “nunca me dediquei a esses estudos, mas possuo, como dileitante, uma coleção de uns oitenta cantos populares, e danças, e procuro sempre aumentá-la. Acham-se quase todos estudados e classificados.” O compositor cearense demonstra tecnicamente a presença de tendências melódicas e harmônicas comuns a cantos recolhidos no Pará, no Ceará e no interior do Rio de Janeiro, numa constatação que parece comunicar-se com a preocupação de Sílvio Romero de encontrar um *espírito comum* por trás das manifestações individualizadas e regionalizadas. Após a morte de Nepomuceno, sua viúva entregaria esse material a Villa-Lobos, conforme relato de Otávio Bevilacqua, que viria a ser o primeiro professor de história da música do Instituto Nacional de Música, e privara da intimidade do cearense:

“Heitor Villa-Lobos, que tão belos incitamentos recebeu do mestre, sabe com que meticuloso cuidado estavam registradas e colecionadas as canções populares que em boa parte lhe foram entregues, algumas das quais já habilissimamente tratou com a verve inesgotável que já se lhe reconhece.”³⁰

Nada como a pesquisa histórica para reunir as peças dispersas desse quebra-cabeças que é a circulação das ideias...³¹ Não é difícil constatar o quanto a geração modernista de 1922 é devedora do programa de coleta folclórica.³² No que toca à música, Mário de Andrade seria um importante articulador da coleta de material folclórico-musical, organizando uma *missão de pesquisas folclóricas* a vários estados do país.³³ Logo seria secundado por Luiz Heitor Corrêa de Azevedo, que também organizou viagens de coleta nos anos 40. Além disso, este substituiu Guilherme de Melo como bibliotecário do Instituto Nacional de Música, promoveu a segunda edição de seu livro, e criou a cátedra de Folclore Musical e um Centro de Pesquisas Folclóricas naquela escola.³⁴

Ressoando a queixa de Sílvio Romero de que “nós desconhecemo-nos a nós mesmos”, Mário de Andrade diria em seu *Ensaio sobre a música brasileira*, publicado em 1928: “pode-se dizer que o populário musical brasileiro é desconhecido até de nós mesmos. Vivemos afirmando que é riquíssimo e bonito. Está certo. Só que me parece mais rico e bonito do que a gente imagina.”³⁵ O livro do musicólogo pode ser lido como um manifesto do nacionalismo musical no Brasil e se tornaria a grande referência dos

compositores dessa tendência. Se para o crítico sergipano o estudo das formas de expressão popular dava acesso ao conhecimento do *espírito nacional*, para o musicólogo paulista, o estudo análogo do “populário musical brasileiro” visava a fornecer aos compositores conhecimentos técnicos, para que eles pudessem compor “música brasileira”, isto é, aquela que “reflete as características musicais da raça” e que estão, segundo ele, na “música popular”.³⁶ Assim como aquele negara a escolha de um elemento étnico ou regional como base para a literatura nacional, e criticara o indianismo por isso, este igualmente refuta a ideia de que a música brasileira deveria ser construída a partir da indígena:

“Isso é uma puerilidade que inclui ignorância dos problemas sociológicos, étnicos, psicológicos e estéticos. Uma arte nacional não se faz com escolha discricionária e diletante de elementos: uma arte nacional já está feita na inconsciência do povo. O artista tem só que dar pros elementos já existentes uma transposição erudita que faça da música popular, música artística, isto é: imediatamente desinteressada.”³⁷

Embora os vínculos intertextuais sejam óbvios, a análise comparativa dos dois autores revela outras analogias. O interesse de Sílvio Romero pela cultura literária e popular do país ligava-se ao estudo daqueles *fatores morais ou históricos*, no sentido de que a própria ação intelectual viria juntar-se a esses fatores, podendo contribuir positivamente para corrigir os defeitos ou insuficiências do *caráter nacional*. Dizia ele, no trecho anteriormente transcrito: “são efeitos que depois atuam também como causas”. Mais adiante, justificará o tom combativo e militante que adota em seu texto: “todo escritor nacional na hora presente está carregado do imperioso dever de dizer toda a verdade a nosso povo, ainda que pelo rigor tenha de desagradar geralmente”.³⁸ Defende assim o engajamento do intelectual no que entende ser um programa de *regeneração*: “instruam-nos e travemos a grande luta de nossa regeneração social, econômica e literária.”³⁹

A ideia será retomada mais explicitamente num estudo intitulado “O Brasil Social”, publicado em 1908 na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Contrastando com o otimismo que demonstrara no prefácio à edição de 1888 da *História da Literatura Brasileira*, o sergipano toma a República como “a última desilusão do pobre povo brasileiro”.⁴⁰ Dirige sua crítica aos “diretores da opinião brasileira”, “a classe que se diz dirigente e nada de fato dirige”, formada pelos políticos, jornalistas e literatos, os quais, desconhecendo a “índole exata do nosso povo” e as “causas superiores” dos problemas brasileiros, propunham sanar por meios políticos uma “questão orgânica, étnica, de psicologia popular, uma questão profundamente, essencialmente, unicamente da estrutura *social* do povo.”⁴¹ Após historiar as desilusões do povo brasileiro e criticar a ação das elites, dizia ser necessário “atender a tendências ingênicas nacionais que cumpria corrigir pela prolongada ação educativa, grandemente difícil aliás.”⁴²

A mesma fé na regeneração social como meta e na educação como método estará na base da militância intelectual de Mário de Andrade e também no programa de educação

musical assumido por Villa-Lobos na década de 1930. Vejo o musicólogo nutrir a mesma expectativa do crítico sergipano, ao dizer que “os defeitos de nossa gente” são “facilmente extirpáveis pela cultura e por uma reação de caráter que não pode tardar mais.”⁴³ Isso o levará a definir o momento vivido pelas artes no Brasil como de *primitivismo*: “é um engano imaginar que o primitivismo brasileiro de hoje é estético. Ele é social.”⁴⁴ Daí dizer que o “critério atual de Música Brasileira deve ser não filosófico mas social” e que “deve ser um critério de combate”, o que o levará a rotular qualquer propósito estético afastado desse critério como “uma força antinacional e falsificadora”.⁴⁵ Isto é, para Mário de Andrade, fazer música brasileira em 1928, mesmo ano da publicação de *Macunaíma*, sua rapsódia sobre o “herói sem nenhum caráter”, implicava assumir uma postura combativa ante o reconhecimento das falhas do *caráter nacional*.

Embora retome as preocupações de Sílvio Romero com a coleta folclórica, ao se propor aquilo que define como *uma reação de caráter*, Mário de Andrade revela-se muito pouco interessado na música popular em si. Ao contrário, defende um projeto exclusivamente voltado para o que ele chama de *música artística* ou *erudita*, que toma a *popular* ou *folclórica* apenas como matéria-prima ou fonte. Seu folclorismo estava longe de reconhecer um valor estético próprio às manifestações populares, e atendia à necessidade de um “critério social” para a “música brasileira”, definido como aquele que “reflete as características musicais da raça”, as quais estariam na música popular.⁴⁶ Esta é sua tese central, que também pode ser lida na afirmação categórica com que o musicólogo e folclorista abre o seu ensaio de 1928: “Até há pouco a música artística brasileira viveu divorciada da nossa entidade racial. Isso tinha mesmo que suceder. A nação brasileira é anterior à nossa raça. [...] Era fatal: os artistas duma raça indecisa se tornaram indecisos que nem ela.”⁴⁷

É Sílvio Romero quem parece falar pela voz de Mário de Andrade: é o determinismo racial e a mestiçagem como um processo inacabado que estão na base dessa *indecisão da raça* e de seus artistas. Da mesma forma, como já indiquei, é a ação moral defendida por Sílvio Romero, como um daqueles fatores capazes de atuar sobre a *psicologia nacional*, que sustenta o programa de criação de uma *música artística* baseada na *música popular*, que corresponderia às necessidades do momento, caracterizado como uma *fase de construção*, de *nacionalização*.⁴⁸ Assim, subjaz nos dois autores um duplo caráter, romântico e ilustrado. Romântico, na idealização do *povo* e na coleta de suas criações; ilustrado, no apelo à razão, à intermediação do intelectual e à sua capacidade de corrigir os males nacionais ou de regenerar essa *raça indecisa*, fazendo-a avançar em sua *evolução* rumo à nacionalidade e à civilização.⁴⁹

Também o evolucionismo das teses de Sílvio Romero alimenta a concepção de história e de história da música de Mário de Andrade. Num artigo de 1939, “Evolução social da música no Brasil”, o título explicita novamente a ideia da *raça indecisa*, em formação.⁵⁰ O novo contexto de nacionalismos políticos extremados, na Europa e no Brasil, faz o musicólogo atenuar a exteriorização de suas convicções racialistas e nacionalistas, mas elas permanecem na crença de que a música brasileira teria *evoluído* de uma situação de *internacionalismo*, isto é, de cópia e imitação, em direção ao

encontro com a *nacionalidade*. O aspecto social dessa *evolução* repousaria, segundo ele, no caráter coletivo da atividade musical, cuja técnica não depende apenas das ideias criativas do compositor, mas das condições materiais do meio, para se desenvolver e se realizar na forma do aprendizado e da execução pública. Outras referências teóricas parecem colar-se às romerianas, e um determinismo social vem matizar o enfoque racial, mas embora Mário de Andrade aborde fatores econômicos para explicar a música, ele se apressa em negar qualquer profissão de fé materialista.⁵¹ Contudo, quando traça o nexo temporal entre o passado musical brasileiro e a atualidade em que escreve, na qual despontam os compositores modernistas e nacionalistas, a tese da *raça indecisa* proposta no texto de 1928 é implicitamente retomada.

Ao avaliar a obra do cearense Nepomuceno e do paulista Alexandre Levy, nascidos ambos em 1864, e mortos respectivamente em 1920 e em 1892, Mário de Andrade afirma que “embora ainda deficientemente, eles não são apenas profetizadores da nossa brilhante e inquieta atualidade, mas a ela se incorporam, formando o tronco tradicional da árvore genealógica da nacionalidade musical brasileira.”⁵² A *deficiência*, nova metáfora para a *indecisão*, estaria no fato de eles não terem sido profunda ou exclusivamente nacionalistas. Mas isso pouco importa. A retórica de Mário de Andrade torce a lógica temporal e a própria realidade histórica, deslocando os dois compositores de seu contexto histórico e atrelando-os ao projeto do modernismo nacionalista. Mas vale dizer que talvez eles sequer tenham sido nacionalistas. Ao menos, não como os modernistas à la Mário de Andrade gostariam que tivessem sido. Sobretudo Nepomuceno, que viveu por mais tempo e chegou a desenvolver uma obra mais vasta, mostra-se um compositor muito mais diversificado, que se vale do folclore ou da música urbana apenas esporadicamente, concentrando-se sobre as matrizes europeias, dialogando tanto com o romantismo germânico quanto com o modernismo francês, sensível tanto ao passado representado pelo padre José Maurício Nunes Garcia e por Carlos Gomes quanto à novidade trazida por Glauco Velásquez e Villa-Lobos.

Mas para pertencer à *árvore genealógica da nacionalidade musical brasileira*, esse *profetizador* do nacionalismo teria mesmo que ter a cabeça abandonada em alguma bandeja... A parte de sua obra mais explicitamente marcada pelos traços europeus de sua formação e suas escolhas, quantitativamente muito superior às poucas peças consideradas nacionalistas, terminaria alijada do cânone fixado pelos modernistas. Só o *Batuque*, a *Galhofeira*, o *Garatuja* e a *Brasileira*, além das canções em português seriam dignos de frequentar as salas de concerto e a memória musical nacional. Já a *Sonata em Fá menor*, a *Sinfonia em Sol menor* e o *Trio em Fá# menor*, dentre muitas outras obras, tenderiam antes ao esquecimento. O fato é que o *nacionalismo* em Nepomuceno, quando há, não é jamais impositivo, e se alguma seiva do mesmo *tronco* corre ali, não é a que alimentaria o autoritarismo com que Mário de Andrade propunha excluir de sua república neoplatônica os compositores que não rezassem pela bíblia de seu *Ensaio sobre a música brasileira*. Estes são desqualificados como “pedregulho na botina”, por impedirem o caminhar, a *evolução* da música brasileira.⁵³ E ele vai mais longe: “todo artista brasileiro que no momento atual fizer arte brasileira é um ser

eficiente com valor humano. O que fizer arte internacional ou estrangeira, se não for gênio, é um inútil, um nulo. E é uma reverendíssima besta.”⁵⁴

Parece que também a propensão para a polêmica e os modos grosseiros de Sílvio Romero, ao desqualificar quem ousasse pensar de outra maneira, andaram deixando suas marcas nas falas do musicólogo paulista. Já seu autoritarismo parece ter ido bem além do que pensara o sergipano, que não ousou proclamar um dirigismo tão descarado.

Nesse sentido, vale considerar melhor o pensamento de Nepomuceno, cujas reflexões sobre uma *música nacional* também parecem distantes do caráter fechado e excludente proposto pelo modernista de 1922. Na entrevista, já citada, de 1917, o cearense, lembrando *Os Sertões* de Euclides da Cunha, e após apontar elementos característicos que identificava na música popular, lamentava o fato de os mesmos ainda não estarem “incorporados ao patrimônio artístico dos nossos compositores”:

“Será culpa da nossa educação musical europeia, refinada, que impede a aproximação do artista-flor de civilização e da alma simples dos sertanejos, que ainda hoje – por criminosa culpa dos governos – não passam de retardatários, segundo a classificação justa de Euclides da Cunha; ou será por não ter ainda aparecido um gênio musical sertanejo imbuído de sentimentos regionalistas, que, segregando-se de toda influência estrangeira, consiga criar a música brasileira por excelência, sincera, simples, mística, violenta, tenaz e humanamente sofredora, como são a alma e o povo do sertão.”⁵⁵

Faltava talvez um Luiz Gonzaga... e nem seria essa, evidentemente, a imagem de compositor que Nepomuceno sugere. No entanto, embora reconheça a distância que os compositores *eruditos* mantêm em relação às tradições *populares*, não supõe que aos primeiros fosse dada a exclusividade da missão de criar uma *música brasileira por excelência*, imaginando a hipótese de esta ser feita por um *gênio musical sertanejo imbuído de sentimentos regionalistas*. O cearense aparece aí distante do paulista e mais próximo do sergipano: mesmo identificando traços característicos de um *espírito nacional* espalhados por diversas regiões do país – noção comum a Romero e a Andrade –, não perde de vista, como Sílvio Romero, a valorização da cultura regional, nem parece supor que o desenvolvimento de uma *música brasileira* seja algo inevitável, a requerer um engajamento quase que moral dos compositores. Resta a Nepomuceno a dúvida sobre a possibilidade dessa realização, mas jamais a imposição autoritária de um programa de nacionalização e de uniformização da música feita no Brasil, como o que seria proposto e realizado pelos modernistas de 1922.

Heitor Villa-Lobos e a *alma brasileira*

Será Villa-Lobos quem porá em movimento a expectativa de uma ação ilustrada capaz de *regenerar* os males da nação, ao conceber um projeto de educação musical, baseado no canto coral e no folclore e desenvolvido nas escolas públicas de todo o país, durante a chamada Era Vargas. Num livreto publicado pelo Departamento de Imprensa e Propaganda do Estado Novo, em 1940, o compositor defende o projeto, numa linguagem em tudo devedora às ideias de Sílvio Romero:

“Para preencher a sua verdadeira função de música socializada, era necessário, em primeiro lugar, que a música nacional tomasse conhecimento de si mesma pela formação de uma consciência musical brasileira e pela apreensão total do conjunto de fenômenos históricos, sociais e psicológicos, capazes de determinar os seus caracteres étnicos, as suas tendências naturais e o seu ambiente próprio.”⁵⁶

Para Villa-Lobos, a fixação dessa *consciência musical brasileira* não seria resolvida pelos conservatórios de música, atentos a uma formação de ordem artística. Segundo ele, o problema “apresentava aspectos muito mais complexos, ligados a fatores importantes de ordem social, remontando às próprias gêneses da raça em formação.”⁵⁷ De novo, a *raça em formação*, a mestiçagem como problema, como *indecisão*. E, como solução, a tutela do intelectual romântico-ilustrado.

A ação catalisadora do Estado Novo potencializa em Villa-Lobos um autoritarismo subjacente em Sílvio Romero, mas muito reforçado em Mário de Andrade. Se o programa romeriano continha um viés ilustrado, porém liberal, que cobrava ao governo republicano e aos próprios intelectuais uma ação educativa de longo prazo, capaz de corrigir os *defeitos da raça brasileira*, Mário de Andrade combatia as tendências individualistas e separatistas deste “país de povo desleixado”, dizendo que “o coro unanimita os indivíduos.”⁵⁸ Por sua vez, Villa-Lobos justifica o canto orfeônico por seu “enorme poder de coesão, criando um poderoso organismo coletivo” que auxiliaria a “formação moral e cívica da infância brasileira”.⁵⁹ Para isto, apoiava-se no recurso a melodias folclóricas e a canções e hinos patrióticos. Pelo repertório patriótico, a “infância brasileira vai se impregnando aos poucos desse espírito de brasilidade que no futuro deverá marcar todas as suas ações e todos os seus pensamentos, e adquire, sem dúvida, uma consciência musical autenticamente brasileira.”⁶⁰ Já o folclore é justificado “pela analogia que existe entre a mentalidade ingênua, espontânea e primária do povo e a mentalidade infantil, igualmente ingênua e primitiva.”⁶¹ Desta forma, a prática do canto orfeônico, esta poderosa ferramenta de ação cultural e educativa desenvolvida pela militância social e política das esquerdas europeias – anarquistas e socialistas – via-se convertida em mero instrumento da doutrinação do Estado autoritário.⁶²

Mas é de se desconfiar, se esse burocrata a serviço da ditadura Vargas que aí fala, é o indisciplinado compositor modernista. Resulta muito menos canhestro e esteticamente mais agradável, reconhecê-lo não aí, mas em sua música. Até porque, nela, o diálogo que o compositor estabelece com o pensamento de Sílvio Romero é também muito mais criativo, em sua ambiguidade e poder sugestivo. Da vastíssima obra composta por Villa-Lobos, destaco os *Choros n° 5*, de 1925, para piano, e o *Prelúdio* e o *Coral* de 1941, aos quais ele agregaria a *Ária (Cantiga)*, de 1935, e a *Dança (Miudinho)*, de 1930, para formar as *Bachianas Brasileiras n° 4*, originalmente para piano e com versão orquestral de 1941. Estas peças integram duas das suas mais importantes séries de composições: os *Choros*, compostos entre 1920 e 1929, e as *Bachianas Brasileiras*, compostas entre 1930 e 1945.

Os próprios títulos das obras individuais de cada série, escritos no plural, instauram uma tensão com a imagem de *coesão social* que ele atribui ao canto orfeônico e ao emprego de melodias folclóricas. Nas composições, em lugar da uniformização, Villa-Lobos parece querer ressaltar mais a diversidade cultural de um país mestiço e com profundas diferenças regionais. Estaria mais para Sílvio Romero do que para Mário de Andrade. Assim é que em seus *Choros*, valendo-se do caráter contrapontístico da prática musical popular carioca – o diálogo, por exemplo, entre flauta, cavaquinho e violão –, criará uma poderosa representação sonora dessa diversidade, mesclando todo tipo de imagem sonora e ambiental: a natureza tropical e a cidade cosmopolita; a música indígena estilizada e as formas populares urbanas; a percussão de matriz africana e a harmonia de matriz europeia; a música barroca de Bach e o choro de Pixinguinha.

Além do nome *Bachianas*, nestas, as referências a Bach são constantes: as formas prelúdio, coral, ária e dança, justapostas ao modo de suítes barrocas; o movimento dos baixos do *Prelúdio* e da *Ária*; a própria textura coral e sua atmosfera religiosa. O *Prelúdio (Introdução)* das *Bachianas 4* possui um único tema, construído na forma de um arpejo ascendente, sempre reiterado, variando apenas nos graus da escala, e sobre um baixo caminhante à maneira de Bach. A repetição conduz a um momento mais animado e a um clímax, antes de recapitular a apresentação inicial, concluindo de forma enfática, mas sem perder a serenidade. O tema, lento e em tonalidade menor, carrega uma expressividade melancólica, que marca também o *Coral (Canto do Sertão)*, novamente em tonalidade menor e em tempo *largo*. A estes soma-se a cantiga nordestina, folclórica, citada na *Ária (Cantiga)*, mais uma vez em tonalidade menor e num *moderato* que sugere certa languidez. Em contraste, a seção central da *Ária* traz o mesmo tema com acompanhamento sincopado que remete ao baião, cedendo depois, para voltar ao *moderato* inicial. Finalizando a suíte, a *Dança (Miudinho)*, cujo subtítulo remete ao samba de roda do Recôncavo Baiano, traz um movimento *muito ritmado e animado* em tonalidade maior, em contraste com o espírito geral da obra.⁶³ Num país em que *tudo acaba em samba*, como se diz, o caráter enérgico da dança é a exceção que parece confirmar a regra que perpassa as outras três partes: a sensação que estas produzem não é distante daquela apatia e desânimo a que se referia Sílvio Romero, quando falava da *psicologia nacional*, do *espírito comum* ao brasileiro.

Mas quero me deter um pouco mais naquele “Canto do Sertão”. A textura coral proposta pelo compositor serve bem à justaposição de diferentes elementos e imagens, sonoras e ambientais. A pista, a *janela hermenêutica* pela qual acessamos seu possível sentido, é dada pelo subtítulo, que remete o ouvinte àquele ambiente geo-histórico, mas também literário, tantas vezes evocado desde o século XIX.⁶⁴ De imediato, se apresentam dois elementos simultâneos. Primeiramente, um coral – em tonalidade menor, executado na região central do piano, ou pelas trompas na versão orquestral, que sugere uma atmosfera de religiosidade e quietude – do qual emerge a melodia exposta na voz superior, repetida em solo. Segundo Villa-Lobos, “é um canto calmo, quase religioso, em forma das canções saudosas dos sertanejos católicos, em pleno ar livre das madrugadas tropicais do nordeste.”⁶⁵

Sobrepondo-se a esse elemento, ouve-se o outro: uma nota aguda e percutida, que reproduz o canto da araponga, ave que emite espaçadamente uma espécie de grito ou guincho, que contribui para a atmosfera de quietude e melancolia. Em sua análise das *Bachianas Brasileiras*, o musicólogo Adhemar Nóbrega tenta traduzir essa experiência auditiva em uma representação visual: “a bucólica evocação de remota paisagem brasileira, geograficamente longe e perdida no tempo, tão subdesenvolvida que nem sabemos se ela ainda existe.”⁶⁶ O canto insistente da araponga deixa o ouvinte em dúvida quanto ao verdadeiro *canto do sertão*: se a sugestão da voz humana, se o guincho do pássaro. Com a textura coral, a superposição de vozes e registros, Villa-Lobos justapõe cultura e natureza, o elemento humano e o natural. As repetições e ampliações sonoras daquele canto calmo, sempre acompanhado da araponga, conduzirão a um *grandioso*, no qual o compositor propõe um efeito que faz o piano soar *como um órgão*, conforme a indicação da partitura, pela prolongada ressonância dos harmônicos do instrumento, numa sucessão de acordes abertos sobre uma grande extensão do teclado, finalizando com uma cascata sonora que descende da região hiperaguda a uma nota gravíssima, repetida, e que se deixará ressoar até cessar. A sensação de amplitude sonora assim obtida sugere uma espacialidade ampliada, quiçá uma representação dos vastos, ensolarados e talvez desolados céus do sertão nordestino.

Não posso deixar de ver ou ouvir aí replicadas e entrelaçadas aquelas três ordens de fatores que Sílvio Romero propunha à compreensão da literatura brasileira: *natureza, raça, história*. Não posso deixar também de remeter, uma vez mais, à fala de Nepomuceno, na entrevista de 1917, em que o cearense caracteriza uma suposta música brasileira pelos adjetivos “sincera, simples, mística, violenta, tenaz e humanamente sofredora, como são a alma e o povo do sertão.”⁶⁷

Nesse jogo de espelhos, em que as imagens parecem se reproduzir ao infinito, agrego uma partitura anterior de Villa-Lobos, os *Choros nº 5*, especialmente pelo sugestivo título com que o compositor o nomeia: *Alma Brasileira*.⁶⁸ Esta *alma brasileira, humanamente sofredora*, como diz Nepomuceno, referindo-se ao sertanejo, transparece de pronto na indicação de expressão que o compositor apresenta ao primeiro compasso: *dolente*. Sobre um baixo estático na mão esquerda e em tonalidade menor, uma sucessão de acordes na região média, cuja sincopação faz arrastar-se em movimento ascendente. E sobre esse movimento arrastado, *dolente*, uma melodia que se inicia com um intervalo de segunda menor descendente, o mesmo que a retórica barroca consagrou como representação musical da melancolia. Num movimento que ascende e descende e se prolonga e se arrasta em notas ligadas e ritmos irregulares, como suspiros, soluços, lamentos, o tema vai se desenhando e reforçando a sensação geral. Até que uma curta seção intermediária, mais movida, conduz a um arpejo descendente e forte, que cede a um acorde tenso atacado três vezes, com força e secamente, ao que se segue uma breve suspensão, dando então entrada a uma marcha rítmica, sincopada, animada, em tonalidade maior, em acordes marcados, cuja melodia salta, brilhante, na voz aguda. Mas essa explosão de vitalidade logo cederá a um movimento declinante e cessante que levará à reexposição da primeira ideia, interrompida ao fim por um rápido e fortíssimo arpejo que ressoará longamente, sob uma segunda menor descendente que reitera a

melancolia original. É uma *aria da capo, da cabeça*, isto é, que volta ao início, como a ária das *Bachianas 4* e tantas árias barrocas, que começam no lento, se animam e depois finalizam no retorno ao lento inicial. Com essa forma musical simples e consagrada pela tradição, Villa-Lobos constrói uma representação do *caráter nacional brasileiro*, que talvez soe como uma nota fora do lugar, se tomamos as imagens correntes de um *Brasil-exaltação e tipo-exportação*, firmadas a partir da Era Vargas. Mas soa como uma ideia perfeitamente ajustada ao lugar, quando observamos a tradição de escritos sobre a mestiçagem e sobre a *psicologia nacional*, resultantes do encontro daquelas *três raças tristes* a que se referia o soneto de Olavo Bilac.⁶⁹

Recorro mais uma vez à intertextualidade. Em 1926, um ano depois da composição dos *Choros nº 5*, parecendo descrever isso que se ouve na *Alma Brasileira* de Villa-Lobos, Renato Almeida publica sua *História da música brasileira*. É mais um a retomar os pressupostos de Sílvio Romero, enriquecidos com a experiência do texto de Guilherme de Melo, seguindo o roteiro já conhecido: na introdução do livro, apresenta “A sinfonia da terra”, os fatores naturais, o meio geográfico, o clima tropical e seu impacto sobre a imaginação criadora; no primeiro capítulo, os fatores étnicos, as três raças e a mestiçagem vêm descritos como “A música popular”; nos demais capítulos, a história da música propriamente dita, aquela que deveria ter sido construída levando-se em conta as bases da nacionalidade, mas que se apresenta marcada pela *imitação*, pela *cópia* de tudo quanto é estrangeiro; por fim, “O espírito moderno na música”, cuja nova sensibilidade seria capaz de compreender, internalizar e depois promover “o despertar de uma música brasileira” e a “floração da cultura musical no Brasil”.⁷⁰ Extraio da introdução um trecho:

“Entre nós, no ardor da natureza tropical, cheia de fulgurações, o canto foi melancólico. Melancólico era o índio fugidio e indolente, que vivia a vida cheio de nostalgia, num perpétuo espanto pelas coisas que o cercavam; melancólico era o lusitano, ousado mas triste, vivendo no mar e com a saudade da pátria sempre no coração; melancólico era o negro, caçado, roubado e escravizado, que sofria no cativeiro uma dor irremediável e aniquilante. Todas essas vozes que se levantaram eram um contraste com o cenário, de magnífico fulgor. A alma do brasileiro guarda esse fundo trágico, em que o homem teme a natureza e procura vencê-la pela imaginação exaltada caindo depois em abatimento e langor.”⁷¹

A alma do brasileiro, o canto melancólico, a imaginação exaltada caindo depois em abatimento e langor. Não sei se Renato Almeida já teria ouvido os *Choros nº 5*, ao escrever essas linhas, mas parece até que músico e musicólogo andaram trocando figurinhas... Se não entre si, ao menos com outros. Em 1908, dissera Guilherme de Melo:

“Nos períodos de paz e nas horas de descanso sob a impressão melancólica e sugestiva das noites enluaradas em que no céu azul mesclado de nuvens brancas cintilavam as estrelas mais brilhantes do nosso firmamento, estes representantes do futuro povo brasileiro, procurando distrair a revivescência do sentimento

nostálgico que se lhes apoderava d'alma, formavam grupos [...] e aí cantavam e dançavam ao doce ritmo dos belos trovares de sua pátria adorada.”⁷²

E, em 1888, Sílvio Romero: “todos deviam cantar, porque todos tinham saudades; o português de seus lares d'além-mar, o índio de suas selvas, que ia perdendo, e o negro de suas palhoças, que nunca mais havia de ver.”⁷³ A fórmula é quase a mesma daquela empregada pelo *Príncipe dos Poetas*, Olavo Bilac, ajudando a compor esse jogo de reiteraões: “mas sobre essa volúpia, erra a tristeza dos desertos, das matas e do oceano”. Ao que tudo indica, e a pesquisa histórica demonstra, há menos mistérios entre uma geração e outra do que sonha a nossa vã musicologia...

“Não temos mestres nem discípulos”

A despeito da intertextualidade que a análise aponta, indicativa da circulação de ideias entre os intelectuais das duas gerações, os modernistas de 22 negavam os vínculos com os intelectuais da geração anterior, na intenção de afirmar a ruptura e a renovação radical, sobre a afirmação de qualquer traço de continuidade. Se para Mário de Andrade, a *evolução social da música brasileira* parecia processar-se por saltos entre as gerações, o que o faz deslocar Nepomuceno de seu contexto próprio e o justapor aos modernistas afeitos à *nacionalidade*, Renato Almeida, por sua vez, salientava o que via como a ausência de *traço de unidade* entre os *nossos músicos*, os quais representariam “vozes dispersas, afinadas mais pelo diapasão da cultura do que pelas notas fulgurantes da terra”.⁷⁴ Mais uma vez, a ideia a que recorre é a da incapacidade dos artistas brasileiros de dar conta da especificidade local, traduzida por ele na dimensão geográfica, e a consequente imitação dos modelos de fora, como se os modelos românticos de que se vale não fossem igualmente importados: “se podemos notar por vezes aquele esforço para uma forma brasileira, há a constante perturbação das escolas estrangeiras, fascinando a nossa inquieta imaginativa.”⁷⁵

Essa convicção leva-o a desconsiderar qualquer elo de transmissão de conhecimentos e técnicas que uma longa tradição musical fazia remontar aos tempos coloniais, na figura dos mestres de música de então, renovada pelos esforços análogos em torno da criação do Conservatório de Música sob o Império e de sua refundação pela República. Ao contrário do que essas formas de institucionalização da cultura musical comprovam, Renato Almeida está convencido de que “nenhum de nossos músicos se radicou ao meio a ponto de influir diretamente sobre ele”, o que o levará à avaliação de que “a nossa música não tem filiações no Brasil, não temos mestres nem discípulos. São vozes isoladas, a cujo influxo nenhuma outra entoa, na sua disparidade absoluta.”⁷⁶ Como resultante inevitável dessas convicções, esses musicólogos terminariam por atribuir a Villa-Lobos uma genialidade absolutamente original, de caráter estritamente nacional e desconectada de qualquer influxo dialógico que o pudesse conectar às ideias e práticas musicais anteriormente existentes no Brasil, reprovadas por sua suposta afeição à mera cópia dos modelos europeus. Obviamente, não desconsidero a originalidade estética de sua obra, mas creio ser impossível sustentar uma desconexão entre as representações de uma brasilidade ali propostas e as que podemos encontrar nos

textos de intelectuais como Sílvio Romero. Ao realocar o compositor na dinâmica histórica e restabelecer os nexos intelectuais que aproximam os diversos autores e textos no debate sobre a especificidade nacional, espero ter contribuído para uma reavaliação crítica da memória construída em torno do *modernismo* e da *música brasileira*.

Notas e referências

- ¹ Olavo BILAC, “Música brasileira”, *Tarde*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1919, p. 18-19.
- ² Para uma reavaliação de Olavo Bilac, considerando seu engajamento nas questões de seu tempo, ver Carolina Vianna DANTAS, “Olavo Bilac (1865-1918), um “poeta-sociólogo” em busca da modernidade na capital federal”, Magali ENGEL, Maria Letícia CORRÉA, e Ricardo Augusto dos SANTOS, (comp.). *Os intelectuais e a cidade: séculos XIX e XX*, Rio de Janeiro, Contracapa, 2012, pp. 147-173.
- ³ Ver Dante Moreira LEITE, *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. 5. ed., São Paulo, Ática, 1992; e Renato ORTIZ, *Cultura brasileira & identidade nacional*, São Paulo, Brasiliense, 1985.
- ⁴ Para outras análises da obra de Sílvio Romero, além dos trabalhos citados na nota anterior, ver Antônio PAIM, *A filosofia da Escola do Recife*, Rio de Janeiro, Saga, 1966; João Cruz COSTA, *Contribuição à história das ideias no Brasil*, 2. ed., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967, pp. 97-122 e 277-312; João Cruz COSTA, “O pensamento brasileiro sob o Império”, Sérgio Buarque de HOLANDA, (comp.). *O Brasil monárquico*, 6. ed., Rio de Janeiro, Bertrand Brasil/DIFEL, 1987, pp. 323-342; Luís Washington VITA, *Antologia do pensamento social e político no Brasil*, São Paulo, União Pan-Americana, Grijalbo, 1968, pp. 197-8; Roberto VENTURA, *Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil: 1870-1914*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991; Angela ALONSO, *Ideias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil-Império*, São Paulo, Paz e Terra, 2002; Alberto Luiz SCHNEIDER, *Sílvio Romero, hermenêutica do Brasil*, São Paulo, Annablume, 2005; Ricardo Luiz de SOUZA, *Identidade nacional e modernidade brasileira: o diálogo entre Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre*, Belo Horizonte, Autêntica, 2007.
- ⁵ Ver Avelino Romero PEREIRA, *Música, sociedade e política: Alberto Nepomuceno e a República Musical*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2007. De modo semelhante, Alberto Schneider analisou os vínculos entre o pensamento de Sílvio Romero e os de Mário de Andrade e Gilberto Freire, defendendo a existência de diferentes modernismos, no plural. Ver Alberto SCHNEIDER, *Sílvio Romero, hermenêutica... cit.*
- ⁶ As reflexões que desenvolvo aqui tiveram início em discussões de sala de aula e nos respectivos trabalhos finais apresentados em cursos de pós-graduação em História ministrados por Gizlene Neder, na UFF, e por Arnaldo Contier, na USP, no segundo período letivo de 1991. Além do que vai apontado na dissertação, venho traçando a aproximação entre as ideias de Sílvio Romero e a música de Villa-Lobos em palestras realizadas no Conservatório de Música de Sergipe, em 2001, e no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em 2006, e em minhas aulas de “História da Música Brasileira” no Instituto Villa-Lobos da Unirio.
- ⁷ Sílvio ROMERO, *História da literatura brasileira*, 5ª. ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1953, v. I, p. 94. A edição que utilizo, organizada pelo filho do autor, Néilson Romero, baseia-se na de 1902.
- ⁸ *Ibid.*, p. 110.
- ⁹ *Ibid.*
- ¹⁰ *Ibid.*, pp. 110-111.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 132.
- ¹² Sílvio ROMERO, “Literatura brasileira e a crítica moderna”, citado em Sílvio ROMERO, *Contos populares do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1954, p. 22.
- ¹³ Sílvio ROMERO, *História da literatura brasileira... cit.*, p. 132.
- ¹⁴ Ver Renato ORTIZ, *Cultura brasileira... cit.*, p. 21. Ortiz refuta as interpretações correntes de que os intelectuais daquela virada de século teriam se limitado a importar ou copiar ideias, propondo a tese de um “sincretismo científico”, pelo qual eles teriam adaptado as mesmas à especificidade do país, no intuito de propor e tentar compreender uma identidade nacional.
- ¹⁵ Sílvio ROMERO, *História da literatura brasileira... cit.*, p. 147.
- ¹⁶ *Ibid.*, p. 149.

-
- ¹⁷ Ibid., pp. 148-149.
- ¹⁸ Ibid., p. 165.
- ¹⁹ Ibid.
- ²⁰ Ibid., p. 132.
- ²¹ Ibid.
- ²² Ver Dante Moreira LEITE, *O caráter nacional brasileiro...* cit., p. 190. Carlos de Laet, diretor do Imperial Colégio Pedro II, ironicamente apelidara a Escola do Recife de “teuto-sergipana”, ao que Romero retrucara referindo-se a uma “escola galo-fluminense”.
- ²³ Sílvio ROMERO, *História da literatura brasileira...* cit., p. 170.
- ²⁴ É óbvio que Sílvio Romero não “inventou” a preocupação em se conhecer empiricamente o Brasil, programa já assumido pelo IHGB, mas seu republicanismo, sua crítica ao romantismo e seu pendor para a polêmica o faziam “invalidar” o que já estava feito. Para algumas análises das investigações produzidas no Império, ver Manoel Luiz Salgado GUIMARÃES (comp.) *Estudos sobre a escrita da história*, Rio de Janeiro, 7 Letras, 2006.
- ²⁵ Sílvio ROMERO, *História da literatura brasileira...* cit., p. 169.
- ²⁶ Ver Peter BURKE, “A descoberta do povo”, *Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800*, 2. ed., São Paulo, Companhia das Letras, 1998, pp. 31-49; e Renato ORTIZ, *Românticos e folcloristas: cultura popular*, São Paulo, Olho D’Água, 1992.
- ²⁷ Sílvio ROMERO, “Novas contribuições para o estudo do folclore brasileiro”, Sílvio ROMERO, *História da literatura brasileira...* cit., p. 179. O filho de Sílvio, Néelson Romero, incluiu esse e outros trabalhos do autor na 3ª edição, de 1943, da *História da Literatura Brasileira*, por ele organizada.
- ²⁸ Guilherme Teodoro Pereira de MELO, *A música no Brasil: desde os tempos coloniais até o primeiro decênio da República*, Salvador, Tipografia de São Joaquim, 1908, p. 6.
- ²⁹ Alberto NEPOMUCENO, “A ópera nacional – A Época Teatral entrevista o maestro Alberto Nepomuceno”, *A Época Teatral*, Rio de Janeiro, 27 dez. 1917.
- ³⁰ Octávio BEVILACQUA, “Os nossos compositores – Alberto Nepomuceno”, *A temporada*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 31, 5 jul. 1928, p. 18.
- ³¹ Remeto às reflexões que propus em Avelino Romero PEREIRA, *Música, sociedade e política...* cit., pp. 21-28 e pp. 291-303.
- ³² Para um levantamento extensivo dos estudos de folclore do período, ver Martha ABREU e Carolina Vianna DANTAS, “Música popular e história, 1890-1920”, Antonio Herculano LOPES, Martha ABREU, Martha Tupinambá de ULHÓA [et al.], *Música e história no longo século XIX*, Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 2011, pp. 37-68.
- ³³ Ver Mário de Andrade, *missão de pesquisas folclóricas*, Livreto e 6 cds, São Paulo, SESC-SP, Prefeitura da Cidade de São Paulo, 2006.
- ³⁴ Ver Luiz Heitor Corrêa de AZEVEDO, “Prefácio à 2ª edição”, Guilherme de MELO, *A música no Brasil...* cit. *desde os tempos coloniais até o primeiro decênio da República*, 2. ed., Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1947, pp. V-X.
- ³⁵ Mário de ANDRADE, *Ensaio sobre a música brasileira*, 3. ed., São Paulo, Martins, 1972, p. 20.
- ³⁶ Ibid., p. 20.
- ³⁷ Ibid., p. 16.
- ³⁸ Sílvio ROMERO, *História da literatura brasileira...* cit., p. 160.
- ³⁹ Ibid., p. 160.
- ⁴⁰ Sílvio ROMERO, “O Brasil Social”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, Tomo LXIX, parte II, 1908, pp. 103-179. A citação corresponde à página 113.
- ⁴¹ Ibid., p. 107-108.
- ⁴² Ibid., p. 110.
- ⁴³ Mário de ANDRADE, *Ensaio sobre a música brasileira...* cit., p. 72.
- ⁴⁴ Ibid., p. 18.
- ⁴⁵ Ibid., p. 19.
- ⁴⁶ Ibid., pp. 19-20.
- ⁴⁷ Ibid., p. 13.

- ⁴⁸ Ibid., p. 18.
- ⁴⁹ Esse duplo caráter romântico e ilustrado do programa de Mário de Andrade foi discutido por José Miguel WISNIK, “Getúlio da Paixão Cearense (Villa-Lobos e o Estado Novo)”, Ênio SQUEFF e José Miguel WISNIK, *Música: o nacional e o popular na cultura brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1983, pp. 153-177.
- ⁵⁰ Mário de ANDRADE, “Evolução Social da Música no Brasil”, Mário de ANDRADE, *Aspectos da música brasileira*, Belo Horizonte, Villa Rica, 1991, pp. 11-31.
- ⁵¹ Ibid., pp. 30-31.
- ⁵² Ibid., p. 24.
- ⁵³ Diz ainda o musicólogo, tentando justificar sua polêmica proposta de censura ou exclusão: “Ora numa fase primitivística, o indivíduo que não siga o ritmo dela é pedregulho na botina. Se a gente principia matutando sobre o valor intrínseco do pedregulho e o conceito filosófico de justiça, a pedra fica no sapato e a gente manqueja. ‘A pedra tem de ser jogada fora’. É uma injustiça feliz, uma injustiça justa, fruta de época.” Mário de ANDRADE, *Ensaio sobre a música brasileira...* cit., p. 18.
- ⁵⁴ Ibid., p. 19.
- ⁵⁵ Alberto NEPOMUCENO, “A ópera nacional...” cit..
- ⁵⁶ Heitor VILLA-LOBOS, *A música nacionalista no Governo Getúlio Vargas*, Rio de Janeiro, DIP, 1940, p. 8.
- ⁵⁷ Ibid., p. 9.
- ⁵⁸ ANDRADE, *Ensaio sobre a música brasileira...* cit., p. 65.
- ⁵⁹ Heitor VILLA-LOBOS, *A música nacionalista...* cit., p. 10.
- ⁶⁰ Ibid., p. 11.
- ⁶¹ Ibid., p. 33.
- ⁶² Para um aprofundamento dessa análise, ver José Miguel WISNIK, “Getúlio da Paixão Cearense...”, cit.; Arnaldo CONTIER, *Música e ideologia no Brasil: Brasil Novo, música, nação e modernidade: os anos 20 e 30*, Tese (Livro Docência) – Departamento de História, FFLCH, USP, São Paulo, 1988; e Jusamara SOUZA, “A concepção de Villa-Lobos sobre educação musical”, *Brasíliana*, Revista quadrimestral da Academia Brasileira de Música, Rio de Janeiro, n. 3, set. 1999, pp. 18-25.
- ⁶³ Heitor VILLA-LOBOS, *Bachianas Brasileiras nº 4*, I – Prelúdio (Introdução); II – Coral (Canto do Sertão); III – Ária (Cantiga); IV – Dança (Miudinho), partitura para piano, São Paulo, Rio de Janeiro, Irmãos Vitale, “copyright” 1976.
- ⁶⁴ Com a noção de “janela hermenêutica”, retomo a expressão e as sugestões de Lawrence KRAMER, “Tropes and windows: an outline of musical hermeneutics”, Lawrence KRAMER, *Music as cultural practice: 1800-1900*, Berkeley and Los Angeles, University of California, 1990, pp. 1-20.
- ⁶⁵ Citado por Enos da Costa PALMA e Edgard de Brito CHAVES Jr., *As Bachianas Brasileiras de Villa-Lobos*, Rio de Janeiro, Companhia Editora Americana, 1971, p. 81.
- ⁶⁶ Adhemar NÓBREGA, *As Bachianas Brasileiras de Villa-Lobos*, Rio de Janeiro, MEC, Departamento de Assuntos Culturais, Museu Villa-Lobos, 1971, p. 68.
- ⁶⁷ Alberto NEPOMUCENO, “A ópera nacional...” cit..
- ⁶⁸ Heitor VILLA-LOBOS, *Alma brasileira: Choros nº 5*, partitura para piano, “copyright” Villa-Lobos Music Corporation, 1948, Milão, Curci, 1986.
- ⁶⁹ Para uma contraposição à representação do caráter nacional pela tristeza, ver a discussão sobre o humorismo como vertente carioca da modernidade em Mônica Pimenta VELLOSO, *Modernismo no Rio de Janeiro: turunas e quixotes*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1996. É curioso notar que a figura de Villa-Lobos, pelas posturas públicas que assume e pelo diálogo com os chorões, parece mais próximo dessa vertente descontraída e humorada da cultura carioca. No entanto, a força das representações em torno da tristeza parece impregnar sua obra em vários momentos.
- ⁷⁰ Renato ALMEIDA, *História da música brasileira*, Rio de Janeiro, F. Briguiet, 1926.
- ⁷¹ Ibid., pp. 23-24.
- ⁷² MELO, Guilherme de, *op. cit.*, p. 30.
- ⁷³ Sílvio ROMERO, *Estudos sobre a poesia popular do Brasil*, 2. ed., Petrópolis, Vozes, 1977, p. 39.
- ⁷⁴ Renato ALMEIDA, *História da música brasileira...* cit., p. 122.
- ⁷⁵ Ibid., p. 122.
- ⁷⁶ Ibid., p. 123.

La utopía conservadora de la nación católica

Gilberto Loaiza Cano*

Introducción

La historia de los países hispanoamericanos es incomprensible sin el examen de la presencia prolongada e influyente del sistema de creencias del catolicismo. Desde las primeras pisadas de Cristóbal Colón en lo que era un Nuevo Mundo, quedó clavada la cruz de la religión católica y comenzó a diseminarse hasta constituirse en el credo religioso mayoritario y dominante en las sociedades hispanoamericanas contemporáneas. Es la mentalidad religiosa católica, proveniente del legado cultural hispánico, la que devino la matriz del orden colonial y que buscó prolongarse, imperturbable, en la asunción del sistema republicano. El peso de la mentalidad religiosa católica quedó vertido en formas de expresión de la vida en común, del orden social, del control en la producción de símbolos, en la elaboración de cánones estéticos, en la organización del sistema político. El espesor histórico del catolicismo constituye una temporalidad de larga duración, un grueso manto que cubre la historia de nuestros países y, en consecuencia, es un factor de análisis permanente e ineludible; en fin, debería ser tomado como factor para cualquier análisis de cualquier coyuntura, de cualquier evento, de cualquier problema historiográfico que pretendamos examinar.

En esta ponencia nos concentramos en examinar cómo, en el caso de la Colombia de la segunda mitad del siglo XIX, la Iglesia católica en alianza con la dirigencia del partido conservador, supo desplegar varios dispositivos que le permitieron competir con eficacia en un espacio público que le era hostil por el advenimiento del liberalismo, por la presencia de grupos sociales que buscaban algún tipo de inclusión en el sistema político. En un universo más competido, la Iglesia católica supo hacer parte de un proyecto de nación que terminó por imponerse en ese siglo y prolongarse en la centuria siguiente.

* Profesor Titular de la Universidad del Valle; doctor en Sociología de la Universidad Paris 3-Ihea. Publicaciones: *Luis Tejada y la lucha por una nueva cultura. Colombia, 1898-1924*, 1995; *Manuel Anczár y su época. Colombia, 1811-1882*, 2004; *Sociabilidad, religión y política en el proceso de definición de la nación. Colombia, 1820-1886*, fue Premio de la Fundación Alejandro Ángel Escobar en 2012.

Los fundamentos de la utopía

Primero, de entrada, a qué hemos decidido llamar *utopía conservadora de una nación católica*, en el caso de la Colombia de la segunda mitad del siglo XIX. Respondamos: A un proyecto de Estado nación enunciado y difundido de manera muy eficaz en la segunda mitad del siglo XIX por quienes hacían parte de la dirigencia del partido conservador. El sustento inicial de ese proyecto fue la existencia de un partido político que fue resultado de una alianza orgánica entre la jerarquía eclesiástica y un personal político civil compuesto, principalmente, de individuos letrados comprometidos en la difusión de un ideal de orden político basado en la preeminencia de la Iglesia católica. Quizás una de las novedades determinantes en el espacio público del largo y sinuoso siglo XIX colombiano fue, precisamente, que un sistema tradicional de creencias haya sido el fundamento de la organización de un partido político; que la estructura institucional de la Iglesia católica se haya volcado en la afirmación de una alianza con un laicado comprometido en la difusión de su doctrina y en la persuasión del lugar preponderante que esa institución debería tener en el orden político. Ampliación de sus agentes de difusión, diversificación de sus tareas, multiplicación de sus prácticas asociativas y publicitarias hasta el punto de competir en el renovado y hasta hostil, para la Iglesia católica, espacio público de opinión. Fue en la segunda mitad del siglo XIX, insistimos, que se consolidó esa alianza orgánica plasmada en un partido político y fue el momento más intenso de construcción de un proyecto de nación católica que terminó imponiéndose con el corolario legitimador de la Constitución de 1886, y prolongándose en muy buena parte del siglo XX.¹

Ahora bien, por qué se impuso esa utopía conservadora. Una de las principales razones es que el liberalismo en Colombia no logró consolidarse como una ideología que contribuyera a la emancipación de lo religioso católico; porque el liberalismo, muy tímidamente, contuvo ideales laicos; porque su propia dirigencia no pudo zafarse, en sus vidas privadas, de la fuerza de inercia de la religiosidad católica. En fin, el vigor del pensamiento y la acción de los conservadores tuvo al frente un liberalismo muy débil como doctrina y como práctica de libertades en el ámbito de las creencias y los comportamientos religiosos. Es más, el liberalismo fue (y ha sido), en términos generales, otro factor de movilización colectiva a favor del credo católico. Algunos ejemplos bastan: las retractaciones públicas de varios dirigentes liberales y anticlericales, sobre todo en el decenio de 1870; la proclamación de adhesión a los postulados de la Iglesia católica y del papado hecha por la masonería reunida en el Supremo Consejo de Cartagena. El liberalismo colombiano, en definitiva, recogió muy débil y hasta marginalmente expresiones de disidencia anti-católica.

Otra razón, muy próxima a la anterior, es la siguiente: el partido conservador fue el primer beneficiado de la ruptura de mitad de siglo entre la dirigencia liberal y el pueblo artesano. La expansión democrática del partido liberal, con la fundación de un centenar de clubes políticos repartidos por todo el país, basados en la problemática alianza de sectores populares y el notablatto liberal, se volvió añicos en 1851, cuando

ese mismo notablato comenzó a arrepentirse de una alianza *imposible* con grupos de artesanos. Y los artesanos, a su vez, se sintieron engañados por la dirigencia liberal que, en lugar de auspiciar leyes a favor de la producción artesanal, estaban decididos por medidas económicas de librecambio. El golpe artesano militar de 1854, encabezado por el general José María Melo, fue el resultado de esa ruptura. Luego del fracaso de ese golpe de estado, hubo un replanteamiento de alianzas y muchos artesanos prefirieron acercarse a los dirigentes conservadores; mientras tanto, buena parte de la dirigencia liberal prefirió refugiarse en un reformismo por lo alto, en formas asociativas elitistas (verbigracia la masonería) y, principalmente, en un proyecto instruccional tímidamente laico con el fin de fabricar una ciudadanía moderna mediante la expansión de un sistema nacional de escuelas primarias. En todo caso, en la mitad de siglo había irrumpido el pueblo en la política; fragmentos organizados de los sectores populares reclamaron derechos y expusieron sus aspiraciones sociales. Los dirigentes liberales intentaron erigirse en la representación auténtica de esas aspiraciones y terminaron desbordados por las circunstancias. Entonces, los dirigentes conservadores trataron de establecer nexos orgánicos con esos sectores populares decepcionados y ofrecieron una doctrina de contención social que pudiera evitar la difusión de idearios socialistas o en sintonía con el espíritu de las revoluciones europeas, especialmente la francesa, de 1848.

Pero la razón del triunfo de esa utopía conservadora que nos interesa exponer en este ensayo tiene que ver más con las fortalezas del pensamiento y la acción conservadores; tiene que ver con el despliegue de agentes y dispositivos; tiene que ver con una ofensiva cultural e ideológica muy eficaz. Es decir, vamos a hablar de las virtudes del conservatismo colombiano, de su consistencia, de su capacidad de difusión, de la elasticidad con que obró en el espacio público hasta lograr el control hegemónico que le permitió erigir su ideal de una república confesional católica. Mientras que el liberalismo buscó fórmulas de repliegue y se refugió en su *Olimpo radical*, la élite conservadora hizo varios replanteamientos que condujeron a que obtuviese una hegemonía en el espacio público. Es decir, acudió a diversos dispositivos que le permitieron disputar más eficazmente en el mundo asociativo, en los frentes de la opinión y la educación. En la dimensión asociativa, expandió una sociabilidad caritativa a partir de 1857, con la llegada de la Sociedad de San Vicente Paul; en el mundo de la opinión, desplegó varias empresas periodísticas muy populares y exitosas que garantizaron un mercado lector pro-católico; a las escuelas públicas primarias del liberalismo le opusieron, en muchos lugares, escuelas confesionales; enunciaron un discurso de contención social apoyado en la difusión del supuesto igualitarismo de la doctrina católica y, finalmente, fueron concebidas y publicadas, entre los decenios 1850 y 1870, las obras principales del pensamiento conservador que coincidieron en exaltar el papel central de la Iglesia católica tanto en los tiempos coloniales como en la organización del sistema republicano. A eso se añade que la élite conservadora haya asumido la autoridad para controlar el canon de la escritura correcta, al punto de haber sido la fundadora de la primera filial, en América, de la Academia de la Lengua (1871) y, además, que las tentativas de una novela nacional

hayan pasado por el previo escrutinio de los escritores conservadores, y más exactamente bajo el dictamen de José María Vergara, responsable principal de la desaprobación de *Manuela* (1858) y la popularización de *María* (1867). Todo eso constituyó, a nuestro modo de ver, la enunciación de la utopía conservadora de una nación católica y es lo que pretendemos examinar en este ensayo.

En los límites de este ensayo (o de esta ponencia), trataré de presentar la importancia que tuvieron, en la enunciación de la utopía conservadora, la expansión asociativa en el frente de la caridad; la elaboración de un discurso de contención social que tuvo su más fina expresión en el pensamiento social católico de Manuel María Madiedo y, finalmente, haré una semblanza del grupo de escritores y sus principales publicaciones -incluidos los periódicos que algunos de ellos dirigieron- que contribuyeron a la defensa de un ideal de república bajo la tutela de la Iglesia católica.

La expansión de la sociabilidad caritativa

La expansión asociativa del frente de caridad, después de 1854, fue el síntoma más evidente de la puesta en marcha de un proyecto asociativo católico que involucró al laicado conservador. Fue fruto directo de una alianza orgánica entre la dirigencia conservadora y la Iglesia católica, esa alianza incluyó la participación activa del personal femenino católico. Durante la presidencia de Mariano Ospina Rodríguez (1857-1861), uno de los más persistentes animadores de la sociabilidad católica, tuvo lugar el nuevo retorno de la Compañía de Jesús, en 1858, y un año antes un grupo de intelectuales conservadores de la capital emprendieron la fundación de la *Sociedad de San Vicente de Paúl* de Bogotá que inauguraba una fase de expansión de las obras de caridad.

Para la dirigencia conservadora, el despliegue de acciones en el frente de la caridad podía rendir frutos tanto en lo religioso como en lo social y lo político. En lo religioso, las obras de caridad testimoniaban la fortaleza y la generosidad de la fe católica, la colocaban como la verdadera concreción de la palabra fraternidad. El contacto directo con la pobreza le otorgaba una dimensión piadosa a la fe cristiana y permitía reivindicarla como el *verdadero comunismo*. En lo social, significaba la legitimación de las diferencias de clase y ponía en una escala superior el papel paternal de los hombres ricos comprometidos en la acción social. Por último, en el plano político se desplazaba la débil proyección de la élite liberal en la construcción de redes de beneficencia y permitía, más bien, el florecimiento de asociaciones que preparaban un personal comprometido en el contacto cotidiano con aquellas gentes que debían ser conquistadas para la defensa de la religión católica y en contra de todos los peligros subversivos del mundo moderno. Las prácticas de las obras de misericordia, en efecto, contenían el propósito de alejar a los artesanos, y a las gentes que estaban aún más abajo en la escala social, del contacto con ideologías que pudieran poner en peligro la propiedad, la riqueza y el predominio cultural de la Iglesia católica.

La principal congregación, o asociación, que surgió de la iniciativa del laicado conservador para contribuir a expandir la fe católica, en nombre de la caridad, fue la Sociedad de San Vicente de Paúl, fundada en Bogotá en 1857; su instalación fue el

resultado de la búsqueda de una alternativa al recurso frecuente y cada vez más incierto de la Compañía de Jesús. Aunque algunos miembros de la élite conservadora, especialmente Mariano Ospina Rodríguez, se inclinaban por asignarles a los jesuitas las tareas relacionadas con la educación de las élites y con el control cultural y político sobre el artesanado, la nueva expulsión de mayo de 1850 había exigido la búsqueda de otras alternativas organizativas en el campo de influencia religiosa. El conocimiento de la experiencia de la Sociedad San Vicente de Paúl en Chile parece haber decidido a la élite conservadora reunida en Bogotá a fundar la primera conferencia en nombre de esa congregación.

La fundación de la conferencia de la Sociedad de San Vicente de Paúl en Bogotá implicaba una novedad en el plano de la sociabilidad católica; esta vez el liderazgo lo asumía, “bajo la protección de los corazones de Jesús y María”, el laicado conservador. Lo que originalmente había sido un círculo de escritores católicos, denominado *Academia religiosa*, “que se reunía todos los domingos a oír al orador designado”, se convirtió, con la asesoría del jesuita chileno José Ignacio Eyzaguirre, autor del libro *Los intereses católicos en América*, en la primera conferencia o capítulo de la Sociedad San Vicente de Paúl, fundada en Bogotá en octubre de 1857.²

Su funcionamiento inicial estuvo basado en un grupo de intelectuales conservadores residenciado en Bogotá, en su mayoría directores y propietarios de colegios privados donde impartían rigurosamente la enseñanza de la religión católica. Sesionaban semanalmente en la sede del Arzobispado o en alguno de los colegios regentados por los miembros del consejo directivo; su primeras tareas tuvieron que ver con la recolección de fondos con base en una actividad ideada por un antiguo miembro de la logia *Estrella del Tequendama* que debutaba en las filas del conservatismo; se trataba del escritor y músico José Caicedo Rojas, que había sugerido la creación del bazar de los pobres, un evento anual que consistía en poner en venta algunos objetos donados por las personas pudientes de la ciudad o fabricados por los artesanos exclusivamente para tal evento.³ Luego de haberse establecido un consejo directivo, uno de sus miembros elaboró el primer reglamento que concibió la necesidad de crear tres secciones o frentes de trabajo: la hospitalaria, la limosnera y la docente; luego se agregó la sección de propaganda. Se establecieron dos categorías de miembros: los activos, que prestaban servicios personales en la sociedad de San Vicente, eran los encargados del contacto directo con los pobres; y los contribuyentes, que eran suscriptores que se limitaban a apoyar la causa con un aporte mensual de dinero.⁴

En 1860, *una de las mejores épocas de la Sociedad*, hizo su primer bazar, abrió un hospital y una escuela dominical de artes y oficios en Bogotá; en auxilio directo a los mendigos estableció en la capital “la sopa de San Vicente” y se dispuso que el periódico *La Caridad* funcionara como el órgano de comunicación oficial de la sección hospitalaria.⁵ Durante la guerra civil de 1860-1861, la Sociedad de San Vicente fue la principal entidad de beneficencia en Bogotá que les brindó albergue a las mujeres y niños que, habitualmente, en los períodos cruentos de las guerras civiles,

acompañaban a sus esposos y padres que bajo los rigores de la conscripción militar hacían parte de la armada de liberales y conservadores.⁶

La Sociedad de San Vicente de Paúl inauguraba una fase en que el elemento civil adepto al proyecto de expansión del catolicismo se comprometió a establecer relaciones directas y sistemáticas con la gente pobre. No podemos despreciar, a propósito, que uno de los atributos pioneros de la Sociedad de San Vicente de Paúl, en Francia, en 1833, había sido las visitas a los pobres cuando, hasta entonces, lo corriente era lo contrario; es decir, que los pobres visitaran en horas y lugares fijos a la gente rica que les proporcionaban limosnas.⁷ Esta vez, además, no se trataba de una actividad pasajera, obligada por una epidemia o una catástrofe natural; esta vez era una organización de carácter permanente que se iba a encargar de dar prueba cotidiana de los alcances sociales y políticos de las obras de caridad en nombre de la fe católica. Ese laicado visitaba periódicamente a los pobres y mendigos; les brindaban albergue, les impartían la doctrina cristiana; si era necesario, los llevaban a un hospital; registraban y reunían a las niñas y los niños huérfanos; suministraban diariamente un plato de sopa a un grupo de familias que seleccionaban semanalmente. Para los artesanos, la asociación intentó establecer escuelas de artes y oficios y, además, los comprometió como colaboradores en la formación técnica, en sus talleres, de algunos niños abandonados; mientras tanto, intentaban ubicar a las niñas huérfanas “en casas de familias honorables”.⁸ Hacia 1866, la conferencia vicentina de Bogotá ya había consolidado el frente de la enseñanza cristiana con la creación de las escuelas denominadas *Hijas de San Vicente*. La más difícil empresa, como lo reconocieron sus fundadores, fue la instalación del hospital en Bogotá, en 1860; eso implicó conseguir mayores recursos y la preparación de un personal especializado al que pudiera pagársele un sueldo. Sin embargo, parece que la visita regular y directa a los pobres fue el principal objeto de controversias entre la conferencia de San Vicente de Paúl de Bogotá y el Consejo General de la congregación en París. En 1874, el director de la conferencia, José Joaquín Ortiz (1814-1875) reconoció que la visita a los pobres “no está escrita en nuestro reglamento”.⁹ Y en 1885, el Consejo de París rechazó de nuevo su agregación debido a que la conferencia de Bogotá “no ha adoptado la integridad de nuestro reglamento”.¹⁰ En contraste, la conferencia instalada en Popayán, en 1873, fue más fácilmente aprobada por Consejo General. Su reglamento sí consagró como tareas principales la visita a los pobres, la asistencia a los enfermos, la catequización de los prisioneros y la fundación de escuelas católicas para niños. Además, su reglamento estaba sometido al examen y aprobación del obispo.¹¹

Los ideólogos del catolicismo colombiano se preocuparon por demostrar que la caridad no era un instrumento de subversión del orden social. Era, al contrario, un método para crear un clima de armonía entre ricos y pobres. La caridad consolaba al pobre y, al tiempo, facilitaba la salvación del rico. Y aun si el rico no auxiliaba al pobre, no era deber del pobre juzgar esa conducta, esa tarea le correspondía exclusivamente a Dios. Lo importante para el pobre era, en síntesis, “la fe, la paz interior, la salud de espíritu”.¹² Con estos argumentos, el catolicismo defendió a menudo un orden social injusto y justificó la práctica de un *comunismo cristiano* que

evitara la avanzada del *comunismo de los rojos*. Durante toda la segunda mitad del siglo XIX, los ideólogos del catolicismo defendieron la caridad como una práctica social exclusivamente católica con un sustento moral mucho más sólido que cualquiera otra acción social emanada de la voluntad de los laicos; de esa manera, la caridad de los católicos se oponía a la filantropía de los masones y liberales. La caridad era “el amor al hombre por Dios” y la filantropía “el amor al hombre por el hombre”;¹³ eso significaba que la caridad tenía un sustrato religioso, divino, mientras que la filantropía tenía un sustrato racional. La filantropía era una “virtud hija de la filosofía de los Ilustrados del siglo XVIII con la que se pretendía remplazar la caridad cristiana”, y el catolicismo quería precisamente demostrar “la superioridad racional de las virtudes religiosas sobre las prácticas puramente humanas”.¹⁴ Insistiendo sobre esa diferencia, el periódico *La Caridad* diría más adelante que “la filantropía tiene relación con el cuerpo solamente, la caridad se dirige al cuerpo y al alma [...] El filántropo hace el bien desde el mostrador [...] el cristiano no se complace en hacerlo sino en la choza del pobre, en el taller del artesano, en la barraca del mendigo”.¹⁵ Y para acentuar la diferencia con respecto a las prácticas de beneficencia de la masonería, en 1873, el obispo de Santa Marta, Rafael Celedón, uno de los más destacados escritores católicos, afirmaba que la caridad cristiana tenía la ventaja de ir hasta donde vivía el pobre mientras que el masón se conformaba con dar una moneda en la puerta de la logia.¹⁶

La caridad, en consecuencia, se fue convirtiendo en frente de expansión del catolicismo como doctrina religiosa y como doctrina social, era el *verdadero comunismo* según sus promotores. Su expansión fue el resultado, de un lado, del desinterés de la dirigencia liberal por crear una red de sociabilidad alrededor de ese tema y, de otra parte, de la cohesión de la alianza definitiva de católicos y el laicado conservador.

Entre un socialismo cristiano y un pensamiento social conservador

Fue entre los escritores conservadores que se notaron los primeros rastros del influjo del positivismo de Saint-Simon y Comte. Fueron José Eusebio Caro, en 1838, y luego Manuel María Madiedo quienes se interesaron en formular los principios de una ciencia social. Aquel dejó al menos las inquietudes iniciales que expuso cabalmente después Madiedo en sus obras *Teoría social* (1855) y *La ciencia social* (1863). Ahora bien, Madiedo resumía en la segunda mitad del siglo XIX un acumulado simbólico en que el catolicismo intentaba presentarse como una doctrina preocupada por los problemas sociales y que ofrecía soluciones a los sectores populares acudiendo, por ejemplo, a la propagación de la medicina homeopática. Su discurso en defensa de la homeopatía, en 1863, sintetizaba los esfuerzos que algunos farmacéuticos y médicos venían haciendo desde fines de la década de 1830 por aclimatar una práctica médica muy cercana, por razones económicas, a los bolsillos de las gentes del pueblo, y que además era una buena mezcla de positivismo y romanticismo condensado en una forma de conocer el cuerpo humano.¹⁷

Manuel María Madiedo fue el principal punto de contacto con la obra de Félicité de Lamennais. Como otros escritores conservadores de la época, condenó los excesos de la doctrina comunista, pero a diferencia de un José Manuel Groot o de un José María Vergara y Vergara, se detuvo en Lamennais para exaltar la presencia activa del pueblo en la vida republicana. En su *Teoría social* decía que “la teoría de la expansión individual de la soberanía del yo, que es la verdadera teoría cristiana, rechaza esas formas toscas de una comunidad de mujeres, de propiedades”.¹⁸

El propósito más evidente de Madiedo fue tratar de alejar a los artesanos de la dirigencia liberal radical, a la que consideró enemiga de los principios cristianos; en *La ciencia social o el socialismo filosófico. Derivación de las grandes armonías morales del cristianismo y El catolicismo y la libertad* (ca. 1868), Madiedo presentó lo que él consideraba las bases científicas de una “política social” que encontraba sus fundamentos, entre otros autores, en el pensamiento de Lamennais y su exaltación de las virtudes del pueblo laborioso; por eso afirmaba que “las masas populares son el cimiento del orden social” y, agregaba, “los verdaderos patriotas son los hombres que cultivan los campos, que animan los talleres, que surcan los mares”.¹⁹ En el segundo libro, publicado cuando la polémica entre la Iglesia católica y el proyecto educativo laico del liberalismo radical comenzaba a agitarse, Madiedo pedía un alineamiento decisivo en favor del catolicismo como la auténtica doctrina de origen social popular y, por tanto, esencialmente democrática; alertando sobre los peligros del protestantismo – al que tanto se le temió en Colombia en el siglo XIX a pesar de su presencia tan débil – el ideólogo colombiano puso en contraste el presunto origen aristocrático del protestantismo con un catolicismo “democrático en su origen, en su culto al alcance de todos, por sus símbolos, imágenes y pompas festivas”. Su discurso anti-liberal y anti-protestante sintonizó bien con la tradición católica del artesanado que, sobre todo en Bogotá, reprodujo con entusiasmo una obra que exaltó la igualdad de todos los seres humanos ante Dios y le adjudicó un papel central y modelador al sacerdote católico. Como sucedió con otros pensadores del catolicismo en Colombia, Madiedo le dio cimiento a una armonía entre religión católica y sistema republicano: “La república está sentada sobre una base más ancha y más sólida que la aristocracia y la monarquía; esta base es la opinión del mayor número. Por otra parte, ese sistema de gobierno rechaza los méritos tradicionales de la herencia, y llama a todos los hombres aptos al ejercicio del poder público”.²⁰

La gran virtud de este autor fue darle apariencia de teoría o ciencia de la sociedad - he ahí su positivismo - a la propuesta de un orden político en que el catolicismo ocupara el lugar de una doctrina capaz de reunir, por su esencia presuntamente igualitaria, a todos los hombres considerados como individuos iguales ante un ser supremo.

Los escritores del catolicismo colombiano

Hay un rasgo compartido por los principales intelectuales conservadores del siglo XIX que ha sido poco atendido por nuestra historiografía; todos ellos se distinguieron por su capacidad publicitaria. Sus periódicos fueron relativamente más populares que

los redactados por los liberales; todos ellos produjeron obras consistentes y fueron ellos quienes propusieron y concretaron el canon de la novela nacional, primero en la tentativa fallida de *Manuela* (1858) y luego con la triunfante *María* (1867). Desde fines del decenio de 1830, pero con mayor fuerza a partir de 1855, fue consolidándose una colección de publicaciones periódicas y de libros escritos por intelectuales conservadores que constituyen no solamente el núcleo del pensamiento conservador del siglo XIX, sino también el testimonio de una ofensiva cultural en diversos frentes que se concretó en las novelas mencionadas y, sobre todo, en libros fundamentales que fueron concebidos para servir a la causa de una república católica que terminó por concretarse en el proyecto político de la Regeneración.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, hubo un círculo muy activo de escritores concentrados en la defensa de la supremacía política y cultural del legado católico. He de llamarlos simplemente escritores del catolicismo porque asumieron su escritura como un acto orgánico de adhesión, defensa y exaltación del dogma católico en la sociedad de su época. Ellos fueron, en múltiples variantes, desde el simple artículo, pasando por el sermón, la poesía, el cuadro costumbrista hasta llegar al laborioso libro de historia, ellos fueron, repetimos, los escritores que defendieron a ultranza la matriz cultural católica. Ese círculo de escritores estuvo compuesto de miembros del clero, pero en su mayoría fueron escritores de origen laico. Detengámonos en el núcleo de escritores laicos: Manuel María Madieto, José María Vergara y Vergara, José Joaquín Borda, José Manuel Groot, Ignacio Gutiérrez Vergara, Ricardo Carrasquilla, José Joaquín Ortiz, José Manuel Marroquín, José Caicedo Rojas, Miguel Antonio Caro, Mariano Ospina Rodríguez y Sergio Arboleda. Todos tuvieron en común su participación directa en la fundación de al menos un periódico, en la administración de un taller de impresión, en la publicación de artículos y libros, en la traducción de obras de pensadores católicos, principalmente franceses. Algunos, como Miguel Antonio Caro y Mariano Ospina Rodríguez, fomentaron en Bogotá y Medellín, respectivamente, la fundación de librerías o de bibliotecas especializadas en bibliografía católica. La mayoría de estos escritores laicos hizo su carrera pública en Bogotá. Todos fueron institutores más o menos asiduos, fundaron colegios privados y escribieron manuales escolares. Otro rasgo común no despreciable es que muchos de ellos no ocuparon puestos públicos, salvo durante el paréntesis conservador del régimen de Ospina Rodríguez, 1857-1860. Y algo más que los define drásticamente: fueron promotores de sociabilidad católica, ya fueran las *Sociedades católicas* que se opusieron al sistema de instrucción pública de los regímenes liberales o que auspiciaran asociaciones de caridad.

Alrededor de ellos funcionaron varios periódicos que se caracterizaron por cierta popularidad que les permitió cautivar un público lector y, como sucedió con algunos títulos, tuvieron una vida relativamente larga en un medio en que los periódicos solían tener una existencia efímera. Uno de esos periódicos de larga permanencia fue *El Catolicismo*, fundado en 1849 por iniciativa del arzobispado de Bogotá y sustentado en el apoyo permanente de escritores como Ignacio Gutiérrez Vergara, José Joaquín Borda, José María Vergara y José Manuel Groot. Gutiérrez Vergara, por ejemplo,

dirigió el periódico entre 1852 y 1857; José Joaquín Borda, entre 1857 y 1858. Al año siguiente, *El Catolicismo* estuvo bajo la dirección de José Manuel Groot. Gutiérrez Vergara era un abogado nacido en Bogotá cuya carrera pública había comenzado en 1839, como director de la oficina de Instrucción Pública de Cundinamarca; en 1849, fue presidente del Senado durante la controvertida jornada del triunfo liberal del 7 de marzo; entre 1857 y 1859, fue secretario de Finanzas del presidente Ospina y presidente interino del país durante la guerra civil de 1860. En 1850, hizo parte de la *Sociedad popular* de Bogotá y en 1867 del consejo de dirección de la Sociedad de San Vicente de Paul. Mientras que él dirigía *El Catolicismo*, fundó el colegio de *La Familia*, en 1854, y participó de la dirección del colegio de *La Infancia*. Estas dos instituciones se distinguieron por dispensar enseñanza católica a los hijos de las familias de la élite bogotana. En 1869, fundó el periódico *La Unidad católica* y, en 1871, fue uno de los miembros fundadores de la *Academia de la lengua*. Por otro lado, los hermanos Ortiz Malo nos ofrecen un buen ejemplo del grado de compromiso intelectual en favor de la causa católica. José Joaquín Ortiz aparece como el precursor, en 1855, de la prensa católica destinada a un público femenino, gracias a la fundación de *La Esperanza*. En 1864, luego de haber adquirido una imprenta, se hizo responsable de la publicación de *La Caridad*, vocero oficial de las actividades de la Sociedad de San Vicente de Paul de Bogotá. Además, en 1856, participó en la fundación del *Liceo literario*. También se caracterizó por su activismo pedagógico; en 1855 fundó el colegio *Cristo* en Bogotá, luego redactó el *Libro del estudiante* (1861), un manual escolar muy popular durante la década 1860 que fue ampliamente aconsejado por la misma prensa instrucionista liberal. Con su hermano, Juan Francisco Ortiz, participó en la divulgación de los relatos de costumbres.

Sin embargo, el núcleo de escritores o publicista conservadores más destacado fue, aparte del caso ya mencionado de Manuel María Madieto, aquel que se propuso y logró publicar, entre los decenios 1860 y 1870, las obras fundamentales del pensamiento conservador colombiano del siglo XIX. Sus obras fueron, en buena medida, compendios de apologías a la Iglesia católica, prolongación de polémicas religiosas y tentativas pioneras de una historiografía conservadora basada en un acervo documental importante. Fueron una mezcla de anticuarios e historiadores, de polemistas religiosos, de institutores, de periodistas y, según la denominación más frecuente de la época, de *literatos*.²¹ Valga destacar, entre ellos, a José Manuel Groot, un intelectual autodidacta que repartió su tiempo entre la política, la pintura, la enseñanza, el periodismo y la historia. A los veinte años, en 1820, él militó en la logia *Fraternidad bogotana*; en 1839, comenzó su carrera de polemista religioso con la publicación del artículo *Los impíos con la cabeza cortada*, una diatriba lanzada contra aquellos que se oponían al retorno de la Compañía de Jesús. Lo más interesante es que Groot, que acababa de ser elegido como senador, decidió, en 1856, retirarse de la política para consagrarse definitivamente a la redacción de su principal obra, la *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada*, publicada finalmente en 1869. En esta obra de tres tomos, él sostenía que todo lo que podía ser civilización en el país era obra exclusiva del clero católico. Antes de la publicación de esta obra, Groot fue el

principal – y quizás el único – escritor colombiano que mantuvo una polémica con la controvertida obra de Ernest Renan, *La vie de Jésus* (1863) ; a propósito de esto, Groot publicó en 1865 su *Refutación analítica del libro de Mr. Renan*. En 1876, poco antes de su muerte, adelantó una postrera polémica con el misionero presbiteriano Henry Pratt.

Otro escritor fue acumulando la autoridad suficiente para erigirse en autoridad dentro del círculo de escritores bogotanos, al punto de convertirse en el fundador de la filial colombiana de la Academia de la Lengua; se trata de José María Vergara y Vergara, quien fue el responsable de la desaprobación y aprobación de las novelas *Manuela* y *María*. Vergara y Vergara publicó en 1867 su *Historia de la literatura de la Nueva Granada* en cuyo prólogo advertía que quien “no gusta de escritos católicos, debe abandonarlo desde esta página”. Al propósito de exaltar el papel histórico de la Iglesia católica y, mejor aún, de considerar indispensable un orden moral fundado en el dogma católico como premisa para el buen funcionamiento del sistema republicano se unieron en aquel tiempo Sergio Arboleda con sus ensayos reunido en el libro *La república en la América española* (1869); ese mismo año, el por entonces joven Miguel Antonio Caro publicó su Estudio sobre el utilitarismo mientras acompañaba a Rufino José Cuervo en la redacción de una *Gramática latina*. Para 1872, José Joaquín Borda publicó la *Historia de la Compañía de Jesús*. En fin, hubo una ostensible preocupación colectiva por preparar obras fundamentales en que república y catolicismo aparecían como las categorías centrales de un ideal de nación.

La defensa de la Iglesia católica reposó también en la virtuosidad didáctica de algunos escritores. Además de la contribución nostálgica de la literatura *costumbrista*, que exaltó sistemáticamente las costumbres del antiguo régimen, algunos escritores sustentaron su crítica ultramontana en una escritura satírica y concisa que les garantizó, probablemente, mayor audiencia. El autor mejor dotado para este estilo socarrón fue Ricardo Carrasquilla, quien pertenecía a una familia dedicada tradicionalmente a la enseñanza católica en colegios privados. Carrasquilla se hizo bastante popular gracias a la publicación de manuales de gramática y aritmética escritos en verso con el fin de facilitar el aprendizaje, entre ellos sobresalió uno titulado *Problemas de aritmética para los niños*, publicado en 1859. Pero su principal contribución al catolicismo intransigente fue la publicación, en las páginas de *La Caridad*, a partir del 1º de julio de 1869, de un opúsculo cuyo título era *Errores y sofismas anticatólicos vistos con microscopio*.²² En esta obra, él parodió el lenguaje científico para poner en evidencia los errores del liberalismo. Este tipo de escritura fue utilizado en una gran variedad de periódicos que se autodenominaban satíricos, en los que se combinaban una estrategia publicitaria para atraer lectores y el elogio nostálgico de viejas costumbres que se iban extinguiendo.²³

Todos estos intelectuales constituyeron un grupo muy decidido de institutores y de escritores que ejercieron una especie de tutela sobre las nuevas generaciones de políticos e intelectuales que se reunían en Bogotá. Alrededor de ellos se formaron asociaciones literarias e instituciones educativas destinadas a los hijos de la élite liberal y conservadora. Ellos se consolidaron como los portadores de las reglas de la

escritura correcta de la lengua castellana. También fueron los defensores de una sociabilidad tradicional, la *tertulia*, que reunía a los escritores que, según Vergara y Vergara, uno de los principales jueces en temas literarios en aquella época, rendían culto a “la *Forma*, la diosa de este siglo literario”.²⁴ El legado hispano-católico fue puesto en vigencia como elemento modelador de una nación concebida más como una comunidad de fieles a un credo religioso que como un conjunto de ciudadanos. Gracias a esos autores, a sus habilidades publicitarias, a su ofensiva asociativa en diversos frentes, la utopía de una nación católica tuvo prolongada existencia en Colombia.

Notas e referências

- ¹ Tal vez seamos inexactos. Aún hoy es evidente el peso en la vida pública del monismo religioso católico que caracteriza a Colombia y, en correspondencia, el débil peso del ideario liberal.
- ² Juan B. ORTIZ, “Historia de la Sociedad de San Vicente de Paul de Bogotá”, *Anales de la Sociedad de San Vicente de Paúl*, Bogotá, n° 12, 5 de febrero de 1870, p. 196.
- ² *Anales de la Sociedad de San Vicente de Paúl*, Bogotá, n° 13, 20 de febrero de 1870, p. 206.
- ³ *Ibid.*
- ⁴ *Ibid.*
- ⁵ *Anales de la Sociedad de San Vicente de Paúl*, Bogotá, n° 14, 5 de marzo de 1870, p. 222.
- ⁶ *Ibid.*, p. 223.
- ⁷ Gérard Cholvy, *Frédéric Ozanam, l'engagement d'un intellectuel catholique au XIX siècle*, Paris, Fayard, 2003, p. 242.
- ⁸ *Anales de la Sociedad de San Vicente*, Bogotá, n° 14, 15 de marzo de 1870, p. 223.
- ⁹ Carta de José Joaquín Ortiz a Adolfo Baudon, Presidente del Consejo General de Paris, Bogotá, 24 de diciembre de 1874, en *Correspondances et Statistiques, Conseil de Bogotá*, 1869-1920, ASVDP, Paris.
- ¹⁰ Carta del Consejo General de Paris a José Pablo Uribe, Paris, 25 de noviembre de 1885, en *Correspondances et Statistiques, Conseil de Bogotá*, 1869-1920, ASVDP, Paris.
- ¹¹ Reglamento de la Conferencia de San Vicente de Paúl de Popayán, 27 de enero de 1874, p. 8, en *Correspondances et Statistiques, Conseil de Bogotá*, 1869-1920, ASVDP, Paris.
- ¹² “Comunismo del evangelio y el comunismo de Proudhon”, *El Catolicismo*, Bogotá, n° 23, 1° octubre de 1850, p. 199.
- ¹³ *La Caridad*, Bogotá, n° 1, 25 de mayo de 1871, p. 1.
- ¹⁴ “Filosofía religiosa. De la caridad y de la filantropía”, *El Catolicismo*, Bogotá, n° 58, 1° de agosto de 1852, p. 498.
- ¹⁵ *La Caridad*, “La filantropía y la caridad”, Bogotá, n° 34, 19 de mayo 1865, p. 529.
- ¹⁶ Rafael CELEDÓN, “Diálogo entre un masón y un católico”, *La Sociedad*, Medellín, n° 57, 12 de julio de 1873, p. 70.
- ¹⁷ Manuel María MADIEDO, *Homeopatía: un eco de Hahnemann en los Andes*, Bogotá, Imprenta de Nicolás, Pontón, 1863.
- ¹⁸ Manuel María MADIEDO, *Teoría social*, Bogotá, Imprenta de Francisco Torres Amaya, 1855, p. 25.
- ¹⁹ Manuel María MADIEDO, *La ciencia social o el socialismo filosófico. Derivación de las grandes armonías morales del cristianismo*, Bogotá, Imprenta de Nicolás Pontón, 1865, p. 296.
- ²⁰ *Ibid.*, pp. 222, 223.
- ²¹ Por fortuna, la historiografía colombiana se ha acercado recientemente al estudio sistemático del pensamiento conservador colombiano del siglo XIX. Destaco los siguientes estudios: Rubén Sierra MEJÍA (ed.), *Miguel Antonio Caro y su época*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002; Iván Vicente PADILLA, *El debate de la hispanidad en Colombia en el siglo XIX*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008; Sergio MEJÍA, *El pasado como refugio y esperanza*, Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 2009.

²² *La Caridad*, Bogotá, n° 1, 1° de julio de 1869, p. 11.

²³ El taller del impresor conservador Nicolás Pontón fue particularmente generoso en la difusión de periódicos satíricos dedicados a la reivindicación de ciertos tipos humanos en la década de 1860: *Los Locos; El Bogotano; La Bruja; El Chino de Bogotá; El Amolador*.

²⁴ José María VERGARA Y VERGARA, en su "Prólogo" a la novela *Manuela*, en *El Mosaico*, Bogotá, n°2, 1^{er} de enero de 1859, p. 16.

O Pensamento Político Eugênico Latino-Americano

*Ricardo Augusto Dos Santos**

No Brasil, equivocadamente, predomina nas ciências sociais a análise que identifica a eugenia ao nazismo. Costumeiramente, isso leva a ignorarmos as vicissitudes políticas desse ideário. Todavia, seria mais correto reconhecermos que a eugenia foi fruto do desenvolvimento capitalista e ampliou-se, não reconhecendo ideologias e fronteiras, jamais abandonando sua marca de origem: a construção ideológica e mítica de uma sociedade sem conflitos sociais ou administrados com a *mão forte* do Estado. Assim, esta perspectiva das ideias eugênicas imprime determinadas características nas investigações, apresentando a oposição entre os neolamarckistas e mendelistas como um elemento *crucial* para o estudo da eugenia. Isto é uma visão restrita da influência das ideias e práticas eugênicas. O campo eugênico latino-americano deve ser mais investigado e certamente tem nexos que ultrapassam as querelas científicas. Por exemplo, assinalamos a articulação da eugenia com os sucessivos governos autoritários das repúblicas latino-americanas durante o século XX. Este texto pretende abordar a presença e mútua influência das ideias eugênicas no Brasil e Argentina. Consideramos que, na atual conjuntura histórica, é oportuno um projeto que contemple a diversidade de interpretações sobre o tema. Nesses países, existe uma produção que veem estudando as características que a eugenia possuiu na América Latina. Porém, grande parte dessa literatura, não demonstra a especificidade dos agentes sociais eugenistas.

No Brasil, recentemente, foram realizados bons trabalhos acadêmicos sobre a eugenia brasileira. Com alguma frequência, analisam as obras de intelectuais e, especialmente, os livros e artigos de Renato Kehl (1889-1974), tido como o *pai* do movimento eugênico no Brasil. Mas, não ampliam a análise, não destacam as nuances do pensamento social desse intelectual e, tampouco, dos demais autores que compartilharam das ideias eugenistas. Quase sempre, consideram um ator social como paradigma explicativo.

* Pesquisador da COC/Fiocruz e Professor do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-raciais do CEFET/RJ. Doutor em História Social (UFF).

Cumpra indagar: o pensamento eugênico latino-americano foi diferente do anglo-saxão? A recepção da eugenia no Brasil e nos demais países da América Latina teve propriedades distintas de nações como EUA, Suécia, Inglaterra e Alemanha. Alguns críticos concluem, grosseiramente, que a eugenia germânica foi a verdadeira, a que teve laços com a ciência da genética, enquanto a eugenia latina foi branda, falsa ou não existiu. Koifman analisou essas leituras apressadas, chamando atenção para os equívocos cometidos: “Além dos problemas relativos à falta de cuidados com o anacronismo, os críticos não levam em conta, justamente, as particularidades que o eugenismo tomou em diferentes países”.¹

Portanto, não cabe negar totalmente a validade das investigações realizadas, mas é necessário fazer algumas perguntas: a eugenia latina foi menos eugênica ou mais leve do que as outras? Foi um conjunto caótico de ideias? Remando contra essas interpretações, constatamos que no Brasil e na Argentina, entre o início do século XX e a década de 1940 existiu um movimento eugênico que permitia a associação entre esterilização, controle da imigração e dos casamentos, higiene e educação. E muitos intelectuais eugenistas latinos não escaparam dessa hibridização de estratégias. Contudo, não discordamos totalmente das contribuições realizadas nos últimos anos por pesquisadores sobre a eugenia. Mas, proporemos alguns questionamentos.

A historiografia da eugenia tende a considerar como autênticos somente os discursos eugênicos advindos de intelectuais fortemente alinhados com os modelos estrangeiros europeus. Assim, na maioria dos trabalhos acadêmicos sobre eugenia brasileira, Kehl é identificado como eugenista brando, em sua primeira fase, depois, paulatinamente tornar-se-ia mais radical. Octavio Domingues é considerado um mendelista. Roquette-Pinto é apresentado como adepto do mendelismo, mas com face antirracista, principalmente a partir dos anos 30. Rótulos à parte, o cenário é bem mais matizado e complexo. Frequentemente, vários autores representantes do pensamento eugenista ou influenciados pelas ideias eugenistas são ignorados como exemplos para estudar a repercussão dessas ideias. Há duas razões explicativas. Em primeiro lugar, os pesquisadores contemporâneos ainda trabalham com os conceitos formulados pelos autores estudados. Em segundo, o paradigma eugênico anglo-saxão influencia as análises operadas pela historiografia. Por meio de uma leitura tradicional, qualquer proposta fora do modelo paradigmático não será considerada eugênica. Daí a identificação quase direta entre nazismo e eugenia, o que constitui flagrante equívoco. Como explicar as experiências eugenistas acontecidas na Suécia social-democrata, que até a década de 1970 praticou a esterilização compulsória? Ou nos EUA, que em 1906 realizava a esterilização em homens e mulheres e consagrava a eugenia nas suas políticas públicas?

Observamos que é pouco expressiva, no Brasil, a investigação dedicada ao conjunto das ideias eugênicas. Segundo minhas observações, esse tema está mais presente nas universidades argentinas. Também consideramos que nos estudos brasileiros eugênicos a utilização dos conceitos oriundos de Gramsci e Bourdieu é quase ausente. E, no entanto, devido ao número estratégico de publicações, intelectuais e associações

políticas que os intelectuais eugenistas criaram, seria apropriado o uso das categorias originárias desses autores. Creio que eles fornecem instrumentos adequados para estudar intelectuais e associações políticas. O que indica esta omissão da historiografia brasileira? Uma dificuldade política dos investigadores brasileiros em lidar com o tema.

Portanto, o estudo das ideias e práticas eugenistas está mais em voga no país vizinho. O aspecto político do campo eugênico está esquecido pela literatura historiográfica brasileira que explora inadequadamente, segundo minha visão, o assunto. Em suma, no Brasil existe uma indiferença à importância política que esses intelectuais tiveram. Afinal, era por intermédio de associações como *Sociedad Eugênica Argentina*, *Liga Argentina de Profilaxis Social*, *Sociedade Argentina de Eugenesia*, *Asociación Argentina de Biotipologia*, *Eugenesia y Medicina Social*, *Sociedade Eugênica de São Paulo*, *Liga Brasileira de Higiene Mental*, *Liga Pró-Saneamento do Brasil* e periódicos como *La Semana Médica*, *La Medicina Argentina*, *Anales de Biotipologia*, *Eugenesia y Medicina Social*, *Viva Cien Anos* e *Boletim de Eugenia* que intelectuais como Belisário Penna, Alfredo Fernandes Verano, Arturo Leon Lopes, Victor Delfino e Renato Kehl formulavam projetos, veiculavam ideias e formavam grupos que pressionavam politicamente.

Dessa maneira, esperamos destacar o impacto da eugenia na Argentina e no Brasil. Acreditamos que será possível estudar as características estruturais do campo eugênico brasileiro e argentino através das propostas destinadas a implantar a eugenia nessas formações sociais, bem como investigar as redes organizadas em torno dos intelectuais, instituições e publicações (livros, jornais e revistas). Portanto, nosso objetivo é estudar as relações entre os intelectuais eugenistas brasileiros e argentinos. Pretende ser uma experiência inicial para uma construção de bases para uma análise futura profunda. Reconhecemos que a escolha dos casos da Argentina e Brasil para realizarmos uma investigação comparativa sobre o desenvolvimento dos campos eugênicos possui uma característica que determina uma explicação. Inexiste uma tradição, apesar da fronteira física, de trabalhos comparativos entre esses países. E, no entanto, muitas das semelhanças e, até as diferenças, aproximam essas sociedades.

Utilizamos a obra de Antonio Gramsci (1891-1937) para definir poder político. Gramsci considerava que o exercício da hegemonia é obtido não por força e consentimento, mas também por um processo de negociação, fruto de alianças políticas e ideológicas. Hegemonia implica aceitação em parte das regras; mas essa aceitação não é automática. É repleta de ambivalências e contradições. Esta aceitação ou esse consenso tem a participação do Estado e dos intelectuais. E esta hegemonia é tecida pelos intelectuais. Para Pierre Bourdieu (1930-2002), o poder simbólico consegue impor significações que são naturalizadas como legítimas.²

Os símbolos intelectuais afirmam-se como instrumentos de integração social, tornando possível a reprodução da ordem estabelecida. Portanto, é espantoso, diante da presença elevada – e estratégica – de intelectuais e associações políticas de promoção da eugenia, o pequeno número de trabalhos que investigam a complexidade dessas associações e atores sociais no período estudado: as primeiras décadas do século XX.

Inúmeros agentes sociais, sociedades e publicações eugenistas que participaram de um processo político conflituoso e que não se movia linearmente. Victor Delfino (1883-1941), Belisário Penna (1868-1939), Liga Pró-Saneamento e Boletim de Eugenia são exemplos dentre as centenas de casos de textos, intelectuais e instituições que atuaram em ambos os países.

A partir da matriz *gramsciana*, o estado não comporta apenas aparelhos de coerção que, sem dúvida, possibilitam uma dominação, mas também produz uma direção intelectual. Tal perspectiva ajuda-nos a pensar como os intelectuais do campo eugênico construíram suas práticas e representações frente aos demais grupos organizados da sociedade, a que estavam vinculados e, ainda como disputavam e consolidavam sua presença nos órgãos e departamentos estatais. Outra contribuição importante ao estudo das associações é a noção de intelectuais trabalhada por Gramsci. Esse conceito é fundamental, pois se refere à importância da cultura e da consciência de que a construção da hegemonia é inviável sem os intelectuais. Daí, que os debates científicos têm laços com as classes sociais e não podem ser compreendidos, exclusivamente, enquanto embates técnicos, entre os especialistas. É precisamente nesse ponto que reside a minha proposta de análise da eugenia na América Latina. Os textos produzidos recentemente, no Brasil, enfatizam demasiadamente as possíveis diferenças científicas entre os agentes e suas propostas. No entanto, esses trabalhos fazem pouca menção ao papel político que esses atores sociais exerceram. Os intelectuais desse processo podem e serão definidos como aqueles que ocuparam um importante espaço na formulação, direção e organização em qualquer área da sociedade, não ficando restrito ao mundo das ideias eugenistas, científicas ou não, no Brasil e na Argentina.

Ao longo do século XX, intelectuais e publicações que veiculavam o ideário eugênico desempenhavam uma função de destaque no processo dinâmico da formação social latina. As associações científicas, culturais e políticas para a promoção da eugenia serão analisadas como espaços de trocas entre os agentes, constituindo-se em círculos de negociação. Uma formação social não consiste apenas num modo de produção de bens materiais garantido coercitivamente pelas mãos do estado, mas também em hábitos e comportamentos, numa visão de mundo difundida pelos intelectuais na qual se inserem os costumes e os modos de pensar, agir e sentir dos homens que constituem os suportes da ordem social. Consideramos que a explicação que apresenta a eugenia na América Latina como uma cópia mal feita por intelectuais que liam - sem critério - os livros europeus, oculta a constatação de que indivíduos e grupos sociais reagem com padrões diversos a situações semelhantes. Mas, principalmente, essa avaliação, no mínimo, errônea, elimina a reflexão que os intelectuais da América realizavam das condições sociais de existência. E, também, sugere que era baixo o poder de elaborar estratégias articuladas às condições de vida. Ou seja, relega para um plano inferior, agentes sociais da América Latina. Curiosamente, ao identificar inferioridade dos intelectuais eugenistas latinos, as ciências sociais, contemporaneamente, repetem o argumento eugenista que avaliava as populações latinas como degeneradas. Se a ciência eugênica considerava os habitantes das terras ao sul da linha do equador, fracos e

inúteis, curiosamente, os investigadores que estudam as ideias e práticas eugenistas concluem que os agentes sociais (advogados, engenheiros, médicos), intelectuais da Argentina e do Brasil realizavam leituras erradas das ideias científicas originais. Essa visão distorcida conclui que a eugenia latina foi leve, se preocupando com aspectos sociais sem importância.

A eugenia chegou a América do Sul por intermédio dos livros produzidos em numerosa quantidade nos EUA e na Europa. Encontrou solo fértil. Casou-se muito bem com um conjunto variado de ideias. Algumas delas existiam, pelo menos desde a metade do século XIX e tentavam explicar a experiência histórica em torno das populações escravas. Outras, espetacularmente desenvolvidas após 1870, almejavam construir um mundo moderno e científico, colocando os países nos trilhos do progresso. Certamente, um dos motivos mais importantes para o desenvolvimento do eugenismo nas três primeiras décadas do século XX estava na preocupação com o controle da população de ex-escravos e imigrantes que estavam em processo de proletarização. É bastante evidente a inquietação dos intelectuais eugenistas com os imigrantes, afinal, eles poderiam trazer fatores disgênicos, ou seja, contrários à formação do povo bonito, forte e saudável. No Rio de Janeiro, São Paulo ou Buenos Aires, grande parte da população era constituída por imigrantes europeus.

Sabemos dos riscos que o método da História Comparada traz. Se, por um aspecto, o uso do método comparativo apresenta o risco do pesquisador cometer anacronismos, confundindo similitudes relevantes com analogias superficiais, sob outro, sua adoção permite não só eliminar hipóteses explicativas insuficientes, como também, enriquecer as generalizações ou elaborar novas explicações. Ao investigar a rede de intelectuais, instituições e publicações relativas à eugenia na América Latina, julgamos que nossa contribuição ao debate historiográfico está em demonstrar a articulação da educação higiênica, das ações de esterilização e do combate às doenças para a formação do povo educado, higiênico e forte.

Ao identificarmos movimentos eugênicos latino-americanos que buscavam constituir uma ação continental, notamos que, socialmente e politicamente, eles procuravam forjar sua identidade com fatores próprios de cada país. Neste sentido, as preocupações políticas, os problemas relacionados à saúde pública, à questão racial, a preocupação com os imigrantes, a atenção com os casamentos, a maternidade e a infância, e o controle da iniciante classe operária, eram as questões que motivavam os eugenistas a pensar na fundação de um movimento eugênico que reuniria os vários países. Semelhanças e diferenças aproximavam as propostas dos países para melhorar a raça. Em grandes linhas, podemos resumi-las: construção de fichas contendo dados biológicos e sociais dos habitantes; combate às doenças venéreas e exames clínicos para autorização dos casamentos; políticas públicas de educação e higiene, pretendendo melhorar as condições de vida; controle dos fluxos migratórios; críticas às leis de amparo social (filantropia, previdência social, assistência médica); atenção materno-infantil; a esterilização com o objetivo de criar estoques de seres eugênicos aptos a procriar e, ainda, a presença do positivismo *comtiano* e do catolicismo, fazendo da

crença na ciência ou no pensamento religioso, um incentivo ou um freio às ações eugenistas. Assim, identificamos nos países da região, no final da década de 1910, a existência de um movimento eugenista latino-americano suficientemente organizado. Em 1918, a fundação das primeiras sociedades eugênicas latinas, como a *Sociedade Eugênica de São Paulo* e a *Sociedad Eugénica Argentina*, ocorreu poucos anos após o nascimento das primeiras associações destinadas a estudar e formular políticas eugênicas na Europa, o que indica uma sintonia dos intelectuais latinos com o desenvolvimento da suposta ciência eugênica.³

A partir de meados do século XIX, várias linhas filosóficas – positivismo, darwinismo, evolucionismo - incrementavam o pensamento social e político latino, sustentados pela divulgação de um conhecimento científico. Conceitos erigidos por intelectuais europeus alcançavam grande repercussão, fornecendo justificativas hierarquizantes baseadas no critério científico, pretensamente universal. Assim, se explicavam as diferenças sociais das nações *inferiores* frente às sociedades europeias e os Estados Unidos da América. A raça passou a ser uma noção discutida em obras que celebravam o racismo científico, prevendo um futuro nebuloso para os países com *raças* heterogêneas.

Consideramos que a tese demeritória das populações que habitavam as terras abaixo da linha do equador está ligada às interpretações sobre o desenvolvimento do capitalismo nos EUA. Haveria uma predisposição genética favorável em determinados povos. Assim, os Estados Unidos evoluíram natural e diferentemente das demais nações. Portanto, nessa perspectiva, os homens que viviam na Península Ibérica, América do Sul e África, não conheciam a nobre noção do trabalho. Estava explicada a diferença entre os países, principalmente em relação aos da América Latina. Assim, embora a emergência dos princípios eugênicos tenha se dado em solo europeu, foi nos EUA, durante as primeiras décadas do século XX, que a eugenia assumiu uma das formas mais agressivas, com seus conceitos modificando drasticamente a vida das pessoas. Suas ideias e práticas atuaram de maneira tão incisiva que, entre 1906 e 1940, em diversos estados norte-americanos, mais de 60.000 esterilizações compulsórias foram executadas de formas extremamente polêmicas. Somente na Califórnia, mais de 15.000 mulheres e homens teriam sofrido cirurgias desse tipo. Diversas leis foram tomadas para esterilizar indivíduos classificados como inadequados para gerar filhos ou mesmo continuar vivendo. No início do século XX, era fundado um conjunto de laboratórios para aprimoramento racial. Tornaram-se influentes centros de pesquisas sobre raças do mundo. Contavam com auxílio financeiro de empresários e instituições como a Fundação Rockefeller.

E no Brasil, quando surgiu e como foi o desenvolvimento da Eugenia? No Brasil, ela desenvolveu-se durante o início do século XX. Contudo, encontramos indícios anteriores nas teses defendidas por higienistas e alienistas nas faculdades de medicina do Rio de Janeiro e Bahia ainda no século XIX. Marcadas pelas teorias naturalistas da degenerescência racial e pela medicina que reorganizava as cidades. A partir do terço final do século XIX, intelectuais cercados de conceitos desfavoráveis sobre as raças e

apoiados em pretensas visões científicas, pronunciaram diagnósticos completamente negativos sobre o futuro do Brasil. Exemplos como o Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), que afirmou que o país era feio e degenerado, descreviam um país inviável. Para essas considerações, o estado letárgico da nação, paralisado na escala progressiva das sociedades era devido à soma dos fatores climáticos e raciais. A mestiçagem era uma das causas da inferioridade dos brasileiros e decretava a impossibilidade do Brasil em ascender ao mundo moderno que se anunciava. As informações disponíveis sobre essa época no Brasil apontam que, para os atores do campo intelectual, identificados com o determinismo biológico, a mestiçagem representava um empecilho à incorporação do Brasil à civilização.

Mas, como um país intensamente miscigenado foi palco de um movimento eugênico forte, um conjunto de ideias que, em princípio, seria paradoxalmente, contrário à formação étnica nacional? Como um conjunto de práticas que estaria em oposição à formação racial do Brasil, a eugenia proporcionou que políticas públicas fossem, no mínimo, influenciadas por essas ideias?

Se a miscigenação degenerava o povo, uma solução teria que ser buscada para transformar o país numa grande nação. Como? Impedindo, favorecendo ou potencializando o branqueamento da população brasileira. E como era o Brasil? Que porção do mundo era essa que intelectuais estrangeiros e, também, nacionais julgavam que, dentro dos padrões de civilização e progresso, não era um país viável? Uma massa de negros, brancos, miscigenados, pobres vivendo sem mínimas condições sanitárias. O crescimento dos centros urbanos com o desenvolvimento do capitalismo, a expansão da imigração estrangeira, o receio das epidemias de febre amarela e varíola, das endemias rurais (ancilostomíase, malária e Doença de Chagas) causavam um permanente estado de medo. Devido a tal cenário, o Brasil era visto por uma determinada fração do pensamento social como um país que não chegaria ao estágio civilizado, pois sua população estava degenerada. Em meio a essas impressões, inúmeros reformadores surgiram, pretendendo oferecer remédios que evitariam a tragédia: a impossibilidade do Brasil tornar-se uma nação.

A influência dos diagnósticos cruéis a respeito do Brasil, dos negros e mestiços, impregnaria o pensamento social e político brasileiro durante um bom tempo. Todas as análises sociais construiriam diagnósticos que, mesmo residualmente, desejariam melhor sorte: outro “povo”. Tenho sérias desconfianças que, até hoje, em pleno século XXI, continuam habitando em corações e mentes, o desejo de “matar o povo” ou trocá-lo. E a chave para entendermos a especificidade da eugenia nacional, além das vicissitudes do campo eugênico está na modificação efetuada. Da condenação à salvação do povo. Afinal, como compreender o eugenismo num país miscigenado e que, em alguns momentos afirmativos de sua identidade nacional, exalta e até glorifica a capacidade de misturar raças, culturas e etnias? Pois é precisamente nesse complexo e intrincado tecido de ideias e posições que reside uma das explicações. Entre os polos opostos da inviabilidade do país e a mitificação do Brasil como sendo o paraíso, e os brasileiros como soldados morenos imbatíveis, se superpõem os discursos.

E, no restante da América Latina? E na Argentina? O desejo de regeneração racial estava ligado diretamente à questão da identidade nacional. Os intelectuais europeus avaliaram negativamente o país enquanto uma nação não consolidada e uma identidade indefinida. Dessa forma, na Argentina e em vários países da América, vários intelectuais abraçaram a eugenia como uma maneira de encontrar respostas satisfatórias e possíveis de melhoramento racial e nacional. Vamos falar um pouco sobre a eugenia nesse país. *“Si hay extranjeros que abusando de la condescendencia social ultrajan el hogar de la patria, hay caballeros patriotas capaces de presentar su vida en holocausto contra la barbarie para salvar la civilización.”*⁴

E com sentimentos semelhantes a este contido na frase de Manuel Carlés, Presidente da “Liga Patriótica”, que determinados intelectuais argentinos olhavam os habitantes de Buenos Aires. Essa associação, fundada em 19 de fevereiro de 1921, perseguiria judeus, anarquistas, socialistas e, de modo geral, estrangeiros. O teor dos discursos da Liga seguia o mesmo apresentado no trecho acima citado, uma declaração de Carlés durante o ano de 1910, expressando semelhante ilusão de vários intelectuais brasileiros que sonhavam com uma sociedade sem conflitos sociais. Afinal, as condições precárias de saúde e pobreza, a entrada perigosa de ideias alienígenas (liberais, anarquistas, comunistas) tanto no Brasil como na Argentina, os vícios e costumes corrompendo os jovens e as mulheres, enfim, de uma forma ampla, o mundo que se anunciava, moderno e industrial, era esperado e cobiçado. Mas, no entanto, alguns de seus produtos, resultado da tensão entre as forças do capital e trabalho ou advindos de um modo de vida mais cosmopolita, causavam preocupação, temor e eram indesejados. Kehl e os demais eugenistas mostravam-se visceralmente críticos dos novos hábitos, identificados como fatores disgênicos:

“As cidades populosas representam os piores focos disgênicos, ao contrário das pequenas cidades onde a vida corre sem tantos riscos e misérias [...] Daí a hiperexcitação de nossa época de cinemas, tangos, de bolinas, de vestidos transparentes, da exacerbação neuropática da maioria dos habitantes das capitais. Daí o crescente das doenças sociais, dos vícios, que abreviam a vida, degeneram a raça, infelicitam a humanidade”.⁵

Na Argentina, os pesquisadores locais estão analisando as implicações políticas do eugenismo, fato que, no Brasil, constitui uma ação pouco presente. Frequentemente, a existência da eugenia na América Latina é ignorada ou é analisada como uma mera cópia das ideias europeias ou, ainda, é explicada como uma reprodução equivocada de uma atividade científica em sua origem. Em suma, as ideias eugenistas latino-americanas são vistas como exóticas. Contudo, ao estudarmos a história da eugenia nesses países tomamos conhecimento de um conjunto articulado de variáveis políticas, históricas e econômicas específicas. Por exemplo, a Argentina era, sem dúvida, mais forte economicamente e seu desenvolvimento científico era acentuado e, no Brasil, havia uma imensa e majoritária população negra e mestiça, enquanto no país vizinho, a população indígena estava extremamente reduzida.

No final dos anos 1910, a família de um trabalhador na cidade de Buenos Aires gastava em média 40% por cento da sua renda no aluguel de moradias precárias, como por exemplo, *os conventillos*. Grande parte do contingente que habitava essas moradias era formada de imigrantes. Mas, a imigração trouxe mais que braços fortes. Com os milhares de italianos e outros grupos étnicos, vieram ideias. Esses imigrantes ajudaram a fomentar novas organizações que reivindicavam melhores condições de vida e trabalho. A identificação com os *cortiços* da cidade do Rio de Janeiro é imediata. Assim associamos imediatamente a situação social dos moradores dos *conventillos* aos cortiços cariocas, não desconhecendo, evidentemente, as diferenças. Afinal, não podemos ignorar a similitude encontrada diante dos movimentos sociais dos países, mas é necessário destacar que estamos marcando as possíveis semelhanças, não uma suposta igualdade dos processos históricos.⁶

Parece-me que o grau de organização dos operários argentinos era maior. Em suma, consideramos que no âmbito deste trabalho, o impacto recebido pelas classes e frações conservadoras diante das reivindicações dos trabalhadores causava uma intensa movimentação nas ideias de como controlar melhor a sociedade. Desta maneira, como não encontrarmos semelhanças no fato acontecido na Argentina e conhecido como “Semana Trágica” com as greves gerais ocorridas entre 1917 e 1919 no Rio e em São Paulo? Assim, entendemos que a formação e articulação de associações como a *Liga Patriótica* representaram reações aos movimentos populares sociais organizados. Várias classes e frações percebiam que era necessário organizar seus interesses, formular políticas e participar de ações preventivas frente aos trabalhadores, tanto no Brasil como na Argentina.

*“La nueva doctrina higiénica, la higiene racial e integral, enseñada por los educadores naturales del pueblo, los médicos, que lo son por la ciencia y el alma, há triunfado en muchas naciones de la ignorância de no pocos dirigentes y de la negligencia increíble em que se le tenía porque los que se dieron a la santa causa de La reivindicación social, no comprendiam que su base debe ponerse em la douctrina higiénica, es decir, em la ensenanza de médios convenientes para que el proletário conserve la salud y pueda reparar eficazmente la perdida de resistência para la lucha, ocasionada por la disipación de sus fuerzas em um trabajo agotador, la insuficiência de la alimentación y la morada insalubre”.*⁷

É nesse caldeirão de ideias e práticas sociais e políticas que a eugenia começou a ser discutida na Argentina. Momento importante. Um desses textos iniciais editados em periódicos argentinos sobre as ideias eugênicas tem como título *Higiene e Proletariado*. De autoria de Victor Delfino, foi publicado em abril de 1919. Portanto, apenas algumas semanas, após a *Semana Trágica*. Neste artigo incluído no periódico *La Semana Médica*, o principal objetivo do eugenista argentino era apresentar um projeto higiênico para o trabalhador e, por extensão, para a sociedade. Era absolutamente necessário naquele momento, constituir um operário consciente da sua higiene individual e

cooperador da higiene coletiva. Como fazer isto? Para os atores sociais eugenistas, o Estado deveria ser assessorado por intelectuais das associações políticas eugenistas ligados aos órgãos estatais. Mais tarde, em 1923, Delfino escreveria no mesmo periódico *La Semana Médica*, um texto onde em linhas gerais ele faz declarações mais simples acerca do tema: a higiene do operário. Higiene individual e coletiva. Na verdade, trata-se de uma edição revisada do texto editado em 1919 na mesma revista.

“De otro modo, las mejores medidas, las mas sabias, y mejores disposiciones, em una palabra, todos los instrumentos destinados a remediar el mal estado higienico del proletariado, fracasarian, porque las ordenanzas de nada sireven si no se cumplen [...] Para que esto sea posible es necesario cultivar la educación higiênica [...] Si el obrero no la hecho su conciencia higiênica, si carece de fe y de entusiasmo y se descuida asi, por modo lamentable, la ecuación personal que debe constituir la solución del gran problema sociológico de la vida salubre, entonces la ley resulta una imposición más tirana e inútil. Se necesitan para la cruzada de la higiene del proletariado, hombres inteligentes, y activos y sinceros, que expliquem al obrero mediante nociones elementales impartidas oportudamente, los preceptos de la higiene social, tanto más comprensivos cuanto más secillamente impartidos”.⁸

Os primeiros movimentos para concretização de uma sociedade eugênica de intelectuais argentinos ocorreram em 1912, quando Victor Delfino compareceu ao Primeiro Congresso Internacional de Eugenia em Londres. As fontes indicam que ele foi o único latino-americano presente. Ainda neste ano, começou a sua pregação eugenista publicando textos na imprensa. Pouco tempo depois, em 1918, fundaria a sociedade eugênica argentina. Afinal, determinadas perguntas incomodavam os principais agentes sociais. Um dessas questões candentes para a intelectualidade argentina: qual seria a raça argentina? Teria futuro? Porém, outras questões também afligiam. Uma delas, talvez, mais do que todas. Tratava-se das perturbações advindas dos movimentos políticos dos imigrantes. Cedo, começou uma atenção especial referente às manifestações operárias. Todavia, esses movimentos foram ensaios do que estava por vir. Um dos grandes símbolos da história da eugenia na Argentina é a criação em 1932, da Asociación Argentina de Biotipología, Eugenesia y Medicina Social na cidade de Buenos Aires. Essa sociedade marcaria a eugenia na argentina de forma indelével, tornando-se uma aproximação com as escolas criminológicas italianas. Ainda estar por ser feita uma ampla pesquisa comparativa das ações do campo psiquiátrico e criminológico brasileiro e argentino. Por exemplo, ainda hoje, nas faculdades de Direito no Brasil, os textos do intelectual José Ingenieros aparecem nas listas bibliográficas.

Victor Delfino foi um dos participantes deste plano que tentava implantar a eugenia nas políticas públicas argentinas. Se esse projeto político obteve êxito, será matéria para outro artigo. Nascido em Buenos Aires em 1883, morreu em 1941. Estudou ciências, astronomia e matemática na Universidade de La Plata. Seu primeiro texto publicado, *Las Rutas Del Infinito*, continha dados sobre astronomia, mas Delfino ficou famoso pelo

seu interesse em Eugenia, Medicina e Higiene. Membro de várias associações médicas estrangeiras, Delfino publicou alguns artigos na imprensa especializada brasileira. Sobre o atestado médico pré-nupcial, ele publicou um texto editado no mais importante periódico eugenista brasileiro, o *Boletim de Eugenia*. Considerava o exame como uma medida acertada da eugenia preventiva porque seria uma garantia de que os cônjuges seriam pessoas sãs e isentas de qualquer doença, podendo transmitir aos seus descendentes a boa herança através do matrimônio. Para que este objetivo de fato se realizasse, o autor identificava no eugenista (médico) a responsabilidade de difundir estas informações com o apoio da imprensa. Desta forma, em sua opinião, o capital biológico da raça seria elevado, eliminando possíveis máculas que impedissem a promoção de um saneamento social e total.

Em outro artigo, Victor Delfino faz referência a Renato Kehl, destacando sua atuação e definindo-o como um grande entusiasta da eugenia na América Latina e de grande importância para o movimento eugênico brasileiro. Ele também declarava que um projeto de assistência eugenista pública teria que contemplar um acompanhamento médico semelhante ao que tentaria criar em Buenos Aires, com a fundação de institutos de eugenia para defender a maternidade consciente e com a devida atenção às crianças e difundindo a conscientização de que a maternidade deveria ocorrer com o objetivo de gerar descendentes sadios eugênicos. Assim, não bastava gerar descendentes eugênicos, mas também proporcionar condições necessárias para a formação de uma geração que além de proteger suas características eugênicas herdadas, seriam criadas com a ideia de que manter as gerações saudáveis era uma responsabilidade social. Delfino foi *Director del Instituto Tutelar de Menores de Buenos Aires e Secretário de La Comisión Asesora de Hospitales y Asilos Regionales*.

“Al ocuparnos del problema de nuestra raza em outra ocasión decíamos que, sin descuidar las actuales medidas tomadas com respecto a la sanidade general, organización sanitária... era necessário, pór los demas, reformaria completandola, decíamos, ademas, que no podíamos estacarnos, remansando la acción oficial de um trabajo negativo de defensa y de previsión solamente, que era necessário, por fin, fomentar el capital biológico e psiquico de los ninos argentinos, coordinando em um haz poderoso de instituciones, lãs muy devirsas que actualmente laboiram aisladamente em la obra de La protección y asistencia de la infância- dispensários... consultas de lactantes, restaurantes para madres y nodrizas, mutualidades maternales...”⁹

Vamos voltar um pouco ao Brasil, sem abandonar a Argentina. Muitas vezes, sob a chancela de leituras realizadas sem critérios, o racismo científico é totalmente atribuído aos autores dominantes na Primeira República (1889-1930). No entanto, muitos desses agentes sociais, com pouquíssimas exceções, estavam procurando um caminho para que *povo* ou *raça* representasse a sociedade brasileira, afirmando que éramos um país viável, enquanto que existiam autores identificados com o determinismo biológico e que negavam qualquer chance para o Brasil. De alguma forma, os autores sanitaristas e

eugenistas sofriam influências do racismo científico do século XIX. As teses deterministas e racistas nunca foram completamente abandonadas. Comumente, mesmo em círculos acadêmicos e profissionais, confunde-se eugenia com racismo científico e determinismo biológico. Não excludentes, são conceitos diferentes que nasceram em reação aos movimentos (sociais e políticos) que almejavam condições de vida mais igualitárias para os trabalhadores. Sem dúvida, foram ideias que tiveram sua origem com o descontentamento do mundo que se transformava, abolindo privilégios estamentais. Assim, diante da ameaça crescente de uma igualdade jurídica, a resposta encontrada foi a comprovação científica da desigualdade biológica, portanto, natural entre os indivíduos. O racismo científico foi uma doutrina que se apresentando universal e racional, afirmava que existiam hierarquias entre as raças humanas. A ideia subjacente era promover a suposta raça ariana como a mais desenvolvida e apta para governar as outras raças. Por seu lado, a eugenia procurava o aperfeiçoamento da espécie humana, selecionando os melhores espécimes que demonstrassem possuir as características mais adequadas para transmiti-las às gerações, incentivando a reprodução, de maneira a melhorar os descendentes. De todo modo, era absolutamente necessário manter as multidões afastadas. Afinal, eram novos atores políticos que surgiam na cena política.

E, no Brasil, além das diferenças conceituais, o pensamento eugênico nacional demonstrou ser sofisticado e o eugenismo brasileiro complexo. O maior representante da eugenia no Brasil foi, sem dúvida, o médico Renato Kehl. Mas, ele não estava sozinho. Produziu a maior parte de sua obra intelectual numa época onde a preocupação com a identidade nacional imperava. Para entender os conceitos presentes na obra de Kehl é necessário compreender o percurso realizado pelo autor. Ele se apoiava nos saberes das ciências biomédicas emergentes para responder como era o Brasil e como deveria ser construída a nacionalidade brasileira. Ao formular as representações sobre o país, Kehl tentava explicar a sociedade. Um período onde os intelectuais que exerciam hegemonia cultural, além de considerar a raça branca superior às demais, condenavam a composição racial heterogênea, porque essa gerava seres degenerados. De um modo geral, era assim que pensavam o grupo de intelectuais que estimavam a miscigenação como um mal insanável e o Brasil completamente inviável. No entanto, os discursos eugênicos brasileiros e, principalmente, o pensamento de Kehl, apresentaram-se de maneira muito singular. Para além da simples consideração da inviabilidade do Brasil devido ao seu povo mestiço, o eugenismo brasileiro reconhecia e lamentava essas inferioridades, mas tratava da reforma do povo. E, também diferentemente dos outros representantes intelectuais do movimento sanitário que congregava cientistas, médicos, educadores e demais intelectuais, membros importantes do pensamento social brasileiro, Kehl adicionaria ao conjunto de ações preconizadoras para a salvação do Brasil a coerção, ou, ao menos, a total planificação estatal para a vida humana. No Brasil, a hegemonia do racismo científico e determinismo biológico metamorfoseou-se em um eugenismo peculiar, próprio do campo eugênico brasileiro. E bastante semelhante ao campo argentino.

O movimento sanitaria refutava a explicação dominante do pensamento social e político que atribuía aos tipos mestiços, decorrentes da mestiçagem racial, o insucesso econômico e cultural do país. Para os membros do movimento, os homens eram improdutivos porque estavam doentes. Portanto, diferentemente das análises influenciadas pelos conceitos do racismo científico e determinismo biológico, os intelectuais sanitaria opinavam que era possível resgatar o Brasil. Muitos dos eugenistas nacionais tendiam a concordar com essas teses. No entanto, os mais radicais, e dentre eles, especialmente, Renato Kehl dizia que, apesar de doentes, os habitantes dessa parte do planeta não abandonavam o estado de imperfeição sob o ponto de vista das leis da hereditariedade. Assim, para Kehl era necessário um conjunto de ações para tornar os brasileiros doentes e feios em homens fortes e belos. Esse resultado seria obtido com uma série de estratégias educativas, sanitaria e eugenistas, essas últimas identificadas com a vertente negativa que apregoava a esterilização arbitrária como necessária ao progresso e que deveria ser controlada pelo Estado.

Os intelectuais identificados, de alguma maneira, com o racismo científico destacavam, de maneira ampla, a inferioridade e a degeneração dos homens mestiços. Para eles, os cruzamentos sexuais entre indivíduos de etnias diferentes, além de promíscuos, seriam produtores de elementos incapazes para o progresso da nação. Segundo as teorias mais ortodoxas, os mestiços traziam os defeitos das raças inferiores. Portanto, os seres humanos frutos da mestiçagem, eram preguiçosos e parasitas por defeitos de origem. No Brasil, os intelectuais sanitaria discordariam dessa inclemente inviabilidade e destacar-se-iam, pois consideravam que o problema não era totalmente derivado do suposto determinismo biológico. Porém, o racismo científico não era de todo ausente. Ele ainda influenciava a análise sanitaria. De certo modo, o que ficaria sepultado era a determinação climática. A racista nunca desapareceria.

Para os membros do grupo intelectual sanitaria/eugenista, a explicação era outra. O diagnóstico estava errado. O homem e o meio estavam doentes. A regeneração era possível por meio de ações sanitaria e eugenistas. As propostas de sanitaria e eugenistas complementavam-se. Em conjunto, diriam que, além de sanear as áreas urbanas e rurais, controlar as epidemias, instalar postos médicos e sanitários, era necessário cuidar do povo de maneira eugênica e educativa. Tratava-se, portanto, de aprimorar a raça nacional por meio da higienização das células reprodutoras. Torná-las mais aptas para a consciente reprodução. Como? Através da Educação e do Saneamento. Para os eugenistas, diante de casos graves, era indicada a esterilização compulsória, evitando o nascimento e a reprodução dos criminosos e degenerados, solucionando assim, o problema das raças.

“Quanto ao verdadeiro fim da esterilização, que é a melhoria eugênica da raça, temos a dizer que esse processo oferece certas dificuldades para se tornar eficiente, além das que referimos. Para se chegar a um resultado completo seria necessário que a esterilização fosse aplicada compulsoriamente, de um modo permanente, e em vasta escala, não poupando mesmo os indivíduos que

aparentem superficialmente normalidade e que, no entanto, intrinsecamente, são defeituosos [...] a esterilização é de efeitos indubitáveis e claros. Mas a sua prática encontra sérios embaraços. O nosso entusiasmo por essa operação regeneradora não vai ao encontro de desconhecermos as dificuldades que ela encontra na sua execução [...] A esterilização, pois, deve ser considerada um processo eugênico importantíssimo, mas não um meio único de elevação somática e física da espécie humana, que só será alcançada pelos processos combinados de eugeniização”.¹⁰

Dentre os eugenistas, um número reduzido afirmava que as reformas sanitárias aprimorariam a capacidade hereditária dos seres humanos. Para estes, as condições ambientais do país dever-se-iam modificar-se para que, transformando os indivíduos, os seus descendentes fossem beneficiados. Práticas políticas e sociais identificadas com a eugenia exemplificam essa filiação neo-lamarckista: campanhas contra o alcoolismo e doenças venéreas. Assim, coexistiam teorias que adotavam uma seleção racial capaz de melhorar as populações, produzindo um ser biológico mais produtivo, com teses de que o futuro eugênico seria resultado também de um aperfeiçoamento no progresso social. Este processo está sendo considerado por um amplo contingente de pesquisadores como um erro. Para um grande número de investigadores, a eugenia latina é uma cópia precária da verdadeira eugenia (importada dos países europeus) ou foi resultado de uma formação científica medíocre por parte dos eugenistas latinos. Discordamos dessa perspectiva. A amplitude de técnicas eugênicas não representou uma má interpretação de teorias estrangeiras. Foi a construção de um pensamento original. Arrisco dizer, um pensamento próprio da América Latina. Apesar das relevantes contribuições realizadas pelos cientistas sociais para o conhecimento histórico, estudando a presença, difusão e institucionalização das ideias eugenistas, parte das análises realizadas apresentam uma tendência à naturalizar as diferenças, como se as características dos *eugenismos* dos diferentes países fossem uma atribuição inata e natural. Parece-nos uma negligência para com as estruturas de classe das Formações Sociais.

Na América Latina, indubitavelmente, coexistiriam teorias que adotavam uma seleção racial capaz de embranquecer (melhorar) a população, produzindo um tipo ideal pelas sucessivas miscigenações, com teses de que o futuro eugênico seria resultado também do aperfeiçoamento das políticas públicas de saúde e educação. Para os eugenistas, as reformas educativas e higiênicas aprimorariam a capacidade eugênica. Por exemplo, eles acreditavam que campanhas contra o alcoolismo e as doenças venéreas melhorariam a raça. As condições ambientais dever-se-iam modificar-se para que, transformando os indivíduos, os seus descendentes fossem beneficiados. A eugenia, além de produzir indivíduos saudáveis, pretendia também recuperar os degenerados e, conseqüentemente, salvar as sociedades. Dessa maneira, para evitar o nascimento de indivíduos indesejáveis, devia-se adotar a esterilização compulsória. E, para que não houvesse uniões disgênicas, noções de eugenia e higiene, impediriam a proliferação de seres inúteis. O objetivo de melhorar as sociedades teria êxito, a partir

da promoção de condições favoráveis à procriação eugênica através da educação, higiene e combate à reprodução dos degenerados e criminosos, porque esses poderiam transmitir os defeitos físicos e mentais aos descendentes e, ainda seria necessário, para a reforma da sociedade, que o Estado adotasse medidas profiláticas para o controle das enfermidades que beneficiavam os fatores disgênicos (degenerativos) das pessoas: a sífilis, a tuberculose e o alcoolismo. Em relação a esse aspecto, existe uma distinção – muito presente nas pesquisas sobre a eugenia – entre os eugenistas *leves* que aceitavam a melhoria racial por meio da atenção à saúde pública, influências ambientais, valores culturais e os *pesados* que desejavam a eliminação das características negativas por meio do controle rigoroso da reprodução. Estamos alertando, porém, que essa caracterização leva em conta as opiniões dos intelectuais eugenistas. Essa diferenciação nascia dos conceitos operados por eles.

“Os desígnios da política eugênica são muito diversos: não consistem na seleção de homens de alta mentalidade para formar a elite de gênios, nem a seleção de gigantes para organizar [...] indivíduos de mais de dois metros de estatura. A Eugenia não propõe, em suma, a criação de novos tipos, mas a purgação de gênero humano de seus maus humores, a eliminação gradual dos seus elementos nocivos. Indica, para isto, remédios legais que, direta ou indiretamente, atuam como profiláticos e curativos na defesa e constituição de famílias sadias”.¹¹

“Outra medida proposta pela eugenia negativa é a esterilização dos grandes degenerados e criminosos. A simples interdição legal ao casamento destes indivíduos constituiria um ‘meio atenuado’, passível de ser burlado, enquanto que a esterilização representa um ‘meio radical’, muitas vezes necessário”.¹²

*“Hagamos la educación higiênica de la masa y estaremos seguros de haber contribuído a que ella realice su porvenir de unión y de concórdia y com ella garantizado la practica de las leyes de la solidaridad social y conseguido em gran parte el ideal eugênico de tornaria mas forte y mas feliz”.*¹³

O que venho ressaltando, ao longo do texto, é que as diferentes propostas dos intelectuais são vistas, com frequência, pela maior parte das análises efetuadas no Brasil, de forma descontextualizada e *despolitizada*. E, essa incorreção teórica e metodológica está sendo cometida pelos pesquisadores brasileiros. Autores argentinos e espanhóis estão muito mais atentos. Ou mais honestos. Afinal, toda análise social é política. A hibridização de estratégias não representou um ato isolado de intelectuais em meio caótico, nem desempenhou um papel equivocadamente cometido por intelectuais eugenistas. Foi efetivamente uma ação produzida por homens vivendo em sociedades historicamente situadas no tempo e no espaço.

Tratava-se de planificar ao nível do Estado a formação de grandes nações e de reformar a raça, fosse isso compreendido como povo, raça biológica ou cor da pele. Nossa hipótese central afirma que a existência do campo eugênico possibilitou a constituição e institucionalização de diferentes concepções e estratégias para a tão esperada civilização. O eugenismo se constituiu por uma variedade estupenda de

intelectuais, associações e órgãos governamentais que formularam, organizaram e tentaram implantar a eugenia nos países da América Latina. Em suma, estamos confrontando a existência das ideias e práticas eugenistas do continente com o modelo que se apresentava como universal e que dominou o universo anglo-saxão e nazista. Contudo, talvez seja necessário observar os limites da efetivação desses projetos. O conjunto de ideias e práticas denominadas genericamente de eugenismo representou uma síntese (em constante transformação), de tendências universais e particularistas, composta de atores, ideias e relações sociais. Por meio dessa análise, estou criticando uma tendência que indica erros, contradições ou ausências, onde posições em movimento apontam para conexões não compreendidas. Os discursos dos intelectuais não são contraditórios. Penso que muitos dos equívocos cometidos por pesquisadores, que se aventuraram por essas zonas tempestuosas do pensamento social e político, ocorreram devidos aos labirintos criados pelos autores estudados. Assim, leituras que enfatizam demasiadamente as distinções da eugenia negativa, positiva ou preventiva, estão baseadas em conceitos e argumentos criados pelos próprios objetos de análise. Os agentes sociais estudados e seus respectivos textos são testemunhas. Os discursos dos intelectuais tendem a serem mais críveis, e, portanto, fornecem mais dados, tanto quanto nossas perguntas forem mais elaboradas. As diversas leituras sobre o caminho que deveria ser obrigatoriamente percorrido para a desejada eugeniização fizeram parte de um campo eugênico fortemente institucionalizado, cujos primórdios datam de meados do século XIX.¹⁴

Vamos buscar ajuda em Bourdieu. Em sua obra, analisando o conceito de campo científico, esse sociólogo afirmou que em campos de pensamento aparentemente homogêneos, os debates, as disputas pelo espaço científico e pela posse do capital intelectual representam aspectos simbólicos contraditórios e similares. Para esta parcela dos intelectuais eugênicos do início do século passado, a explicação para a situação dos países latinos estava nas características naturais do Estado e da sociedade. Nesse sentido, os países viviam seus conflitos e crises políticas devido ao clima, ao meio físico e à constituição racial do povo. Segundo esses atores sociais, alguns dessas nações não possuíam o desenvolvimento social das europeias porque a localização geográfica, as doenças, a constituição genética, o calor e a mistura com raças inferiores tinham tornado essas extensões de terras incapazes de progresso.¹⁵

Com base no pressuposto de que os países do continente eram sociedades desorganizadas e formada de incapazes, as interpretações eugênicas conferiram um papel central ao Estado. Ao expressarem anseio de fortalecimento do poder estatal, os intelectuais da região consolidaram um modelo de Estado. Muitos dos componentes deste paradigma estão presentes nas análises efetuadas pelos intelectuais eugenistas. Simplificando, esses elementos podem ser enumerados: O predomínio do princípio governamental e coletivo sobre o privado, visão organicista e corporativa da sociedade, crença absoluta nas ciências (pelo menos, no Brasil), os conflitos sociais são frutos de desordeiros e vagabundos. Em suma, os militantes dos movimentos pela reforma da educação e saúde afirmavam a possibilidade de superar os graves problemas mediante a

intervenção do Estado assessorado por cientistas e técnicos. Essa era a grande tarefa dos eugenistas. “*Um programa lógico y metódico que comprendiera la higiene individual em si, la higiene individual de la casa y la higiene individual del taller, podría ser el punto de partida de una acción higienica organizada por el estado com la cooperación de las sociedades obreras, los sindicatos y los particulares (escuelas profesionales, universidades populares...)*”.¹⁶

Se a presença do pensamento católico foi maior na Argentina, ainda que no Brasil não tenha sido insignificante, diminuindo o ímpeto da *eugenia negativa* e o positivismo *comtiano* teve maior presença no Brasil, causando por sua vez, uma preocupação com a objetividade e cientificidade nas políticas públicas, o que nos interessa é a semelhança dos movimentos (brasileiro e argentino) em oposição a uma suposta eugenia (verdadeira) que habitava o lado superior do planeta. Também é necessário destacar o frequente intercâmbio de ideias entre os intelectuais dos dois países. Vejam a precocidade da rede de eugenistas. Na década de 20, Renato Kehl residia em São Paulo, portanto, ainda não havia imigrado para o Rio de Janeiro, onde ingressaria nos quadros do recém-criado DNSP (Departamento Nacional de Saúde Pública) e casar-se-ia com uma das filhas de Belisário Penna, que ocupava o importante cargo de dirigente de um setor do DNSP, o Departamento de Saneamento Rural. Na nova cidade, Kehl construiria uma sólida carreira, criando revistas e associações eugênicas, o periódico *Boletim de Eugenia*, a *Liga Brasileira de Higiene Mental* e a *Comissão Central Brasileira de Eugenia*. Ainda residindo, contudo, em São Paulo, Kehl publicou textos na imprensa especializada da Argentina e intelectuais argentinos, por sua vez, também editavam artigos em revistas no Brasil. E, não podemos esquecer-nos do número significativo de correspondências trocadas entre esses homens. Por volta de 1930, quando o movimento eugênico dos dois países estava suficientemente organizado, com centenas de intelectuais, sociedades e periódicos irradiando as ideias eugênicas, as políticas públicas sofrendo influência da eugenia, os intelectuais de ambos os países já eram velhos amigos.

Inegavelmente, na Argentina os intelectuais eugenistas ocuparam várias posições políticas e ideológicas. No Brasil, embora esse fato também tenha ocorrido, foi em grau menor. Boa parte dos intelectuais brasileiros eugenistas estava no campo autoritário crítico do liberalismo político. Nos demais países, intelectuais de tendências diversas, anarquistas e socialistas aderiram à causa eugênica. Entretanto, em grandes linhas, podemos resumir que as semelhanças gradativas ideológicas que existiram nos discursos e práticas sociais dos dois países foram: críticas às leis sociais, combate às doenças venéreas, atenção aos certificados pré-nupciais, presença da esterilização como fator de eugeniização, visão da educação dos bons hábitos sociais como pré-condição para atingir a civilização, identificação dos locais insalubres e o necessário saneamento ambiental como fator de eugeniização da sociedade. Além, é evidente, da preocupação com os imigrantes e operários. Mas não houve uma repetição dos fatos e ideias. Por exemplo, a esterilização compulsória que aconteceu nos manicômios brasileiros em mulheres (negras e pobres) não se realizou, no mesmo grau, na Argentina.¹⁷

Desde 1912, o intelectual Victor Delfino fazia propaganda das ideias eugênicas, quando participou como o único representante da América Latina, no Primeiro Congresso Internacional de Eugenia realizado em Londres. Assim como Renato Kehl, Delfino dedicava sua atividade intelectual à veiculação da eugenia. Ao lado de Alfredo Fernandes Verano, Carlos Bernaldo de Quirós, Arturo Rossi e demais intelectuais, podemos incluí-lo no movimento eugênico argentino que pretendia influenciar as políticas públicas segundo o receituário eugenista, especialmente após a Primeira Guerra Mundial, quando a preocupação dos intelectuais argentinos esteve marcada pelas discussões sobre o progresso da nação, formação racial, imigração, reformas sociais e a constituição da identidade nacional. Com o incentivo de Renato Kehl e da Sociedade Eugênica de São Paulo, em março de 1918, Victor Delfino fundou a Sociedade Eugênica Argentina em busca do aperfeiçoamento físico e mental da raça argentina. O objetivo principal dessa organização era semelhante ao proclamado pela associação brasileira, criada dois meses antes: divulgar as ideias da eugenia entre a opinião pública e promover ações estatais para a regeneração da nação. Em artigo publicado em *La Semana Médica*, Renato Kehl saudava a iniciativa de Victor Delfino, desejando que a Sociedade Argentina se transformasse num modelo a ser seguido pelos países do continente.

Consideramos que as atividades eugênicas criadas nos países latino-americanos, apesar das importantes e relevantes variantes sociais e políticas, seguem um padrão. Nos campos eugênicos, brasileiro e argentino, as campanhas eugênicas foram lideradas por intelectuais (médicos, educadores, advogados e psiquiatras), e seus objetivos seriam utilizar a eugenia para construir uma nação e/ou uma raça. A propaganda eugênica serviria para fomentar o discurso eugênico no campo intelectual dos países, e também, inserir as concepções sociais e políticas na sociedade. Era necessário transformar as ideias em leis.

No final da década de 1920, o movimento eugenista latino-americano estava organizado em alguns países da região. A fundação das primeiras sociedades eugênicas, como a Sociedade Eugênica de São Paulo em 1918, aconteceu 10 anos após a criação da primeira associação britânica e seis anos após a francesa, o que indica que os intelectuais da América Latina estavam em sintonia com o desenvolvimento da eugenia na Europa. Todavia, socialmente e politicamente, os movimentos eugênicos regionais procuravam forjar sua identidade com fatores locais. Neste sentido, devido às preocupações políticas que aproximavam os países da América, sobretudo os problemas relacionados à saúde pública, à questão racial e ao controle da classe operária, os eugenistas pensavam a fundação de um movimento eugênico que pudesse reunir os vários países.

Notas e Referências

¹ Fábio KOIFMAN, *Porteiros do Brasil: O Serviço de Visto do Ministério da Justiça e Negócios Interiores (1941-1945)*, Tese de Doutorado em História Social – IFCS/UFRJ. 2007: 37.

- ²Consultar Pierre BOURDIEU, *O poder simbólico*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2000; Pierre BOURDIEU, *A Economia das trocas simbólicas*, São Paulo, Perspectiva, 1999; Pierre BOURDIEU, *Coisas Ditas*, São Paulo, Brasiliense, 2004; Antonio GRAMSCI, *Cadernos do Cárcere. Volume 2*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2004.
- ³Existe uma importante historiografia desenvolvida na Argentina. Dentre esta importante literatura historiográfica, citamos Marisa MIRANDA & Gustavo VALLEJO, *Darwinismo Social y Eugenesia em el mundo latino*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2005. Marisa MIRANDA e Gustavo VALLEJO, *Políticas Del Cuerpo, Estratégias Modernas de Normalización Del individuo y La sociedad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007. Sobre os intelectuais brasileiros e o campo eugênico, consultar Ricardo Augusto DOS SANTOS. *Pau que nasce torto, nunca se endireita! E quem é bom, já nasce feito? Esterilização, saneamento e educação: uma leitura do eugenismo em Renato Kehl (1917-37)*, Niterói, UFF, 2008.
- ⁴Manuel Carlés (1875-1946), Citado por Suzana VILLAVICENCIO, *Los contornos de la ciudadanía. Nacionales y extranjeros em la Argentina Del centenario*, Buenos Aires, Eudeba, 2003. p.202.
- ⁵Renato KEHL. *Eugenia e medicina social*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1920. p.4.
- ⁶Sobre a comparação entre *Conventillos e Cortiços*, ver Norberto Osvaldo FERRERAS, *O Cotidiano dos Trabalhadores de Buenos Aires (1880-1920)*. Niterói, EdUFF, 2006; Norberto Osvaldo FERRERAS, *Cidades inumanas. Condições de vida dos trabalhadores de Buenos Aires e Rio de Janeiro (1930-1945)*. Dissertação de Mestrado em História Social – UFF. 1995.
- ⁷Victor DELFINO, “Higiene y Proletariado”, Buenos Aires, *La Semana Médica*. 17/04/1919.
- ⁸Victor DELFINO, “Algunas Reflexiones sobre La Higiene Del Obrero”, Buenos Aires, *La Semana Médica*. 29/03/1923.
- ⁹Victor DELFINO, El “Social Service”, *La Semana Médica*. 23/02/1922.
- ¹⁰Renato KEHL “A Esterilização sob o ponto de vista eugênico”. In: *Brazil-Médico*. 26/03/1921.
- ¹¹Renato KEHL, *Lições de Eugenia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1929. p. 184.
- ¹²Ibid., p. 152.
- ¹³Victor DELFINO, “Higiene y Proletariado...” cit.
- ¹⁴Quando não se compreende o objeto de pesquisa, corremos o risco de aceitar interpretações superficiais, pesquisas mal feitas, explicações sem fundamentos, simplesmente porque somos induzidos a ver o processo histórico segundo nossa vesguice teórica. Há uma tendência que interpreta os intelectuais como pessoas especiais que produzem obras alheias aos conflitos sociais. São estudados como deuses que passeiam por uma cidade das ideias distante da *urbe* real. Daí a dificuldade de analisá-los como membros de estruturas complexas e dinâmicas. Se olharmos para eles como indivíduos isolados, dificilmente encontraremos atos articulados e compreensíveis. Quase sempre, enxergaremos contradições caóticas nas trajetórias dos atores sociais.
- ¹⁵O conceito de Campo Científico compreende um espaço preñado de conflitos e lutas por prestígio. Eugenistas e sanitaristas, médicos ou profissionais de outras especialidades constituíram uma série de estratégias políticas que tencionava ampliar o capital simbólico dos atores envolvidos. Ver o texto “O campo científico” In: Renato ORTIZ, (org). *Pierre Bourdieu, Sociologia*, SP, Ática, 1983.
- ¹⁶Victor DELFINO, “Higiene y Proletariado...” cit.
- ¹⁷Sobre os intelectuais dessas nações, consultar Jose Luis Bendicho BEIRED, *Sob o signo da nova ordem. Intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina*, São Paulo, Loyola, 1999.

“Un milagro migrante”.
Aproximaciones preliminares al culto al Cristo de
Pachacamilla en Santiago de Chile, 1992-2009

*Paula Hurtado López**

“Él [Señor de los Milagros] se ha convertido
en el primer migrante que alienta y acompaña
a los hijos del Perú en su fe,
en su peregrinación,
en sus esperanzas y sufrimientos,
en los pueblos que los han acogido en su seno
y en sus comunidades eclesiales.”¹

Introducción

Dado el dinamismo y complejidad alcanzado por los actuales movimientos migratorios, sería inadecuado definir al migrante únicamente a partir de la integración o marginación del mercado económico de la sociedad receptora, puesto que estaríamos negando su carácter de sujeto activo dentro del proceso de intercambio intercultural.

Las migraciones de hoy no son radicalmente opuestas a las que han tenido lugar a lo largo de la Historia, pero cabe señalar que se diferencian de aquellas, puesto que se desarrollan en un clima de creciente globalización.² Como bien señala Arjun Appadurai,³ al aumentar el movimiento entre países se produce también un tránsito de estilos de vida, lenguas, cultura, información y creencias religiosas, que anteriormente estaban circunscritos a un determinado territorio. Por ende, las

* Candidata a Magíster en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú) y Licenciada en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile.

migraciones desempeñarían un papel clave en las transformaciones sociales, como indica Stephen Castles.

De este modo, en la medida que dichos flujos se van entrecruzando, generan una red de elementos culturales, económicos, tecnológicos y sociales que al irse complejizando, constituirán nuevos espacios sociales donde se re-articularán significados e identidades de los diferentes grupos. Y es precisamente en esos espacios donde se funde el lugar de origen y el de destino, de una experiencia simultánea que permite la emergencia de identidades colectivas e individuales, no ancladas.⁴

La inmigración peruana en Chile ha experimentado un crecimiento sostenido desde 1990 en adelante. Por ello, el tema ha despertado gran interés en el ámbito de las Ciencias Sociales, donde destacan los trabajos de la socióloga Carolina Stefoni. Sus investigaciones abordan de manera seria y exhaustiva los patrones de la migración peruana a Chile, la relación existente entre género y servicio doméstico, la formación de comunidades transnacionales, y el derecho a la educación de los niños inmigrantes, contribuyendo enormemente a la comprensión del fenómeno migratorio peruano en Chile.

No obstante, éstas y otras investigaciones han dejado de lado aspectos igualmente importantes, como son las creencias, costumbres y devociones religiosas que la sociedad migrante introduce y reproduce en la sociedad receptora. Tal es el caso del culto al Cristo de Pachacamilla, más conocido como Señor de los Milagros, que data de la época colonial y cuya riqueza e importancia lo llevó a ser declarado oficialmente el año 2005 como *Patrono de los Migrantes Peruanos* y como *Patrimonio Cultural de la Nación peruana*.

La llegada de dicha devoción popular a Chile, podemos atribuirle directamente al incremento de los migrantes peruanos, quienes producto de una fe profunda, verdadera y vívida, comenzaron a salir en procesión el último domingo de octubre por las calles aledañas a la Parroquia Italiana en Providencia, y posteriormente, desde la Catedral de Santiago hacia la mencionada parroquia, acompañados de ciudadanos chilenos y otros extranjeros (bolivianos, ecuatorianos, haitianos, etc.), como también de autoridades civiles y eclesiásticas del Perú y Chile. De este modo, vestidos de morado y junto a la imagen del crucificado, han ido deslocalizando y relocalizando una tradición propiamente peruana en un nuevo escenario, abriendo así paso a un Cristo Moreno.

Si bien disponemos de dos artículos⁵ y un pequeño documental⁶ que abordan el tema del culto al Señor de los Milagros en Santiago de Chile, estos solo resultan útiles como una primera aproximación al tema. Esto se debe al carácter predominantemente descriptivo de los trabajos y a la focalización excesiva en la dimensión religiosa de la procesión, que lleva a descuidar otras dimensiones igualmente importantes en el análisis del culto (elementos económicos, políticos, sociales, culturales, entre otros); tanto así, que no hacen referencia a los diferentes actores que participan de la procesión ni tampoco a sus motivaciones, pasando por alto que los migrantes peruanos son agentes

activos de los cambios culturales.

En este contexto, cobra mucho sentido la siguiente frase de Olga Odgers: “Durante las últimas dos décadas, se ha puesto de manifiesto el creciente interés de la comunidad científica por el estudio del papel de la religión en los procesos migratorios. Tanto el surgimiento de santos protectores de migrantes, como la magnitud de las remesas colectivas destinadas a las celebraciones religiosas, el papel que algunas asociaciones religiosas han desempeñado en la lucha por el respeto a los derechos humanos o la creciente visibilidad de prácticas religiosas transnacionales, han evidenciado la necesidad de considerar al fenómeno religioso en los estudios sobre migración internacional.”⁷

¿Cómo se ha ido desarrollando el culto en Chile? ¿Qué factores han contribuido a la difusión y adhesión de personas de diversas nacionalidades a la celebración? A éstas y otras interrogantes, intentaremos dar respuesta en el presente trabajo.

Orígenes de la devoción al Señor de los Milagros

“En la religiosidad popular se expresa el rico potencial creador del imaginario del pueblo, resume las vivencias históricamente compartidas y el modo con que el pueblo asume y manifiesta la representación de sus problemas y el modo de enfrentarlos, así como sus fiestas y esperanzas.”⁸

La religiosidad popular, dice relación con formas religiosas de menor sistematización teórica y organizativa, con un fuerte contenido de espontaneidad, más permeable al cambio y a la incorporación de nuevos elementos religiosos. Tal es el caso del culto al Cristo de los Milagros que se remonta al año 1650, cuando un grupo de esclavos de casta angola formaron una cofradía o hermandad en un galpón del barrio de Pachacamilla, lugar en el que celebraban sus ceremonias, cantos y danzas. Dicha cofradía le encomendó a un artista africano llamado Benito, pintar la imagen de un Cristo crucificado sobre un muro, la que inicialmente fue venerada solamente por los cofrades y transeúntes del barrio.

Luego de algunos años, el 13 de noviembre de 1655, se produjo un gran terremoto en Lima que afectó incluso al puerto del Callao; si bien el cobertizo del galpón experimentó cierto deterioro, el muro y la imagen se mantuvieron intactos y a la intemperie -sin experimentar reparación alguna- hasta 1670, fecha en que se hizo cargo de su cuidado y reparación un hombre llamado Antonio de León. Desde entonces, la imagen adquirió un carácter público, puesto que de León afirmó haber sido curado milagrosamente de un tumor maligno por esta, lo que atrajo el interés de numerosos grupos.

No obstante, las reuniones en el galpón no fueron del todo bien vistas por la Iglesia, puesto que al terminar los rezos cristianos, los esclavos realizaban cantos y danzas en honor a sus dioses Zanjari o Nyamatsané. Por este motivo, el Conde de Lemos decidió apoyar al Arzobispado y mandó a borrar la imagen del Cristo Crucificado a principios de septiembre de 1671. Lo curioso fue, que a las personas a

quienes se les encomendó realizar esta tarea, experimentaron desmayos y temblores al intentar acercarse a la imagen, por lo que esta no pudo ser borrada.

En vista de ello, el Conde de Lemos visitó el lugar el 14 de septiembre, día en que se celebraba la fiesta de la Exaltación de la Cruz y participó de la primera misa delante de la imagen, lo que representaba el reconocimiento del culto por parte de la Iglesia Católica. Desde ese entonces, el galpón se convirtió en ermita y la imagen fue aislada y protegida, pasando a ser conocida como el Cristo de los Milagros.

Uno de los principales hombres que contribuyó al crecimiento del culto, fue Sebastián de Antuñano, un vizcaíno español que compró las tierras aledañas al cobertizo y que dio inicio a la construcción de una capilla. Varios años después, el 20 de octubre de 1687, Perú experimentó el mayor terremoto del siglo, que produjo la muerte de 600 personas en Lima y 500 en el Callao. En vista de ello, y tomando en cuenta la popularidad de la imagen, Antuñano construyó una copia de esta y comenzó a sacarla en procesión por las calles, sentando el primer precedente de la misma.

Paralelamente, una beata de Guayaquil llamada Antonia Maldonado, manifestó interés en fundar un beaterio. Primero probó suerte en el Callao y luego en el barrio de Montserrat, donde junto a un grupo de devotas comenzó a llevar una vida de penitencias, siguiendo a Cristo resucitado, por lo que se hicieron llamar nazarenas. En vista de ello, Antuñano les ofreció el solar y huerta que poseía en Pachacamilla, para que el nuevo beaterio pudiese estar al lado de la Capilla del Cristo de los Milagros –y que actualmente corresponden al Santuario y Comunidad de las Nazarenas Carmelitas Descalzas de Lima-.

A comienzos del siglo XVIII, la devoción al Cristo de Pachacamilla ya se había difundido por todo el Virreinato del Perú. Tanto así, que en 1715 el llamado Cristo de las Maravillas fue declarado Patrón de la ciudad de Lima, por lo que se organizó una procesión hacia el Pedregal de Acho –terreno cedido por el Cabildo a las nazarenas- como acto de posesión. Treinta años después, el 28 de octubre de 1746, ocurrió otro gran terremoto que dejó prácticamente desolada la ciudad de Lima y el puerto del Callao. Desde ese momento, aumentó aún más la creencia en el carácter milagroso de la imagen y adquirió fama de patrón contra los terremotos, reconocimiento que hasta entonces se le atribuía a la Virgen de la Candelaria.

Finalmente, el año 1771 fue inaugurado el templo de las Nazarenas, cuyo centro espiritual era la imagen del Cristo de los Milagros.

Migración de peruanos a Chile

Como bien señala John Tomlinson,⁹ el tema de la globalización –y por ende, de los fenómenos asociados a esta- se ha tratado de forma muy reduccionista, ya que se ha puesto más énfasis en las repercusiones políticas y económicas del fenómeno, más que en otros aspectos, como los socio-culturales.

Actualmente, nos encontramos frente a un escenario dominado por una compleja conectividad y por el aumento de los movimientos humanos. Producto de ello, así como

también de la inmediatez de la información a través de los medios de comunicación (internet, televisión por cable y/o satelital, teléfono, etc.) se ha producido una transformación del espacio-tiempo nunca antes vista. Conforme a esto, podemos comprender las migraciones como una instancia que fomenta encuentros –y también desencuentros- entre individuos de mundos distantes y realidades diferentes, generando relaciones y organizaciones entre la sociedad migrante y la sociedad receptora, que se nutren tanto del *acá* como del *allá*.

El flujo migratorio de peruanos a Chile ha manifestado un progresivo y sostenido crecimiento desde principios de la década del '90, pero de manera más significativa, desde mediados de la misma. De acuerdo a los datos entregados por la Dirección General de Migraciones y Naturalización del Perú (DIGEMIN)¹⁰, entre 1994 y 2008, 1 millón 760 mil 412 peruanos migraron al exterior. De ellos, el 21,9% (correspondiente a 384 mil 702 peruanos) lo hizo a Chile; el 18,9% a Estados Unidos, el 17,2% a Bolivia, el 13,8% a Ecuador, el 8,8% a España, el 3,8% a Argentina, el 2,5% a Venezuela, entre otros. Conforme a las estimaciones realizadas por el Departamento de Extranjería y Migración del Ministerio del Interior de Chile,¹¹ el total de población extranjera residente en Chile al 2009, era de 352.344 personas, de las cuales 130.859 eran peruanos.

De este modo, y como bien señala Stefoni, el transnacionalismo supone la presencia de vínculos entre el inmigrante, la comunidad de origen y la de llegada, que se activan en un determinado momento, permitiendo el desarrollo de iniciativas económicas, sociales y culturales, que generan un fuerte impacto.

Devoción y procesión en torno a un Cristo moreno

La importancia de la Hermandad del Señor de los Milagros en Santiago de Chile

El culto al Cristo de Pachacamilla en Chile, data de 1992. Por ese entonces, un reducido grupo de peruanos se reunían para salir en procesión, acompañando a la pequeña imagen, el último domingo de octubre. Sin embargo, la difusión y consolidación del culto sólo fue posible luego de que la Hermandad del Señor de los Milagros, obtuvo personalidad jurídica, mediante el Decreto 325 del Arzobispado de Santiago, el 22 de octubre de 1999, como declaró el entonces mayordomo general de la Hermandad, Manuel Huambachano, en una entrevista publicada en el diario *El Mercurio*, el 11 de octubre de 2008.

Desde entonces, el culto fue adquiriendo un mayor grado de organización, comenzó a difundirse con mayor intensidad entre los migrantes, y por extensión, aumentó significativamente el número de fieles en la procesión. Tal como expresara Sara Bobadilla, la entonces relacionadora pública de la Hermandad, ella se enteró de la existencia de dicha devoción peruana, a través de un reportaje emitido en la televisión por cable, sobre las celebraciones que se realizaban en Lima. Luego de esto, profundamente conmovida, se acercó junto a su marido a conversar con un sacerdote, quien les comentó más sobre dicha tradición. Desde entonces, se hicieron seguidores del

Cristo moreno, siendo muy bien recibidos por los migrantes peruanos, al punto de que ella no tardó en asumir funciones administrativas.

Entre el año 1999 y el 2001, el número de personas que acompañaban al Señor de los Milagros en procesión por las calles de Santiago, no superaban las 500. Éstas salían de la Parroquia Italiana y Latinoamericana Nuestra Señora de Pompeya -ubicada en la comuna de Providencia- con una pequeña imagen del Cristo crucificado y daban una vuelta alrededor del Parque Bustamante, aledaño a la parroquia. A partir del año 2004, el recorrido se extendió desde la Catedral de Santiago, ubicada en pleno centro de Santiago, hasta la mencionada parroquia, pero fue recién en el 2005 que la devoción se hizo más conocida y aumentó el número de fieles, ya que ese año el Señor de los Milagros fue declarado patrón de los inmigrantes peruanos.

Conforme a esto, para el año 2008 la situación era totalmente diferente: 30 hombres vestidos con una túnica morada cargaban un anda de 1,5 toneladas con la imagen del Cristo de Pachacamilla y salían en procesión por las calles del centro de Santiago. Dicha imagen, había sido donada a la Hermandad por empresarios chilenos que habían realizado inversiones en Perú, y posteriormente bendecida por el cardenal chileno Francisco Javier Errázuriz¹². En esa ocasión, el entonces Embajador de Perú en Chile, Hugo Otero, señalaba: “Esta es una fiesta de la integración chileno-peruana...Juntos hacemos en esta fiesta algo grande y profundo, que tiene que ver con la religiosidad de nuestros pueblos”.

Desterritorialización, relocalización y transnacionalismo religioso. A diez años de la institucionalización del culto al Cristo morado

El año 2009, se cumplieron diez años desde que el culto al Señor de los Milagros se institucionalizó en Chile. En dicha oportunidad, el Obispo de Tacna-Moquegua, Marco Antonio Cortés, expresó: “Ha sido muy emocionante, no creía que participaba tanta gente. La religiosidad popular es en Latinoamérica un gran aporte a los pueblos porque no es aislada de la realidad, está integrada en la vida de la gente y aquí lo vemos.”¹³

La procesión comenzó con una Eucaristía al mediodía del domingo 25 de octubre de 2009, en la Catedral de Santiago, la que fue presidida por el entonces obispo del Callao, Monseñor Miguel Irizar Campos. Luego de esta, los mayordomos se pusieron las andas sobre los hombros y se dio inicio a la procesión. Seguido de éstos, iba una banda de músicos chilenos y peruanos, que con instrumentos de viento y percusión interpretaron la misma melodía que acompaña a la imagen en Lima.

De este modo, recorrieron las principales calles céntricas de la ciudad (Catedral, Monjitas, 21 de mayo, Merced, Santa Lucía, Diagonal Paraguay, Rancagua y Ramón Carnicer), siendo particularmente llamativa la pasada por el Puente Santa Lucía, puesto que al igual que todos los años, los cargadores recorrieron un tramo de más de cincuenta metros, bailando al ritmo de la Marinera y del Huayno. Fue así como durante el trayecto de la procesión, que abarcaba aproximadamente dos kilómetros y medio, el Señor de los Milagros recibió una serie de homenajes por parte de diversas instituciones, tales

como la Municipalidad de Santiago, la Basílica La Merced, la Posta Central de Salud, la Tercera Compañía de Bomberos y el Hospital del Trabajador.

Luego de 6 horas de procesión, la imagen retornó a la Parroquia Italiana. Al finalizar esta, una alfombra de flores esperaba al Cristo moreno a la entrada de la Iglesia, a lo que se sumó la representación de bailes típicos peruanos, realizados por mujeres vestidas de morado y un velo blanco, que ahuyentaban los malos espíritus con llamativos sahumeros.¹⁴

En dicha ocasión, Monseñor Miguel Irizar, Obispo del Callao, agradeció las labores de integración de la comunidad peruana efectuadas por la Iglesia en Chile y por el Instituto Católico Chileno de Migración, a través de su Centro Integrado de Atención a los Migrantes. Éste, señaló además que la Iglesia del Perú instituyó al Señor de los Milagros como patrono de los migrantes peruanos, puesto que su devoción y procesiones “ya no se circunscriben a Lima, ni al Perú, sino que tienen su réplica ferviente en diferentes pueblos y naciones a donde han emigrado los hijos del Perú. Como los estamos viendo y palpando de forma muy concreta en esta querida ciudad de Santiago de Chile”, de acuerdo a lo señalado por *Gaudium Press*, el martes 27 de octubre de 2009.¹⁵

Actualmente, la procesión se realiza cada último domingo de octubre, en las ciudades de Santiago, Valparaíso, Concepción, Arica, Iquique y Antofagasta, cada una de las cuales cuenta con una o más hermandades. Al igual que en Perú, las principales calles de la ciudad se cubren de morado durante esa fecha, gracias a la estrecha colaboración existente en la Hermandad del Señor de los Milagros y el Consulado General del Perú en Santiago, constituyendo una importante manifestación de la religiosidad popular, que ha estrechado los lazos entre chilenos y peruanos.

Conforme a esto, cabe mencionar que a partir de la llegada de los migrantes peruanos, comenzó a consolidarse una tradición religiosa hasta entonces prácticamente desconocida en Chile. Tomando como base su acervo religioso y sus prácticas devocionales en Lima, los peruanos introdujeron el culto al Señor de los Milagros, desterritorializando el mismo y relocalizándolo en un nuevo escenario. Por ello, faltaríamos a la verdad si continuáramos sosteniendo la definición tradicional de espacio, como una unidad fija y delimitada, puesto que producto del incremento de los flujos migratorios y del estrechamiento de las distancias, se han ido conformando nuevas realidades, desfiguradas y deslocalizadas,¹⁶ como señala Renato Ortiz.

De este modo, y tomando en cuenta la manera en que se ha ido desarrollando el culto, cobra mucho sentido la idea esgrimida por Ortiz de que lo local, lo nacional y lo global no deben pensarse como categorías opuestas, sino más bien como planos atravesados por diferentes procesos sociales, donde operan líneas de fuerzas transversales: las historias locales (o particulares), las historias nacionales y la mundialización.

Así, a las historias, creencias y tradiciones de la religiosidad popular chilena, se sumarían las influencias de los migrantes peruanos. Esto se ve reflejado en los bailes

que se hace presentes durante la procesión en honor al Cristo morado, o bien en la venta de productos propiamente peruanos, como el turrón, la chicha morada, el arroz sambito y los anticuchos de corazón de res, elementos que no se encuentran presentes en otras procesiones religiosas que se realizan en la capital.

Por ello, podemos señalar que el fenómeno de la transversalidad se caracteriza por territorialidades desvinculadas del medio físico, donde la cultura circula libremente por redes desconectadas territorialmente y donde se entremezclan factores económicos, políticos, sociales, religiosos, entre otros. Sin embargo, al producirse el proceso de reterritorialización, se actualiza el espacio como dimensión social, superponiéndose como franjas dilatadas, lo local, lo nacional y lo mundial.

Ortiz señala que lo que caracteriza a la modernidad es la movilidad y el desarraigo, puesto que las sociedades contemporáneas viven una territorialidad desarraigada y la deslocalización de las relaciones sociales. Sin embargo, cabría agregar que en el caso concreto de los migrantes, los procesos de movilidad, desterritorialización y deslocalización, van siempre acompañados en los países de destino de procesos de reterritorialización y relocalización de las relaciones sociales, puesto que mantienen sus nexos con el país de origen, al tiempo que recrean parte de su propia cultura, generando nuevas relaciones.

Prácticas sociales, relaciones de poder y procesos hibridatorios

En lo que respecta al culto al Señor de los Milagros, resulta evidente la diversidad de actores involucrados en la procesión, así como la complejidad, interrelación e interdependencia de sus prácticas simbólico-sociales, como señala Daniel Mato.¹⁷ Esto, ya que en el espacio ritual de la procesión interactúan autoridades civiles y religiosas de ambos países, ciudadanos chilenos, migrantes peruanos, fieles de ambas nacionalidades, así como también curiosos transeúntes. De este modo, entran en relación actores que en el día a día se encuentran separados por sus roles, sus diferencias políticas, sociales o étnicas, al tiempo que se entrecruzan sus diversas prácticas sociales: culinarias, mercantiles, culturas tradicionales, culturas populares, entre otras.

En vista de ello, cobra sentido el llamado de Mato a estudiar las relaciones globales-locales, a partir de las prácticas sociales de los diferentes actores, ya que todas las prácticas sociales, sea de individuos, empresas u organizaciones gubernamentales o no gubernamentales, involucran aspectos económicos, culturales y políticos, que expresan y tienen consecuencias en las relaciones de poder ya establecidas.

En el caso del culto al Cristo moreno, si bien se trata de una manifestación religiosa profunda y verdadera, sería un tanto ingenuo abordar dicho fenómeno, únicamente desde la perspectiva espiritual. Esto, ya que para los migrantes, la posibilidad de introducir y recrear en un nuevo escenario una tradición propia, les significa también la posibilidad de entrar en relación con otras personas, como autoridades religiosas y civiles, fieles comunes, o grandes empresarios, que puedan ayudarlos a desarrollarse de manera más plena en este nuevo escenario. Al mismo tiempo, apoyar y difundir una

devoción como esta, supone para la Iglesia y el Estado chileno, la oportunidad de generar instancias de integración para los migrantes y de estrechar relaciones con sus homólogos del país vecino, dando una señal de unidad frente al mundo. Asimismo, representa la posibilidad de mantenerlos bajo una estructura legitimada, pudiendo ejercer cierto control sobre los mismos. En vista de ello, resulta claro que la globalización es el modo en que entra en relación lo local y lo global lo político, lo cultural, lo económico y lo religioso.

Sin embargo, esto no sería posible si partiéramos de una definición de la cultura como algo puro, fijo e inmutable. Esto, ya que en una instancia como la ritual, entran en relación diferentes culturas, actores e identidades, que producto de los diversos intercambios se vuelven permeables a la *otredad*. Conforme a esto, resulta de gran utilidad el concepto de *hibridación de los procesos socio-culturales*, acuñado por Canclini, puesto que efectivamente se da una selección y una combinación de ciertos objetos o prácticas, que antes se encontraban separados, lo que hace de las identidades algo dinámico y en constante proceso de formación.

Aún cuando el autor señala que en el caso de los procesos migratorios, turísticos o de intercambio comunicacional, el proceso de hibridación puede darse de forma involuntaria o imprevista, consideramos que en el caso de dicha devoción, se trata de una acción deliberada por parte de la comunidad, a la que posteriormente se adhirieron de forma voluntaria los fieles y las autoridades.

De este modo, la identidad religiosa de los migrantes y de la sociedad receptora se ha ido reestructurando, en conjuntos interétnicos, transclásistas y transnacionales. En ese sentido, nos parece muy pertinente la crítica que hace Palmer a quienes sindicán que la identidad personal estaría determinada únicamente por el colectivo al que se pertenece, puesto que se estaría omitiendo que cada individuo tiene sus propios autoentendimientos, y la capacidad de decidir y de actuar libremente.

Como bien señala Olga Odgers Ortiz: “...la experiencia migratoria exige un esfuerzo de reinterpretaciones de las creencias y prácticas religiosas tradicionales frente al nuevo contexto de vida y en la reelaboración de la relación que se establece con el lugar de origen.¹⁸” Y es precisamente lo que podemos observar a través de esta devoción. Previo a la llegada de migrantes peruanos, esta tradición no tenía raigambre alguna en Chile. Quienes sabían de ésta, y como bien lo señalaba Sara Bobadilla, era porque habían visto un reportaje por televisión, porque habían tenido acceso a ella a través de internet, o bien, porque tenían algún conocido peruano o extranjero que era devoto del Cristo Moreno.

A medida que se fue incrementando el flujo de migrantes en Chile, los peruanos devotos de la imagen, cayeron en la cuenta de que a nivel local no se le rendía culto, puesto que no era una tradición difundida. En vista de ello, decidieron agruparse y rendirle los honores correspondientes durante el mes de octubre, tras lo cual se hizo necesario organizarse de manera más eficaz, lo que condujo a la fundación de la Hermandad del Señor de los Milagros. Al respecto, resulta interesante destacar que el

migrante no sólo introdujo una tradición popular poco conocida (principalmente por autoridades eclesiásticas), sino que además, producto de la misma, se replicó en el país de destino, una institución o estructura semejante a la existente en el país de origen.

Parafraseando a Paola García,¹⁹ la reorganización de los inmigrantes peruanos y su adhesión a la Iglesia católica chilena, se dio por medio de un proceso de *desterritorialización y reterritorialización* de santos, vírgenes y patronos del lugar de origen, generando relaciones translocales muy fuertes entre el lugar de origen y el de destino. Por ende, ya no podríamos hablar únicamente de vínculos territoriales, sino de redes transnacionales más amplias, que facilitan la conformación de comunidades religiosas multiétnicas en las sociedades receptoras. Y es que, sobre todo en el caso de la religiosidad popular, el catolicismo no se articula únicamente a partir de las parroquias, sino también de las instituciones locales como las cofradías o hermandades.

Sin embargo, las cofradías que durante la época colonial “...permitieron que los santo/as se convirtieran en objeto de devoción central afirmándose como elementos identificadores de un territorio, de un pueblo y de un grupo social”,²⁰ producto del incremento del flujo migratorio, han visto ampliar sus márgenes y esferas de influencia, puesto que se han ido reconstituyendo en lugares diferentes al de origen. Es decir, se trataría de identidades religiosas transnacionales, ya que existe la conciencia de una pertenencia a una comunidad que va más allá de la idea del Estado-Nación.

La irrupción de un nuevo elemento identitario. “El moreno milagroso”

Empero, una de los aspectos más relevantes de este culto asociado a los migrantes peruanos, es que introdujo la figura de un Cristo moreno, que no es muy común dentro del imaginario religioso chileno. Lo anterior, puesto que el elemento afroamericano ha tendido a negarse sistemáticamente a lo largo de la historia nacional, siendo muy reciente el interés por rescatar estas raíces que de hecho sí están presentes en nuestra sociedad. Por ello, la introducción de esta devoción, que ha despertado tanto fervor entre la sociedad receptora, ha servido no sólo para congregar a chilenos y peruanos, fomentando la integración de éstos últimos, sino también para volcar la mirada sobre un componente negado – el afro - y re-considerarlo a nivel identitario. Esto, ya que “La presencia e identificación de grupos humanos provenientes de otras latitudes y con características particulares (religión, idioma, costumbres, etc.) genera preguntas sobre la propia identidad en la medida en que la identificación de un “otro” genera una redefinición del nosotros.”²¹”

Al respecto, resulta sugerente el caso de la beata chilena Laura Vicuña, quien siempre ha sido representada como una mujer joven y no como una niña (pese a que tenía 12 años cuando murió), de tez clara, cabello castaño claro y ojos azules (es decir, con rasgos marcadamente caucásicos). Sin embargo, el 9 de febrero de 2010, el diario *El Mercurio* difundió el verdadero rostro de la beata. Tras la publicación del libro *Conocimiento de Laura Vicuña*, del padre Ciro Brugna, en 1990, las salesianas argentinas sospecharon que la imagen divulgada de la beata, no coincidía con la que

aparecía en la fotografía de un grupo de alumnas del Colegio María Auxiliadora, de Junín de Los Andes, Argentina. En palabras de la Hermana Elda Scalco, Directora del Centro de Espiritualidad Salesiana de Junín de Los Andes: “Nosotras sabíamos que esta imagen nunca había tenido repercusión; es por eso que las salesianas argentinas y chilenas, a principios del año pasado, encargamos un estudio a Carabineros de Chile, que comprobó científicamente el rostro verdadero de la beata. Nunca nos cuadró la niña con zapatos de charol y cuidadoso peinado, con la imagen de niña patagónica de aquel entonces.²²”

Tras la investigación, que duró más de un año, se determinó que el rostro que hasta entonces se conocía de Laura Vicuña no correspondía con el rostro real, frente a lo cual las hermanas salesianas respondieron que la imagen difundida no era resultado de una conspiración, sino de la descripción desproporcionada –y poco certera– brindada hacía diez años por la hermana de la beata. Tanto así, que la Superiora provincial de las Hijas de María Auxiliadora en Chile, Aurelia Rossi, expresó que “si éste es el verdadero rostro de Laura Vicuña, ¿Por qué no proclamarlo?”. A lo que el P. De la Noi, uno de sus principales estudiosos agregó: “La verdadera Laura Vicuña es más cercana, se va a valorar más el acento de niñita latinoamericana”.



A la izquierda, el verdadero rostro de Laura Vicuña.

A la derecha, el rostro retratado de acuerdo a la descripción entregada por su hermana.

Frente a esto, cabe preguntarse ¿Por qué la hermana de la beata habría dado una descripción tan diferente a la del rostro real? Probablemente, por un afán de que esta pasara a la posteridad de una forma más occidentalizada, de tal manera que no pudieran discriminarla por sus marcados rasgos étnicos, característicos de la Patagonia.

¿Pero cómo explicar entonces la aceptación de un culto religioso peruano, ligado en sus orígenes a la población afrodescendiente? Olga Odgers señala que cuando los

migrantes descubren que en la sociedad receptora no existe el espacio necesario para la reproducción de ciertas prácticas de la religiosidad popular, éstas pueden generar cierta segregación al interior de la comunidad católica y la sensación de sentirse una minoría.

Sin embargo, consideramos que el ingreso del culto al Cristo de Pachacamilla a un universo simbólico, en que la construcción y diferenciación pasa por los referentes étnicos,²³ más que separar a los fieles católicos peruanos y chilenos, sirvió de punto de encuentro, por lo que el factor étnico no operó en términos de discriminación ni de exclusión –como en el caso de Laura Vicuña- sino más bien en cuanto a “inclusión de lo diferente”, lo que revelaría un cierto grado de excepcionalidad. Es decir, la diversidad cultural, étnica y religiosa de esta devoción es percibida en este caso como algo positivo, por lo que no se trata simplemente de una expresión de tolerancia, sino más bien de reconocer en la cultura migrante, algo significativo para la propia vida.

En ese sentido, concordamos con los planteamientos de Tom G. Palmer,²⁴ respecto a que la globalización y el incremento del dinamismo en los intercambios entre las personas y las sociedades, han contribuido a una diversidad cultural que supone un plus para la experiencia humana, ya que la enriquece. Esto, ya que la cultura es algo viviente y cambiante, que se mantiene viva gracias a las interrelaciones de las que se nutre y que luego son resignificadas por los miembros del grupo, como se observa en el caso de los fieles chilenos que participan del culto.

Consideraciones finales

“Las prácticas religiosas asociadas a una identidad nacional/local se convierten en instrumentos privilegiados para reestructurar relaciones de paisanaje en los lugares de destino, construir o reforzar redes de solidaridad y crear espacios favorables a la redefinición de referentes de identidad. Asimismo, estas prácticas religiosas etnizadas y resignificadas constituyen valiosísimas herramientas para redefinir nexos con las comunidades de origen.”²⁵

Con el incremento de las recientes migraciones humanas, se han ido constituyendo nuevos escenarios dominados por una diversidad cultural, racial y social, lo que hace necesario definir nuevos marcos de referencia para asegurar la integración de los migrantes, en un clima de respeto por las diferentes identidades culturales.

A medida que se van fortaleciendo las relaciones entre Chile y Perú, las políticas migratorias debieran fortalecer el respeto a la diversidad, asegurar los derechos ciudadanos de los migrantes e incentivar una cultura de acogida. Empero, algo de esto podría vislumbrarse a partir de la adopción del culto al Señor de los Milagros por parte de la comunidad de fieles chilenos y del apoyo brindado por las autoridades civiles y religiosas de ambos países. Pero, ¿cómo podríamos explicar el impacto causado por esta devoción, en medio de una sociedad que se jacta de su blancura, de su occidentalidad y que en otros ámbitos se muestra bastante reticente a aceptar la presencia de los migrantes peruanos?

En primer lugar, podría deberse a la curiosidad que ha despertado la presencia de un Cristo negro, patrono de los migrantes peruanos, en medio de una sociedad que atribuye a éstos una competencia desleal en materia laboral, y que reniega de sus raíces negras. Más aún, y tal vez a nivel inconsciente, esto podría deberse a que los orígenes del culto se encuentran ligados a los movimientos telúricos, lo que permitiría una cierta identificación con el mismo, puesto que Chile es un país sumamente sísmico.

Sin embargo, en la difusión y consolidación del culto no solo habrían desempeñado un rol decisivo los migrantes, sino también las autoridades políticas y religiosas peruanas y chilenas, como también los grandes empresarios, puesto que habrían visto en esta devoción una forma de integrarse a la sociedad receptora y proyectar una imagen de unidad y amistad.

Con esto, no queremos decir que dicha devoción carezca de una verdadera significación religiosa: muy por el contrario. Por tratarse de una tradición desconocida y que tiene como referente a un componente identitario negado por la sociedad chilena, el hecho de que haya generado tanto impacto en esta, deja en evidencia la riqueza espiritual de la tradición del Cristo de Pachacamilla, puesto que fue capaz de superar prejuicios sociales, raciales y étnicos.

Es así como producto de la ferviente religiosidad del pueblo peruano y la estrecha convivencia sostenida con los chilenos, se pasó de un estado de curiosidad espiritual inicial a una verdadera identificación religiosa con la imagen. Por ende, la participación de los chilenos en el culto y la adhesión de algunos de éstos a la Hermandad, se presenta como una señal positiva. Esto, ya que el hecho de que se dé espacio y cabida a las manifestaciones de los migrantes peruanos, en medio de una sociedad clasista y racista, permite entrever una valoración positiva de sus creencias y costumbres religiosas, ya que se han ido incorporando al imaginario identitario chileno.

Por todo ello, no podríamos circunscribir el culto al Señor de los Milagros únicamente al territorio peruano, puesto que como consecuencia de las crecientes migraciones, éste se ha deslocalizado de su lugar de origen, irrumpiendo y relocalizándose en nuevos territorios. Es decir, nos encontraríamos frente a una identidad religiosa transnacional, ya que existe la conciencia de una pertenencia a una comunidad que se extiende más allá de los estados nacionales en juego.

“De ambos lados de la frontera se ofrece culto a una misma figura, a un mismo referente simbólico, creando de esta manera una especie de comunión-comunicación paralela, temporal y emocionalmente casi simultánea.”²⁶

Notas e referências

¹ Monseñor Miguel Irizar, Obispo del Callao, Celebración al Señor de los Milagros en Santiago de Chile, 25 de octubre de 2009.

² Por globalización, y tomando la definición dada por Néstor García Canclini, entendemos un fenómeno que surge en la segunda mitad del siglo XIX, cuando convergen fenómenos económicos, financieros, comunicacionales y migratorios, que acentúan y generan, conexiones y relaciones, que van más allá de los estados territoriales.

-
- ³ Arjun APPADURAI, *Modernity at Large*. Cultural dimensions of globalization, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press.
- ⁴ Carolina STEFONI, “Inmigración y ciudadanía: La formación de comunidades peruanas en Santiago y la emergencia de nuevos ciudadanos”, en *Política*, Universidad de Chile N° 43, Primavera 2004, Págs. 319-336, disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=64504313>.
- ⁵ “Señor de los Milagros, Santiago, Chile, Magnífica demostración de fe y tradición, Luis HERRERA AGUERREVERE, *Peregrinando del mar a la cordillera: unidos por la fe*, Novum Editorial, Santiago, 2010; y “Fe y catolicismo popular de los migrantes latinoamericanos en Santiago de Chile. Apuntes para la comprensión de la fe itinerante desde la perspectiva del Incami en la Parroquia Personal para los Migrantes Latinoamericanos de Santiago, Verónica CORREA; Idenilso BORTOLOTO; Alaain MUSSET, *Geografías de la espera. Mirar, habitar y trabajar en la ciudad de Santiago. 1990-2012*, Uqbar Editores, Santiago de Chile, enero de 2013.
- ⁶ “El Señor de los Milagros”, documental realizado por el psicólogo Patricio Araya.
- ⁷ Olga ODGERS ORTIZ, “Creyentes y creencias en movimiento: reflexiones teórico metodológicas para el estudio de la relación migración / religión en el contexto México-Estados Unidos”, Ponencia preparada para su presentación en el *Segundo Coloquio Internacional sobre Migración y Desarrollo: Migración, transnacionalismo y transformación social*, Cocoyoc, Morelos, Octubre 26, 27 y 28 de 2006, p. 3.
- ⁸ Jorge RAMÍREZ CALZADILLA, “La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña”, p. 2, disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULOS/ArticulosPDF/0915R070.pdf>.
- ⁹ John TOMLINSON, “La modernidad global”, en *Globalización y cultura*, Oxford University Press, 2001.
- ¹⁰ *Perú: Estadísticas de las migración internacional de peruanos 1990-2008*, Lima, INEI, DIGEMIN, 2009, p. 20.
- ¹¹ *Informe Anual. Departamento de Extranjería y Migración. Ministerio del Interior*, Gobierno de Chile, 2009, pp. 12-14, disponible en http://www.extranjeria.gov.cl/estadisticas_mig.html.
- ¹² *El Mercurio*, Santiago, 25 de octubre de 2009.
- ¹³ Marco Antonio Cortés, Obispo de Tacna-Moquegua. Respecto a la celebración del Señor de los Milagros en Santiago, 16 de octubre de 2008, disponible en <http://www.zenit.org/article-28820?l=spanish>.
- ¹⁴ http://www.elradarfinanciero.com/index.php?option=com_content&view=article&id=118&Itemid=118.
- ¹⁵ <http://es.arautos.org/view/show/10219-procesion-del-se-or-de-los-milagros-convoca-a-mas-de-13-mil-personas-en-la-arquidiocesis-de-santiago>.
- ¹⁶ Renato ORTIZ, “Espacio y territorialidad”, *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.
- ¹⁷ Daniel MATO, “Des-fetichizar la globalización: Basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores”, Ramón PAJUELO; Pablo SANDOVAL (eds) *Globalización y diversidad cultural. Una mirada desde América Latina*, Lima, IEP, 2004.
- ¹⁸ Olga ODGERS ORTIZ, “Migración e (in) tolerancia religiosa: Aportes al estudio del impacto de la migración internacional en la percepción de la diversidad religiosa”, en *Estudios Fronterizos*, julio-diciembre, 2005, año/vol. 6, n. 012, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, México, p. 40.
- ¹⁹ Paola GARCÍA, “El carácter transnacional de las creencias y prácticas religiosas de los inmigrantes latinoamericanos en España”, disponible en <http://docsgedime.files.wordpress.com/2008/02/tc-paola-garcia.pdf>.
- ²⁰ *Ibid*, pp. 2-3.
- ²¹ Carolina STEFONI ESPINOZA, *Inmigración en Chile. Una oportunidad a la integración*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002, p. 27.
- ²² <http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=28393>.
- ²³ Olga ODGERS, “Migración e (in) tolerancia religiosa...”, cit., p. 44.
- ²⁴ Tom G. PALMER, “Globalización y cultura: Homogeneidad, diversidad, identidad, libertad”. <http://www.elcato.org/node/1425>.

“Un milagro migrante”. Aproximaciones preliminares al culto al Cristo de Pachacamilla ...
Paula Hurtado LÓPEZ

²⁵ Olga ODGERS, “Migración e (in) tolerancia...”, cit., p. 52.

²⁶ Paola GARCÍA, “El carácter transnacional...”, cit., p. 3.

Un científico e intelectual en el espacio público: Alejandro Lipschutz en Chile

*Arauco Chihuailaf**

Asistimos, desde hace algunos decenios, a la (re) emergencia identitaria o estallido de particularidades –como también se ha dicho- frente a la globalización. Ante esta persistente realidad, nos ha parecido pertinente evocar y examinar el papel público desempeñado por el científico e intelectual Alejandro Lipschutz (1883-1980) especialmente en relación con los pueblos indígenas.

¿Tienen sus ideas o parte de ellas alguna vigencia en este primer tramo del siglo XXI? Los historiadores –parafraseando a Jacques Le Goff- convocan a los hombres del pasado para que entreguen su mensaje, modesto o importante, a los hombres del presente, respetando sus respectivas realidades.¹ En esta perspectiva vamos a articular nuestra ponencia en torno a dos puntos: primero, su presencia en el espacio público (allí donde todos circulan y, por lo tanto, pertenece a todos) a través de su compromiso con la realidad de su tiempo y con la realidad indígena; luego, sus planteamientos sobre la autonomía cultural de los pueblos indígenas.

Compromiso con la realidad de su tiempo

El itinerario de vida de A. Lipschutz constituye, sin duda, un elemento explicativo de su compromiso con las luchas sociales de su tiempo. Como testigo y actor del siglo XX, conoció los acontecimientos que marcaron ese siglo y vivió otros que contaron en la vida de los pueblos y en la suya propia. Fue protagonista de la revolución rusa de 1905 y protagonista de la experiencia de la Unidad Popular en Chile.

Nació en Riga, Letonia, el 29 de agosto de 1883. Llegó a Chile en 1926 contratado por la Universidad de Concepción para dirigir el departamento de Fisiología de la Facultad de Medicina de la cual llegó a ser decano. Trabajó allí desde 1926 a 1936 y luego en Santiago en el Instituto de Medicina Experimental del cual fue Director.

* Docente titular Universidad Paris 8.

Su protagonismo cultural y político proviene de su temprana conciencia de los problemas sociales y políticos. Se interesó por los problemas sociales –escribió– cuando tenía 15 o 16 años, gracias a algunas lecturas, como también por “el estallido del movimiento obrero” a fines del siglo XIX en su ciudad natal.² Un hecho determinante para su integración en la acción política y social fue la masacre de campesinos pobres por la policía zarista frente al Palacio de Invierno. Estos campesinos pedían ayuda al Zar para “salir de la inmensa miseria en la cual vivían”.³ Decidió, entonces, participar en la revolución rusa de 1905; para hacerlo interrumpió sus estudios de medicina en Goettingen. Se afilió, en Riga, su ciudad, al Partido Socialdemócrata ruso bajo tuición bolchevique y se le confiaron labores de agitación para llevar, como *orador*, el pensamiento revolucionario; intervino en reuniones de obreros, de policías, de militares, de judíos tanto obreros como burgueses, que actuaban a través de huelgas generales.⁴

Con posterioridad a su acción revolucionaria, volvió, desde 1911, al ámbito de la ciencia llegando a ser un científico de renombre internacional. El Dr. Rigoberto Iglesias destacó su vasta producción científica: veintitún libros, en más de sesenta años de actividad científica experimental en fisiología, endocrinología y tumores. “Más de 500 publicaciones biológicas en unas 80 revistas profesionales de más de diez países”.⁵ Con tan nutrida labor en el campo de la medicina experimental, fue internacionalmente reconocido por sus pares: Académico de la Universidad de Madrid, miembro Honorario de la Royal Society of Medicine de Londres. Su libro *Por qué morimos* fue traducido a más de veinte idiomas, entre ellos el portugués (*Porque morremos*, Sao Paulo, 1933).

Tuvo intercambio epistolar con Iván Pavlov (1849-1936), Sigmund Freud (1856-1939), Albert Schweitzer (1875-1965) a quienes consagró un libro: *Tres médicos contemporáneos* en donde subraya la labor científica por ellos desarrollada y sobre todo recalca los pensamientos que los trabajos de estos científicos suscitaron en él. Al releer sus notas preparando su libro, reencontró – dijo - un “goce intelectual”.⁶ De ellos puso de relieve la idea de reconcentración: reunir lo esparcido en torno a un centro, es decir, reconcentrar que es “la función social del sabio” precisó Lipschutz refiriéndose a Pavlov, de quien destacó también, el trabajo de interpretar, conquistar el mundo para cambiarlo y adaptarlo “a las necesidades del hombre” (1958: 55).⁷ Esta relación epistolar con los médicos mencionados, denota igualmente la dimensión internacional del científico Lipschutz.

Pasó su vida “dentro del laboratorio, pero sin estar encerrado ni cegado por él”, porque estuvo atento a su época y a la realidad de su tiempo, “tratando siempre de encontrar las mejores raíces de la humanidad” apuntó el historiador chileno Alvaro Jara.⁸ Y el compromiso social al que nos hemos referido se fundamentó en una convicción central: una ciencia comprometida con el hombre y a esta convicción buscó adecuar su acción. “... la obra científica, o teórica, no es sólo para interpretar el mundo sino también para conquistarlo – cambiándolo y adaptándolo a las necesidades del hombre. La obra científica, como todo el pensamiento humano, está íntimamente entrelazada con la práctica humana; de ella nace y para ella se hace.”⁹

Su concepción de la ciencia adhiere a lo planteado por Marx: ésta debe contribuir a interpretar y cambiar el mundo.

Su marxismo no estuvo entrabado por la ortodoxia: leyó la Biblia e incluso recomendó su lectura, sugirió la publicación del libro *Entre el agua y la selva virgen* del filósofo y teólogo protestante Albert Schweitzer; el libro se editó en Madrid en 1932 con Prólogo de Lipschutz. Destacó el papel de los eclesiásticos que tomaron partido por *los vencidos*: Fray Bartolomé de Las Casas, el Dominicano Fray Gil González de San Nicolas (siglo XVI) “un hombre de gran virtud, generoso, de fe ardiente, listo para el sacrificio al servicio de la idea de fraternidad cristiana”.¹⁰

Del laboratorio al espacio público

No hay un corte cronológico entre sus investigaciones en medicina experimental y su presencia en el espacio público. El grueso de su producción versó sobre medicina, pero tempranamente ocupó un sitio en el ámbito antropológico, sociológico, filosófico. De este modo, su campo de acción propiamente científica se extiende a un terreno político e intelectual. Sus trabajos sobre los pueblos indígenas lo llevaron a ocupar tribunas públicas que convocan a un público amplio, no solamente a especialistas: artículos, entrevistas, conferencias. El estudio de los fueguinos fue un claro ejemplo de su presencia en el espacio público; encabezó una Misión científica realizada en 1946 en Tierra del Fuego, junto a otros especialistas como la Dra. Grete Mostny, para el Estudio del Indio Fueguino. Los fueguinos eran, para estos científicos, tribus portadoras de una cultura y seres con derecho a una vida digna. “Los fueguinos han sido los pioneers de nuestra cultura en Tierra del Fuego”; no habrían florecido las estancias ganaderas, los frigoríficos, la ciudad de Punta Arenas; los fueguinos mostraron la habitabilidad de esas regiones.¹¹

El resultado de la Misión científica dio lugar a artículos, a conferencias de divulgación científica, en América Latina y Europa (Londres, París, Edimburgo, Ginebra). La BBC de Londres les confió charlas para dar a conocer la realidad de Tierra del Fuego. Lamentablemente esa labor científica y su divulgación a un público internacional, no evitó la extinción de los indios fueguinos, los cuales sufrieron desde fines del siglo XIX la violencia de los *cazadores de indios*, de las enfermedades contagiosas y otros métodos de exterminación para apoderarse de grandes extensiones de tierra. En Tierra del Fuego, Lipschutz y sus colegas buscaron informarse, acerca de las *matanzas de indios*, mediante entrevistas con personas contemporáneas de los hechos. Estos no negaron las matanzas que, según ellos, otros habrían cometido.¹² A esas matanzas ya se había referido Martín Gusinde (1886-1969)¹³.

No sorprenderá la cercanía de Lipschutz con la realidad de los pueblos, su cultura y sus luchas, si pensamos en que procedía de un país compuesto de varias nacionalidades. Dos años después de su llegada a Chile, hizo su primer viaje a la reducción mapuche de Truf Truf en las cercanías de Temuco en 1928. “Me di cuenta clarísima – escribe en 1940 - de que ya les había visto en mi juventud, en el Báltico, bajo disfraz estoniano y letonés”.¹⁴ Su proximidad con los mapuches permitió que dos organizaciones, la Unión

Araucana Galvarino y la Corporación Araucana, lo invitaran a exponer sus conceptos acerca de la Comunidad indígena en Chile y de allí nació su libro *La comunidad indígena en América y en Chile* (1956).¹⁵

Desde luego, su vida pública no se limita a su interés por la realidad de los pueblos indígenas. En los años de la Segunda Guerra se integró en el movimiento anti-fascista y en el Movimiento por la Paz. En 1946 se le entregó el carnet del Partido Comunista, “pero lo de Stalin no era para él en absoluto. Y se proclamaba muy contrario a las represiones, porque era un hombre libre” pues la cultura hace libre, señaló el escritor y miembro del Partido Comunista chileno, Volodia Teitelboim.¹⁶ Como marxista destacó de Marx, en los inicios de los años 70, algunas “enseñanzas de utilidad inmediata”: el papel de la ciencia para interpretar el mundo y para cambiarlo; el papel central de la conciencia a lo largo de la historia humana. Pensando en América Latina se refirió a las ideas de Lenin sobre *el problema agrario* en Rusia zarista, problema que estimaba comparable con la realidad agraria latinoamericana del siglo XX en cuanto a la excesiva concentración de la tierra; y “Sobre el derecho de autodeterminación de las naciones” (1914), autodeterminación que Lipschutz esperaba fuera realidad para los pueblos indígenas.¹⁷

Concluiremos este punto destacando otro elemento importante: para entender las cosas, señaló, “tenemos que mirarlas con objetividad máxima, evitando todo partidatismo”.¹⁸ Pensamos que tal afirmación rigió su pensamiento y acción.

Esa convicción no sólo ordenó su compromiso científico, intelectual y político sino que dio coherencia a su acción pública sin que ésta fuera alienada por el poder político. A. Lipschutz no se instaló en las modas, fue un observador y estudioso de una sociedad, no sólo para comprenderla con rigor científico sino también para contribuir a transformarla. Así, por ejemplo, propuso la protección de la comunidad indígena para mejorar la situación de los pueblos indios y preconizó un nuevo estatuto: la autonomía cultural “en el marco de la gran nación”, idea innovadora por entonces.

Lipschutz perteneció a una época en que los intelectuales comprometidos con causas sociales y políticas se movilizaban, por ejemplo, contra el nazismo, por la paz (en un siglo de dos guerras mundiales), contra el estalinismo, “contra las últimas guerras imperiales de la vieja Europa y las primeras del nuevo imperio mundial americano (Argelia, Suez, Cuba, Vietnam)”.¹⁹ Se debe considerar también en este marco la comprensión de su trayectoria política e intelectual.

La raza, los salvajes, la cultura

Uno de los planteamientos centrales de Lipschutz fue la presencia cultural indígena; para subrayarla, refuta previamente las ideas biológico-raciales en boga a principios del siglo XX. De tales ideas se desprendió una supuesta inferioridad racial de los pueblos indígenas: *bárbaros, salvajes*. Esas ideas racistas fundaron el nazismo con el desastre que conocemos; sirvieron luego de trampolín tanto a prejuicios racistas y a una persistente discriminación social según el origen étnico como a una supuesta superioridad racial. Tales ideas serán impugnadas por Lipschutz, fundamentándose para

ello en su propio trabajo científico como en el de geneticistas, biólogos, antropólogos físicos.

En su primer ensayo sobre la cuestión indígena: *Indoamericanismo y raza india* escrito en 1935 y publicado en 1937 en Santiago de Chile y luego en Bolivia (1939), Lipschutz impugnó el concepto de raza sometiéndola al prisma de la ciencia. Se ha usado y abusado, dijo, de las ideas biológicas con objetivos de propaganda política. La noción de raza humana carece de toda claridad. Según los conocimientos científicos de ese momento era infundado hablar de superioridad o de inferioridad racial.

En una conferencia sobre los fueguinos (1950) recuerda que el término raza ya había sido rechazado por Herder en el siglo XVIII porque las transiciones de un grupo a otro son variables, también Humboldt en el siglo XIX había refutado el término porque “no hay diferencia radical y típica alguna” para establecer grupos raciales. Los hombres habían conocido la hibridación desde *tiempos inmemoriales*.²⁰ En el siglo XX, H. J. Muller, escribió en 1933: “no hay ni una gota de evidencia genética” que sustente las ideas raciales, en la misma línea Julian Huxley afirmó en 1936 que “el término ‘raza’ estorba el progreso de la antropología”.²¹

El término *raza* se podría utilizar sólo para referirse a *caracteres físicos hereditarios*, y la definición podría hacerse en base a la genética: “Pero consta que en la especie humana el entrecruzamiento entre los grupos con distintos caracteres físicos hereditarios se produjo en escala tal que en su mayoría abrumadora los grupos humanos difícilmente se ajustan a un esquema de clasificación genética”.²²

La Unesco se propuso, en 1949, desarrollar un vasto programa sobre la *raza: la question des races*, cuyo propósito era contrarrestar los prejuicios racistas; en 1950 se creó una sección, encabezada por Alfred Métraux, para la realización de ese programa y en particular para proponer una definición de la palabra *raza* que entonces no concitaba la unanimidad de los especialistas.²³

En 1951, 1952, la Unesco prosiguió su programa reuniendo a comisiones de especialistas y consultando sobre “el problema de la raza” a más de cien antropólogos físicos y geneticistas, entre los invitados estaba A. Lipschutz quien resumió su opinión en *Veinticuatro puntos sobre ‘raza’*.²⁴ Participó igualmente Claude Lévi-Strauss cuyos planteamientos desembocaron en un libro: *Race et Histoire*. No corresponde a la verdad científica, dice Lévi-Strauss, atribuir características psicológicas particulares a las *razas biológicas*; “no hay aptitudes raciales innatas”.²⁵

Podemos preguntarnos ahora, ¿por qué A. Lipschutz intitula su ensayo de 1935 *Indoamericanismo y raza india*? Se podría responder diciendo que por entonces *raza* aludía a “rasgos físicos hereditarios de las distintas agrupaciones de la especie humana”. El término *raza india* es más bien de “orden social o cosa social”. Así, el indoamericanismo es “reivindicación de derechos económicos y culturales de ciertas agrupaciones sociales, en oposición a otras agrupaciones sociales económica y políticamente más fuertes”.²⁶ Y puesto que *Raza* corresponde a una noción sociológica y se trata de una *cosa social*, se recurre a esa noción para defender privilegios sociales, para justificar “la conquista de un grupo racial por otro”.²⁷

En un artículo de 1940: *El llamado 'salvaje' en la bibliografía científica moderna*, Lipschutz²⁸ examina la idea y representación del *bárbaro* desde la antigüedad griega. Para los griegos, los *bárbaros* eran aquéllos que no estaban incorporados a la cultura de la ciudad griega. La *civilización occidental* acuñó después el término *salvaje* con igual sentido.²⁹ Tratándose de otros hábitos culturales, se podía hablar - según Montaigne - de *bárbaros* conforme a “las reglas de la razón” pero no en relación con *nosotros* que los superamos en barbarie.³⁰

Lipschutz recuerda – citando a Julius E. Lips, *The savage hits back, or the white man through native eyes*, London, 1937 - que en el comienzo de las grandes expediciones marítimas se entregaba “una representación gráfica falsa” de los *pueblos primitivos*, se publicaban historias horribles, para disuadir a los competidores de emprender la conquista de tierras; esa representación cambia en el curso del siglo XVI como se constata en los grabados que acompañan las descripciones de viajes. Los *salvajes* aparecen “no sólo como seres humanos bien formados sino como auténticos europeos”. Concluye afirmando la inexistencia del *salvaje* desde un punto de vista biológico. Deducir – dice - de una causa biológica, el estado de *salvaje*, *salvajismo*, no tiene cabida ni siquiera entre los animales.³¹

Además de los argumentos proporcionados por la ciencia para rebatir la idea pseudo-científica de raza, estaban los pasajes de la Biblia:

“La ciencia moderna no permite echar por tierra las enseñanzas del apóstol San Pablo en la Epístola a los Colosenses: “Más ahora, dejad también vosotros todas estas cosas: ira, enojo, malicia, maledicencia, torpes palabras de vuestra boca [...] No hay griego, ni judío, no hay bárbaro ni scytha, no hay siervo ni libre”. Quien desconoce esto es un apóstata de la religión y de la ciencia.”³²

Mas, los prejuicios sociales que han impregnado duraderamente la representación del Otro, no se desvanecen con facilidad. Así lo demuestra la persistencia de los *apóstatas* dice Lipschutz.

Si los indígenas, como los bárbaros de los griegos, no estaban incorporados a la cultura del conquistador ¿significaba que carecían de toda cultura? Los Yamana de Tierra del Fuego habían desarrollado una cultura material –según M. Gusinde- hasta un grado de perfección que su ambiente le permitía, “y su cultura atestigua en forma elocuente sus facultades intelectuales”. Y Lipschutz agrega: nuestra petulancia nos lleva a buscar entre pescadores a un Aristóteles, a un Newton, o Kant, olvidando que “el hombre desenvuelve sus capacidades intelectuales innatas” conforme a “las condiciones ambientales” y “a través de una evolución histórica”. Los datos acumulados por Gusinde sobre costumbres, creencias religiosas, folklore, desmienten a quienes aducen la carencia, entre los fueguinos, de toda cultural espiritual.³³

Las culturas “nacen y evolucionan”. “Cultura es tradición –tradición de antaño y tradición también más reciente, pero siempre tradición orgánica vivida, afirma Lipschutz. Cultura de pueblos indoamericanos puede ser sólo tradición por ellos mismos creada, en su propio proceso vital”. Además, no se debía perder de vista otro hecho

trascendental: el idioma, la costumbre, el mito, el arte popular son *valores culturales*. “Sólo los modernos bárbaros” que “se imaginan cultos”, creen que eso no tiene valor. Lipschutz pensaba que sólo incorporando a “las masas indígenas como factor activo, en sentido económico y espiritual”, las naciones indoamericanas podrían llevar a “termino feliz” su proceso formativo.³⁴

En materia de cultura, Lipschutz toma en consideración, también, otros elementos: la manera de relacionarse con el medio natural, la creatividad para construir una vida en un medio a menudo inhóspito; medio en el cual los *salvajes* tuvieron que saber adaptarse. Fue el caso de los Fueguinos.

El ambiente intelectual de la primera mitad del siglo

Los planteamientos de Lipschutz en los cuales hemos hecho hincapié, pueden parecer hoy desprovistos de novedad, sin embargo, se aquilatará su interés e importancia al considerarlos en el ambiente intelectual en el cual se expusieron. En Chile, la idea supuestamente científica de raza en sentido biológico comenzó a ordenar la percepción del Otro en el siglo XIX. De aquí la idea del *salvaje* o *bárbaro* que, en la segunda mitad del siglo XIX, encontramos en la literatura, en el discurso histórico. Benjamín Vicuña Mackenna (historiador, diputado), en un discurso en el Parlamento, el 14 de agosto de 1868, sostuvo que “la conquista de pueblos bárbaros, ociosos y vagabundos” era perfectamente legítima conforme al derecho de gentes³⁵; abogaba por la conquista del territorio mapuche en el sur de Chile.

La idea de superioridad racial siguió presente en el siglo XX. Alcanzó, por ejemplo, al ámbito educacional como lo muestra una propuesta aparecida en la *Revista Pedagógica* de 1910: un proyecto “para la constitución de una Sociedad Nacional de Protección de la ‘Raza Chilena’ ” cuyo objetivo era mejorar la raza. La proposición consistía en “celebrar exposiciones de homocultura para discernir premios a los mejores ejemplares”.³⁶ Años más tarde, en 1938, Carlos Vicuña Fuentes (profesor y abogado) escribió en su libro *La tiranía en Chile*: “Felizmente, la clase media se refina cada día con la inmigración europea, que le aporta sangre nueva, vigorosa, activa, rica de sentimentalidad y de inteligencia. Así el coeficiente indio, fuente de pereza y de barbarie, va disminuyendo poco a poco y permitiendo que sobresalgan algunos tipos superiores, que son ejemplo y estímulo de dignificación social”.³⁷ En 1946, el historiador Jaime Eyzaguirre se refería a España como suelo de una *raza ecuménica*.³⁸

Haremos mención particular del libro de Alberto Cabero (diputado, senador, ministro, embajador) *Chile y los chilenos*; la primera edición data de 1926 y la tercera edición (que nos sirve de referencia) es de 1948. Este libro conoció juicios encomiables de destacados escritores, diplomáticos, literatos, de la época, por ejemplo: el español Ramiro de Maeztu, el peruano Francisco García Calderón, el mexicano Alfonso Reyes, el chileno Alberto Edwards, la poetisa chilena Gabriela Mistral, el argentino Manuel Ugarte, para observar su pasión sincera por conocer Chile, la profundidad de las observaciones, el recuerdo de la tierra, el estilo ameno. Cabero se proponía comprender “lo que somos y poseemos”, sin pretensiones literarias y científicas, quería hacer *obra*

útil. Dedicó tres capítulos de su libro a la *Raza*. Utiliza el concepto de “superioridad e inferioridad de una raza” pero de manera “convencional y relativa”; relativa porque se funda en “el grado de civilización” alcanzado por *la raza*. “Nuestra raza – escribía - es reservada, reflexiva, triste por atavismo”; “nuestros defectos raciales se encontraban en ‘las clases bajas’” que habían heredado de los andaluces “la ligereza del juicio, la despreocupación del porvenir, el fatalismo” y del indio, el fatalismo igualmente, “la inclinación al alcoholismo, al robo, a la violencia, a la acometividad”.³⁹ Por su mentalidad, *el araucano* no difería de *los pueblos inferiores*; no ha mostrado capacidad de evolución.⁴⁰ Creyó en la “superioridad de la raza”, pero admitía que la *raza inferior* podía llegar a ser superior “salvando las distancias que las separan de las más civilizadas”.⁴¹ Pensaba que los chilenos formaban una “raza casi homogénea”. Homogeneidad controvertida por Joaquín Edwards Bello (1887-1968, escritor, cronista, ensayista), en artículos de 1923; consideraba un error creer en la “homogeneidad de la raza” en Chile: “esto proviene de cierta pereza para pensar porque la homogeneidad [...] no resiste una hora de pensamiento intenso”.⁴²

Cabero reconoce que su idea de *la chilenidad* carece de fundamento científico; no aspiraba, afirmó, a juicios fundados en la ciencia. En 1955, el historiador Antonio Encina persistía en la idea de grupos sociales superiores: cuando el campesino, “cargado de sangre araucana”, se apartaba del control y contacto con grupos superiores, “descendía en moralidad y en cultura”.⁴³ Pero, contrariamente a Cabero, Encina no admitió la carencia de base científica de semejante juicio.

Los ejemplos precedentes muestran que la idea de raza se había instalado en el imaginario de la época y regía, por lo tanto, la visión del Otro. La noción de *raza*, la idea del *salvaje*, estaban en el discurso de intelectuales de la primera mitad del siglo XX particularmente. Es más, reflejaba la permanencia de prejuicios de la oligarquía de comienzos de siglos que resaltaba el linaje, el apellido, el valor de la raza, la superioridad cultural cuyo paradigma era Europa; el racismo de la oligarquía se manifestaba en la literatura, “en la obra de los historiadores”, en la opinión de la prensa de entonces.⁴⁴

Al considerar las ideas en boga, particularmente en la primera del siglo XX, se apreciará la relevancia de los planteamientos de Lipschutz. Subrayarlos es, además, pertinente si admitimos que el papel del intelectual consistió, también, en “decir la verdad al poder en nombre de los oprimidos”.⁴⁵ Lipschutz lo hizo a través de su compromiso político y de su compromiso con la realidad de los pueblos indígenas.

En este comienzo del siglo XXI, cabe preguntarse hasta qué punto el intelectual puede, o está dispuesto, a impugnar el poder político y económico, sobre todo cuando se constata, como en el caso de Chile, que algo del país *tradicional* perdura y tiende a reforzarse en la actualidad: “el modo jerárquico, autoritario, señorial, de concebir y ejercer la autoridad por parte de las elites económicas y políticas”.⁴⁶

La ley de la tribu y la gran nación: pasado y presente

Alejandro Lipschutz participó en las acciones del indigenismo y trabajó en contacto con sus principales exponentes: Manuel Gamio, Alfonso Caso, Juan Comas. Compartió con ellos el reconocimiento de tradiciones culturales diferentes de los *patrones culturales ibéricos*, es decir la presencia cultural de millones de indígenas americanos. Luego del Primer Congreso Interamericano de Pátzcuaro (1940), fue uno de los fundadores del Instituto Indigenista de Chile afiliado al Instituto Indigenista Interamericano, con sede en México. Este último vinculaba a los Institutos nacionales con el fin de lograr la atención de los gobiernos hacia las culturas autóctonas americanas. Se trataba de lograr su incorporación a la *vida nacional* respetando “los valores positivos de su personalidad histórica y cultural”.⁴⁷ Se distanció de esa corriente al percatarse que ésta no abordaba los problemas de fondo de la población indígena. No olvidemos que su acción la adecuaba a su concepción de la ciencia: interpretar y cambiar la sociedad. A esta convicción corresponde otro de sus planteamientos de fondo, formulado a fines de los años sesenta y evocado ya en 1953: la autonomía cultural como realización de la “ley de la tribu en el marco de la gran nación”. Para Lipschutz:

“El grupo étnico que llamamos tribu es con gran frecuencia una comunidad de gentes de la misma raza [...] Pero lo que reúne a la gente en la tribu no es necesariamente la condición racial. Son los *valores culturales* los que reúnen a la gente en la tribu: 1) la lengua, 2) la participación en la labor de recoger o producir los medios de subsistencia, 3) las reglas de convivencia familiar, 4) las reglas de convivencia social, 5) los mitos, 6) los recuerdos del pasado.”⁴⁸

El tribalismo puede resurgir en el marco de la gran nación que se ha formado por conquistas sucesivas. El tribalismo es la consciente insistencia en los valores culturales propios, tradicionales, valores culturales a ser respetados en el marco de la gran nación, la que reúne a las tribus conquistadas. Esta insistencia en los valores culturales tribales tradicionales es lo que bien podría llamarse ley de la tribu.⁴⁹

Lipschutz señala tres casos de moderno tribalismo: Francia⁵⁰ con los bretones que reivindican la enseñanza de su idioma, España con la aspiración de los vascos a la *autonomía nacional*, Gran Bretaña con el caso de Gales cuya población es consciente de su idioma, de otros valores culturales del pasado y manifiesta “un pronunciado sentimiento nacional”.⁵¹

El querer ser culturalmente indio es, en Latinoamérica, una manifestación del tribalismo. Es el caso en Perú y Bolivia en donde los indígenas tienen la voluntad de mantener obras relacionadas con el pasado indígena y de representar autos sacramentales.⁵² Se manifiesta también en la presencia política de las organizaciones indígenas en los años 70. En 1974 las Organizaciones Indígenas de Venezuela luchaban para “lograr una real y efectiva autogestión indígena”; el movimiento Mink’a en Bolivia planteaba (1975) el derecho a organizarse “según su especificidad cultural y libre autodeterminación [...] experimentando sistemas de autogobierno” y en el mismo

año la *Carta de Pátzcuaro* del Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, exigía “respeto a la autodeterminación de las comunidades indígenas”.⁵³ En el caso mapuche en Chile, la idea de autonomía se planteó en 1931 con La Federación Araucana (1922) dirigida por Manuel Aburto Panguilef, ésta postuló, luego de su Congreso, la *República Araucana* para que “el Pueblo Araucano se gobierne a sí mismo y en que su progreso y cultura sean creados por él mismo”.⁵⁴

La solución para los derechos de las tribus – según Lipschutz- debía seguir el ejemplo de la autodeterminación de los pueblos propuesta por Lenin (1914). La *ley de la tribu* se realizó en la Unión Soviética a través de las repúblicas federadas que permitieron un “patriotismo doble”: el de la propia república y el de la Unión de Repúblicas.⁵⁵ Ese *patriotismo doble* podría nacer también en América Latina facilitando la “autonomía cultural” a las tribus indígenas.⁵⁶

“Nos transformaremos – escribió Lipschutz - en repúblicas federadas, cada una de ellas con su propio congreso, gobierno y presidente, pero integrados en la Unión de Repúblicas Federadas Latinoamericanas, con su congreso y gobierno supremos.

Los datos [...] sobre México y los mapuches hablan decididamente a favor de un renacimiento cultural en las minorías indias a través de toda la América Latina, en el marco de cada una de las repúblicas federadas [...].”⁵⁷

Como lo hemos visto, la autonomía planteada por Lipschutz se vio confirmada por las reivindicaciones de las organizaciones indígena de los años 70. Una autonomía en el “marco de la gran nación”, como lo expusiera el movimiento zapatista encabezado por el comandante Marcos que reivindicaba la posibilidad de construir, en el seno de la nación mexicana, “nuestra propia realidad diferenciada”, siendo “parte integrante de México”.⁵⁸

Lipschutz pensó que los detalles del régimen de autonomía sería muy distinto en los diferentes países latinoamericanos según “las condiciones socioeconómicas, políticas y culturales en cada uno de estos países”.⁵⁹

La autonomía y los derechos culturales reclamados por los movimientos indígenas, en el último tercio del siglo XX, llevó a varios países a reconocerse, constitucionalmente, como “pluricultural, pluriétnico”: Colombia, Perú, México, Paraguay, Argentina, por ejemplo.

Cabe destacar por último otra idea: las culturas en contacto con otras no permanecen impermeables. Las culturas indígenas al tomar elementos occidentales no corren el riesgo de que sus culturas se desmoronen, esto puede incluso –aunque parezca paradójico dice Lipschutz - estimular el renacimiento cultural. La integración de otros ingredientes culturales es un proceso natural en la evolución de toda cultura⁶⁰ y contribuye a una toma de conciencia de los valores culturales del grupo. En coherencia con esta convicción está lo afirmado por José María Arguedas: las culturas que el hombre ha creado lenta y fatigosamente son “difícilmente avasallables”.⁶¹

Para plasmar su idea de autonomía cultural, Lipschutz propuso un proyecto de autonomía (1970) bajo el gobierno de Salvador Allende (1970-1973): la Federación Autónoma Mapuche. Autonomía que los mapuches mismos deberían “discutir y resolver”. El proyecto consideraba la creación de un Consejo del Pueblo Mapuche que sería la autoridad política suprema. “La creación de la autoridad autónoma tribal o nacional mapuche, con sus propios servicios de enseñanza, de salud y tantos otros, no sólo es básica para la labor del nuevo Instituto de Desarrollo Indígena, sino que no sería posible sin ella.”⁶²

Esta proposición estaba en coherencia con la Ley indígena promulgada el 15 de septiembre de 1972. Ley, que había sido discutida en el Congreso de las organizaciones mapuches de 1969 y de 1970 y luego propuesta al nuevo gobierno. Esta contemplaba la integración indígena a la “comunidad nacional, considerando su idiosincrasia y respetando sus costumbres”.⁶³

Sabemos que con el golpe militar de 1973, se hizo tabla rasa de las iniciativas y medidas adoptadas por el gobierno de S. Allende a favor de los indígenas.

Consideraciones finales

Lipschutz trabajó y pensó desde una perspectiva pluridisciplinaria (antropología, sociología, filosofía, historia); un horizonte intelectual amplio. No podemos, por lo tanto, entender su trayectoria encasillándolo política e ideológicamente.

Como científico se posicionó en el espacio público asumiendo un compromiso social y político. Sacudió certidumbres al cuestionar, por ejemplo, el concepto y uso de *raza* y al valorar las culturas indígenas. Se inclinó resueltamente por la conservación y desarrollo de estas culturas porque “representan una riqueza nacional”.⁶⁴ En este plano fue un intelectual de vanguardia.

Su misión en Tierra del Fuego, su viaje temprano a una comunidad indígena en las cercanías de Temuco, su contacto regular con dirigentes de organizaciones mapuche, son un testimonio de su compromiso político e intelectual con las movilizaciones y la lucha de los pueblos. Legítima así su participación en el espacio público como científico e intelectual.

Por último, plantear el reconocimiento y desarrollo de las culturas indígenas suponía –y supone– la aceptación de la diversidad cultural. Diversidad reclamada hoy por los pueblos indígenas en el cuadro de la globalización. Globalización que contribuyó, paradójicamente, a instalar las reivindicaciones identitarias en el primer plano de la escena política y cultural. Por consecuencia, perdió pertinencia la idea de “homogeneidad de la nación”, de *identidad nacional*, que dominó el siglo XX en Latinoamérica.

El tribalismo como conciencia de los valores culturales y de sentimiento de pertenencia a un grupo, tiene ya un largo recorrido temporal. O como escribe M. Detienne, la idea de autoctonía vuelve hoy a la actualidad; en la antigua Grecia Esquilo habría concebido la palabra *autóctono* para decir “que nace de la tierra misma”.⁶⁵

Concluycamos diciendo que a finales del siglo XX, los intelectuales que, en el espacio público, asumían consecuentemente sus convicciones, corrían riesgos. Así ocurrió con Lipschutz. En busca de armas, los militares allanaron su casa luego del golpe militar de 1973. Tenía 90 años. Y aunque sometido a un largo silencio, la pertinencia de sus ideas, aquí expuestas, no ha perdido actualidad. Esas ideas contienen el mensaje de Lipschutz a los hombres del presente.

Notas e referências

- ¹ Jacques LE GOFF, *Cinq personnages d'hier pour aujourd'hui, Bouddha, Abélard, saint François, Michelet, Bloch*, Paris, La fabrique éditions, 2001, p. 7.
- ² Bernardo BERDICHEWSKY, *Alejandro Lipschutz : Su visión indigenista y antropológica*, Santiago, Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, 2004, p. 30.
- ³ Alejandro LIPSCHUTZ, *Recuerdos de la Revolución Rusa de 1905*, Santiago, Editorial Quimantú, 1972, p.12.
- ⁴ *Ibid.*
- ⁵ Bernardo BERDICHEWSKY, *cit.*, p. 41.
- ⁶ Alejandro LIPSCHUTZ, *Tres médicos contemporáneos*, Buenos Aires, Losada S.A., 1958, p. 11.
- ⁷ *Ibid.*, p. 55.
- ⁸ Alvaro JARA, “Humanidad y americanismo de Alejandro Lipschutz” en Francisco Nuñez de Pineda y Bascuñan, *Cautiverio Feliz*, Santiago, Editorial universitaria, 1992, p.211.
- ⁹ Alejandro LIPSCHUTZ, *cit.*, 1958, p. 55.
- ¹⁰ Alejandro LIPSCHUTZ, *Perfil de Indoamérica de nuestro tiempo. Antología 1937 – 1962*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1968, p. 152.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 228.
- ¹² Alejandro LIPSCHUTZ y Grete MOSTNY, *Cuatro Conferencias sobre los Indios Fueguinos*, Santiago, Revista Geográfica de Chile, 1950, p. XI, 40 a 44.
- ¹³ M. Gusinde fue un sacerdote y antropólogo alemán. Estudio las culturas mapuche y fueguina. Entre 1916 y 1917 estuvo en la Araucanía y en Tierra del Fuego en 1918-1924. A propósito de la exterminación de los indios fueguinos, la antropóloga Anne Chapman (1922-2010) rodó una película: “The Onas: Life and Death in Tierra del Fuego” (1977).
- ¹⁴ Alejandro LIPSCHUTZ, *cit.*, 1968, p. 194.
- ¹⁵ El 9 de junio de 1959 dictó una conferencia sobre “La ‘Comunidad’, y el problema indígena en Chile”. Conferencia auspiciada por el Departamento de Extensión Cultural de la Universidad de Chile, por el Instituto Indigenista de Chile y por la Corporación Araucana de Chile. Contó con la asistencia de 150 caciques (autoridades mapuches), (Lipschutz, 1968: 111).
- ¹⁶ Volodia TEITELBOIM, “Recuerdos personales de Alejandro Lipschutz”, en A. Lipschutz, *Nueva Antología, 1911-1967. Escritos: Antropológicos, Políticos, Filosóficos*, Santiago, Instituto de Ciencias Alejandro Lipschutz, 2005, p. 373.
- ¹⁷ Alejandro LIPSCHUTZ, “El movimiento indigenista latinoamericano en el marco de la “ley de la tribu” y de la “ley de la gran nación” p. 101-138 en, *Marx y Lenin en la América Latina y los problemas indigenistas*, La Habana, Casa de las Américas, 1974.
- ¹⁸ Alejandro LIPSCHUTZ, *cit.*, p. 61.
- ¹⁹ Eric HOBSBAWM, “Os intelectuais: papel, função e paradoxo”, en *Tempos fraturados. Cultura e sociedade no século XX*, Sao Paulo, Companhia Das Letras, 2013, p. 229.
- ²⁰ Alejandro LIPSCHUTZ, *cit.*, 1950, p. 1, 2.
- ²¹ *Ibid.*, 1968, p. 16.
- ²² *Ibid.*, p. 69.
- ²³ Chloé MAUREL, *Histoire de l'Unesco. Les trente premières années. 1945-1974*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 226, 227.
- ²⁴ Alejandro LIPSCHUTZ, *cit.*, 1968, p.68 a 77.

- ²⁵ Claude LEVI-STRAUSS, *Race et Histoire*, Editions Gonthier, Unesco, Paris, 1961, pp. 9, 12.
- ²⁶ Alejandro LIPSCHUTZ, *cit.*, 1968, p.16, 17.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 76.
- ²⁸ *Ibid.*, pp. 168-198.
- ²⁹ Claude LEVI-STRAUSS, *cit.*, 20.
- ³⁰ Michel de MONTAIGNE, *Les Essais*, Paris, Arléa, 2002, p. 161.
- ³¹ Alejandro LIPSCHUTZ, *cit.*, 1968, pp.170, 175.
- ³² *Ibid.*, p. 30.
- ³³ *Ibid.*, pp. 197, 212.
- ³⁴ *Ibid.*, pp. 40, 41, 123.
- ³⁵ Benjamín VICUNA MACKENNA, *Discursos Parlamentarios*, I, Cámara de Diputados, Santiago, Universidad de Chile, 1939, p. 431.
- ³⁶ Cit. en Bernardo SUBERCASEAUX, *Chile o una loca historia*, Santiago, Lom ediciones, 1999, p. 26.
- ³⁷ Cit. en Ariel PERALTA, *Idea de Chile*, Santiago, Ediciones Universidad de Concepción, 1993, p. 136.
- ³⁸ Jaime EYZAGUIRRE, *Fisonomía Histórica de Chile*, Santiago, Editorial universitaria, 1980, p. 14.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 116.
- ⁴⁰ Alberto CABERO, *Chile y los chilenos*, Santiago de Chile, Editorial Lyceum, 1948, p. 21, 87.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 21.
- ⁴² Joaquín EDWARDS BELLO, *Crónicas reunidas (I) 1921-1925*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2008, p. 38.
- ⁴³ Francisco ENCINA, *Nuestra inferioridad económica*, Editorial universitaria, Santiago, 1955, p. 48.
- ⁴⁴ Luis BARROS y Ximena VERGARA, *El modo de ser aristocrático. El caso de la oligarquía chilena hacia 1900*, Santiago, Ariadna ediciones, 2007.
- ⁴⁵ Gérard NOIRIEL, *Dire la vérité au pouvoir. Les intellectuels en question*, Paris, Agone, 2010.
- ⁴⁶ Luis BARROS y Ximena VERGARA, *op. cit.*, p. 155, 156.
- ⁴⁷ Alejandro LIPSCHUTZ, *cit.*, 1968, pp. 86, 87.
- ⁴⁸ Alejandro LIPSCHUTZ, *cit.*, 1974, p. 105.
- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 107.
- ⁵⁰ En el umbral del siglo XXI se manifestaba, en Francia, la presencia de reivindicaciones regionales. La reivindicación regional parece manifestarse un poco por todas partes escribía E. Le Roy Ladurie en su *Histoire de France et de ses régions*, 2001; y en el Prefacio de este libro, J. Julliard apunta: « El debate, es decir la dialéctica mundialización-regionalización, está ganando, bajo formas diversas, al conjunto de las regiones del planeta. Dominará el siglo que se abre » (La traducción es nuestra).
- ⁵¹ Alejandro LIPSCHUTZ, *cit.*, 1968, p. 111.
- ⁵² *Ibid.*, *cit.*, 1974, p. 119.
- ⁵³ Guillermo BONFIL, *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Editorial Nueva Imagen, 1981.
- ⁵⁴ Cit. en Rolf Foerster y Sonia Montecinos, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*, Santiago, ediciones Cem, p. 50.
- ⁵⁵ Alejandro LIPSCHUTZ, *cit.*, 1974, p. 114.
- ⁵⁶ *Ibid.*, p. 96.
- ⁵⁷ *Ibid.*, p. 130.
- ⁵⁸ Ignacio RAMONET, *Marco. La dignité rebelle. Conversations avec les sous commandant Marcos*, Paris, Editions Galilée, 2010, p. 41 y 50.
- ⁵⁹ Alejandro LIPSCHUTZ, *cit.*, 1974, p.134.
- ⁶⁰ *Ibid.*, p. 136.
- ⁶¹ José María ARGUEDAS, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo veintiuno editores, 1977, p. 188.
- ⁶² Cit. en Bernardo BERDICHEWSKY, *cit.*, p. 139, 140.
- ⁶³ Art. 34 de la Ley 17.729 de 1972.
- ⁶⁴ Alejandro LIPSCHUTZ, *cit.*, 1968, p. 99.
- ⁶⁵ DETIENNE, Marcel, *L'identité nationale, une énigme*, Paris, Editions Gallimard, 2010, pp. 25, 26.

*“La trama democrática en América Latina”.
Redes y circulación de ideas en la renovación intelectual de
la izquierda latinoamericana durante la transición
democrática. El caso de las revistas *Controversia* y *La
Ciudad Futura*.*

María Jimena Montaña*

Los años ochenta han sido caracterizados en América Latina como los años en los que las izquierdas producen el tránsito *de la revolución a la democracia*¹, ya que tras la experiencia de regímenes autoritarios en gran parte de la región², la democracia emergía como alternativa a la idea de una transformación violenta de la sociedad. Sin embargo, la diversidad e inestabilidad de los procesos sociales así como las disímiles experiencias históricas, provocaron que la democracia no necesariamente significara lo mismo para todos, admitiendo una extrema diversidad de posiciones. En el caso argentino, su adopción fue más el resultado directo de la derrota sufrida por el movimiento social argentino que por la maduración de una profunda reflexión cultural y política sobre los males de la nación³. De modo tal que ante una situación objetiva de derrota que culminó con la imposición de un gobierno terrorista y genocida, la instauración de un sistema institucional basado en el estado de derecho supuso en primer lugar, la búsqueda de un modo civilizado de resolución de los conflictos.

Sin embargo, el clima de ideas centrado en la revalorización de la democracia, nació antes que los procesos institucionales que dieron origen formal al régimen político en las elecciones del 30 de octubre de 1983. Para los intelectuales nucleados en torno a las publicaciones que procuraremos estudiar: *Controversia* (1979-1981) y *La Ciudad Futura* (1986-1998); instalarse en el terreno de una izquierda socialista democrática, implicó un deslizamiento hacia el privilegio de la actividad política en el interior del sistema político en lugar de la guerra revolucionaria de los años 70. De aquí que en los años 80, la construcción de una fuerza socialista moderna que se concibiera a sí misma como fuerza institucional, se volvería una tarea central.

* Doctoranda en Ciencias Sociales – Becaria CONICET – Docente de Ciencia Política CBC-UBA, Centro de Historia Intelectual – UNQ / CONICET.

Ahora bien, la *primera* tarea que debieron llevar adelante estos intelectuales para constituirse como una izquierda democrática, supuso construir una nueva identidad que, ajustando cuentas con toda su historia anterior, pudiera actualizar su reflexión teórica y su práctica política.

Como advirtiéramos, dicha tarea no se inició con la apertura democrática, sino que comenzó durante el exilio mexicano de los mismos y fue compartida con buena parte de aquellos intelectuales brasileños, argentinos, uruguayos, chilenos y en algunos casos, peruanos, que desplazados por los gobiernos militares se exiliaron fundamentalmente en México, dándose un “proceso de continentalización del pensamiento”. La creación de nuevas instituciones y de nuevos encuentros, de nuevas formas de debates que no habían existido hasta entonces, habilitaron una “discusión continental sobre el fracaso” no sólo de la lucha armada, sino también del marxismo en crisis.

De modo tal que hacia fines de los años 70 y principios de los 80, se abrieron en las izquierdas del Cono Sur una serie de debates teórico-ideológicos en torno al problema de la democracia. La represión desencadenada por las dictaduras latinoamericanas, así como los fenómenos de autoritarismo y burocratización en las sociedades socialistas, se perfilaron como los dos grandes temas que contribuyeron a quebrantar las certezas ideológicas de la izquierda impulsando la reestructuración de sus preocupaciones e inaugurando un largo proceso de reforma de las identidades político-ideológicas con el objeto de que la democracia se constituyera en el horizonte de posibilidad de las prácticas políticas, sociales y culturales.

Tal como lo anticipáramos al comienzo de este trabajo, en esta oportunidad, nos proponemos abordar este proceso de renovación intelectual a partir del caso de los intelectuales nucleados en torno a las revistas *Controversia* y *La Ciudad Futura*. Atentos a que una parte importante de la discusión y difusión de nuevos paradigmas asumidos por los mismos tuvo lugar en una serie de seminarios, jornadas y coloquios realizados en distintos puntos de América Latina promovidos por Universidades y Centros de investigación; parte de nuestra propuesta consistirá en estudiar la *red de intercambios* de la que se nutrió el itinerario reflexivo y renovador que nos ocupa. Estas redes científicas e intelectuales de alcance regional o internacional contribuyeron a poner en circulación nuevos temas y perspectivas de análisis no sólo a través de la organización de encuentros, sino también, de grupos de trabajo y discusión, de la difusión e intercambio de publicaciones, documentos de trabajo, artículos de revistas o libros.

Teniendo esto en cuenta, nos proponemos reconstruir y analizar la trama transnacional atendiendo tanto a los actores, las instituciones y los soportes materiales de esta circulación y difusión de ideas a nivel regional, como a los tópicos en torno a los cuales se renovaron las tradiciones político-ideológicas de los intelectuales que nos proponemos estudiar.

El itinerario renovador del pensamiento político de este grupo, será analizado atendiendo a que tal como ha señalado Altamirano,⁴ la actividad de los intelectuales se desarrolla en múltiples tramas o contextos. Con lo cual, además de las comunidades creadas por los intelectuales - de naturaleza más informal en cuanto a sus reglas- como

es el caso de la revistas; también deberemos atender a aquellos espacios institucionales propios de la intelligentsia como la universidad o los centros académicos y a los espacios de orden general como los que establecen el Estado o el mercado.

Haciendo uso de la noción de *red* (científica, política, cultural) procuraremos situar a las revistas no sólo en el marco de una red o sistema de revistas, sino también en el contexto de redes intelectuales y científicas de alcance regional o internacional animadas por Centros e Institutos de Investigación que contribuyeron a la difusión de líneas de actualización y reformulación político-social. Al indicar una forma de sociabilidad, la noción de red nos permite percibir una trama de lazos que dan cuenta del intenso intercambio que practican las elites intelectuales entre sí permitiéndonos visualizar modos de comunicación y circulación de ideas entre individuos y grupos localizados en diferentes lugares.

En las páginas que siguen nos dedicaremos fundamentalmente a abordar la dinámica entre los contextos institucionales y aquellos contextos más informales compuestos por las revistas político-culturales o de ciencias sociales, con la finalidad de dar cuenta del impacto que tuvo la circulación internacional de nuevos temas y perspectivas de análisis en el proceso de renovación intelectual de un amplio sector de la izquierda latinoamericana.

A fin de ordenar la exposición, comenzaremos analizando el papel jugado por los centros e institutos regionales de investigación en la articulación de una red científico-intelectual que a partir del intercambio, el debate y la reflexión, se constituirá en un espacio productivo para la circulación de ideas y la renovación intelectual.

Trazando redes

Centros, Institutos y Universidades

Tal como ha sido señalado por Ansaldo⁵, en los años 70 surge en América Latina una fuerte preocupación por la regionalización de las ciencias sociales a partir de la cual se produce un período de auge de los centros o institutos de carácter regional y los centros académicos independientes. Entre los primeros, algunos adquirirán carácter intergubernamental; mientras que los segundos, serán fundamentalmente instituciones con estatuto privado y aportes ocasionales del Estado o de agencias exteriores a la región.

Cuando las dictaduras se instalen en gran parte del Cono Sur reprimiendo organizaciones políticas y sindicales, interviniendo las universidades públicas y desatando el funcionamiento desbocado de una maquinaria de persecución, tortura, desaparición y muerte, unos y otros adquirirán una renovada importancia. Concretamente, en Argentina, la represión del último golpe militar supuso la obturación de espacios académicos públicos y el consiguiente desplazamiento de los científicos sociales e intelectuales que no adherían a la dictadura hacia espacios por fuera del Estado, de las Universidades Nacionales, de las instituciones oficiales como el CONICET e incluso, del país.

En este contexto, las instituciones privadas de investigación así como los centros e institutos regionales de carácter internacional albergarán a aquellos intelectuales

desplazados al exilio interno o externo, contribuyendo a la articulación de una red científica de carácter regional. Al concentrar gran parte de la actividad intelectual, estos espacios se constituirán en lugares de reflexión e intercambio de experiencias e ideas permitiendo la circulación y difusión de perspectivas y temas ya sea a través de publicaciones, o bien del desarrollo de grupos de discusión y trabajo.

En el análisis de los espacios institucionales que aportaron a la circulación de ideas, nuestra mirada se detendrá en el papel desempeñado por los centros CLACSO, FLACSO (sedes Santiago y México) y el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, en la búsqueda de legitimidad de la perspectiva democrática, la constitución de nuevos paradigmas y la reformulación de la práctica política de este grupo de intelectuales.

Puesto que la primera etapa de este proceso que queremos estudiar, encontró al sector de la izquierda intelectual de la que nos ocuparemos mayormente exiliada en México, procuraremos recuperar el papel que estas instituciones jugaron para aquellos que expulsados del país, recalaron en el exilio mexicano.

La Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)⁶ junto con la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) se destacaron por ser los ámbitos en los que los exiliados fueron empleados⁷. En el caso puntual de FLACSO, del mismo modo en que la Sede Santiago servirá de refugio académico para un conjunto de jóvenes investigadores⁸ que decidieron quedarse en Chile tras el golpe constituyéndose en un centro de resistencia intelectual a la dictadura; la sede México, albergará a muchos de los intelectuales argentinos exiliados en el DF tras el golpe del 76, como fue el caso de Juan Carlos Portantiero y José Aricó.

Pero además, en este período, las relaciones internacionales entre las sedes México, Argentina y Santiago se verán intensificadas con la colaboración de CLACSO y el apoyo de UNESCO, PNUD y fundaciones como SAREC y Ford. Intensidad que se traducirá en una proliferación de jornadas, seminarios y grupos de investigación cuyos resultados serán divulgados a través de libros, artículos de revistas, documentos de trabajo y otras publicaciones.

En tanto red de centros de investigación científico-social, públicos, privados, universitarios, no universitarios y/o independientes reunidos institucionalmente en una instancia englobante de carácter regional, CLACSO⁹ (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) cumplirá un papel central en el intercambio de información y la coordinación de actividades entre científicos e instituciones de las ciencias sociales.

Organizado sobre la base de Comisiones y Grupos de Trabajo (que luego se estructuran en programas coordinados desde la Secretaría Ejecutiva), el Consejo dio impulso a actividades de reflexión colectiva y de debate sobre las sociedades de la región y sus principales problemas a través de procedimientos formales e informales que tenían la particularidad de llevarse adelante de manera descentralizada.

El funcionamiento de estas comisiones y grupos, en tanto actividad académica de alcance regional, se sustentó en la realización periódica de Seminarios sobre temas acordados por los propios miembros del grupo o comisión (o bien impulsados por el

coordinador), procurándose que participaran de ellos investigadores de las cuatro grandes áreas en las que subdivide la región a fin de alcanzar luego una rápida difusión de los resultados bajo la forma de libros, documentos de trabajo o números especiales de revistas.

Si bien ha habido muchos Grupos y Comisiones de Trabajo que han llevado adelante de manera notable la tarea de apoyar, fortalecer, impulsar, unificar o coordinar los esfuerzos individuales e institucionales que se desarrollaban en cada país; en esta ocasión, nos interesa destacar el rol jugado por la Comisión de Teoría del Estado y de la Política en el intercambio y el debate de ideas entre intelectuales de diversas tendencias teóricas.

Originalmente coordinada por el argentino Guillermo O’Donnell, a partir de 1978 y a solicitud del propio O’Donnell, Norbert Lechner (FLACSO Chile) asume la coordinación de la Comisión de Estado y Política. Una vez a cargo, Lechner creará una red que incluirá por la Argentina a Francisco Delich (Secretario Ejecutivo de CLACSO 1976-1983), José María Aricó y Juan Carlos Portantiero (exiliado en México e incorporados a FLACSO México) y Oscar Landi (exiliado en Brasil); a Regis de Castro Andrade y María Herminia Tavares de Brasil; a Angel Flisfisch de Chile, a Julio Labastida de México y con la victoria del PSOE en España, a Ludolfo Paramio, José María Maravall y Miguel Satrústegui.

Con la colaboración de esta red intelectual conformada en el marco de la Comisión, se destacará la organización de tres seminarios que luego serán publicados bajo el formato libro: *¿Qué significa hacer política?* (1982), *¿Qué es realismo en política?* (1987) y *Cultura política y democratización* (1987). Según dijera el propio Lechner¹⁰ estos encuentros, tuvieron el propósito de impulsar una nueva manera de pensar y hacer política “al margen de las grandes avenidas” al tiempo que provocaron una circulación regional de los intelectuales nunca antes vista.

Tal como queda demostrado en el párrafo precedente, en este período, gran parte del trabajo realizado en el marco de grupos de trabajo, reuniones científicas, congresos y seminarios era plasmado bajo la forma de libros colectivos. Además de los mencionados, Lechner también compiló el libro *Estado y Política en América Latina*¹¹. Si bien el mismo fue publicado en Noviembre de 1981 por la Editorial Siglo XXI, los autores fueron convocados por Lechner en el año 1979 atendiendo a cierta distribución geográfica y generacional para dar cabida a diferentes preocupaciones y contextos; y los artículos fueron escritos durante 1980. El proyecto fue patrocinado por CLACSO, subvencionado por la Fundación Ford y contó con el apoyo del Programa Santiago de la FLACSO. La propuesta, que procuraba seguir la reflexión inaugurada por O’Donnell en la Asamblea de CLACSO realizada en Quito en 1975 en el marco de la Comisión del Estado, estuvo impulsada por la pregunta respecto de qué era el Estado en América Latina. Se partía de la afirmación de que era necesario conceptualizarlo para que no se convirtiera en una categoría residual, al tiempo que se manifestaba una insuficiencia de las concepciones de lo político, procurando emprender una revisión crítica de estos conceptos y así “superar la concepción estrecha (instrumental) de lo que es el estado y la política”¹².

En este sentido y a pesar de que el mismo no fuera resultado de una reunión de trabajo en el marco de la región, también es necesario destacar la publicación del libro *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser* (1982) en la Colección *El tiempo de la política* de la editorial Folios dirigida por José Aricó en México. El libro remite a la intervención realizada por Althusser en la reunión de Venecia sobre “Poder y oposición en las sociedades posrevolucionarias” llevada a cabo en Noviembre de 1977 donde éste afirmó que no había en Marx una teoría del Estado y a la propuesta de profundizar la cuestión realizada en marzo de 1978 por *Il Manifesto* al autor. Teniendo en cuenta la discusión en marcha en la izquierda italiana, especialmente, el debate en *Mondoperaio*, la entrevista de Giuliano Amato a Pietro Ingrao y los últimos escritos que Biagio de Giovanni había publicado en *Rinascita*, se envían a Althusser dos bloques de preguntas y a partir de sus respuestas se desarrolla el debate reproducido en el volumen. La publicación de estas 26 intervenciones de algunos de los exponentes más significativos del marxismo teórico europeo que abordan la crisis del marxismo así como la relación entre estado, partido y sujeto, constituye una contribución al diálogo, la apropiación y traducción de los debates europeos predominantes en el período que permearán las reconsideraciones teóricas de la izquierda intelectual latinoamericana y especialmente, del grupo de intelectuales que procuramos estudiar en este trabajo.

Los *Cuadernos de Pasado y Presente*, así como la Colección de la Biblioteca de Cultura Socialista de la Editorial Siglo XXI a cargo de José Aricó, también pueden ser leídos como contribuciones al debate dentro del campo de la izquierda y a la recolocación de autores antes ignorados.

En lo que respecta a los encuentros, entre los múltiples seminarios que fueron organizados en estos años, posiblemente el que más impacto haya tenido en la definición de una nueva agenda intelectual, académica y política en torno a la idea de democracia haya sido la Conferencia Regional sobre Condiciones Sociales de la Democracia. Organizada por CLACSO, entre el 16 y el 20 de Octubre de 1978 en Costa Rica, con el apoyo de UNESCO, PNUD, SAREC y Fundación Ford, tuvo como organizadores académicos a Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto y Francisco Delich y los materiales producidos fueron publicados en los dos primeros números de la Revista *Crítica y Utopía* dirigida por éste último. Al año siguiente (1979) y profundizando el debate inaugurado sobre la cuestión democrática, CLACSO organizará la Segunda Conferencia Regional en Río de Janeiro titulada “Estrategias de desarrollo económico y procesos de democratización en América Latina”.

Sin embargo, aún cuando no caben dudas de que estas conferencias fueron centrales para que se unificara un consenso en torno a la idea de democracia y las preocupaciones sobre la transición a la democracia alcanzaran impacto internacional¹³, en el caso de los intelectuales de los que nos estamos ocupando, consideramos que la reunión que condensa más acabadamente el clima de innovación y renovación temática, conceptual e interpretativa fue el *Seminario de Morelia* de febrero de 1980.

Organizado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México en Morelia Michoacán, el seminario recibió el nombre de

“Hegemonía y alternativas políticas en América Latina”¹⁴. Su propósito, había sido discutir en torno a la validez del concepto de hegemonía en el análisis de las características de las luchas sociales en América Latina partiendo de la reconsideración crítica de las categorías analíticas utilizadas hasta el momento. En palabras de Labastida¹⁵ “se trató de analizar si la temática de la hegemonía ofrece elementos que permitan reunificar, en el campo teóricamente renovado de una teoría de la transición, agregados que en la sociedad se entrecruza, pero que alimentan proyectos de sociedad contradictorios o alternativos”. Las ponencias de este encuentro, fueron luego reunidas por Julio Labastida Martín del Campo en un libro prologado por José Aricó y titulado como el seminario¹⁶.

Aún cuando aquí hemos señalado tan solo algunos de los seminarios, jornadas y coloquios organizados en América Latina durante el periodo, nuestra intención ha sido mostrar que estos encuentros fueron un engranaje importante en la discusión y difusión de nuevos paradigmas. Esta puesta en circulación nuevos temas y perspectivas de análisis, impactaron fuertemente en la dinámica de renovación intelectual que estamos estudiando. Si bien es cierto que tal como ha señalado Lechner¹⁷ resulta difícil reconstruir *un* debate latinoamericano puesto que la producción intelectual durante el período tendió a ser dispersa y volátil; el estudio de la circulación internacional de los intelectuales, contribuye a reconstruir los temas de la discusión latinoamericana. Del trabajo realizado en las páginas precedentes, podemos advertir que hacia los mismos años, se observa el ascenso y la instalación en el ámbito latinoamericano ciertas ideas y discursos compartidos respecto de la democracia, el autoritarismo, el Estado, la política, el papel de la izquierda y la relación entre socialismo y democracia, así como la discusión respecto de las nuevas tendencias teóricas y políticas del socialismo europeo.

El papel de las revistas de ciencias sociales

En las páginas precedentes, nos hemos ocupado fundamentalmente del papel de los centros e institutos regionales en la tarea de articulación de una red científico-intelectual y en la dinámica de renovación intelectual. En este apartado, nos detendremos en el análisis de aquellos contextos de sociabilidad que no poseen estructura y reglas institucionales como la universidad o las academias, de los cuales las revistas son el ejemplo más claro.

Las revistas, en tanto espacios donde los intelectuales intercambian ideas y someten a prueba las propias, permiten seguir las batallas libradas dentro de la propia comunidad intelectual. Por las amistades que se tejen, las solidaridades que se refuerzan, las exclusiones que allí se manifiestan¹⁸ son sumamente útiles no sólo para comprender el funcionamiento de una sociedad intelectual, sino también para analizar la circulación de ideas y los modos en que estas son recepcionadas.

Tomando el ejemplo de las revistas *Crítica & Utopía* y la *Revista Mexicana de Sociología*¹⁹, podemos señalar que al discutir y publicar múltiples artículos y ponencias presentadas en las Jornadas y Conferencias a las que nos hemos referido; éstas se constituyeron en cajas de resonancia de las discusiones más significativas del periodo permitiéndonos ver en sus páginas los procesos de re-posicionamiento, reestructuración

y renovación parcial o total de las tradiciones ideológico-políticas de un amplio sector de la izquierda latinoamericana.

Crítica y Utopía Latinoamericana de Ciencias Sociales vio su primer número en Buenos Aires, 1979. Se trató de una publicación privada dirigida por Delich, pero estrechamente ligada a los científicos sociales que conformaban las Comisiones y Grupos de Trabajo de CLACSO²⁰. Tal como hemos señalado en el apartado anterior, en sus dos primeros números fueron publicadas las ponencias presentadas en la Conferencia “Las condiciones sociales de la democracia” junto con textos de apoyo que tenían la finalidad de contribuir a una mejor comprensión de referentes implícitos y explícitos de algunos artículos y enriquecer la discusión abierta por nuevas lecturas de textos antiguos que revestían actualidad. Asimismo, el correo de lectores inaugurado en el número 2, se proponía impulsar el ámbito de discusión en un plano directo y circunstancial. Los números subsiguientes, continuarán con esta estrategia de recoger trabajos presentados en el marco de conferencias y profundizarán la tarea de “repensar” la democracia. Los números 3 y 4, por ejemplo, reunirán varias de las presentaciones de la Segunda Conferencia Regional de CLACSO, dedicada al análisis de las estrategias de desarrollo económico y los procesos de democratización en América Latina realizada en diciembre de 1979 en Río de Janeiro, constituyéndose el tema del desarrollo y la democracia uno de los más fuertes de la revista. El N°8, dedicado a una reflexión sobre la política, al tiempo que lleva adelante una defensa de la misma ante los ataques a la actividad política que buscan anular ese espacio de elaboración de propuestas de ordenamiento social, se pregunta por la significación actual de hacer política. Varios de los trabajos reunidos en ese número, habían sido previamente presentados en el seminario organizado por el grupo de trabajo “Teoría del Estado y de la política” de CLACSO en Santiago de Chile en marzo de 1982.

Por su parte, en la publicación de Ciencias Sociales de más larga data en la región: la *Revista Mexicana de Sociología* (1939-1999) editada por el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y dirigida por Julio Labastida Martín del Campo en el período que estamos estudiando, también se puede advertir la preeminencia de la democracia como tema y la publicación de artículos elaborados en el marco de encuentros internacionales. A modo de ejemplo, en el N°2, año XLIII/VOL. XLIII de Abril-Junio de 1981, bajo el título “La democracia en América Latina” se publican algunas de las principales ponencias del XIII Congreso Latinoamericano de Sociología ALAS.

Si bien no es nuestra intención realizar un análisis pormenorizado de estos proyectos editoriales, consideramos que el estudio de estos espacios dinámicos de circulación e intersección de discursos, nos permitirá dar cuenta del contexto más amplio en que los intelectuales vinculados a la revista *Controversia* en este período, y a *La Ciudad Futura* unos años después, encararon el proceso de relectura de sus experiencias políticas pasadas y la renovación de sus paradigmas interpretativos.

Tres años después del golpe militar, un grupo de escritores y pensadores que provenían tanto del marxismo gramsciano y del marxismo leninismo como del peronismo de izquierda, agrupados en torno a la revista *Controversia para el examen de la realidad* (1979-1981)²¹ dieron curso a la propuesta de llevar adelante un profundo

debate sobre la experiencia pasada y las perspectivas de futuro. La tarea a la que se abocaron estos intelectuales, implicaba –centralmente– reconsiderar críticamente sus tradiciones de pensamiento político, así como las posiciones asumidas durante los años anteriores en tanto condición indispensable para reconstruir una teoría y práctica política que diera cuenta de las transformaciones que se estaban produciendo en la Argentina y en el mundo. De aquí que junto con el análisis coyuntural de la situación argentina, algunos de los temas centrales que marcaban el perfil de la revista fueron: “la discusión sobre la ‘izquierda’ y los por qué de la derrota sufrida; la discusión de la ‘crisis del marxismo’, el debate sobre la ‘cuestión democrática’, en particular las relaciones entre socialismo y democracia; el debate acerca de las relaciones entre peronismo y marxismo o, de manera más general, entre populismo y socialismo”²².

Una vez regresados a Buenos Aires, el proceso de revisiones inaugurado en el exilio por este grupo de intelectuales continuó profundizándose²³ con la creación del Club de Cultura Socialista (1984) y la revista *La Ciudad Futura* (1986).

El Club de Cultura Socialista²⁴ se funda en Julio de 1984 como resultado de la convergencia entre el grupo de intelectuales pertenecientes a la revista *Punto de Vista* y aquellos que durante el exilio mexicano habían formado parte de la revista *Controversia* y el Grupo de Discusión Socialista, constituyéndose durante los años de la transición en el lugar de debate de las problemáticas dentro de la izquierda.

Por su parte, *La Ciudad Futura, Revista de Cultura Socialista* es creada en Buenos Aires en Agosto de 1986. Dirigida por José María Aricó, Juan Carlos Portantiero y Jorge Tula, se inscribe en la línea del proyecto de *Pasado y Presente* (1963-1965) y *Controversia* (1979-1981), sacando de manera continua 49 números desde agosto de 1986 hasta la primavera de 1998. Tras una interrupción de 3 años, su publicación fue retomada en la primavera de 2001 hasta el otoño de 2004, año en que deja de salir definitivamente.

La Ciudad Futura se posiciona en el espacio político-cultural como una revista que procuraba impulsar y acompañar la conformación de una nueva identidad de izquierda en la Argentina que al tiempo que se ocupara del desarrollo de la idea democrática, reinterrogase la relación entre liberalismo y socialismo atendiendo al carácter ambiguo y aporético de la construcción de un socialismo democrático. Ya que, tal como apuntara Bergounioux²⁵, aún cuando todos los socialistas se tenían por demócratas en el sentido etimológico pues pretendían instaurar el poder del pueblo; había oposiciones muy netas entre ellos sobre el valor de la democracia parlamentaria y, por tanto, sobre la parte de la herencia liberal que el socialismo debía aceptar.

Cabe recordar en este punto, que aún cuando la transformación del pensamiento político-intelectual en clave democrática fue un fenómeno de alcance latinoamericano que también afectó a aquellos países latinos de Europa que atravesaban una coyuntura similar, en esta ponencia, nos ocuparemos específicamente del tránsito realizado por los intelectuales vinculados a las revistas *Controversia* y *La Ciudad Futura*.

El interés por estudiar la propuesta de estos intelectuales reside en la novedad que ésta comportaba respecto de cómo fundar una alternativa que renovase la posibilidad de articular democracia y socialismo. Asentándose sobre un debate que se interrogaba por

las formas en que igualdad y libertad podían resultar compatibles y no excluyentes, planteaban al socialismo como la *tensión* hacia el logro del máximo de igualdad compatible con el máximo de libertad.

Esta propuesta, producto del largo proceso de renovación intelectual al que nos hemos venido refiriendo, ha sido caracterizada por algunos autores como una social-democratización del pensamiento y la acción política tanto de Aricó y Portantiero como del grupo del que eran principales referentes. Crespo²⁶ señala que

“el proceso que se desarrolló a lo largo del exilio en México entre 1976 y 1983, abarcó la reflexión crítica acerca de la derrota del momento revolucionario rupturista de la experiencia del Cono Sur, especialmente la argentina, la indagación del propio pasado comunista y el balance del ‘socialismo real’, la asimilación de la revisión de largo plazo iniciada en el XX° Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (1957), la absorción de la experiencia europea occidental del socialismo y el marxismo, especialmente la italiana -también la del ‘eurocomunismo’-, el diálogo con otros grupos intelectuales y políticos de exiliados en México y con los comunistas y socialistas mexicanos con similares fogueos, el inicio de los ‘procesos de transición’ a la democracia en América Latina (también en España) y las expectativas de un nuevo protagonismo político en ese proceso, tal como efectivamente aconteció en la década de 1980 y el gobierno de Raúl Alfonsín.”

A grandes rasgos, podríamos decir que el interrogante que vertebra este trabajo es aquel que se pregunta por cómo se produce aquella circulación de ideas a nivel regional de la que se nutre la dinámica de renovación intelectual; y subsidiariamente, cuáles han sido los tópicos en torno a los que se renovaron las tradiciones político-ideológicas del grupo de intelectuales en estudio. En el próximo apartado, nos dedicaremos a abordar este segundo interrogante atendiendo fundamentalmente al proceso de elaboración de nuevos paradigmas interpretativos y al modo en que estos se enlazaron con una práctica política diferenciada caracterizada –fundamentalmente– por el abandono de la idea de ruptura revolucionaria.

El proceso de renovación intelectual: entre fidelidades creativas y heterodoxias audaces

Si hasta ahora hemos venido trazando las tramas tanto institucionales como informales que a lo largo del período permitieron la circulación de temas y perspectivas; en lo que sigue, nuestro propósito será dar respuesta a una serie de preguntas relativas al proceso de elaboración de nuevos paradigmas interpretativos: ¿en torno a qué tópicos se rearticuló el pensamiento político de estos intelectuales? ¿Qué autores y lecturas resultaron productivos para llevar adelante esta transformación?

Tal como señaláramos al comienzo de este trabajo, el proceso de renovación del pensamiento político se fue delineando principalmente a partir de la reflexión impulsada por la experiencia de regímenes autoritarios en gran parte de la región y por los

fenómenos de autoritarismo y burocratización en las sociedades socialistas con la consecuente crisis del marxismo que los acompañó.

En el primer número de *Controversia*, Portantiero²⁷ señalaba que el golpe militar los había obligado a replantear la cuestión canonizada como el enfrentamiento entre dos alternativas: “democracia formal vs. democracia substantiva” colocando las bases para una redefinición profunda de la problemática.

El hecho de que las dictaduras hubieran suprimido el funcionamiento de las instituciones habilitándolas a detener, torturar y asesinar, había provocado una revalorización de los derechos anteriormente catalogados como burgueses. De manera tal que recuperar la dimensión institucional como salvaguarda de esos derechos adquiriría renovada importancia en la medida en que el estado de derecho y las libertades civiles, aparecían como las garantías contra el ejercicio arbitrario del poder de los autoritarismos. Lo que la experiencia les había obligado a poner en cuestión, era la identificación automática entre democracia y liberalismo (tan cara tanto a los liberales como a parte de la izquierda), que asociaba la democracia formal a un puro reclamo liberal.

Inaugurando nuevas interpretaciones, se señalaba que el capitalismo no necesitaba de la democracia; sino que éste sólo requería de bases jurídicas que garantizasen el libre comercio y el trabajo libre. De ahí que todo el resto: valores e instituciones que se asociaban con la democracia, configurasen conquistas políticas e ideológicas arrancadas a través de las luchas populares. Por lo tanto, la democracia entendida como libertad política no constituía ya un valor formal. Por el contrario, si la misma suponía una conquista producto de la lucha de las clases populares por ampliar y extender los límites de la noción de ciudadanía a base de ganar derechos que resultaban teóricamente innecesarios para el funcionamiento del capitalismo, entonces, la democracia podía ser pensada como una *producción*. De este modo, en tanto producción social y construcción popular, la democracia era revalorizada.

Siguiendo a Bobbio, el estado liberal era planteado como presupuesto no sólo histórico sino también jurídico del estado democrático; pero tal como advertía Portantiero, punto de partida no significaba punto de llegada y la democracia, también podía implicar una discontinuidad con el liberalismo clásico en la medida en que se abriera hacia otros campos de lo social más allá de las instituciones políticas.

Por su parte, la puesta en funcionamiento de democracias avanzadas en el este europeo, había suscitado agudas tensiones que representaban problemas teóricos y prácticos. A diferencia de la crisis provocada en el marxismo por el viejo revisionismo que ponía en cuestión la posibilidad de la realización de socialismo; el debate nuevo partía según Aricó²⁸ “de la trágica realidad de un proyecto que se ha realizado de forma tal que ha puesto en cuestión el significado mismo del socialismo”. Todo marxismo que soslayara el respeto al Estado de derecho y a las garantías y libertades civiles y políticas, era señalado como autoritario. De aquí que el movimiento socialista, reclamara una nueva síntesis entre socialismo y democracia, que recuperara y resignificara la democracia entendida como formal a fin de plantearse la posibilidad de “una tercera vía

que permitiera escapar del capitalismo para construir una sociedad más igualitaria, pero a la vez más infinitamente democrática y libre”²⁹.

Sintéticamente, lo que la crisis del socialismo había mostrado era que *pan y democracia* (o bien, igualdad y libertad) no eran términos excluyentes, con lo cual, trazar una línea divisoria entre ellos equivalía a hacer desaparecer al propio socialismo. Por tanto, recomponer la dialécticidad entre socialismo (asociado al valor de la igualdad) y democracia (en tanto polo de la libertad) suponía incorporar al pluralismo (político, organizativo, ideológico, cultural, etc.) como un valor insuprimible³⁰. Incluso cuando ello implicase cuestionar radicalmente todas las experiencias socialistas concretas³¹.

Atendiendo a lo señalado por Robert Barros³² (1987), podríamos decir que ambas reflexiones estuvieron aunadas por una reconsideración del concepto de democracia y asociado a ello, una revisión de los supuestos que ella implicaba. De manera tal que si pocos años antes la cuestión de la democracia aparecía como una problemática ajena a las reflexiones de los intelectuales de izquierda, el reexamen respecto del lugar que ésta había ocupado en el ideario socialista, la volvió un tema central.

Aún cuando el término democracia no fuera ajeno al vocabulario de izquierda, la novedad residirá en la forma en que éste será utilizado³³. En este mismo sentido, si bien el tema de la relación entre el socialismo y la democracia tampoco representaba una novedad en la tradición socialista³⁴, el cambio en la forma en que se entendía el término democracia, alteraba y replanteaba la relación.

Lentamente, se va delineando aquello que para estos intelectuales aparecía como una revelación indiscutible: que ni la democracia formal era coextensa al capitalismo, ni la estatización de los medios de producción generaba automáticamente la “verdadera democracia”. Partiendo de esta constatación, se abría el debate respecto de la significación contemporánea de la democracia y el socialismo.

En el texto al que ya nos referimos unas líneas atrás, Robert Barros señalaba que de este debate habían surgido tres posturas. Una primera, reafirmaba la oposición clásica entre democracia *formal* y democracia *real* y al insistir en la contradicción entre capitalismo y democracia, continuaba pensando a la democracia como un estadio a ser superado por el socialismo que en última instancia era la verdadera democracia. En el otro extremo, una segunda postura soslayaba la cuestión del socialismo y se centraba en la importancia de consolidar las instituciones democráticas. En uno y otro caso, democracia y socialismo se encontraban disociados.

A nuestro entender, es en la tercer postura descrita por Barros, en la que podríamos inscribir a los intelectuales de los cuales nos hemos venido ocupando. Una postura que procuraba lograr una convergencia de socialismo y democracia sin subsumir un término al otro. Para estos intelectuales, las prácticas e instituciones democráticas resultaban indispensables y debían ser reforzadas, pero habilitado al mismo tiempo, cierto margen que permitiera subvertir sus límites. La democracia aparecía de tal modo como la tensión permanente y nunca resuelta entre movimiento social y movimiento político que, sin anular los conflictos, era por el contrario una constante redefinición de los mismos.

La opción metodológica para esta audaz recomposición teórica y práctica del marxismo -encarnada sobre todo en la operación realizada por las figuras de Aricó y Portantiero-, se centró en una recuperación y revisión de los textos clásicos del marxismo que permitiera retener la multiplicidad de perspectivas y (re)introducir el principio de crítica en la teoría. Esta *adhesión crítica* a la tradición teórica del marxismo como la llamó Aricó, supuso además, una apertura al diálogo con nuevas lecturas. Inclusive, cuando éstas probaban ser ajenas al pensamiento de izquierda de la época como fue el caso de Weber y Schmitt. A su entender, sólo de este modo podrían analizarse de manera realista los procesos de cambio en América Latina, y las posibilidades y las condiciones en que fuerzas sociales que se constituyen a partir del carácter contradictorio del mundo capitalista, pueden convertirse en sujetos históricos transformadores.

Contra las lecturas ingenuas de Marx, esta forma de inscribirse en la tradición marxista les permitía en primera instancia superar el problema del reduccionismo economicista; es decir, la concepción de sujetos sociales preconstituidos cuyos comportamientos sociales son deducidos de las posiciones que ocupan en las relaciones de producción³⁵ y que además, son pensados como puro objeto de la dominación³⁶.

A su vez, la superación del economicismo requería también de una conceptualización más compleja del Estado y una resignificación de la política. Para Portantiero³⁷ entender al Estado como producto de una correlación de fuerzas que abarca a la sociedad como un todo, como composición de una riqueza contradictoria de articulaciones y mediaciones, implicaba aceptar que el hecho estatal suponía un tipo de articulación global entre estado y sociedad y no sólo entre estado y clases dominantes.

Fidelidades creativas

Manteniéndose dentro del marco del marxismo, Gramsci, y más específicamente el concepto gramsciano de hegemonía, emergió para estos intelectuales como el instrumento teórico y político que permitiría reconsiderar las limitaciones de la teoría marxista de la política y del estado. Esta opción fuerte por Gramsci, suponía a su vez una puesta en valor del Lenin que privilegiaba la conquista de las masas, que criticaba fuertemente la burocratización del proceso soviético, que privilegiaba la reunificación de las clases trabajadoras como soporte de los procesos de transformación social, en fin, el Lenin del frente único al que se reconocía como su inspirador.

Tanto Aricó³⁸ como Portantiero³⁹ coincidirán en que Gramsci tomaba como puntos de partida ciertos paradigmas esenciales de la interpretación leninista de Marx; e incluso más, que en Lenin se podía encontrar de modo embrionario la formulación de una teoría de la hegemonía aunque con alcances más limitados. De aquí que el concepto gramsciano de hegemonía, en tanto proceso de constitución de los propios agentes sociales en su proceso de devenir Estado (o sea, fuerza hegemónica), fuera postulado como una superación de la noción leninista de alianza de clases, aún si de algún modo la presupusiese.

Planteada como una tarea organizativa capaz de articular distintos niveles de comportamiento y dirigirlos hacia una finalidad política de recomposición de las clases

populares en un bloque de masas e instituciones, la hegemonía implicaba necesariamente una dimensión organizacional. Para Portantiero⁴⁰ no era posible pensar la producción de hegemonía sin el desarrollo de instituciones o aparatos, sin una práctica estructurada materialmente de la lucha ideológica, cultural y política.

En la medida en que la democracia como práctica fuera entendida como componente indispensable de la construcción de hegemonía socialista,⁴¹ ésta se volvía necesaria para el socialismo. Partiendo de la idea de que para las clases populares bajo el capitalismo la lucha democrática no debía ser concebida como una táctica circunstancial, sino como un modo de conocimiento y un modo de constitución en sujetos de acción histórica, el punto de arranque de la articulación entre democracia y socialismo, era el momento de producción de una voluntad colectiva, nacional y popular bajo el capitalismo. Es decir, plantear a la democracia como proceso hegemónico, como camino en el que se van resolviendo las tensiones y no la meta constituida de un orden congelado, era aquello que les permitía ponerla en valor.

Heterodoxias audaces

Tal como hubiéramos anticipado, estas reconsideraciones teórico-políticas no se caracterizaron sólo por nuevos interrogantes sobre viejos autores. Por el contrario, estuvieron acompañadas –también– por la promoción de sistemas ideológicos que estaban eclipsados o desacreditados desde hacía mucho tiempo y que reaparecían con la incorporación de líneas de reflexión teóricas sostenidas por autores considerados hasta ese momento como externos al pensamiento de la izquierda de la época.

Fundamentalmente, la relectura del marxismo –en sintonía con la revisión realizada por la literatura sociopolítica de familia marxista europea– estuvo acompañada de un renovado interés por el pensamiento político de Weber. Como consecuencia, del mismo modo en que se había procurado traducir a Gramsci en clave latinoamericana en la medida en que fuera posible establecer algún tipo de similitud o sintonía histórico-cultural entre su mundo y el nuestro, el análisis de Weber comienza a ser utilizado no ya para elaborar una articulación novedosa entre socialismo y democracia, sino para pensar algunas situaciones particulares de América Latina.

En 1982, en una reseña sobre los *Escritos Políticos* de Weber aparecida en la Revista *Desarrollo Económico*, Portantiero afirmaba que el pensamiento de Weber le resultaba por demás sugerente para pensar los procesos de construcción de la sociedad civil y el Estado en América Latina, en el marco de un desarrollo capitalista tardío y dependiente donde la primera, habría sido producida por el segundo. El hecho de que el desarrollo capitalista tardío de la propia Alemania –al establecer una particular relación entre economía y Estado– hubiera alejado a Weber de concepciones teóricas calificadas de sociocéntricas (como el marxismo y el liberalismo) llevándolo a invertir ese esquema, le resultaba a Portantiero sumamente interesante. En este mismo sentido, Aricó, en coincidencia con la perspectiva politocéntrica del enfoque weberiano, también manifestaría una postura crítica respecto de la visión sociocéntrica del Estado y la sociedad civil. A su entender, si bien era históricamente verificable que en algunos casos (como el inglés y el estadounidense) las clases sociales habían antecedido al

estado moderno conformando antes una sociedad civil fuerte; en el caso de los países latinoamericanos -al igual que en Italia y Alemania- el movimiento de conformación de la sociedad civil y el sistema político, por un lado, y la modernización social por el otro, habían sido motorizadas por el Estado y sus burocracias políticas y militares. Según ha señalado César Peón⁴², esta visión le resultará a Aricó más ajustada a la realidad latinoamericana y a la de los países capitalistas de desarrollo tardío como era el caso de la Alemania de Weber.

Mientras Marx pensaba el fenómeno estatal desde fuera, culminando su razonamiento con la propuesta de la destrucción del Estado, Weber indagaba el capitalismo en clave de política-gobierno, intentando precisar los contornos que puede asumir una dirección burocrático-racional en una fase histórica de amplia socialización en el Estado.

El Weber des-parsonizado y des-americanizado que emergía de estas lecturas, parecía estar en mejores condiciones que el marxismo clásico para proveer algunas claves que permitieran dar cuenta de modo *más realista* de la nueva morfología del Estado y la política contemporáneas.

A modo de conclusión

Encaramos este trabajo con la expectativa de que el estudio de la dinámica entre espacios institucionales y un grupo de revistas político-culturales y de ciencias sociales, nos permitiera dar cuenta del impacto que tuvo la circulación internacional de nuevos temas y perspectivas de análisis en el proceso de renovación intelectual no sólo del grupo de intelectuales vinculados a las revistas *Controversia* y *La Ciudad Futura*, sino de un amplio sector de la izquierda latinoamericana. De aquí que nuestra reflexión haya procurado abordar tanto la cartografía del campo intelectual y los nuevos temas y perspectivas que contribuyeron a la renovación de paradigmas y tradiciones, como el modo en que éstos circularon y se difundieron.

La pregunta por cómo construir una línea de pensamiento y de acción específicamente socialista y democrática en la coyuntura argentina, fue una preocupación y un desafío compartido por el grupo intelectual del que nos hemos ocupado⁴³. Sin embargo, este programa de transformaciones e innovaciones ha sido una tarea que aun cuando tuvo en común algunos presupuestos centrales, no siempre supuso las mismas trayectorias o puntos de llegada.

Los intentos por renovar el acervo cultural de la izquierda, por dotarla de una perspectiva democrática, supusieron una operación por demás compleja que excede ampliamente la propuesta de este trabajo. En parte porque aun cuando el término democracia fue el común denominador de la reflexión de múltiples grupos intelectuales, tal como señalara Lesgart⁴⁴, fue usado más que nada como *consigna* convirtiéndose en un concepto ambiguo. Pero además, porque la democracia como problema no fue un tema exclusivo de los intelectuales latinoamericanos, sino también de los intelectuales pertenecientes a aquellos países europeos que estaban transitando sus propias transiciones a la democracia o bien pensando en la posibilidad de una tercera vía. Lamentablemente, quedará para futuras indagaciones incorporar a esta trama el diálogo

con la izquierda europea y en especial, la recepción de los debates de la izquierda italiana.⁴⁵

En estas notas, hemos dado apenas el puntapié inicial en el estudio de las tentativas teóricas ensayadas. No sólo no agotamos los temas en torno de los cuales las lecturas analizadas resultaron provechosas para que este grupo de intelectuales provenientes de la izquierda intelectual renovaran los instrumentos teóricos con los que analizaron la realidad argentina de los años 80⁴⁶; sino que, es necesario advertir, que junto a los usos de Weber, Lenin y Gramsci, la renovación teórica se nutrió de otros muchos autores que van de Schmitt⁴⁷ a Dahl, pasando por Schumpeter o Kelsen. Autores que cuando puestos en diálogo atendiendo a sus líneas de continuidad y ruptura, nos permiten vislumbrar cómo se va construyendo la nueva morfología del campo intelectual.

Creemos que el estudio de las redes intelectuales constituye un terreno fértil para seguir indagando y empezar a desandar la densa trama de relaciones –que a partir de la puesta en circulación de temas y perspectivas renovadas- dieron cuerpo al complejo fenómeno de transformación del pensamiento político y fueron tejiendo la *trama democrática* en América Latina.

Notas e referências

¹ Para más datos ver, Norbert LECHNER, “De la revolución a la democracia”, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, Santiago de Chile, FCE, 1988.

² Sin ignorar los rasgos específicos de cada país, cabe señalar que el autoritarismo se constituye como una experiencia compartida en la región que comienza con el golpe en Brasil (1964-1985) y continúa con los casos de Perú (1968-1980), Uruguay (1973-1985), Chile (1973-1990) y Argentina (1976-1983).

³ José, ARICÓ, “Juan Carlos Portantiero y José Aricó: Repensar la democracia”, *El porteño*, III, 27, marzo de 1984, Horacio CRESPO, *José Aricó. Entrevistas 1974-1981*, Córdoba Centro de Estudios Avanzados-UNC, 1999, p.245.

⁴ Carlos, ALTAMIRANO, *Intelectuales. Notas de Investigación*, Bogotá, Ed. Norma, 2006, p.115.

⁵ Waldo, ANSALDI & G. F. CALDERÓN, *La búsqueda de América Latina: Entre el ansia de encontrarla y el temor de no reconocerla: teorías e instituciones en la construcción de las ciencias sociales latinoamericanas*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, 1991.

⁶ Creada en 1957 por la Conferencia Latinoamericana de Ciencias Sociales reunida en Río de Janeiro, se constituyó como organismo internacional, intergubernamental, con carácter regional y autónomo integrada por países del Caribe y América Latina. Se estableció como su función primordial la promoción de la enseñanza, la investigación y la asistencia técnica en el campo de las Ciencias Sociales con la intención de contribuir al desarrollo de la identidad cultural de la región y la solución de sus principales problemas. Se organizó sobre una estructura que suponía la existencia de sedes, programas y proyectos. Mientras las sedes se establecieron en países miembros, los programas y proyectos podían estar en países que ni siquiera fueran firmantes de acuerdos. Desde 1957 hasta 1973, la Secretaría General tuvo sede en Santiago de Chile. Tras el golpe de estado, se mudó a Buenos Aires hasta julio de 1979 fecha en que se traslada a San José de Costa Rica.

⁷ Pablo, YANKELEVICH, *Ráfagas de un exilio. Argentinos en México, 1974-1983*, México DF, El colegio de México, 2009, p.37.

⁸ Tal es el caso de Enzo Faletto, Angel Flisfisch, Manuel A. Garretón, Tomás Moulián o Norbert Lechner. Para más datos ver: Norbert, LECHNER, *Obras escogidas 2*, Santiago de Chile, LOM, 2007, p.21.

⁹ Creado en 1967 en la sede de la Universidad de los Andes en Bogotá, la constitución de CLACSO implica la posibilidad de articular por primera vez en materia de política científica, una red regional con capacidad para definir prioridades de investigación genuinamente latinoamericanas, ocupando así un ámbito hasta entonces reservado a instituciones y organismos extraregionales.

¹⁰ Norbert, LECHNER, *Obras escogidas 2*, Santiago, LOM, 2007, p.28.

“La trama democrática en América Latina”
María Jimena MONTAÑA

-
- ¹¹ Ernesto Laclau, Sergio Zermeño, Edelberto Torres Rivas, Fernando Rojas, Oscar Landi, Guillermo O'Donnell, Adam Przeworski, Fernando Henrique Cardoso y Norbert Lechner son los autores de este tomo.
- ¹² Norbert, LECHNER, “Presentación”, Norbert, LECHNER (comp.), *Estado y política en América Latina*, México D.F, Siglo XXI, 1986, p.9.
- ¹³ El trabajo de Germani presentado en Costa Rica “Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna”, fue el último del autor ya que éste murió al año siguiente y operó como uno de los ejes del debate organizado en su honor en Roma a fines de 1980. El Congreso Internacional sobre los límites de la democracia en honor a Gino Germani, fue realizado en la Libera Università Internazionale degli Studi Sociali di Roma, con el patrocinio del Centro Gino Germani, del International Sociological Association, el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), el Consiglio Italiano per le Scienze Sociali, el Centro Nazionale di Prevenzione e Difesa Sociale, el Instituto de Sociología de la Universidad de Harvard y el Instituto di Sociologia dell'Università degli Studi di Napoli; y el financiamiento de la Fundación Ford, Il Consiglio Nazionale delle ricerche, la Interamerican Foundation y la Libera Università Internazionale degli Studi Sociali. Todos los trabajos serán compilados bajo el mismo nombre del congreso “Los límites de la democracia” en dos volúmenes publicados por CLACSO en 1985. Entre otros, se destacan los trabajos de autores tales como Norberto Bobbio, Albert Hirschman, Perry Anderson, Seymour Lipset, Torcuato Di Tella, Fernando Henrique Cardoso, Philippe Schmitter, Guillermo O'Donnell, Jorge Graciarena y Francisco Delich, donde se encaran específicamente una reflexión dialogada sobre los resultados democráticos y autoritarios de los procesos revolucionarios; el aporte de la modernidad y de la tradición a la génesis de los movimientos autoritarios; la vulnerabilidad de la democracia en las sociedades avanzadas y los procesos de modernización y la persistencia del autoritarismo en América Latina.
- ¹⁴ Sus participantes fueron: José Aricó, Ernesto Laclau, Liliana de Riz, Emilio de Ípola, Rafael Loyola, Carlos Martínez Assad, Norbert Lechner, Carlos Pereyra, Chantal Mouffe, Jordi Borja, Ludolfo Paramio, Jorge Reverte, Luis Maira, Fernando Fajnzylber, Sergio Zermeño, Juan Carlos Portantiero, Jorge Béjar, Fernando Petkoff, Julio Cotler, Manuel Antonio Garretón, Fernando Henrique Cardoso, Regis de Castro Andrade, René Antonio Mayorga, Edelberto Torres-Rivas, Pablo González Casanova, Rolando Cordera y Francisco Delich
- ¹⁵ Julio LABASTIDA MARTÍN DEL CAMPO “Presentación”, Julio LABASTIDA MARTÍN DEL CAMPO (coord.), *Hegemonías y alternativas políticas en América Latina*, México DF, Siglo Veintiuno Editores, 1985, p.10.
- ¹⁶ Julio LABASTIDA MARTÍN DEL CAMPO (coord.), *Hegemonías y alternativas políticas en América Latina*, México DF, Siglo Veintiuno Editores, 1985.
- ¹⁷ Norbert LECHNER, “De la revolución a la democracia”, *Los patios interiores de la democracia...* cit. p.19
- ¹⁸ Carlos, ALTAMIRANO, *Intelectuales, Notas de...* cit. p.126
- ¹⁹ Hemos escogido estas revistas porque en un contexto en el que existían pocas revistas de circulación regional, estas constituyen una excepción parcial.
- ²⁰ Vd. Antonio, CAMOU, “Se hace camino al transitar. Notas en torno a la elaboración de un discurso académico sobre las transiciones democráticas en Argentina y América Latina”, Antonio CAMOU; María Cristina TORTTI; Aníbal VIGUERA (coords.), *La Argentina democrática. Los años y los libros*. Buenos Aires, Prometeo, 2007, p34.
- ²¹ *Controversia*, publicó 13 números entre 1979 y 1981. Su director fue Jorge Tula y el Consejo de Redacción estuvo integrado por José Aricó, Sergio Bufano, Rubén Sergio Caletti, Nicolás Casullo, Ricardo Nudelman, Juan Carlos Portantiero, Héctor Schmucler y Óscar Terán; incorporándose Carlos Abalo a partir del N°7.
- ²² Raúl, BURGOS, *Los gramscianos argentinos, Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI de Argentina Editores, 2004, p.286.
- ²³ En este punto, es importante destacar que la tarea desarrollada por ambas publicaciones no continuó de manera lineal. Una vez en Argentina, el cambio de escenario supuso la renovación de la estrategia de intervención en los asuntos públicos así como una renovación teórica que transformaron el debate respecto de la significación contemporánea de la democracia y el socialismo. La tensión entre igualdad y libertad que en *Controversia* se había actualizado en la reflexión respecto de la relación entre socialismo y democracia, reaparecerá en el nuevo emprendimiento editorial al interior de la discusión sobre el tipo de democracia. De modo tal que el traslado de la problemática a la relación entre la idea democrática de participación

reivindicada por el socialismo y la idea de representación producto de la concepción liberal moderna de la democracia, supondrá una novedad en la reflexión que –aunque no podemos abordar en este espacio– amerita ser analizada.

- ²⁴ Cabe señalar, que si bien suele pensarse al Club de Cultura Socialista como una profundización y ampliación del Grupo de Discusión Socialista, existió una diferencia sustantiva entre uno y otro grupo; a saber, que en el Club de Cultura Socialista no existió nunca un componente peronista o filo peronista.
- ²⁵ Alain, BERGOUNIOUX, “Teoría y práctica de la socialdemocracia”, Ory, PASCAL, *Nueva historia de las ideas políticas*, Madrid, Mondadori, 1992, p.362.
- ²⁶ Horacio, CRESPO, “En torno a Cuadernos de Pasado y Presente, 1968-1983”, Claudia, HILB (comp.). *El político y el científico. Ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.
- ²⁷ Juan Carlos, PORTANTIERO, “Proyecto democrático y movimiento popular” en *Controversia*, N°1, 1979, p.7.
- ²⁸ José, ARICÓ, “La crisis del marxismo” en *Controversia*, N°1, 1979, p.13.
- ²⁹ José, ARICÓ, “Ni cinismo ni utopía” en *Controversia*, N° 9-10, 1980, p.16.
- ³⁰ “Sólo cuestionando el armonicismo de los modelos socialistas es posible admitir la conflictualidad social y la interacción política como un fenómeno insuprimible de toda sociedad futura y por tanto presente”. *Ibid.*, pp.15-16.
- ³¹ En este punto, es importante señalar que Aricó advertía respecto de la complejidad de la dialéctica entre socialismo y democracia. A su entender, esta relación no se había roto simplemente porque los comunistas fueran autoritarios en su teoría y práctica política, sino porque “toda propuesta de transición, en la medida en que está colocada necesariamente en un plano productivista, es esencialmente autoritaria y genera tensiones que acaban por apagar la democracia. No se puede reorientar en un sentido anticapitalista el funcionamiento de la vida económica de una sociedad sin una decisiva presencia del estado. Pero un proceso de estatalización creciente de la sociedad provoca un sofocamiento cada vez mayor de los espacios democráticos. Este es el dilema que se planteó en aquel entonces y es el dilema en que están encerrados los procesos de cambio hoy”. José, ARICÓ, “Ni cinismo ni utopía” cit.
- ³² Robert, BARROS, “Izquierda y democracia: debates recientes en América Latina”, *Zona Abierta*, 39-40, 1986.
- ³³ “Tradicionalmente su utilización en nuestro quehacer político era instrumental; mucho más una táctica que un objetivo. Al cabo, el socialismo era, en sí mismo, la democracia (...). Al entender a la democracia como valor universal [...] la abstracta separación, tantas veces utilizada entre “democracia formal” y “democracia real” (la primera, capitalista; la segunda, la socialista) perdió su rigidez”. Juan Carlos, PORTANTIERO, *La producción de un orden. Ensayos sobre la democracia entre el Estado y la sociedad*, Bs.As., Nueva Visión, 1988, p.8.
- ³⁴ De hecho, el asunto había ocupado el centro del debate de la Segunda Internacional; y dos tradiciones, la socialdemócrata y la comunista, se congelarían desde entonces como propuestas de la realización del socialismo a partir de definiciones diferentes sobre la democracia y sobre su articulación con la transformación socialista.
- ³⁵ José, ARICÓ, “Prologo”, Julio LABASTIDA MARTÍN DEL CAMPO (coord.), *Hegemonías y alternativas políticas en...*cit. p.16.
- ³⁶ Juan Carlos PORTANTIERO, “Notas sobre crisis y producción de acción hegemónica”, Julio LABASTIDA MARTÍN DEL CAMPO (coord.), *Hegemonías y alternativas políticas en...*cit. p.280.
- ³⁷ Juan Carlos PORTANTIERO, “Notas sobre crisis y producción...cit. p.280.
- ³⁸ José, ARICÓ, “Prologo...cit.p.13.
- ³⁹ Juan Carlos PORTANTIERO, “Notas sobre crisis y producción...cit. p.288.
- ⁴⁰ *Ibid.*, p.282.
- ⁴¹ Entendida esta como una acumulación histórica, política y cultural a través de la cual se van recuperando los poderes alienados en el estado. Juan Carlos, PORTANTIERO “Los dilemas del socialismo” en *Controversia* 9-10, 1980, p.24.
- ⁴² César, PEÓN, “Max Weber en América Latina. Su recepción temprana y algunas claves de lectura”, Luis F. AGUILAR, Julio PINTO, César, PEÓN, *La política como respuesta al desencantamiento del mundo. El aporte de Max Weber al debate democrático*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.

“La trama democrática en América Latina”
Maria Jimena MONTAÑA

- ⁴³ Cf. Emilio, DE ÍPOLA “Cultura, orden democrático y socialismo”, *La Ciudad Futura* 1, 1986, pp.33-35. Emilio, DE ÍPOLA “El socialismo en tres tiempos”, *La Ciudad Futura* 11, 1988, pp. 10-13. Jorge, DOTTI, “¿Viejo? Liberalismo, nuevo ¿liberalismo?”, *La Ciudad Futura* 1, 1986, pp. 26-28. Jorge, DOTTI “Democracia y socialismo: una decisión ética”, *La Ciudad Futura* 2, 1987, pp. 23.
- ⁴⁴ Cecilia, LESGART, “Entre las experiencias y las expectativas. Producción académico-intelectual teórica de la transición a la democracia. Itinerarios intelectuales en el Cono sur de América Latina”, *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*. N° 81, 2011.
- ⁴⁵ Teniendo en cuenta que la cultura de izquierda italiana fue el contexto en el que se formaron gran parte de los intelectuales que estamos estudiando, no es de extrañar que sus reflexiones críticas estuvieran sumamente permeadas por los debates que tenían lugar en el campo político-intelectual italiano. *Controversia* primero y *La Ciudad Futura* después, fueron un canal privilegiado en las relaciones entre la cultura política argentina y la izquierda italiana ya que se leían, se discutían, se comentaban y se traducían artículos de manera permanente.
- ⁴⁶ Por ejemplo, la idea weberiana de un sistema sostenido sobre un pacto entre organizaciones (y no ya un contrato entre ciudadanos). Cf. Jimena MONTAÑA “*La Ciudad Futura* y los usos de Weber (un diálogo polémico con el marxismo)”, *Prácticas de Oficio. Investigación y reflexión en Ciencias Sociales*, N° 10, 2012. Ver también: José María, CASCO, “Cultura, modernización y democracia. Max Weber en la obra de los sociólogos intelectuales de la transición a la democracia argentina” en *Cuadernos de Ciencias Sociales* N°153, 2010, Costa Rica, FLACSO.
- ⁴⁷ En la lectura de Burgos la reflexión schmittiana encajaba perfectamente en el deslizamiento para un tipo de posición que prioriza “lo político”, el espacio de la política y los factores institucionales de la “decisión política” en la dirección de los procesos sociales. Germán, BURGOS, *Los gramscianos argentinos, Cultura y política...cit.*, p.320.

Sobre o LABIMI e a edição deste E-BOOK

O Laboratório de Estudos de Imigração (LABIMI) é um laboratório de pesquisa, com irradiação para o ensino e a extensão, vinculado a Programas de Pós-graduação (História e Relações Internacionais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro).

Com ampla área de atuação, atua no desenvolvimento de projetos de investigação; na elaboração de propostas de inovação metodológica e de abordagem; na coleta, catalogação e disponibilização de fontes; na organização de conferências, palestras, *work-shops*, simpósios e congressos; na edição de obras impressas e em meio digital; na formação de grupos de estudo; na articulação com arquivos, bibliotecas, casas étnicas e instituições ligadas à memória da e-imigração; na cooperação com universidades e centros de estudos sobre e-imigração nacionais e estrangeiros. Seu objetivo central é o de constituir-se em espaço referencial de pesquisa, dedicado a desenvolver investigações de ponta e propostas de inovação metodológica no campo dos estudos migratórios. Somam-se a este os objetivos de congregar pesquisadores; de propor novas metodologias no tratamento de fontes quantitativas e qualitativas; de manter diálogos interinstitucionais permanentes; de manter site com disponibilização ao público de produtos e informações acerca das migrações; de manter diálogos com associações, casas étnicas e demais instituições do gênero; de reunir, catalogar e conservar fontes orais e visuais: depoimentos orais, fotografias e documentos pessoais, recebidos em doação por imigrantes e descendentes; de constituir biblioteca e filmoteca especializada; de criar grupos de estudo que se constituam em celeiro de novos pesquisadores; de organizar conferências, palestras, *work-shops*, simpósios e congressos sobre o tema das migrações.

Criado no ano de 2000, o LABIMI tornou-se referência internacional. Diariamente, seu site (www.labimi.uerj.br) recebe visitantes interessados em encontrar pesquisadores; em consultar seu banco de dados; em buscar artigos de referência (disponibilizados no site); em encontrar notícias de eventos e atividades ou em buscar respostas para desafios que a eles se apresentam. Nesse e em outros sentidos, o LABIMI constitui-se em espaço privilegiado de produção e divulgação do conhecimento e de inovação metodológica.

Como unidade editorial no âmbito da UERJ, o LABIMI já editou um (1) livro, em co-edição com a Universidade de Huelva, e dois (2) CD-ROM. Foram, também, disponibilizados vários artigos, de autoria de pesquisadores de renome internacional.

A edição deste E-BOOK sobre História Intelectual explica-se pelo fato de uma das partes da obra contemplar artigos que destacam o tema das ideias e práticas sobre migrações e exílios que, posteriormente, com o consentimento de seus autores, também serão disponibilizados no site do Laboratório.