

ISSN 1851-3719



# ITINERARIOS

## ANUARIO DEL CEEMI

Año 1 / Número 1 / 2007

CENTRO DE ESTUDIOS "ESPACIO, MEMORIA e IDENTIDAD"

Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales

Facultad de Humanidades y Artes

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

  
UNR  
EDITORA  
COLECCIÓN  
ACADÉMICA  
EDITORIAL DE LA  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO  
SECRETARÍA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

  
UNR  
EDITORA  
COLECCIÓN  
ACADÉMICA

ISSN 1851-3719

# ITINERARIOS

ANUARIO DEL CEEMI

Año 1 / Número 1 / 2007

ISSN 1851-3719

# ITINERARIOS

## ANUARIO DEL CEEMI

Año 1 / Número 1 / 2007

**CENTRO DE ESTUDIOS "ESPACIO, MEMORIA e IDENTIDAD"**

Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales

Facultad de Humanidades y Artes

UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO**

Autoridades  
CENTRO DE ESTUDIOS "ESPACIO, MEMORIA E IDENTIDAD"

*Coordinación general:* Claudia Gotta  
*Coordinación de Investigación:* María Luisa Múgica  
*Coordinación de Posgrado:* Marisa Germain  
*Coordinación de Extensión:* Analía Manavella  
*Coordinación de Publicaciones:* Beatriz Dávilo

**ANUARIO DEL CEEMI**

**Consejo Directivo**

Beatriz Dávilo  
Marisa Germain  
Claudia Gotta  
Analía Manavella  
María Luisa Múgica

**Comité Académico**

Antonio Annino (*Universidad de Florencia*)  
Dora Barrancos (*Universidad de Buenos Aires*)  
Lilia Ana Bertoni (*Universidad de Buenos Aires*)  
Manuel Cruz (*Universidad de Barcelona*)  
Arturo Fernández (*Universidad Nacional de General San Martín*)  
Noemí Goldman (*Universidad de Buenos Aires*)  
Hugo Quiroga (*Universidad Nacional de Rosario*)  
Juan B. Ritvo (*Universidad Nacional de Rosario*)  
Luis Alberto Romero (*Universidad de Buenos Aires*)  
Marcela Ternavasio (*Universidad Nacional de Rosario*)  
Hugo Vezzetti (*Universidad Nacional de Buenos Aires*)

## PRESENTACIÓN

Este anuario es un proyecto largamente anhelado por quienes conformamos el Centro de Estudios 'Espacio, Memoria e Identidad'. La generación de ámbitos de debate plural siempre ha sido el objetivo de este Centro que surgió tímidamente en los bordes de la vida universitaria, y que por lo tanto reconoce el impulso y la imaginación creativa que suelen desarrollarse en los márgenes.

Contra toda pretensión hegemónica, este anuario invita a emprender el camino de la crítica y busca habilitar caminos para el disenso, dos pilares fundamentales sobre los que se sostienen tanto la producción de saberes como la convivencia académica. Recogemos, en síntesis, la propuesta foucaultiana de 'pensar contra sí mismo' y abrimos este espacio para quienes estén dispuestos a someter a discusión los supuestos y los alcances de su propia producción intelectual.

*CONSEJO DIRECTIVO*

### ITINERARIOS

Es la producción del Centro de Estudios "Espacio, Memoria e Identidad" de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario.

Publicación periódica anual. Edición de 300 ejemplares

Riobamba 250 bis - 2000 - Rosario

itinerariosceemi@hotmail.com

ISSN 1851-3719



**REUN**  
RED DE EDITORIALES  
DE UNIVERSIDADES  
NACIONALES



**EDITORIALES  
DE LA A.U.G.M.**  
ASOCIACIÓN DE UNIVERSIDADES  
GRUPO MONTEVIDEO



IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA  
UNR EDITORA - EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO  
SECRETARÍA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

## ARTÍCULOS

## ENTREVISTA A TULIO HALPERÍN DONGHI<sup>1</sup>

*Entrevistador:* Lic. Alejandro Moreira<sup>2</sup>

— *En muchas entrevistas has indicado que desde el reinicio de la vida democrática en el año 1984 el campo historiográfico se había ampliado mucho, que era muy diferente a los años sesenta, al mismo tiempo has sugerido de que la calidad no es siempre la mejor. Por otro lado, hay algo que vos has señalado y que ha sido repetido en muchos lados, a saber, que la ausencia de alternativas para nuestro presente no incentiva el debate historiográfico.*

— Bueno, quiere decir que me preguntas por un tema que ya he desarrollado y del que creo que ya dije lo esencial. De todas maneras, lo voy a volver a responder. En primer lugar, ha habido una ampliación numérica enorme, es decir lo que podríamos llamar la profesión de historiador ocupa ahora algunos miles de personas y eso marca una novedad muy importante. Al mismo tiempo esta profesionalización presenta también otro aspecto, impone ciertas pautas, pero ello no significa necesariamente un ascenso muy grande de la calidad de lo que se produce. Eso es cierto, pero por otro lado sería demasiado esperar que en simposios donde se presentan ponencias por centenares, todas las ponencias abran nuevos caminos a la historia. De todas maneras la existencia de un contexto completamente diferente marca la existencia, también, de un cambio positivo.

El otro fenómeno, que se señala muy a menudo, es la desconexión entre una etapa actual que no presenta grandes dilemas desde el punto de vista de las políticas a seguir y una historiogra-

- 
1. La entrevista que reproducimos se llevó a cabo en el 24 de septiembre de 2004, un día después de una conferencia titulada "Memorias en conflicto", que el Dr. Halperín Donghi (Universidad de Berkeley, EE.UU.) dictó en la Facultad de Humanidades y Artes, UNR, en el marco de las actividades de cierre de las III Jornadas Nacionales "Espacio, Memoria e Identidad", organizadas por dicha facultad conjuntamente con la de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, también de la UNR.
  2. Licenciado en Historia, docente de las cátedras de Teoría Política, de la Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, y Teoría Política I y Teoría Política II, de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales.

fía que hasta muy recientemente había encontrado uno de sus elementos dinamizadores en la proyección hacia el pasado de dilemas del presente.

— *En algunas ocasiones vos has indicado que esa proyección era negativa.*

— Eso es a la vez negativo y positivo. Positivo, en cuanto el presente muy legítimamente sugiere las preguntas que se le hacen al pasado. Si uno se pregunta poco por el presente quiere decir que ese estímulo falta. Al mismo tiempo cuando nos volvemos hacia el pasado desde una perspectiva inmersa en el presente, hay zonas enteras del pasado que en cuanto no son relevantes a esos problemas simplemente se ignoran, la visión del pasado se organiza en torno a ciertos núcleos fuertes. Lo que queda afuera no se trata o bien se presenta desde una perspectiva deformada o fuertemente estilizada y eso naturalmente tiene sus riesgos.

— *Hay que decir que algunos momentos de tu conferencia de ayer sugerían que lo que buscabas era precisamente examinar la historia reciente —en particular lo que se llamó la transición democrática— desde los dilemas de nuestro presente<sup>3</sup>.*

— La Argentina ha vivido desde que llegó la democracia en un ámbito de ciertos consensos que han ido cambiando; cambiando a veces en forma paulatina y casi inadvertida, en otros de una manera abierta. Ahora creo que nos encontramos en una situación nueva, se hace necesario un balance de la etapa democrática que no se ha cerrado de ninguna manera pero que al mismo tiempo, vista desde ahora, se estiliza en la visión de dos fracasos sucesivos. Eso es innegable, hubo un primer fracaso de la experiencia alfonsinista, hubo un segundo fracaso, la experiencia liderada por Menem, y los supuestos que habían sostenido esas experiencias aparecen desde luego más problemáticamente. Por otra parte estas experiencias nacionales se proyectan sobre un panorama mundial en crisis, que se abre a nuevos proble-

mas, es decir nos encontramos con un momento donde sinceramente no se sabe adónde se va... Es cierto que hubo muchos períodos en donde no se sabía adónde se iba, pero en las etapas más recientes se creía en cierto modo saber. Y en la medida en que eso ha desaparecido nos encontramos en una situación que no es la que yo había conocido cuando comencé mi carrera, por ejemplo, en la cual se enfrentaban posiciones fuertes e incompatibles y ello se proyectaba hacia el pasado; pero tampoco es comparable con otra etapas más tardías de mi carrera en la cual paulatinamente surgieron ciertos consensos blandos que eran claramente dominantes. Ahora nos encontramos en una situación en donde no hay consenso, no hay disenso tampoco, porque no se sabe, luego de agotadas esas alternativas, cuál se presenta como válida.

— *En tu conferencia aludías también a la memoria histórica respecto del terror militar como un campo problemático pero al que también los historiadores deben de una buena vez ingresar.*

— Bueno, diría que no estoy seguro que esa memoria sea totalmente histórica; en este caso cuando me refiero al pasado, estoy hablando de un período que para muchos de nosotros nos resulta muy difícil pensar que es pasado. Mi memoria del terror, que por fortuna fue la de un espectador, es la memoria que viví yo, que viene de mi experiencia. Creo que es totalmente diferente de lo que podemos llamar la memoria histórica de la época de Rosas que nadie ha vivido.

— *Bueno, yo entendía que en tu conferencia señalabas que la experiencia del pasado reciente había quedado ocluida y que tu intención era inspeccionar eso...*

— No creo que se pueda hablar de memoria histórica todavía, se trata sólo de un problema de memoria, a secas. Por ejemplo, el recuerdo que tiene Cristina Kirchner de la militancia del setenta es muy distinto del que tiene Patricia Bullrich; y los dos son recuerdos... Ellas no necesitan hacer un esfuerzo de reconstrucción histórica, simplemente dicen 'yo lo he vivido así'.

— *Por esa razón se hace necesario una reconstrucción histórica, que es algo que todavía no se ha hecho.*

3. N del E.: la conferencia de Halperín Donghi a la que hacemos referencia retomaba y ampliaba ciertos temas tratados en "El presente transforma el pasado: el impacto del reciente terror en la imagen de la historia argentina", que fuera publicado en D. Balderston y otros, *Ficción y política. La narrativa argentina durante el proceso militar*, Alianza, 1987.



— Lo que yo pretendía era algo menos: sencillamente señalar que todas las memorias son, como tales, legítimas, pero al mismo tiempo no son históricas. En este momento hay una batalla que no es historiográfica sino política para imponer una de esas memorias. En la medida en que a mí me interesa el trabajo histórico no me molesta que se haga eso con el pasado, que es todavía un pasado no histórico, pero sí me molesta cuando eso se proyecta hacia un pasado histórico. Es decir no me molesta que cada uno recuerde sus muertos y no los otros, eso es inevitable, pero me molesta más que nos volvamos al pasado para elegir arbitrariamente quienes son nuestros muertos. En general, cuando ese tipo de posiciones se extienden e invaden el campo propio del historiador se ponen en peligro muchas cosas. Por ejemplo, en este momento hay un esfuerzo que me parece muy prometedor por hacer una reconstrucción social cada vez más rica de lo que fue la sociedad de los sectores rurales en la zona pampeana entre 1780 y 1880. Apenas se empieza a poner signos políticos a los distintos actores se vuelve a una actitud muy riesgosa que en buena medida invalida lo que se ha hecho, y asegura que de predominar esos gestos no se seguirá por ese camino que me parece auspicioso.

— *¿Qué trabajos historiográficos te han parecido relevantes, desde 1984 hasta ahora?*

— Bueno, ha habido campos que se han expandido, los trabajos de Hilda Sabato son muy influyentes. En el caso de *La política en las calles* la relación con el presente político es decisiva, y al mismo tiempo tienen una eficacia independiente de su inspiración política. Podríamos decir que hoy esa inspiración política está muerta para todos y creo que también para la misma Hilda Sabato, pero al mismo tiempo lo que ha quedado de eso es una reconstrucción mucho más precisa de una cierta etapa de la historia de las prácticas políticas y sociales. Eso muestra que, como hay una cierta lógica de la reconstrucción histórica, es posible leer lo que nos dio Hilda en conjunción con lo que nos dio Pilar González Bernaldo, que tiene una inspiración distinta, mucho menos política. De tal modo, el cuadro que se construye de la vida política en Buenos Aires desde 1810 hasta 1880 es un cuadro que tiene cierta continuidad a pesar de que la inspiración que sostiene esos trabajos varía a lo largo del camino. Por otro lado tenemos otros cam-

pos en los que el influjo del presente no tiene que ver con la política actual sino con el cambio del marco institucional que señalábamos. Lo que tenemos ahora es la expansión de una actitud profesional frente al trabajo histórico que existe ahora como tal, más allá de los centros tradicionales. Es decir: historia de ese tipo se hacía en Buenos Aires, Rosario, Córdoba y Tucumán pero ahora se hace en centros más numerosos y con gente más preparada. Eso hace también que lo que sería la historia política argentina es cada vez más argentina, es decir, una historia que estudia tanto fenómenos porteños, o santafesinos, pero también reconstruyendo la política argentina tanto en la etapa del país dividido como en las etapas del país del proceso de unificación, abarcando todo el panorama geográfico.

— *¿Podrías señalar algunos trabajos de ese tipo?*

— Bueno por ejemplo, el trabajo de Beatriz Bragoni, *Los hijos de la revolución*, sobre Mendoza, y el trabajo de Ariel de la Fuente, sobre *Hijos del Facundo*, que son totalmente distintos en inspiración pero enriquecen la variedad de la temática. Antes éstos eran temas de historia provincial, ahora son temas que hay que proyectarlos en un escenario distinto. Dejando de lado estas obras, creo que yendo a los tomos de esos períodos de la historia argentina que publica Sudamericana, lo que se observa es la ampliación enorme del escenario. La debilidad de esa reconstrucción es que todavía falta el nexo, es decir, es una muy curiosa historia argentina en el que uno jamás se enterará cuál fue la sucesión de presidentes.

— *Actualmente, a excepción de una historia económica de Cortes Conde no han aparecido trabajos de relieve que abarquen el largo plazo.*

— Bueno, por ejemplo, si uno observa todo lo que se llama estudios rurales, existe un cierto esfuerzo por ubicar distintos estudios en un proceso largo, pero no hay trabajos globales. Por otra parte, cuando se empieza a hablar así, me recuerdo cuando se hablaba de una etapa de reunión de materiales y de una etapa de síntesis. Creo que no es necesario que eso ocurra, pero es cierto que ha habido una etapa de ampliación enorme de personal y de temáticas pero quedan todavía por hacer otras cosas. Volvemos aquí a la falta de inspiración desde el presente que hace que de alguna

manera para algunos la historia sea como dice un historiador de Oxford: 'one thing after the other', una maldita cosa y después la siguiente. De alguna manera, cuando se produce ese enriquecimiento de información se da eso: los nexos son tentativos, problemáticos y muchas veces no los hay...

— *Subyace de todas maneras una opinión optimista de tu parte, como que ese nexo se logrará.*

— No lo sé, por otra parte los nexos demasiados rígidos terminan creando climas asfixiantes.

— *Con respecto a otro artículo tuyo que originalmente fue una conferencia en la Facultad de Humanidades y Artes de Rosario, "La historia social en la encrucijada". Al terminar ese artículo vos citás a "Fin-de-siecle Viena" de Carl Schorske y también a G. Duby, y decís que después de todo no estaría mal volver hacia atrás, hacia los viejos temas de historia social, y que para estudiar una sociedad hay que comenzar por su base material.*

— Sí, creo que en parte me lo digo a mí mismo. Debo decir que yo me aparté de ese trabajo antes de que se pusiera de moda pasarse de eso, es decir de buscar las bases materiales, y lo hice por una razón práctica: para la Argentina del siglo XIX hay que tener acceso a los archivos y yo, en Estados Unidos, perdí esa posibilidad. Las fuentes privilegiadas fueron entonces las bibliotecas lo que me obligaba a trabajar de segunda mano. Por otra parte, peligrosamente descubrí que eso me resultaba cada vez más fácil. La última tentativa que hice de un trabajo sobre fuentes materiales fue lo que después resultó el libro sobre Guerra y Finanzas. Lo elegí a propósito porque podía trabajarse sobre fuentes bien acotadas. En cambio, para hacer historia social de la campaña, eso no se puede, no hay fuentes acotadas, uno tiene que buscar y fracasar y volver a buscar, eso no se puede hacer de lejos.

— *De todas maneras, lo que yo leía en esas conclusiones es que vos advertías que no habría que dejarse llevar tanto por las modas, incluso en ese mismo artículo hay muchos pasajes que se adecuan bien con el horizonte de la historia social, en su sentido más clásico.*

— Creo que lo que estamos viviendo ahora en nuestro mundo muestra la enorme importancia de las bases materiales, eso no

quiere decir que esas bases sean determinantes en primera o en última instancia, quiere sencillamente decir que es algo muy importante, que no puede obviarse. Y que intentar ver ese proceso a partir de la mediación y el filtro que producen estudios como, por ejemplo, los de la constitución de identidades, etc., es un poco como volver a las ideas platónicas. Eso es lo que creo, lamentablemente.

— *¿Qué crees?*

— Que se ha descuidado todo el tema de las bases materiales. Todos esos aspectos de la historiografía estaban íntimamente vinculados con el marxismo, y en la medida en que resulta difícil creer que la interpretación marxista ofrezca una clave segura, es obvio que eso se haya derrumbado.

— *En un artículo que publicó Estudios Sociales, Fernando Devoto recuerda que Braudel dijo una vez, en relación a su libro El mediterráneo, que pocas personas lo habían entendido y entre ellas estabas vos, creo que refería a un artículo que apareció en La Nación en 1952.*

— No decía yo gran cosa, lo que ocurre es que en aquel tiempo Braudel era bastante marginal y entonces recibió mi artículo como una confirmación impresionante que llegaba de lejos y todo eso...

— *¿Y como leyó Braudel un artículo de La Nación?*

— Se lo mandé yo.

— *¿Vos lo conocías?*

— No, entonces quien lo conocía era José Luis (Romero), de hecho yo leí *El mediterráneo* porque me lo dio él.

— *En un plano más general, ¿de qué modo influyó la escuela de Annales en ustedes, en aquella época?*

— Bueno, alguna vez escribí que el paradigma de Annales influyó poco en la historiografía latinoamericana; en el fondo, lo de los tres tiempos de Braudel era un recurso pedagógico y nada más. En mi caso, diría que influyó en algo que yo ya tenía: de alguna manera cada vez que trataba de entender algo miraba el mapa.

— Sin embargo, en tu primer libro, *Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia* —hay un viejo ejemplar todavía en la biblioteca de la Facultad de Humanidades y Artes—, sí hay una influencia decisiva de *Annales*.

— Sí, ese libro es casi una parodia del modelo de *Annales*, lo hice cuando ya trabajaba con Braudel. Braudel era un tipo muy innovador por un lado, pero no siempre. Me dijo una cosa absurda: toda tesis tiene que tener tres partes..., y así hice el libro.

— Fue Braudel entonces quien te indicó también el tema...

— Sí, fue un tema que se me ocurrió leyendo *El mediterráneo*, y creo que tuve bastante suerte porque era otra época, no sólo no tuve que aprender árabe sino que nunca se me ocurrió que hubiera debido hacerlo.

— Bueno, muchos trabajos fueron hechos por historiadores que no conocían el idioma de sus personajes.

— Sí, debo decir que luego me encontré con un cura que había escrito sobre Valencia antes de la conquista y empecé a disculparme por mi desconocimiento del árabe, y percibí que se ponía cada vez más nervioso y me di cuenta que él tampoco sabía. Bueno, Don Claudio Sánchez Albornoz no sabía árabe, y Francisco Ayala se lo recordó en una polémica que tuvieron. Sánchez Albornoz le dijo que alguien que no sabía historia no tenía derecho a opinar sobre la Segunda República española, sobre lo que, entre otras cosas, había escrito el mismo Ayala. Y entonces Ayala le retrucó: 'si yo hubiera escrito un libro sobre las fuentes árabes para el estudio del feudalismo español sin saber árabe...'. Don Claudio tenía un traductor que lo pagaba la Universidad, un personaje muy curioso. Se llamaba Machado y gracias a sus conocimientos del árabe entró en la diplomacia, y como primera medida lo hicieron embajador en Irán sin saber que en Irán no se habla árabe.

— Volviendo a las ausencias de alternativas historiográficas y políticas, en una entrevista que publicó *La Nación* en el año 2002, decías algo así como que a vos no te molestaba la vocación hegemónica del presidente Néstor Kirchner. ¿Subyace también ahí la idea de que no hay otras alternativas?

— Bueno, es decir, no es que me parezca bien toda vocación hegemónica, eso puede llevarnos demasiado lejos como todos sabemos. Pero, dejando de lado el caso de Kirchner, la idea de que un presidente no necesita tener vocación hegemónica es una idea absurda: o tiene vocación hegemónica o le van a caminar encima. Es algo tan sencillo como eso...

— Insisto en que esa idea parece tributaria de la evidencia de que no existen alternativas, como si dijeras a los lectores del diario: esto es lo que hay y más vale que a Kirchner le vaya bien.

— Espero que a Kirchner le vaya bien, no por su proyecto porque en verdad no conozco su proyecto, sino porque me parece muy peligroso que este país se cansé de un presidente después de un tiempo y decida que cada presidente deba durar un año; digamos: tormentas como la que tuvimos no sé cuántas más podremos aguantar. Eso es todo lo que quería decir. Es cierto que si el presidente fuera C. Ruckauf quizás no diría lo mismo. Creo que el problema no es que no haya alternativas a ese nivel de la política sino que tampoco las hay a niveles muchos más abstractos. Y eso se advierte precisamente con el presidente: Kirchner usa con frecuencia el recuerdo de lo que él llama la "juventud idealista", pero lo que propone no tiene nada que ver con aquella juventud.

— Kirchner vuelve a ese pasado, a diferencia de los otros presidentes constitucionales, y en buena medida forja un pasado estilizado que tiene mucho que ver con la construcción de su propia figura.

— Desde luego, creo que el pasado del que habla Kirchner es totalmente mítico. Menem quería borrar el pasado. La imagen de Alfonsín era mítica pero era una imagen que era más capaz de encontrar consensos, en el sentido de que el tema de la inocencia de las víctimas era una manera de presentar la inocencia de un 'nosotros', es decir de la sociedad. Y en vista de que la inmensa mayoría de la gente quería olvidar que había tenido una actitud ambigua frente al Proceso militar, que en sectores muy grandes fue una actitud de aceptación y en sectores minoritarios de algo más que aceptación, la perspectiva de Alfonsín tuvo en su momento una eficacia muy grande.

— Podría decirse que todo proyecto político necesita anclarse en

*una imagen del pasado que necesariamente está demasiado cerca del mito.*

— Como decía Renan: para que un país tenga un pasado común tiene que recordar ciertas cosas y olvidar otras, el problema es cuántos quieren recordar y cuántos olvidar. Mientras Kirchner quiera hacer un museo del terror en la ESMA tendrá el país detrás apoyándolo; mientras quiera presentar como héroes a una serie de personas que muchos no recuerdan como héroes le resultará mucho más difícil.

*— Lo cierto es que muchos se empeñaron en olvidar aquel pasado, incluso un sector grande de quienes fueron protagonistas, es el caso de buena parte de los intelectuales argentinos.*

— Bueno, es normal que quienes sufrieron cosas horribles quieran olvidar. Lo que me parece importante en este caso es que a escala social existe una inmensa masa intermedia que había sido cómplice y víctima a la vez, y eso hace tan difícil la reconstrucción del pasado.

## ENTREVISTA A MANUEL CRUZ<sup>1</sup>

*Entrevistadora: Psic. Marisa Germain<sup>2</sup>*

— *¿Cómo caracterizaría los cambios que han venido ocurriendo en la Filosofía en el fin del milenio?*

— Yo creo que los cambios que se han producido en el panorama de la filosofía reciente tienen que ver, manifiestamente, con las dos cosas: por un lado tienen que ver con la propia problemática historiográfica interna y, por el otro, con determinados estímulos de lo que solemos llamar *el mundo exterior*, estímulos que fuerzan a pensar determinados asuntos. Por lo demás, si sólo dijera esto, cualquiera podría pensar que no estamos ante una situación nueva, que ocurre ahora lo mismo de siempre. Pero hay algún matiz. A mi entender, lo que he llamado el elemento inmanente y el elemento externo no tienen el mismo peso. Tengo la sensación de que por diversas razones —relacionadas con transformaciones estructurales, con el lugar que ocupa la filosofía y el pensamiento en nuestra sociedad, etc.— los estímulos externos, los elementos que desde fuera presionan para pensar en una dirección u otra, son cada vez más importantes, cada vez más relevantes.

O se puede formular esto mismo a la inversa. Diciendo que el elemento más que autónomo, casi autista que en algún momento pudo tener la tradición historiográfica es cada vez menos relevante. Insisto en la existencia de un cúmulo de razones, razones que tienen que ver con las transformaciones de las instituciones, en especial de las instituciones universitarias, con el modo en que en nuestra sociedad el filósofo da a conocer sus reflexiones (a este respecto las transformaciones en los canales de comunicación afec-

- 
1. Manuel Cruz es Doctor en Filosofía y catedrático de la Universidad de Barcelona. Entre sus obras, se cuentan *Hacerse cargo*, *Narratividad: la nueva síntesis*, *Filosofía de la Historia*, *A quién le pertenece lo ocurrido*, *Tiempo de subjetividad* (comp.). Entrevista realizada en el marco de las **III Jornadas Nacionales "Espacio, Memoria e Identidad"**, 22-24 de septiembre de 2004. Organizadas por la Facultad de Humanidades y Artes y la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, de la Universidad Nacional de Rosario.
  2. Profesora de la cátedra de **Estructura psicológica social del sujeto I**, de la carrera de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario.

tan directamente a su tarea). Pero creo que si pasáramos revista a los temas, a las transformaciones temáticas que se han producido en los últimos años, comprobaríamos que las más relevantes tienen que ver con otras formaciones –por así decirlo en lo real, en lo materialmente existente–, que dan que pensar al filósofo cosas distintas, cosas nuevas, cosas diferentes. Dicho esto, añadiría que esta evolución en la importancia de los elementos llamados externos no es a mi entender, ninguna traición ni ninguna perversión del ideal filosófico, sino más bien al contrario, tiene o podría tener más bien algo de retorno a los orígenes más genuinos de la actividad filosófica. Siempre el filósofo ha pensado a partir de los estímulos que el mundo le plantea. Probablemente tenga algo de perversión o incluso de patología, esa especie de autismo filosófico que se da en determinadas instituciones (pienso, por ejemplo, en tantos departamentos universitarios de filosofía). Probablemente eso sea lo que realmente tenga mucho de alejamiento del programa fundacional de la filosofía.

— *Era en función de la institucionalización del campo profesional, sobre todo en el ámbito académico, que aparecía la pregunta: hasta dónde eso generaba un cerrarse sobre sí misma de la filosofía*

— A este respecto, resulta obligado hacer referencia a un cierto orden de transformaciones que en el orden institucional se están produciendo no sólo en España sino, en general, en toda Europa. En Europa en este momento hay una necesidad obvia de armonizar los programas de las diferentes universidades porque vivimos la realidad de la Unión Europea –los ciudadanos europeos circulan libremente por el denominado espacio europeo, cualquier trabajador de cualquier estado europeo ha de tener los mismos derechos que un profesional en cualquier otro estado de la Unión...– que obliga a una cierta homogeneización de la enseñanza. La tendencia de las universidades tradicionales a cerrarse sobre sí mismas, a llevar a cabo unos programas hiperespecializados que atiendan exclusivamente a la propia tradición y al desarrollo de la propia tradición va a ser cada vez más complicado. Es decir se mantendrán los elementos fuertes, contrastados, de la propia tradición pero será cada vez más difícil esta especie de endogamia temática tan generalizada hasta ahora, y que llevaba a situaciones tan extrañas como que un estudiante de filosofía italia-

no pudiera tener una información extremadamente insuficiente de la realidad de la filosofía española, pongamos por caso.

— *¿Hay una tarea que la filosofía debería estar haciendo y ha desatendido?*

— La tarea que le es propia al filósofo es la tarea de pensar. En ese sentido se abdicar de ello cuando se deja de pensar. Este sería el principio general y resultaría autocontradictorio que un filósofo abdicara de dicha tarea, puesto que ello equivaldría a abdicar de su quehacer como filósofo. Esto, en tanto que principio general, resulta casi obvio. Lo que nos podemos plantear, intentando dar un paso más, es de qué formas concretas se conjuga o se declina esta tarea. Es decir, tal vez debamos pensar en las diversas variantes y modulaciones de la misma, en las que no habría que descartar que se estuviera jugando algo importante. Intento ser más concreto. Tengo la sensación de que un elemento que desde hace un cierto tiempo no termina de encontrar su forma adecuada es el relacionado con la dimensión pública del filósofo en tanto que filósofo. Me parece que en muchas ocasiones ha habido tensiones, conflictos, que me temo siguen sin resolverse.

Podríamos pensar que la vieja figura de ‘*el filósofo*’ que encarnaba algo así como la aristocracia intelectual, comprometido públicamente, diciéndole a la sociedad lo que tiene que hacer, lo que tiene que pensar, es una figura que ha ido cayendo en desuso. O tal vez, no hubo forma de encontrar filósofos capaces de cubrir de forma solvente ese lugar, no lo descartemos. El caso es que últimamente esa figura ha sido sustituida por otra, francamente inquietante en su banalidad, que es la figura del filósofo que participa en un cierto espectáculo mediático.

— *¿Cómo plantear el papel de esta nueva figura?*

— A la figura del filósofo que participa de eso –no tanto de la crítica de lo real como del espectáculo de lo real, quede claro a lo que me refiero– la acabo de calificar de *inquietante en su banalidad*. Me parece que es un asunto que de alguna manera hay que resolver, porque dar por descontado que el filósofo no debe participar en el espectáculo de la banalidad, en ningún caso debiera abocarnos (ni tan siquiera parecer que nos aboca) a la defensa o reivindicación de una forma anacrónica de intelectual. Un intelectual *al*

*viejo estilo* como pudo ser Ortega en España o, años después, Sartre en Francia o, mucho más cerca en el tiempo, Octavio Paz en México, es decir, figura revestidas de un aura que a lo mejor, a su pesar, les hace terminar jugando el papel de predicador, sacerdote, etc. Con eso habría que ir con mucho cuidado.

Pero enredemos todavía un poco más el asunto. Las críticas a este tipo de figura no debería hacernos olvidar que ahí hay un problema real, un problema que no se resuelve a base de decir: "el intelectual es un ciudadano como otro cualquiera". Demasiado fácil para ser verdad. El intelectual no es *como otro cualquiera*: tiene su especificidad, lo que no es una declaración de privilegios. También otros ciudadanos se adornan con su propia especificidad.

Dicho con verticalidad: qué duda cabe de que, cuando la sociedad escucha el mensaje de un intelectual, le está concediendo un crédito o, quizás mejor dicho, le está atribuyendo una autoridad particular que no es irrelevante, con la que hay que contar. El ciudadano no atiende al intelectual que respeta de la misma manera y en el mismo sentido que atiende a las opiniones de su vecino, aunque esas opiniones le parezcan perfectamente respetables (no es el respeto lo que está ahora en cuestión). Eso significa que cuando el intelectual —el filósofo, en el caso que nos concierne— hace público su punto de vista respecto de determinados asuntos que tienen alcance ciudadano ha de ser consciente de la repercusión, de los efectos de diverso tipo que puede generar con sus palabras y, en cierto modo, debe incorporar esa consciencia a la hora de intervenir. En resumen, la cuestión previa que se debe plantear todo aquel al que se le requiere que exprese en voz alta su punto de vista respecto a un asunto de interés general es la de qué quiere hacer al pensar en público. Porque pensar en público constituye una modalidad particular de aquella empresa *austiniiana* de «hacer cosas con palabras» (en este caso con ideas).

— Y esa es una decisión que puede tomar el filósofo, el intelectual, desde ese lugar o hasta dónde digamos, los medios manejan la agenda, hasta dónde eso tiene que ver con la posibilidad de participar en el show.

— El problema de los medios es, a mi entender, un problema genuinamente filosófico o, matizando más, un problema que tiene una dimensión filosófica genuina. Con demasiada frecuencia en

círculos intelectuales se desatiende la importancia teórica de los medios de comunicación, atribuyéndoles únicamente una importancia política o práctica. Mucha gente todavía considera que eso de reflexionar sobre los medios de comunicación es algo superficial e impropio de un filósofo que se precie y aspire a ser respetado por sus colegas.

A quienes piensan así habría que recordarles que desde los filósofos de la Escuela de Frankfurt hasta nuestros días ha habido eminentes filósofos que han llamado la atención precisamente sobre el hecho de que en nuestra sociedad los medios de comunicación son *el lugar* en el que el individuo adquiere noticia del mundo, esto es, de lo que hay, de lo que ocurre, etc.

He aquí algo absolutamente, fundamental. ¿Tiene —por decirlo con nuestra extraña jerga de filósofos— suficiente dignidad ontológica lo que se limita a ocurrir? ¿O no es más cierto que tendemos a concederle ese rango —ese grado de dignidad—, no a lo que meramente sucede, sino a lo que, además de suceder, aparece en los medios? La pregunta, por la evidencia de la respuesta, puede llegar a parecer retórica: los medios, determinan, atribuyen y confieren dignidad ontológica. Determinan qué de entre lo que ocurre es, además, relevante.

Lo mismo lo podemos decir relacionado con otros aspectos, pero la idea de fondo sería la misma. ¿Qué significado tiene hoy la expresión que a menudo utilizan los políticos "*hemos de abrir un debate social sobre...*" (y aquí el tema urgente que corresponda debatir)? Éste: "hemos de llevar a la televisión debates sobre dicho asunto". Porque, en definitiva, *debate social* es eso, debate *en los medios de comunicación*. Nadie apenas se atrevería hoy a interpretar la expresión en el sentido de que las gentes se reunieran en sus lugares de trabajo o de residencia para discutir, sacar conclusiones y elevarlas a los poderes públicos. Se da por hecho —ya sin discusión— que los medios de comunicación son un espacio insoslayable, el espacio en que, por así decirlo, en gran medida se le constituye el mundo al individuo.

Ello no supone negar ni dejar de reconocer que los medios de comunicación tienen muchos condicionamientos que pueden afectar de lleno el discurso del filósofo. Pero a este respecto habría que hacer al menos dos puntualizaciones. La primera es que el reproche que a menudo se le dirige a los *mass media*, como si ellos



estuvieran especialmente determinados por instancias exteriores a ellos mismos, en ningún caso es un rasgo que sólo ellos posean. Cualquier medio que podamos utilizar para comunicarnos tiene condicionamientos. ¿O es que acaso no tiene condicionamientos –y particularmente fuertes hoy en día– la producción editorial? ¿De dónde surge la extendida tendencia a dar por descontado que solamente los medios audiovisuales plantean problemas como el de, por ejemplo, la subordinación a los poderes económicos?

Sí, ya sé que nosotros, los presuntos intelectuales, tendemos a salvar a los libros de este tipo de reproche. Pero es evidente que hoy la forma-libro no es la forma incontaminada frente a la forma-periódico, medio de comunicación, etc. Hoy –en esto no hay diferencia entre Argentina y España– la presión del mercado sobre la forma-libro es, desde muchos puntos de vista, brutal, feroz. También las empresas editoriales, en tanto que formidables maquinarias de producción, marcan la agenda de los libros que necesariamente se tienen que publicar, incluso con independencia de que haya algo (o no) que merezca ser publicado. En este punto conviene ser extremadamente cuidadosos para no deslizarse hacia una dicotomía muy simplista, con medios *buenos y malos, puros e impuros*, en cada uno de los cuernos del dilema.

De que sobre los medios audiovisuales intervienen múltiples condicionamientos, a su vez de diverso tipo, no cabe la menor duda. Lo que tenemos que plantearnos, una vez constatado esto, es: ¿tales condicionamientos son tan fuertes, tan potentes, tan absolutos, que nos lleven a la conclusión de que lo mejor es abandonar ese territorio? ¿O, por el contrario, tanto desde el punto de vista de los objetivos (del fin) que se pretende, como desde el punto de vista de las propias posibilidades, la situación es, por así decirlo, *más plástica*? Yo, desde luego, me inclino abiertamente por esto último.

Podría plantear esta opción desde el punto de vista de la filosofía únicamente, pero tal vez resulte más clarificador hacerlo en general, en términos culturales sin más. Me permitirá que ilustre lo que quiero decir con una pequeña anécdota. Hace un tiempo estaba asistiendo como público a un diálogo que tuvo lugar en el Forum de las Culturas, en Barcelona, entre eminentes escritores latinoamericanos, donde se planteaba la cuestión de los lenguajes narrativos, la comunicación en el mundo de hoy, etc. Para ilustrar el debate se pasó una proyección, en la que en un momento deter-

minado intervenía Gabriel García Márquez. García Márquez era partidario firme y decidido de las telenovelas, decía: “hay que aprovechar las telenovelas” –casi textual– “cualquier episodio de una telenovela tiene muchos más espectadores que lectores ha tenido mi obra en todo el mundo; entonces cómo puedes abandonar ...”. A lo que añadía lo siguiente: “tenemos los temas –son los temas de la literatura universal– conocemos la técnica y disponemos de las herramientas: hemos de ocupar las telenovelas. No podemos regalarle ese territorio a la mala literatura”.

No pude dejar de sacar la conclusión pertinente: si García Márquez –con todo lo que es y con toda su autoridad– podía decir eso de las telenovelas, cómo no plantear la posibilidad de que, con los matices correspondientes, pudiera plantearse algo parecido en relación al pensamiento.

¿Que la empresa habrá de tropezar con dificultades? Por descontado, pero serán dificultades en primer lugar subsanables y, luego, diversas según el lugar. En Europa hay una larga tradición de presencia e intervención de los intelectuales en los medios de comunicación escritos, tradición que todavía hoy se mantiene. Los principales pensadores europeos, aparecen constantemente, en los medios de comunicación. Y Luhmann aparece en los medios, Habermas escribe su artículo, Watzlawick escribe los suyos, en Italia Vattimo tiene su propia columna, y no hay periódico español que se precie que no tenga, por así decirlo, algún filósofo en su nómina.

Y esos filósofos por supuesto que tienen que hacer algunas concesiones, pero la cuestión es si son concesiones que afectan de lleno a la sustancia de su tarea o no. Yo creo que, sinceramente, no afectan, y me atrevería a citar a una autoridad filosófica en mi ayuda. Era Wittgenstein quien decía aquello luego tan citado: “Todo lo que se puede decir se puede decir con claridad”. Pues bien, lo que le va a pedir un medio de comunicación a un intelectual es que no use la jerga filosófica, que, dado que ese artículo tiene que tener, no quinientos lectores, como un libro de filosofía, sino trescientos mil, quinientos mil, o un millón, se esfuerce en que ese millón le pueda entender. Francamente, no creo que el filósofo deba quejarse, por tener que hacer ese pequeño esfuerzo por hacerse entender. Esto en primer lugar.

En segundo lugar, conectando con lo que decía al principio,

la otra *servidumbre* tampoco me parece tal. Claro que el filósofo no puede publicar un artículo en un periódico sobre la metafísica de Nicolai Hartmann. Esto es obvio. Lo que le van a pedir es un artículo, una intervención, que tenga que ver con dimensiones de lo real que el lector pueda identificar y pueda reconocer como importantes. ¿Es ese un peaje tan caro como para decir "yo no quiero participar en los medios de comunicación porque me contaminó"?

Para terminar de responder a esto, la actitud que, a mi entender, tiene que tomar el pensador en relación a los medios de comunicación se podría resumir en la siguiente fórmula: "Hay que ir a buscar a los lectores (y a los interlocutores en general) donde quieran que estén". Lo de menos es que ese espacio tenga unas características u otras. Eso creo que es profundamente contingente. Los medios de comunicación no predeterminan el contenido. Pueden tener *servidumbres*, según hemos visto, pero incluso un medio de comunicación tan denostado por las élites intelectuales como es la televisión puede acoger tanto productos-basura como productos de una enorme calidad. En mi opinión sería muy peligroso que los intelectuales continuaran perseverando en una actitud refractaria respecto a esos medios, actitud que en el fondo es heredera de una actitud reaccionaria –y lo digo en su acepción más genérica y al mismo tiempo más potente: se trata de un rechazo casi metafísico a cualquier innovación tecnológica, presente como una constante en el pensamiento conservador occidental.

Si pensamos simplemente en el siglo XX, podríamos recordar el rechazo que provocó en su momento en medios intelectuales el cine, la radio, la televisión, Internet..., mutante expresión de un mismo rechazo, el rechazo frente a todo lo que irrumpe y parece que no nos permite seguir utilizando nuestro formato clásico. Pero ese formato clásico, es un formato contingente, variable. Claro que si uno participa, pongamos por caso, en un programa de radio, no puede utilizar una argumentación sistemática como si fuera Hegel escribiendo su *Lógica*. Pero nada le impide utilizar un formato que también posee una rancia tradición filosófica, como es el formato del diálogo.

– Si de esto deberían hacerse cargo los intelectuales, los filósofos, la pregunta es: ¿Cualquiera de nosotros de qué debería hacerse cargo y en calidad de qué?

— Yo creo que de lo que tenemos que hacernos cargo todos es de lo que hacemos en el sentido más amplio de la palabra, y de lo que pudiendo hacer no hacemos. De lo que tenemos que hacernos cargo –por decirlo de una forma extremadamente amplia– es de nuestra propia vida y tenemos que hacerlo en nuestra calidad de seres humanos. Porque lo que nos define como seres humanos es precisamente, esa capacidad de asumir críticamente la propia vida e intervenir sobre ella.

A partir de esto, que vendría a ser algo así como el fundamento, se abren sucesivas opciones. En el mundo de hoy la expresión 'ser humano' o la idea de la dignidad del ser humano se piensan en una clave colectiva en una clave pública que solemos subsumir bajo el término ciudadano, que es ese ser humano que vive en comunidad, que tiene derechos, o, como diría Hannah Arendt, "que tiene derecho a tener derechos".

La ciudadanía sería algo así como la forma histórica actual de la condición humana, y el hacerse cargo tiene que ver con eso. Claro, a alguien esta entrada le podría parecer exageradamente amplia, y digamos tan universalmente asumible que resultara irrelevante. Pero el problema es que no es exageradamente amplio, porque no es obvio que esa sea una actitud generalizada. Más bien creo que en el mundo contemporáneo hay muchos discursos que, lejos de ser invitaciones a asumir la responsabilidad, que son invitaciones o a eludir toda responsabilidad u, otra variante de lo mismo, a ser exclusivamente reclamantes de responsabilidad pero en modo alguno sujetos de responsabilidad. Eso que un excelente libro ha titulado: "*La tentación de la inocencia*". Es decir; un mundo en el que los individuos se sienten muy cómodamente instalados en el papel de inocentes o como mucho, de víctimas ontológicas, de víctimas *per se*.

La víctima es, por definición, aquel que no se hace cargo, aquel que lo que hace es reclamar una supuesta deuda. Es precisamente porque dicha actitud hoy está ampliamente generalizada por lo que la afirmación de que los sujetos se han de hacer cargo de su propia vida, de lo que hacen y de lo que pueden hacer, no es una afirmación tan vaga que cualquiera pueda asumir. Más bien al contrario: mucho me temo que desgraciadamente no es el caso que hoy esa actitud esté tan generalizada como alguno podría pensar.



— ¿Tendría que tener algún correlato en términos de instituciones esta forma de pensar el hacerse cargo? ¿Algún armado institucional, jurídico, político diverso de la ciudadanía tal como la mencionaba?

— Lo que vale la pena plantearse muy seriamente es: ¿por qué hemos llegado a esta situación? ¿O es que de golpe y porrazo se ha impuesto un victimismo generalizado porque sí? No, hay un proceso que lleva manifiestamente a eso. Además del proceso habrá elementos —vamos a llamarlos así— *constituyentes* que se repiten, que hacen que el ser humano sea muy proclive a colocarse en ese lugar. Pero al margen de esos elementos más resistentes, también hay elementos históricos, particulares.

La tendencia a la desresponsabilización, está conectada con muchas cosas, pero una con la que seguro está conectada es con el fracaso de la política. El fracaso de la política legítima que los individuos se puedan colocar en esa situación. ¿Por qué? Porque no hay un quién que les pueda interpelar con autoridad sobre su desresponsabilización. Pongamos por caso: un mal uso del concepto de representación, a menudo ha potenciado la desresponsabilización. No estaría bien que yo entrara a hacer análisis de lo que ocurre aquí (a fin de cuentas, yo estoy invitado en este país, por más que yo lo sienta como el mío). Pero sí se me permitirá que haga alusión a una cosa que muchos ciudadanos argentinos me han comentado: la desafección —por lo menos en algún momento— de los ciudadanos de este país respecto a su clase política —una clase política cuya función a fin de cuentas era la representación, no se olvide— de alguna manera ha sido utilizada como una coartada para romper con el vínculo de compromiso, de responsabilidad ciudadana. El argumento sería algo así como: si aquellos que me tenían que representar, aquellos que me deben de representar, aquellos que cobran del erario público para interesarse por lo público, no cumplen su función y se dedican a lo privado en el peor sentido (o sea, a su enriquecimiento), utilizando la esfera pública en su beneficio particular, ¿quién y en nombre de qué me va a acusar a mí de aplicarme simplemente a mi supervivencia, a mi lucha por la vida o a mi interés particular?

Nadie, desde luego. Claro que no se ha llegado a una tal situación por casualidad, ni de un día para otro, ni por un solo motivo. A este desenlace han contribuido elementos muy identifi-

cables y muy concretos, entre los cuales también se hallan elementos de corte discursivos. Es muy curioso, por ejemplo, constatar cómo el concepto de responsabilidad es un concepto, que como tal tiene mala prensa. ¿Por qué? Por diversas razones, pero una de las más influyentes es por su asociación —a mi entender, muchas veces equivocada— con el concepto de culpa. Y la culpa, ya se sabe, es un concepto descalificado de salida ya que se le atribuyen toda una serie de defectos o de negatividades.

Habría más elementos a considerar para entender el porqué de esa generalización de la desresponsabilidad. Comentaba el sociólogo norteamericano Norman Birnbaum que la sociedad norteamericana ha sido tradicionalmente una sociedad muy participativa, y de manera casi espontánea, en determinados niveles básicos. En las pequeñas comunidades, los ciudadanos participan en organizar la biblioteca, en pequeñas asociaciones, en pequeñas causas etc.

El otro día, viendo un documental —que compitió por el Oscar en la edición 2004— que se hizo en España titulado '*Balseros*', una cosa me llamaba la atención. Cuando los balseros, o los que habían intentado ser balseros, conseguían entrar más tarde y de manera legal en Miami, en el aeropuerto había recibiéndoles siempre un representante de una asociación católica, es decir un representante de este entramado civil al que me refería. Pues bien, Birbaum señalaba que los niveles de participación y de intervención de los ciudadanos en Estados Unidos han descendido extraordinariamente. ¿A qué es debido? A que, según este autor, la vida se ha endurecido tanto que los individuos tienen que aplicar la mayor parte de sus recursos, de su tiempo y su energía, al mero sobrevivir, al mero mantenerse a flote. Ya no les queda resuello para andar participando. Esto no es una observación sin importancia. Al contrario, parece apuntar a un elemento estructural de esta sociedad. Con el argumento (o bajo el rótulo), que hoy parece nadie quiere cuestionar, de la productividad, en muchísimos países lo que se está dando es un incremento extraordinario de lo que antaño se llamaba explotación.

El hecho de que hoy muchos individuos, en los países occidentales desarrollados, se vean obligados a utilizar el fin de semana para trabajar, o en mejor de los casos para comprar —es decir para las tareas de mantenimiento, aquello que antes hacían al fi-

nal de la jornada laboral (a mi casa, voy a comprar el pan y luego tengo el derecho al descanso)- es algo sobre lo que no se puede pasar de largo. El tiempo del descanso ha sido ocupado por el mantenimiento, y la gente cada vez más se ve obligada, en España, en Europa y probablemente aquí también -Marc Augé ha estudiado muy bien tales fenómenos- a ocupar ese tiempo (que, insisto, debería ser tiempo de su descanso) a ir a las grandes superficies a comprar todas esas cosas que durante las jornadas laborales no puede porque, con el argumento de la productividad tiene que utilizar todas sus fuerzas en eso. Y eso es objetivo, es un proceso real y es un proceso además, ideologizado y publicitado.

¿Cuántas veces en películas norteamericanas hemos visto la imagen del tipo que se queda a trabajar hasta las tantas horas de la noche, y que luego se retira de su oficina con la satisfacción del deber cumplido, cuando ya en el edificio, solamente queda, o la señora de la limpieza (que siempre es negra) o el guardia de seguridad (que también es negro)?

Esta imagen del individuo que ocupa todas sus fuerzas en el trabajo (dando por descontado que eso es lo mejor que puede hacer) es una imagen que ya forma parte de nuestro imaginario colectivo. En este contexto pedirle a los individuos -y ya no digamos reclamarles- participación, que se sientan involucrados, resulta extremadamente complicado, porque por así decirlo es la realidad misma la que les aboca a lo que McPherson llamaría *el individualismo posesivo*, la lucha por la vida pura y dura.

— Cuando hacía alusión al fracaso de la política en relación con la cuestión de la víctima, parecía inevitable pensar en el terrorismo. ¿Es posible de establecer alguna relación entre fracaso de la política, responsabilidad y terrorismo?

— Hay una cosa que está muy clara: que el terrorismo o, mejor dicho, que el discurso del terrorismo, sea desde el lado que sea, se haya convertido en el discurso hegemónico, implica ya el fracaso de la política. Porque, por un lado, unos convierten el terrorismo en la única manera de intervenir, la única manera de conseguir aquello que antes, otros, intentaron conseguir a través de la política, y la defensa del terrorismo acaba siendo el gran argumento que reemplaza y sustituye a la política. En este momento en que estamos hablando, en plena campaña electoral norteamer-

ricana, la idea eje, del todavía Presidente Bush, es la seguridad y solo la seguridad. Hasta tal punto eso sustituye a la política, que lo hace incluso en los niveles más elementales, en los niveles mínimos de argumentación racional acerca de lo que hay. Sobre el papel debería resultar escandaloso que la persona que ha sembrado mayor desorden en el mundo, después de las Torres Gemelas, esté alzando la bandera del orden y resulte que esa bandera del orden por parte de alguien sin la más mínima autoridad para alzarla esté resultando efectiva. Algo está fallando.

Lo digo por una razón. Hay una especie de argumento, entre versallesco y farisaico, que a menudo se repite entre la gente de izquierda, que dice 'yo no estoy criticando a Estados Unidos, critico al gobierno de Bush [o el que sea en cada momento], pero eso no significa criticar al pueblo norteamericano'. Dicho así es una obviedad, pero el problema es que Bush está donde está porque lo votó el pueblo americano. Es decir, porque determinados mensajes, determinadas actitudes, determinadas visiones del mundo han conseguido calar, en la ciudadanía hasta el extremo de que esa ciudadanía está dispuesta a renunciar en gran medida a su condición de ciudadanía si se le plantean las cosas en términos de supervivencia. Eso me parece que es un asunto hay tomar en consideración.

Simpatizo menos con ese otro tipo de discursos, hoy también muy difundidos, que destacan el vínculo entre terrorismo y nihilismo. Para mi gusto tienen un vago tufillo dovstoevskiano que no me termina de convencer. Precisamente por ello lo que hay que hacer es intentar rehabilitar el territorio de la política, pero, claro, el territorio de la política ha de encontrar su forma para que los ciudadanos reconozcan que dicho territorio no es el ámbito en el que se representa lo real, en el que se producen discursos acerca del mundo, sino que constituye una particular manera de intervenir en el mundo. Ayer intervino Zapatero en las Naciones Unidas. Que Zapatero proponga una alianza entre civilizaciones me parece que puede ser puro *status vohis*, puro bla, bla, bla. Pero también puede ser una propuesta estratégica, siempre que cumpla determinados requisitos, es decir, siempre que pueda responder a preguntas tales como: ¿por dónde pasaría esa alianza entre civilizaciones?, ¿qué pasos daría?, ¿qué transformaciones percibirían los ciudadanos?, ¿qué nueva realidad contribuirían a crear? Si es

capaz de responderlas, o de empezar a hacerlo, entonces estamos ante una propuesta digna de ser debatida.

El problema es que esa manera de plantear la política a veces no queda suficientemente clara. En definitiva, la política es una manera particular que tenemos los individuos de tomar decisiones en relación con lo que nos afecta a todos. Eso es lo que no se puede perder de vista bajo ningún concepto, y quizás ha habido muchas veces una imagen exageradamente retórica, por no decir vacía, de la política. Eso no es lo importante de la política.

Pienso por ejemplo en los vaivenes electorales, en los programas de los candidatos, de los distintos partidos políticos, etc. Todo eso está muy bien, pero en último término —exagero un poco para hacer más rotundo el argumento— los partidos políticos y los políticos, no pierden las elecciones porque no cumplan su programa, esto es, porque no se ajusten a lo previsto. Lo que hunde a un político es la mala gestión del imprevisto. Es decir, el que en un momento determinado, se producen situaciones que nadie tenía controladas —en el caso de España el hundimiento del Prestige, la guerra, etc.— ante las que se ha de definir. ¿Cómo reacciona, de qué manera gestionan los poderes públicos, los conflictos reales que tenemos? La política es eso. La reivindicación de la política ha de tener una dimensión nítida de reivindicación de la particular eficacia. Se trata de la eficacia de la política y si no somos capaces de mostrar esto nos encontramos ante una batalla perdida.

En definitiva, la política no es aquello que hacen unos ciudadanos privilegiados que disfrutan discutiendo en la plaza pública. No tiene que ver con eso, es una imagen equivocada si la entendiéramos así.

—¿La cuestión de la narratividad, tiene hoy todavía una presencia en la institución filosófica, si lo pensamos en comparación con tres décadas atrás?

— Se podría aceptar que las discusiones a propósito de la narratividad, el narrativismo etc, no tiene la centralidad que tuvieron antaño. Y eso tiene que ver con muchas cosas, con el factor novedad que en un momento dado tuvieron estas propuestas y que, como tal novedad, es necesariamente caduca. Y tiene que ver también con la presencia que en un determinado momento tenían determinadas filosofías, especialmente la filosofía hermenéutica.

Tiene que ver con el carácter no solamente nuevo, sino antagónico de otras propuestas hegemónicas, respecto de las cuales lo narrativo, significaba una liberación, un respiro. En la medida que tenía que ver con eso, no conserva dicha centralidad.

Pero, por otro lado esa presunta centralidad perdida, se ve compensada por el hecho de que hoy algunas afirmaciones básicas de la propuesta narrativista parecen haber quedado incorporadas irreversiblemente a nuestro discurso. Hoy hablamos con una absoluta desenvoltura de las versiones de los historiadores como narraciones, relatos históricos, etc. Es decir, esa facilidad con la que identificamos lo que antes hubiéramos llamado probablemente descripciones y ahora consideramos narraciones, es un indicador de que algo de la propuesta narrativa, ha calado mucho.

Ha calado, obviamente de forma desigual. ¿Por qué desigual? Porque no en todos los ámbitos ha encontrado las mismas resistencias. Probablemente, la propuesta narrativa aplicada a la esfera de lo histórico encuentra muchas resistencias por diversas razones. Una de ellas, especialmente importante es que los propios historiadores, que no han sido los productores de la propuesta, la ven no diría como una intromisión sino como una cierta descalificación de su trabajo. Que de golpe ya no puede aspirar a una condición objetiva, verdadera, sino que entra en el territorio casi de la ficción, de la paraficción, es algo que al historiador le aterra.

Aunque hubo resistencia, también hay algo de la propuesta narrativa que ha quedado como pozo. Por ejemplo, el asumir, con más naturalidad el carácter digamos artificioso de muchos relatos históricos. Cosa que antes hubiera generado muchísimo rechazo, hoy tiende a aceptarse. ¿A qué me refiero? Pongo un caso. Hace un tiempo en España, cuando todavía gobernaba el Partido Popular y era Ministro de Cultura Esperanza Aguirre, que ahora es presidenta de la comunidad de Madrid, ella hizo una propuesta de intentar unificar los libros de texto de historia, que estudian los muchachos de las diversas comunidades autónomas de España. El argumento que ella planteaba era que no tiene sentido que un estudiante de secundaria de Canarias, supiera casi todo de la historia de Canarias y no supiera apenas nada de la historia de Galicia. O que un estudiante de Cataluña apenas tuviera nociones de la historia de Andalucía. Entonces propuso que hubiera algo así como contenidos comunes, de tal forma que se pudiera componer

una especie de relato compartible. Se alzaron un montón de voces desde las Comunidades Autónomas rechazando esto. Pero eso no fue tan chocante como la argumentación con la que se justificaba el rechazo.

Era una argumentación narrativista, casi hasta la parodia. El argumento era: 'Ustedes, digamos los de Madrid, los del centro, ya tuvieron la ocasión de contar la historia a su manera, ahora nosotros queremos contar la historia a la nuestra'. Cuando uno leía estas cosas pensaba en lo que ni unos ni otros decían en ningún momento y que brillaba por su ausencia. Sorprendía que nadie alzara su voz para quejarse y decir: "además de contar la historia a tu manera o a la suya ¿por qué no hablamos de la historia, más o menos como ocurrió?" Pues bien, de esa historia *tal como ocurrió* ya no hablaba nadie, es decir se había perdido esa especie de expectativa "realista-objetivista" que antes era indiscutible. Es como si el narrativismo hubiera contribuido a extender una sospecha en el elemento artificioso, de construcción, que tiene aquello que cuenta el historiador.

Pero hay otros ámbitos en los que la propuesta narrativista, ha encontrado menos resistencias y se ha adentrado de una forma bastante explícita. Por ejemplo, en relación con los asuntos de la identidad personal. Podrían citarse múltiples autores, de múltiples ámbitos filosóficos, pero también filósofos de tradición analítica, que aceptan hoy en día la idea de que en una medida importantísima, esa cosa que llamamos 'yo', es un efecto narrativo. Es decir que la denominada *identidad personal* viene a ser algo así como la forma consolidada que tenemos de contarnos a nosotros mismos aquello que creemos que somos y que nos ha pasado. Ahí sí la propuesta narrativa, o narrativista ha conseguido avanzar y creo que efectivamente en este tema se han hecho y dicho cosas bastantes pertinentes.

— *Tendemos a pensar que el desafío tiene que ver con el futuro, ¿cómo nos desafía el pasado?*

— El pasado nos puede desafiar de diversas maneras. Hay una manera —que es la que canónicamente nos ha enseñado Benjamin— consistente en mostrar que la historia no es solamente la desembocadura del pasado, en el sentido de 'termina ocurriendo aquello que tenía que ocurrir'. Hoy sabemos que ese punto de vista

termina siendo el punto de vista de los vencedores, de los que consiguieron que ocurriera lo que ellos querían. Pero Benjamin también nos recordó que hay otra historia atendible, la historia de los relatos incumplidos, las promesas fallidas, los sueños de la humanidad que no se han alcanzado.

Esa es una primera forma de plantear la cuestión de la impugnación que nos dirige el pasado. Pero creo que hay otro elemento, que me interesa mucho —ya que no es fácil añadir cosas a lo que dijo Benjamin— casi más que el anterior. Es que el pasado nos convoque desde su fragilidad. Me explico. Es curioso como un tópico profundamente aceptado es el de que no nos cuesta en absoluto aceptar la idea del azar si la ubicamos en el futuro. Sin embargo, cuando algo ya ha ocurrido, con efectos retroactivos tendemos a inyectarle necesidad, nos empeñamos en intentar saber por qué ocurrió tal cosa, hasta el extremo de que, aunque no siempre nos atrevamos a decirlo, tendemos a pensar: 'no puede ser que ocurriera porque sí: alguna razón tiene que haber'.

Hasta que no conseguimos someter el pasado a la necesidad no dormimos tranquilos, no nos aquietamos. Me parece que un elemento muy importante es devolverle al pasado no ya su dignidad, sino gran parte de su realidad. El pasado en el momento en que era presente era igual que ahora es el presente: abierto, indeterminado, frágil, etc. Y es muy importante tener eso en cuenta. La pregunta sería entonces ¿Por qué nos resistimos a eso? Porque cuanto más frágil es el pasado, en cierto modo más inseguro es el presente. La evidencia de la fragilidad del pasado, resuena inmediatamente sobre el presente. Estamos aquí pero podríamos estar en cualquier otro sitio.

Una idea tan simple, como la idea de la contingencia con extremada frecuencia tendemos a sofocarla, a acallarla, en esferas tan obvias como las relaciones personales. No sé si aquí se utiliza esa expresión —en España de hecho ya tampoco la utiliza casi nadie—, la expresión 'media naranja' para nombrar la pareja de alguien. La 'media naranja' era una especie de variante secularizada y frutal del destino, esa persona con la que uno encaja. ¿De dónde surge esa necesidad de inyectar necesidad sobre lo que no es necesario? Es obvio que uno puede estar con esta persona, con otra, con una tercera. Probablemente no con cualquiera, pero seguro que con un amplio número. De la misma forma que también

existe un número variable de personas con las que uno no podría estar de ninguna manera. En ninguna de las dos direcciones encontramos argumentos mínimamente convincentes para aceptar una expresión tan cargada de fatalidad como *media naranja*.

Otra expresión muy común en España para referirse al momento de la muerte de alguien es la de 'llegó su hora', expresión que también parece rechazar la idea de que en la muerte pueda haber un elemento contingente. El lenguaje de nuevo desliza el supuesto de que debe de haber alguna necesidad. Podrían ampliarse los ejemplos, pero finalmente el resultado sería el mismo: si se empieza a pasar revista al lenguaje ordinario, al modo en que nos relacionamos con elementos azarosos (especialmente aquellos elementos azarosos que nos importan), comprobamos nuestra resistencia a aceptarlos como azarosos y nuestro empeño en convertirlos en necesarios.

Ese es, a mi entender, un desafío importantísimo del pasado, que repercute de manera inmediata en nuestra percepción del presente. En resumidas cuentas: parece urgente profundizar en la tarea de saber quiénes somos y dónde estamos, desde el convencimiento de que de dicha tarea no se va a desprender forzosamente seguridad y certeza sino, muy probablemente, incertidumbre y precariedad. Qué le vamos a hacer: la realidad no siempre cabe en la verdad.

## EL EFECTO-FOUCAULT EN LA HISTORIOGRAFÍA BRASILEÑA<sup>1</sup>

Margareth Rago

Universidade de Campinas (Brasil)

Traducción: María Luisa Múgica

### Pensar diferente la historia

"Foucault revoluciona la historia". Con esta frase polémica y provocativa, Veyne atrajo la atención de los historiadores hacia un movimiento en desarrollo desde los años '60, y hacia el cual todavía no habíamos tenido miradas muy favorables<sup>2</sup>. Éramos, así, alcanzados por varios flancos: por un lado, este historiador-filósofo cuestionaba una rápida apropiación de lo que, en Foucault, podía servir directamente a la producción historiográfica reciente, por ejemplo el concepto de poder disciplinar, excelente para pensar las formas de dominación cotidiana de la vida social; por el otro, nos forzaba a reflexionar sobre el alcance del pensamiento de aquel filósofo, pensamiento que excedía en mucho nuestras desatentas miradas.

Fue así que, partiendo de una irrecusable apreciación de *Vigilar y Castigar*, trabajo histórico por excelencia, publicado en 1976, caminamos, nosotros historiadores, en busca de la producción anterior de Foucault, en especial de la *Historia de la locura*, de *Las palabras y las cosas* y de la *Arqueología del saber*, procurando entender lo que nos había pasado tan desapercibido y que, mientras tanto, llevara a una autoridad de la historiografía francesa a levantar, en alto y con buen tono, su importancia<sup>3</sup>.

1. Versión original en portugués: RAGO, Margareth "O efeito-Foucault na Historiografia Brasileira" en *Foucault, História & Anarquismo*, Rio de Janeiro, Ed Achiamé, 2004, pp.63-87. Agradecemos a la autora la autorización para publicarlo en este anuario.
2. Paul Veyne *Como se Escreve a História. Foucault Revoluciona a História*, Brasília, UNB, 1982.
3. Michel Foucault *Vigiar e Punir*, Rio de Janeiro, Vozes, 1977; *História da Loucura*, São Paulo, Perspectiva, 1978, *As Palavras e as Coisas*, São Paulo, Martins Fontes, 1981; *A Arqueologia do Saber*, São Paulo, Forense Universitária, 1986, 12ª ed.



Indudablemente presos de un sistema de pensamiento que nos había organizado tan adecuadamente el mundo, a lo largo de las décadas del 60 y el 70, localizando de un lado, las clases sociales y sus conflictos en la innumerables formas asumidas por las relaciones socioeconómicas vigentes en el modo de producción dominante en el interior de nuestra formación social; y del otro, armados con las intrincadas tareas teóricas de la "síntesis de las múltiples determinaciones", habíamos olvidado leer en el propio Marx que el pasado pesa y oprime "como una pesadilla el cerebro de los vivos" y que, sobre todo en cuanto historiadores, deberíamos comprender el momento de ajuste de cuentas y "alegremente" despedirnos del pasado<sup>4</sup>.

De cierta manera, cuanto más la modernidad deshacía en el aire todo lo que estaba más o menos sólido, tanto más nos aferrábamos a la necesidad de organizar el pasado, ordenando todos los acontecimientos y sus detalles en la totalidad enriquecida aunque preestablecida. Se trataba, entonces para el historiador de comprender el pasado, recuperando su necesidad interna, narrando ordenadamente los hechos en una temporalidad secuencial o dialéctica, que facilitaría a todos la comprensión del presente y la visualización de futuros posibles.

El desconcierto provocado por Foucault vino de varios lados. Canguilhem llamó la atención acerca del impacto provocado por la aparición de la *Historia de la locura* en 1960, cuando en los medios académicos franceses había cuanto mucho, espacio para pensar una Historia de la Razón, de la Psiquiatría. Pero, ¿de la locura? ¿Tenía ella una historia?<sup>5</sup>. Además, este filósofo irreverente, que no era historiador, cometerá, otro sacrilegio, otra irreverencia al ir a buscar en el final del siglo XVIII, donde todos celebraban la conquista de la libertad y de los ideales democráticos durante la Revolución Francesa, nada menos que la *invención de la prisión* y de las modernas tecnologías de dominación. En tanto todas las miradas convergían hacia la centralidad de la temática de la Revolución, Foucault

4. Karl Marx, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, São Paulo, Abril Cultural, 1974, p. 335; *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* - "Introdução". *Temas de Ciências Humanas*, Nº 2, São Paulo, Grijalbo, 1977, p. 5.

5. Georges Canguilhem, "Sur l'Histoire de la Folie en tant qu'événement", en *Le Debat*, septembre-novembre 1986, nº 41, p. 37-40.

desviaba el foco hacia los márgenes y detonaba con la exposición de los contrarios. La prisión nacía, igualmente, no de un progreso de nuestra humanización al dejarnos la barbarie del suplicio, sino muy por el contrario, como resultado de una sofisticación en las formas de dominación y del ejercicio de la violencia.

Al final, lo que quería aquel filósofo que anunciaba que "la historia de los historiadores" erróneamente se había preocupado en comprender el pasado, y que, en verdad, se trataba de ¿"contar" y no de comprender?

Él decía:

"Es preciso despedazar lo que permitía el juego confortante de los reconocimientos. Saber, exactamente en el orden histórico, no significa «re-encontrar» y sobre todo no significa «re-encontrarnos»: La historia será «efectiva» en la medida en que ella reintroduce lo discontinuo en nuestro propio ser. Ella dividirá nuestros sentimientos; dramatizará nuestros instintos; multiplicará nuestro cuerpo y lo opondrá a sí mismo. (...) Es que el saber no está hecho para comprender, él está hecho para atravesar"<sup>6</sup>.

¿Cuáles eran las posibilidades que les quedaban a los historiadores cuando el pasado pasaba a reducirse a discursos, los documentos a monumentos, la temporalidad se disolvía y los objetos históricos tradicionales ya no se sustentaban con tanta obviedad como antes? Y qué hacer con los sujetos, con las clases sociales y principalmente con la clase obrera, además, responsable del conflictuado pero seguro curso de la historia en dirección al prometido "reino de la libertad", o con los sujetos históricos que, en los años 80, se comprometían con la lucha por los derechos de ciudadanía, como los negros, las mujeres, los homosexuales? ¿Qué quedaba, entonces, de la actividad del historiador, comprometido desde los años 60 sobre todo con las tareas de la revolución y con la revelación de la misión histórica del proletariado, en la década del 80 envuelto en las luchas por la redemocratización del país y en la construcción de las identidades sociales?

Para aumentar nuestro espanto, aquí en Brasil, un filósofo y, enseguida, un psiquiatra publicaban dos excelentes trabajos de historia sobre el período colonial, trayendo hacia la superficie

6. Michel Foucault "Nietzsche, a Genealogia e a História", en *Microfísica do Poder* (org. Roberto Machado), Rio de Janeiro, Graal, 1979, p. 27-8.

muchas historias de las cuales escasamente habíamos oído hablar. Me refiero al pionero *Danação da Norma*, de Roberto Machado y otros y al estudio de Jurandir Freire Costa, *Ordem Médica e Norma Familiar*, respectivamente publicados en 1978 y 1979<sup>7</sup>. Sin ninguna duda, estos trabajos provocarán en los historiadores un sentimiento mezclado de extrañamiento por la enorme novedad teórica del análisis, y de perplejidad, trabajos que finalmente habían sido producidos fuera de la comunidad de los historiadores.

En suma, de un momento para otro, todas nuestras frágiles, desgastadas, pero reconfortantes seguridades habían sido fuertemente sacudidas por una teoría que dislocaba al intelectual de sus espacios y funciones orgánicas, cuestionando radicalmente sus propios instrumentos de trabajo y modos de operación. El efecto de tan avasalladora crítica provocó reacciones diferenciadas: por un lado, llevó a algunos a refugiarse en la garantía de la existencia de la "realidad objetiva" y en la actuación transformadora de los sujetos históricos, buscando respaldo en la revitalización del marxismo en el curso del período. Recordemos que, en ese momento, E. P. Thompson detonaba en las filas como suceso historiográfico, abriendo nuevas perspectivas para la "historia social", traducido y difundido por todo el mundo<sup>8</sup>. Otros procurarán, más o menos tímidamente, acercarse a las concepciones de Foucault, intentando entender de dónde venían y hacia dónde apuntaban. Confusamente mezclaban las discusiones sobre la positividad del poder con la realidad de las clases sociales y la constitución de los sujetos históricos<sup>9</sup>.

De cualquier manera, de un lado o del otro, los historiadores no pudieron pasar incólumes ante el "huracán Foucault" y, así como hasta los mismos antimarxistas tuvieron en algún momento de sus vidas que incorporar conceptos como clases sociales, infra-

estructura económica y relaciones sociales de producción, los historiadores antifoucaultianos no pudieron prescindir de las nociones de discurso, poder disciplinar, genealogía y sobre todo de la contundente crítica a la idea de transparencia del lenguaje. También, crecía en ese medio, a través de caminos diferenciados, el redescubrimiento de lo simbólico, de lo subjetivo, de lo cultural en los análisis históricos, cada vez más próximos a la Antropología Histórica. Ya desde finales de los años '60, y resistiendo por cierto a la influencia de Fernand Braudel, la *Nouvelle Histoire* recuperaba la historia de las mentalidades y de las sensibilidades, camino abierto por Marc Bloch y Lucien Febvre y revitalizado por Philippe Ariès, con la *Historia social de la infancia y de la familia*, de 1960. Como proponía Jacques Le Goff, invertía el camino yendo del "sótano al desván", esto es, privilegiando la superestructura cultural en relación a la base económica<sup>10</sup>. Cada vez más, las discusiones sobre el aspecto interpretativo de la historia pasaban a ocupar el horizonte de los historiadores.

Es bueno recordar que Foucault no se pretendió historiador, no obstante pocos habían demostrado un sentido histórico tan fuerte como él. Finalmente, mucho antes del suceso de la "historia cultural", el filósofo insistía en la idea nietzscheana de que "todo es histórico", y por lo tanto que nada de lo que es humano debe escapar al campo de visión y de expresión del historiador. Además, si no podemos afirmar que objetos como la locura, la prisión, las instituciones disciplinares, el cuerpo y la sexualidad ganaran visibilidad histórica a partir de sus trabajos, no hay como negar la importancia de un autor que, en pleno apogeo de la clase obrera, de los temas de la Revolución y de la *Social History*, de filiación marxista, desviaba el foco hacia las "minorías", hacia los márgenes y hacia los Annales. Pensemos en las innumerables manifestaciones de las producciones académicas suscitadas desde entonces en función de las problematizaciones foucaultianas, no sólo en Brasil. Fundamentalmente Foucault iluminó campos hasta entonces ignorados por la historiografía —ya sea por ser considerados como "evanescencias" devueltos a la superficie de la superestructura, ya sea simplemente por ni siquiera ser percibidos como capaces de

7. Roberto Machado y otros, *Danação da Norma*, Rio de Janeiro, Graal, 1978; Jurandir Freire Costa *Ordem Médica e Norma Familiar*, Rio de Janeiro, Graal, 1979.

8. E. P. Thompson, *A Formação da Classe Operária Inglesa*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987; Edgar de Decca "A Revolução Acabou", en *O Silêncio dos vencidos*, São Paulo, Brasiliense, 5ª ed.

9. Para un balance sobre la producción historiográfica brasilera de inspiración foucaultiana, véase Margareth Rago «As Marcas da Pantera: Foucault para Historiadores», en *Resgate*, Centro de Memoria da UNICAMP, Nº 5, 1993, p. 22-32.

10. Philippe Ariès *História Social da Criança e da Família*, Rio de Janeiro, Zahar, 1981; Jacques Le Goff, *A História Nova*, São Paulo, Martins Fontes, 1990.

ser historizados-, y creó expresiones capaces de traducirlos y pensarlos. Si bien es verdad que muchos de estos campos y temas históricos también fueron proyectados por otras corrientes históricas, como por ejemplo la importancia de lo cotidiano, no hay cómo negar la importancia que ganarán algunos como por ejemplo la noción de positividad del poder, a partir de los procedimientos teóricos y metodológicos practicados por él.

El propio Foucault se reconoció (\*) en los Annales a pesar de las diferencias con algunos procedimientos de esta escuela, defendió una *historia-problema*, o sea, un trabajo de investigación histórica que sirviese para iluminar y responder a una problematización instalada por el historiador, y que diseñaría en el camino abierto el propio objeto de la investigación<sup>11</sup>. Es conocido su debate con el historiador Jacques Léonard, en que distinguía dos modos de hacer la historia: el primero, el modo de los "historiadores" que consistía en atribuirse un objeto e intentar resolver sucesivamente los problemas que éste generaba; el segundo, el que él prefería, partía de un problema y procuraba determinar desde el propio ámbito del objeto qué sería necesario investigar para poder resolverlo<sup>12</sup>.

Más allá de eso, rindiendo un homenaje a esta consagrada escuela histórica, Foucault defendía, en la Introducción de *La Arqueología del saber*, una postura historiográfica preocupada, no más en revelar y explicar lo real, sino en deconstruirlo en cuanto discurso.

"Ahora bien, por una mutación que no data de hoy, sino que, sin duda, todavía no concluyó, la historia cambió su posición acerca del documento: ella considera su tarea primordial, no interpretarlo, no determinar si dice la verdad ni cuál es su valor expresivo, sino trabajarlo desde el interior y elaborarlo: ella lo organiza, recorta, distribuye, ordena y reparte en niveles, establece series, distingue lo que es pertinente de lo que no lo es, identifica elementos, define unidades, describe relaciones" (p. 7).

Los objetos históricos así como los sujetos emergían aquí como efectos de las construcciones discursivas y no tomados como puntos de partida para la explicación de las prácticas sociales. La de-

terminación avanzaba sobre las posibilidades de la acción y se distanciaba así de una concepción humanista y antropológica dinamizada por la búsqueda de la Revolución.

En verdad, si volvemos a este libro tan definitivo y radical en sus proposiciones, encontraremos las aclaraciones del propio autor acerca de su posición y de sus relaciones con la renombrada Escuela de los Annales y con la Nueva Historia. Ahí Foucault expone una evaluación de las consecuencias provocadas en la historia a partir de las transformaciones epistemológicas promovidas por esta vertiente historiográfica, que retomaremos a lo largo de este texto.

Mientras tanto, me gustaría recordar que la Escuela de los Annales nace en 1929, como una reacción a la historia triunfalista y *événementielle*, de las guerras y batallas, privilegiadamente política y cronológica de la Escuela Metódica, que, según Marc Bloch y Lucien Febvre, no percibía el acontecimiento en la multiplicidad de los tiempos históricos, ni como dimensión superficial de un iceberg profundo. Las posiciones radicales de esos historiadores ya se habían manifestado en la *Revue de Synthèse Historique*, donde colaboraran, y que fuera lanzada en 1900, por Henri Berr, el cual, además, no era historiador, sino filósofo y profesor de literatura. Inspirado por Durkheim, Berr defendía una historia-síntesis, capaz de trabajar científicamente con todas las dimensiones de la realidad, desde lo económico hasta las mentalidades. Así, inicialmente inspirados por la sociología durkheimiana y, en seguida, por los primeros estudios estructuralistas de Ferdinand de Saussure sobre la lengua y los trabajos de Lévy-Strauss sobre las relaciones sociales y la estructura social, los historiadores del grupo de Annales se interesarán en las estructuras y los diferentes ritmos y temporalidades de los fenómenos históricos, privilegiando las largas permanencias mentales, sociales, geográficas, etc., que Braudel identificaría posteriormente como la *longue durée*, o sea, la larga duración, en detrimento de las transformaciones sociales<sup>13</sup>.

A partir de estas breves referencias, estaríamos tentados de identificarlos o en tal caso aproximarlos al marxismo. Es bueno

(\*) NT Texto original: *se filiou*.

11. Michel Foucault *A Arqueologia do Saber*, op. cit, Introdução.

12. En Michelle Perrot (org) *L'Impossible Prison*, Paris, Seuil, 1978.

13. Sobre la historia de los Annales y de la Nueva Historia, véase François Dosse *A História em Migalhas*, São Paulo, Ensaio/UNICAMP, 1992; Peter Burke *A Escola dos Annales*, São Paulo, Editora da UNESP, 1993.



notar, por lo tanto, que si de un lado no podemos identificarlos con este sistema de pensamiento o reconocer en sus análisis la teoría marxista de la sociedad, del otro debemos destacar la gran receptividad que varios historiadores del grupo y de la Nueva Historia manifestaran en relación a Marx. Si no podemos definir los Annales o la Nueva Historia como marxistas, tampoco podemos tildarlos de antimarxistas, omitiendo que varios historiadores, por ejemplo Pierre Vilar o Michel Vovelle, se preocuparon en declarar sus adhesiones teóricas y políticas y discutir las implicaciones teóricas de tales incorporaciones.

Volviendo a Foucault, no hay duda que, para los historiadores, su mayor impacto proviene de la manera a través de la cual interroga a la historia más que de los temas que focaliza. Aunque los historiadores habían visto en Foucault el historiador de las instituciones disciplinares o de la "sociedad carcelaria" y ahí cobrarán voz los vencidos, lo que Veyne destaca como la revolución epistemológica realizada por él, va mucho más allá. Seducidos por las sugerentes posiciones formuladas por el grupo de historiadores ingleses y americanos ligados a la *Social History*, los historiadores quedarán perplejos con un tipo de pensamiento que se oponía a partir de los sujetos y de la sociedad para construir su interpretación histórica, y que, además, colocaba su existencia en duda. Se trataba, pues, de una nueva manera de *problematizar la Historia*, de pensar el acontecimiento y las categorías a través de las cuales se construyó el discurso del historiador. No una discusión sobre la narrativa propiamente dicha, sino sobre las bases epistemológicas de producción de la narrativa en cuanto conocimiento histórico. A la inversa de partir de la famosa estructura social, representada en cuanto "realidad objetiva" tanto para los marxistas como para los no-marxistas, para explicar las prácticas políticas, económicas, sociales, sexuales, artísticas de determinados grupos sociales, se proponía, entonces, pensar cómo habían sido instituidas culturalmente las referencias paradigmáticas de la modernidad en relación a lo social, a la posición de los sujetos, al poder y a las formas de producción del conocimiento.

Veyne llamó nuestra atención hacia la «revolución» producida por el filósofo en la historiografía: especialmente desde el marxismo, aprendíamos a observar la Historia como *praxis* y como *conciencia*. Innumerables veces repetimos las enseñanzas de Marx

de que "los hombres hacen la historia, pero no la hacen como quieren, sino en las condiciones heredadas del pasado".

Además, para la generación del '68, la principal motivación para el estudio de la Historia estaba centrada en el deseo de transformación social en una conmovida apuesta por la Revolución. La historia se confundía entonces con acción revolucionaria.

Ahora bien, Foucault cuestionó este presupuesto y afirmó que la Historia no es más que un discurso, discurso que también precisaba ser psicoanalizado y "descrito en su dispersión". Este filósofo desorganizaba, así, no sólo el pasado, que imaginábamos presto a ser detectado y traído a la superficie, gracias a las herramientas del materialismo histórico y dialéctico, sino a la propia tarea del historiador, que repentinamente se encontró capturado en insidiosos cecos.

Veyne mostró, en este sentido, que la historia es una forma cultural, a través de la cual los hombres en la contemporaneidad se relacionan con sus acontecimientos y con el pasado. Una forma de conocimiento, una escritura y no acción.

Así, correspondería al historiador construir la trama correspondiente al acontecimiento. En el caso de un acontecimiento de moda, que nos situase en ese campo; como un evento político, sería necesario mostrarnos gobernantes y súbditos. Lo que sería importante destacar del pasado dependería de la construcción de la *trama*, de la misma forma que las causas atribuidas al origen del acontecimiento se definirían en función de la construcción de esta misma trama. Por lo tanto, los acontecimientos históricos no existen como datos naturales, bien articulados entre sí, obedientes a las leyes históricas y esperando para ser revelados por el historiador bien munido. Un acontecimiento sólo gana historicidad en la trama en que el historiador lo concatena, y esta operación sólo podrá ser hecha a través de conceptos también históricos.

Ahora, repentinamente el terreno de los historiadores se desmoronó, pues ya no contábamos ni con un pasado organizado, esperando para ser "develado", ni con objetos acabados, cuyas formas podrían ser reconocidas a lo largo del tiempo, ni con sujetos determinados, ni tampoco con el hilo de la continuidad que nos permitía pensar de una manera más sofisticada en términos de procesos históricos y sociales. Y, a la inversa de partir en busca de la síntesis y de la totalidad, deberíamos aprender a desarmar el

paquete y mostrar cómo fuera construido, efectuando la "descripción de la dispersión".

Me parece que esta propuesta, recientemente identificada por una historiadora norteamericana como "la historia cultural de Michel Foucault", no fue bien aceptada por una cantidad razonable de historiadores brasileros, ni se promovieron debates que pudiesen esclarecer a los más preocupados con la definición de posiciones en relación a estas nominaciones<sup>14</sup>. En una actitud mucho más defensiva, pocos historiadores preferían mantener a "Foucault vivo", negándose a "olvidar a Foucault"<sup>15</sup>.

¿Cómo estamos, entonces, 20 años después de su muerte? Propongo que retomemos brevemente algunas de las principales cuestiones instaladas en la historiografía por la profunda crítica a la modernidad presente en Foucault. Convendría acordar aún, con Habermas, que la destrucción de las relaciones dialógicas no se encuentra solamente en las formas de individualización instauradas en la modernidad, sino en el propio modo de operación de las ciencias humanas, donde la mirada del investigador se confunde con la mirada del Panóptico, transformando los sujetos en objetos aislados, desubjetivizándolos<sup>16</sup>.

### La producción de conocimiento histórico

La crítica foucaultiana de la ciencia y de la noción de verdad alcanzó radicalmente a la propia producción de conocimiento histórico, producción asentada en convicciones fundamentalmente

14. Patricia O'Brien, "A História Cultural de Michel Foucault", en Lynn Hunt *A Nova História Cultural*, São Paulo, Martins Fontes, 1992.

15. Ítalo Tronca, *Foucault Vivo*, Campinas, Pontes, 1986; Jean Baudrillard *Esquecer Foucault*, Rio de Janeiro, Rocco, 1984.

16. Jürgen Habermas, "La Critique de la Raison", *Le Debat*, septembre-novembre 1986, N° 41, p. 76. *NT Traducción del francés* "La mirada objetivada y examinadora, esa mirada que descompone analíticamente, que controla y penetra todo, adquiere por esos medios una fuerza estructurante; es la mirada del sujeto racional que perdió todo contacto simplemente intuitivo con su medio ambiente, que rompió todos los puentes con la comprensión, y porque, desde su aislamiento monológico, los otros sujetos no son accesibles más que desde la posición de objetos percibidos a través de una observación pasiva. Esa mirada, en el panóptico concebido por Bentham, está por así decirlo arquitectónicamente petrificada"

humanistas. Esta cuestión puede ser mejor esclarecida, si destacamos algunos momentos estratégicos de su problematización: la crítica al esencialismo, la desnaturalización del objeto, el privilegiar lo discontinuo y la propuesta de historia genealógica.

### La Crítica al esencialismo

Ya sabemos que Foucault cuestiona el concepto de verdad con que operamos y, por lo tanto, la propia ciencia se verá apuntada como discurso objetivo sobre lo real. Él cuestionará fundamentalmente nuestra representación de la producción de conocimiento y de verdad, desacreditando la idea que tenemos sobre la revelación de la cosa a través del concepto. Entendemos, la mayoría de las veces, que la producción de conocimiento se hace por una supuesta coincidencia entre el concepto y la cosa, entre la interpretación y el hecho, como un "descubrimiento" de lo "ideológico", en lenguaje marxista, o como una retirada de los velos de la ilusión sobre la realidad objetiva. En otras palabras, conocer significaba encontrar la esencia de la época, del pasado, de la cosa, sobrepasando los engañosos velos de la apariencia para alcanzar lo "concreto pensado" y realizar la "síntesis de las múltiples determinaciones"<sup>17</sup>.

Para el historiador, conocer sería revelar el objeto, atravesar la espesura de los discursos para encontrar lo que permanecería de aquel silenciosamente, llegar a las cosas, "interpretar el discurso para hacer a través de él una historia del referente"<sup>18</sup>. El discurso, por lo tanto, no es aquí pensado como signo, elemento signifiante que remitiría a contenidos o a representaciones, como si fuese "expresión de lo real".

En una referencia a Nietzsche, Foucault afirmará que las cosas están en la superficie, y que detrás de una máscara hay otra

17. Karl Marx, *Contribuição à Crítica da Economia Política*, São Paulo, Martins Fontes, 1977, "O método da economia política". Ahí se lee: "Lo concreto es concreto por ser la síntesis de las múltiples determinaciones, por tanto unidad de la diversidad. Es por eso que es para el pensamiento un proceso de síntesis, un resultado y no un punto de partida, a pesar de ser el verdadero punto de partida y por lo tanto igualmente el punto de partida de la observación inmediata y de la representación" (p. 218).

18. Michel Foucault, *A Arqueologia do Saber*, op. cit, p. 8.

máscara y no esencias. En ese sentido, el filósofo propone un desplazamiento fundamental para el procedimiento histórico, proponiendo que se parta de las prácticas hacia los objetos y no a la inversa, como hacíamos. No partir más del objeto sexualidad, por ejemplo, para mostrar a través de qué formas se había manifestado y diferenciado a lo largo de la historia, sino llegar al objeto a partir del estudio de las prácticas y percibir cómo y cuándo la sexualidad había emergido como tema, como discurso y cómo preocupación histórica. En otras palabras, el punto de partida se torna ahora terminal. Y nuestra tarea sería entonces deconstruirlo, revelando las imbricadas tramas de su constitución y naturalización.

### El caleidoscopio

Trabajar con producciones culturales y no con objetos naturales en la perspectiva foucaultiana significó repensar radicalmente los procedimientos historiográficos, ya que se trataba no más de buscar las formas de manifestación de un fenómeno a lo largo de la historia, de partir del objeto o del sujeto plenamente constituido, para ver cómo se había manifestado en diferentes formaciones sociales. La cuestión que se instalaba ahora era la de percibir de qué manera las *prácticas* discursivas y no discursivas, las redes de poder constituyen determinadas configuraciones culturales e históricas que resultan en la producción de determinados objetos y de determinadas figuras sociales. Una forma caleidoscópica, alertaba Veyne, al contrario de la conocida secuencia temporal.

“Tal es el sentido de la negación de los objetos naturales: no hay, a través del tiempo, evolución o modificación de un mismo objeto que brotase siempre en el mismo lugar. Caleidoscopio y no vivero de plantas (...) Como diría Deleuze, los árboles no existen: sólo existen rizomas”<sup>19</sup>.

En *Historia de la locura*, se trataba, por lo tanto, de entender a través de qué prácticas institucionales y aparatos de conocimiento la locura fuera objetivada como dolencia, pasando a formar parte de determinado régimen de verdad y falsedad, y se construirá como “objeto” para el pensamiento, al punto de tornarse “evidente” que la locura es una enfermedad. En *Vigilar y Castigar*, se preguntaba

cómo determinadas prácticas discursivas y no-discursivas, técnicas de poder y regímenes de verdad constituyeron el objeto “prisión” como modo privilegiado de castigo y punición. ¿Cómo fue posible, pregunta él, en 20 años, el pasaje del suplicio a la prisión como forma punitiva privilegiada?

En fin, estábamos acostumbrados a trabajar considerando que la unidad de los discursos está fundada en la existencia del objeto-realidad objetiva, que estaría presto esperando por una conciencia para ser liberado. En ese sentido, se trata de trazar la historia a partir de las objetivaciones por las cuales determinadas cosas comienzan a ser tomadas como objeto para el pensamiento y pasan a ser parte de lo objetivamente dado, como configuraciones naturales. El acontecimiento, entonces, no está dado como hecho, sino emerge en un campo de fuerzas, asumiendo determinadas configuraciones. Es preciso, pues, desnaturalizar el suceso, explicará Veyne.

### Privilegiar lo discontinuo

Foucault llama la atención sobre las metáforas biológicas que organizan el discurso histórico, a través de las cuales hacíamos viejas preguntas al pasado y dábamos explicaciones antiguas, más preocupados en construir líneas de continuidad entre los datos, articulándolos a costa de aplanamientos forzados. Ni interpretar los datos, ni establecer una cadena evolutiva entre ellos, y mucho menos atribuir todas esas operaciones a una necesidad interna de los datos históricos.

Explica él en *Arqueología del Saber*:

“En nuestros días, la Historia es lo que transforma los documentos en monumentos y la que despliega, donde se descifraban rastros dejados por los hombres, donde se intentaba explorar en profundidad lo que había sido, una masa de elementos que deberán ser aislados, agrupados, tornados pertinentes, interrelacionados, organizados en conjuntos”<sup>20</sup>.

Esto provocó una transformación del estatuto teórico de la noción de discontinuidad. Lo que la historia tradicional trataba de

19. Paul Veyne, op.cit, p. 172.

20. Michel Foucault, *A Arqueologia do Saber*, op. cit, p. 8.

apagar y reducir a fin de establecer las continuidades, esto es, "los obstáculos", pasa a ser ahora un concepto operativo, siendo parte del análisis histórico. Dice él:

"la discontinuidad era el estigma de la dispersión temporal que el historiador se encargaba de suprimir de la Historia. Ella se tornó, ahora, en uno de los elementos fundamentales del análisis histórico, donde aparece con un triple papel",

esto es, constituye una operación deliberada del historiador; es el resultado de su descripción; es el concepto que el trabajo no deja de especificar (p. 10). Por lo tanto, el historiador deberá *constituir series* y definir qué tipos de relaciones será conveniente establecer entre ellas,

"qué sistema vertical pueden formar; cuál es, de unas a otras, el juego de las correlaciones y de las dominancias; qué efecto pueden tener los desfases, las temporalidades diferentes, las diversas permanencias; en qué conjuntos ciertos elementos pueden figurar simultáneamente; en resumen, no solamente series, sino que "series de series" o, en otros términos, qué cuadros es posible constituir" (p.12).

Una historia general, en tal caso, al contrario de una historia total. La descripción de las dispersiones, al revés de la totalización fundada en la conciencia del sujeto.

"Una descripción global ciñe todos los fenómenos en torno de un centro único –principio, significación, espíritu, visión del mundo, forma de conjunto; una historia general desplegaría, por el contrario, el espacio de una dispersión" (ídem, p. 12).

### La Historia genealógica

La concepción de historia que se encuentra en Foucault se coloca a partir de una profunda crítica a la concepción heredada del sujeto: crítica al subjetivismo propio de la teoría clásica del conocimiento, en que el Sujeto es colocado como condición del saber; crítica a la filosofía política, ya que la política no es entendida en términos de "voluntades individuales y soberanía"; crítica a

la vinculación tradicional entre conductas de los sujetos en sus vidas diarias y las grandes estructuras políticas y sociales.

En ese sentido, Foucault propondrá otras cuestiones a la Historia, operando con la idea de *objetivación*, esto es, de la constitución de dominios de objetos; y de *subjetivación*, esto es, de los modos a través de los cuales los individuos se producen y son producidos en una determinada cultura, a través de determinadas prácticas y discursos, en cuanto *subjetividades*. Al final, explica en una entrevista, que su interés central no era el poder, ni el saber, sino la producción de sujetos, su sujeción y posteriormente las formas de subjetivación encontradas. Para dar cuenta de la constitución del sujeto en cuanto objeto y en cuanto sujeto en la cultura occidental, estudia el poder y las disciplinas, la producción de verdad y los saberes; las prácticas de sí y las formas de subjetivación.

Se propone realizar una "ontología histórica de nosotros mismos". Foucault destituyó el sujeto del lugar privilegiado de fundamento constituyente, que ocupaba en la cultura occidental, pasando a problematizarlo como objeto a ser constituido. En la primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas*, afirmaba:

"Hace dos o tres siglos que la filosofía occidental postulaba, implícita o explícitamente, al sujeto como fundamento, como núcleo central de todo conocimiento, como aquello en que no sólo se revelaba la libertad, sino que podía hacer emerger la verdad (...).

Actualmente, cuando se hace historia –historia de las ideas, del conocimiento o simplemente historia– nos atenemos a ese sujeto de conocimiento y de la representación, como punto de origen a partir del cual es posible el conocimiento y la verdad aparece. Sería interesante que intentásemos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado de antemano, que no es aquello a partir de que lo que la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y refundado por ella. (...) Esto es, en mi opinión, lo que debe llevarse a cabo: la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales"<sup>21</sup>.

21. Michel Foucault, *La Verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1986, p.16.

La historia será, entonces, pensada como un campo de relaciones de fuerza, del cual el historiador intentará aprender el diagrama, percibiendo cómo se constituyen juegos de poder. De ahí, una nueva concepción de poder y de las relaciones que se establecen entre el poder y el saber. No más el poder jurídico, en su faz visible y represiva, sino el poder positivo, invisible, molecular, actuando en todos los puntos de lo social, constituyendo redes de relaciones de las cuáles ninguno escapa. No más un saber neutro, la ciencia, que diría la verdad, sino un conjunto de enunciados que entran en el juego de lo verdadero y lo falso.

La inquietud de los historiadores ciertamente aumentó mediante todos esos empleos, sobre todo de aquellos que, inscriptos en la tradición marxista, se sentirán desalojados en su misión central y noble. La historia genealógica se diferencia de la "historia de los historiadores", esto es, de una forma de procedimiento histórico atravesada por la referencia hegeliana, que procuraba recuperar lo que los documentos decían, como si de ellos emanase un pasado y pidiese ser revelado. Se abandonan, por lo tanto, las ideas de *necesidad*, *finalidad* y *totalización*. La tarea del historiador ya no será encontrar la finalidad de todo proceso histórico, su necesidad objetiva inscripta en leyes que organizarían el orden natural del mundo, realizando una operación de totalización, construyendo una historia global. Como recuerda Chartier,

"Historia nueva contra «historia filosófica», los Annales contra Hegel"<sup>22</sup>.

Trabajar entonces los documentos en cuanto *monumentos* significará recusar la creencia en la transparencia del lenguaje y la antigua certeza de encontrar a través de los textos el pasado tal cual.

La nueva historia se propone como tarea fundamental no interpretar los documentos, extrayendo una supuesta veracidad intrínseca a ellos, sino "trabajarlos desde el interior, elaborarlos", como será afirmado en *La Arqueología del saber*.

Para Roger Chartier, uno de los nombres que se destacan en la historiografía contemporánea, los estudios históricos se desen-

22. Roger Chartier *A História Cultural entre Práticas e Representações*, Lisboa, Difel, p. 75.

volvieron en las últimas décadas a punto tal que de cierta manera incorporaron y rebasaron esta propuesta foucaultiana, por ejemplo la *microstoria* en Italia, la *antropological mode of history* de los americanos, y el *retorno do acontecimento* entre los franceses. Según él, se pasó en las discusiones historiográficas francesas recientes, de la concepción de que la tarea del historiador era explicar el pasado hacia la consideración de los *modos narrativos* a través de los cuales el fenómeno histórico gana visibilidad. En sus palabras:

"De ahí una transformación paralela de la propia definición de la explicación histórica, entendida como el proceso de identificación y de reconocimiento de los modos y formas del discurso puesto en práctica por el relato, y ya no como explicación del acontecimiento pasado"<sup>23</sup>.

Ya Hayden White, centrándose en la importancia del estudio sobre la interpretación o de la explicación, y reflexionando sobre las tareas del historiador en el mundo contemporáneo, afirma:

"El historiador no presta ningún buen servicio cuando elabora una continuidad ilusoria entre el mundo actual y el mundo que lo antecedió. Al contrario, precisamos de una historia que nos eduque para la discontinuidad de un modo como nunca se hizo; pues la discontinuidad, la ruptura y el caos son nuestro destino"<sup>24</sup>.

### ¿El retorno al sujeto?

Por último, me gustaría hacer algunos comentarios sobre las últimas resonancias del pensamiento de Foucault en la producción historiográfica brasilera. Después de haber provocado incitantes disputas entre los ardientes defensores de la "voz de los vencidos", preocupados con el silenciamiento de la lucha de clases en los trabajos historiográficos, y los adeptos del filósofo, para quien los sujetos son puntos de llegada y no puntos de partida, un

23. Roger Chartier, *idem*, p. 84.

24. Hayden White *Trópicos do Discurso*, São Paulo, EDUSP, 1994, p.63.

nuevo acontecimiento teórico: la emergencia de la cuestión de la subjetividad y de la ética<sup>25</sup>.

De cierta manera, Foucault respondía a sus críticos para quienes había puesto demasiado énfasis en los modos de sujeción en la constitución de los sujetos, dejando, como los Annales anteriormente, los individuos aprisionados, sin posibilidad de acción y, fundamentalmente, de resistencia y transformación. El filósofo se volvía hacia el sujeto, apuntando hacia las posibilidades de construcción de nuevas formas de subjetivación, por ejemplo las que habían estado vigentes en el mundo griego. La cuestión de la autonomía individual era retomada por Foucault, después de haber presentado en los trabajos anteriores las formas de sujeción, como él mismo explicó, a través de las prácticas disciplinarizantes y de las redes discursivas.

Algunos trabajos fueron producidos a partir de la apertura de este nuevo camino, de los cuales destaco tres tesis de doctorados presentadas en los años '90: *Os Prazeres da Noite. Prostituição e Códigos da Sexualidades Feminina em São Paulo*, de 1990; *Do Trabalhador Indisciplinado ao Homem Prescindível*, de Sandra Caponi, defendida en 1992, en el Departamento de Filosofía de UNICAMP; y *O Engenho Antimoderno. A Invenção do Nordeste e outras Artes*, de Durval Muñiz de Albuquerque, presentada en el Departamento de Historia de UNICAMP, en 1993<sup>26</sup>.

Al contrario de los estudios que buscaban privilegiar las relaciones de poder constitutivas de la vida social en el mundo urbano, recortando el tema de la disciplinarización e higienización del mundo industrial, se incorporó en estos estudios la noción de *subjetivación*, intentando encontrar las formas a través de las que los propios sujetos participaron de su construcción en cuanto sujetos morales –prostitutas en el primer caso; trabajadores urbanos en el segundo; nordestinos en el tercero–, aceptando, recusando, incor-

25. Michel Foucault *O Uso dos Prazeres*, Rio de Janeiro, Graal, 1984; *Os Cuidados de Si*, Rio de Janeiro, Graal, 1985 (NT: En la traducción castellana aparece como *La inquietud de sí*).

26. Margareth Rago *Os Prazeres da Noite. Prostituição e Códigos da Sexualidades Feminina em São Paulo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1991; Sandra Caponi *Do Trabalhador Indisciplinado ao Homem Prescindível*, tese de doutoramento, UNICAMP, 1992, y Durval Muñiz de Albuquerque *O Engenho Antimoderno. A Invenção do Nordeste e outras Artes*, tese de doutoramento, UNICAMP, 1993.

porando, apropiándose diferenciadamente de los lenguajes existentes en un determinado momento histórico para construir sus identidades personales, sociales y sexuales.

En el primer estudio, más allá de la construcción de la propia noción de prostitución por el discurso médico y jurídico y por las prácticas disciplinarizantes que instituyeron el submundo en los límites de la ciudad, procuré investigar cómo las propias prostitutas se constituyeron en cuanto sujetos morales, incorporando, redefiniendo, experimentando una o varias definiciones de los amores ilícitos. Menos una historia social de la prostitución que procurase dar cuenta del mundo cotidiano de las meretrices en San Pablo, en las primeras décadas del siglo XX, que un estudio sobre la construcción de nuestra moderna referencia sobre las “sexualidades insumisas” y las prácticas de la comercialización sexual del cuerpo femenino.

El segundo estudio, producido por una filósofa, el trabajo de Sandra Caponi sobre el pensamiento de Michel Foucault, destina un capítulo a lo que ella denomina “Estéticas de resistencia”. Tomando *La formación de la clase obrera inglesa*, de E.P. Thompson y *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*, de Jacques Rancière, como fuentes primarias, la autora nos muestra, a partir de las discusiones foucaultianas sobre la “estetización de la existencia” y las “técnicas de sí” en el mundo griego, los espacios de autonomía abiertos por los trabajadores ingleses en los inicios del siglo XIX. Preocupados en “embellecer esas vidas condenadas a existir en la oscuridad de la fábrica”, reinventaban lo cotidiano y procuraban “esculpirse a sí mismos como obras de arte”, educándose, debatiendo los textos que algunos leían para el resto del grupo en las noches de huelga, o en los fines de semana, elaborando otra cultura, definiendo sus propios códigos morales y sus formas de actuación política, cuestionando el nuevo orden burgués que entonces se constituía<sup>27</sup>.

Durval de Albuquerque, que ya discutió la cuestión de la invención del Nordeste en otro trabajo, profundiza aquí su análisis, trabajando con la emergencia de la región a partir de múltiples prácticas discursivas. En su lectura, los regionalistas tanto como los modernistas pretendieron instituir el lugar de la Historia en

27. Sandra Caponi, op. cit, p. 235. NT: Alojamiento de los esclavos de una plantación.



oposición a otra región del país, otrora inexistente en el mapa —el Nordeste—, designado como lugar de la ausencia de la Historia. En el imaginario que entonces se constituyó, este mundo rural tradicional, ardiente y oprimido, marcado por ritmos lentos y pesados, lugar de las “vidas secas”, de la sensualidad fuerte de mujeres como Gabriela, de movimientos sociales “pre-políticos” como el bandidismo, centro de la Casa Grande y Senzala, no tendría condiciones mínimas de posibilidad de producción de ciudadanos suficientemente racionales para merecer espacio privilegiado en la decisión o conducción de los rumbos de la nación.

Finalmente, me gustaría destacar en ese mismo campo de problematizaciones, la novedad teórica traída por el feminismo contemporáneo: la *categoría de género*, conceptualizada principalmente por una historiadora que también venía de la historia social, Joan Wallach Scott<sup>28</sup>. A través de esta categoría, las intelectuales feministas han procurado pensar la constitución de los sujetos sexuales como un movimiento relacional y complejo, rompiendo con una lógica identitaria que, incapaz de percibir y trabajar las diferencias, aprisionaba a las mujeres en un ghetto conceptual. Se deja progresivamente de lado el “estudio de las mujeres”, considerándose que esta identidad no está biológicamente fundada, sino social y culturalmente construida, y que por lo tanto debe ser pensada en relación al género masculino, también él social y culturalmente construido, considerándose las múltiples relaciones que se establecen en la vida social.

Los estudios de género vienen ganando ciertamente un espacio destacado en las universidades y en los núcleos de investigación, apuntando hacia la necesidad de deconstrucción de nuestras referencias paradigmáticas sobre la femeneidad y la masculinidad, en un mundo que ciertamente aprendió con Foucault que las esencias y las identidades naturales son una ficción y no una realidad empírica y que, como cantó el poeta “as coisas estao no mundo, só que eu preciso aprender”.

## APUNTES SOBRE EL PRESENTE

---

28. Joan W. Scott *Gender and the Politics of History*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1988.

## SOBRE LOS HISTORIADORES, LA POLÍTICA Y LA UNIVERSIDAD

Susana Belmartino<sup>1</sup>

“...Desentendida de las exigencias del saber riguroso, nuestra política de la memoria...tuvo como propósito construir una imagen del Proceso tal que sirviera para fundamentar la nueva democracia...”

Hemos logrado mucho más en el aborrecimiento del Proceso que en su comprensión, y esta carencia tiene consecuencias cívicas y políticas importantes...

El maniqueísmo, en una cierta medida, es bueno para alimentar la convicción y la fe colectiva y constituir una identidad, y la nueva democracia necesitaba mucho de ello. Pero suele ser la fuente de una nueva intolerancia, manifiesta tanto en las prácticas como en las ideas.

Con la democracia construida en 1984 faltó en primer lugar una mirada crítica, que achicara la brecha entre el ideal y la realidad; luego faltó también una mirada comprensiva que procurara entender las razones de esa brecha.

Faltó lo que usualmente puede proveer un saber histórico...

...ninguna sociedad se construye de la nada. Ni el Proceso ni la democracia. El Proceso no fue un suceso extemporáneo; estuvo ligado por múltiples lazos con la experiencia acumulada de la sociedad argentina. En su inmensa maldad –quién duda de ello–, sus responsables fueron criaturas de nuestra sociedad...

Por su parte, la democracia, que debía en su imaginario renegar del pasado inmediato, no nació de un repollo sino de ese mismo vientre: se construyó con los materiales existentes, precarios, de desecho quizá...”

L. A. ROMERO, “La democracia y la memoria del proceso”<sup>2</sup>.

Los interrogantes planteados por Luis Alberto Romero en la cita del acápite sintetizan claramente las expectativas que sobre el saber histórico se han depositado desde hace algunos años, por lo que se considera su capacidad explicativa tanto en el campo de las ciencias sociales, como en el de la política. En el caso argentino, en

1. Susana Belmartino es doctora en Historia por la Universidad de Aix-en-Provence, investigadora del Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Rosario (CIUNR), y profesora titular de la cátedra de Historia Argentina del Siglo XX, de la Carrera de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, de dicha universidad.
2. En B. DÁVILO, M. GERMAIN, C. GOTTA, A. MANAVELLA y M.L. MÚGICA, *Territorio, memoria y relato en la construcción de identidades colectivas*, Rosario, UNR Editora, 2004, T. I, pp. 13-16.



la disciplina histórica se pretende sostener la comprensión del desenvolvimiento, por momentos caótico, de las instituciones: en palabras de Romero, la comprensión del pasado tiene consecuencias cívicas y políticas.

Quisiera, en este diálogo textual con Romero y aceptando el eje de debate elegido por él, ubicar mi reflexión en el problema de la intolerancia, pero ya no en la memoria del Proceso, sino en el interior de la Universidad. En torno a este problema se articulan, al menos, dos cuestiones que considero centrales: las posibilidades heurísticas que ofrece la historia, y el rol de los que nos dedicamos al quehacer historiográfico en el ámbito universitario, en lo que Romero plantea como nuestra doble identidad de ciudadanos y de historiadores<sup>3</sup>.

En este sentido, lo más honesto y coherente que puedo ofrecer es una reflexión sobre mi propio trabajo. En ese tipo de abordaje el riesgo de una perspectiva autocentrada es fuerte y puede generar algunos antagonismos perfectamente justificados. Sin embargo, si esos antagonismos se vuelcan al debate tendríamos el beneficio adicional de recuperar una dimensión del trabajo académico relativamente ausente en nuestras instituciones de investigación y docencia.

La pregunta que procuraré responder aquí es relativamente simple y aparentemente obvia: ¿cómo pienso la historia y cuál es el mejor camino para hacer efectiva esa concepción en un relato particular sobre un área específica del quehacer historiográfico?

Este camino toma para mí la forma de una confluencia. O tal vez mejor, me lleva a intentar un equilibrio en una situación que a mi criterio se presenta decididamente asimétrica. Esa confluencia o condición de equilibrio vincula por un lado a desarrollos de las ciencias sociales que apuntan a incorporar en sus análisis la perspectiva histórica en función de su reconocida capacidad explicativa y por el otro al trabajo historiográfico –tal como se desarrolla entre nosotros– que solo muy lenta y tímidamente comienza a incorporar las perspectivas teóricas que le brindan disciplinas afines.

Soy plenamente consciente que sería abusivo afirmar que los historiadores contemporáneos desdeñamos la teoría social. Se trata a mi criterio de una cuestión de matices, que sin embargo tiene una importancia clave en la construcción del texto. Los historia-

dores en general utilizamos conceptos teóricos o categorías para ordenar nuestro relato, para apuntalar conclusiones, para reforzar argumentos, para hacer más efectiva la comunicación de una reflexión compleja. También hablando en términos generales, a mi criterio no los utilizamos en medida suficiente para definir desde el comienzo mismo de la investigación las coordenadas que darán forma a nuestros objetos de estudio.

Ya se la piense como confluencia o como restauración del equilibrio, la cuestión que quiero plantear remite a un posicionamiento relativamente frecuente en las ciencias sociales que ha conducido a algunos analistas o metodólogos a postular la existencia de lo que caracterizan como un *giro histórico*.

En palabras de un reconocido exponente de esa orientación metodológica, Terrence McDonald "*uno de los aspectos diferenciadores de las actuales corrientes intelectuales es un giro hacia la «historia», que avanza en las humanidades y ciencias sociales contemporáneas*". Para este analista, "*los signos de una transformación significativa de las agendas intelectuales en las ciencias humanas serían evidentes en la aparición, entre otras innovaciones, del nuevo historicismo en literatura y teoría legal, un interés recuperado por la historia en filosofía, un nuevo institucionalismo históricamente orientado en ciencia política, una vertiente etnohistórica en antropología, de la sociología histórica en el respectivo campo e incluso una discusión metodológica más reflexiva e historicista en el interior de la misma historia*"<sup>4</sup>.

Esta transformación sería en sí misma histórica en tres sentidos

1. *Representa un cambio de época en relación a una ciencia social constituida al menos en parte en oposición a la historia, en los años de la inmediata posguerra.*

2. *Contiene un polémico y escasamente definido giro hacia la historia, no sólo ni fundamentalmente como disciplina, sino como pasado, proceso y contexto, y su inclusión como un componente de investigaciones sobre una variedad de campos.*

3. *Está generando un interrogante renovado en la construcción de discursos e investigaciones disciplinarios en el campo de la historia*<sup>5</sup>.

La principal justificación de este esfuerzo de diferentes dis-

4. McDonald, Terrence J. (Ed.), *The Historic Turn in the Human Sciences*, Michigan: University of Michigan Press, 1999, pág. 5.

5. *Ibidem*

3. *Ibidem*, p. 13.

ciplinas por buscar en el pasado las lógicas constitutivas de los problemas contemporáneos puede expresarse en pocas palabras.

En muchas de estas áreas se apuesta a una mayor *capacidad explicativa* que sería propia del relato histórico. En esos términos ese relato puede estar dotado de una capacidad hermenéutica que no siempre los mismos historiadores reconocen o utilizan en todo su potencial.

Hay una frase muy simple que comanda este tipo de esfuerzos basados en el potencial hermenéutico de la reconstrucción histórica: *la historia importa porque la historia explica*. En esa lectura, la sociedad es abordada como una construcción, producto de la interacción entre sus miembros. Los procesos históricos son constitutivos, en su desenvolvimiento pueden por lo tanto encontrarse explicaciones y responsabilidades sobre las relaciones e identidades sociales resultantes.

La cuestión es abordada por diferentes analistas, cada uno incorporando su propio matiz. Paul Pierson por ejemplo señala la forma en que

*“Muchos científicos sociales asumen una perspectiva fotográfica de la vida política. Sus interrogantes giran en torno a una relación entre variables que interactúan en el presente: ¿cómo afecta los resultados políticos la distribución de la opinión pública?, ¿cómo las características sociales del individuo influyen en la propensión a votar?, ¿cómo las reglas electorales afectan la estructura de los sistemas de partido? Las disputas entre teorías en competencia se centran en torno a qué factores en el entorno actual generan resultados políticos de consideración. Los análisis centrados en variables se basan, sin embargo, en su opinión, sobre algunos supuestos cuestionables en torno a la forma como opera el mundo social. El significado de tales «variables» resultaría frecuentemente distorsionado cuando son sacadas de su contexto temporal.*

*Se sostiene por consiguiente un argumento fuerte para moverse desde la fotografía a los cuadros móviles. Ubicar la política en el tiempo –identificando sistemáticamente momentos particulares (incluyendo el presente) en una secuencia temporal de eventos y procesos– puede enriquecer considerablemente nuestra comprensión de una dinámica social compleja”<sup>6</sup>.*

6. Pierson, Paul, “Not Just What, but When: Timing and Sequence in Political Processes”, *Studies in American Political Development* 14 1:72-92, 2000, pág. 72.

También Theda Skocpol introduce en su análisis de las políticas sociales en el siglo XX una firme defensa de la aplicación de un enfoque histórico: *la importancia de los feedback generados por una política es una de las mejores razones por las cuales cualquier explicación válida del desarrollo de las políticas sociales de una nación debe ser genuinamente histórica, sensible a procesos desarrollados a lo largo del tiempo.*

*Debemos tener en mente que los resultados de una política no están nunca establecidos. Las políticas de un periodo a su vez afectan los arreglos gubernamentales y activan políticamente a grupos sociales que debatirán y ayudarán a determinar qué políticas vendrán. La política es inextricablemente histórica –y nuestra teoría desdeña este hecho sólo a su propio riesgo. Una trama centrada en el sistema político es necesariamente un enfoque históricamente orientado para formular las preguntas correctas y llegar a respuestas válidas sobre el curso del desarrollo político americano– pasado, presente y futuro, nos alerta esta analista<sup>7</sup>.*

El mismo Pierson sin embargo, acota: *afirmar que la historia importa es insuficiente; los científicos sociales quieren conocer por qué, dónde y cómo se genera ese aporte específico<sup>8</sup>.*

Demostrar que la historia explica es a mi criterio una tarea a la vez historiográfica y metodológica. Requiere de la descripción densa propia del relato histórico y de una construcción del objeto de investigación que se apoye decididamente sobre coordenadas teóricas.

Las secuencias que vinculan a determinadas cadenas de hechos en el tiempo no son evidentes para una mirada ingenua. El historiador debe sacarlas a la luz y esta tarea se realiza de manera adecuada con utilización de teorías sociales afines a la construcción del problema de conocimiento que el historiador realiza.

En la ciencia política contemporánea pueden encontrarse algunos esquemas conceptuales particularmente aptos para esa función de apoyatura. Aquí me referiré específicamente a la polémica suscitada en torno a la identificación de los móviles de la

7. Skocpol, Theda. 1994. “The Origins of Social Policy in the United States: A Polity-Centered Analysis” En: Dodd, Lawrence C. y Jillson, Calvin (Eds.) 1994. *The Dynamics of American Politics*, Colorado: Westview Press, pág. 205-206.

8. Pierson, P., Op. cit., p. 72.

acción humana en un determinado contexto institucional. Cuestión obviamente vinculada a la problemática de la construcción de identidades y muy pertinente a mi criterio en el análisis de la crisis institucional que hoy nos conmueve

La literatura sobre institucionalismo de las últimas dos décadas nos proporciona algunas hipótesis para comenzar a desbrozar los fundamentos de las prácticas de los individuos insertos en un medio institucional: los trabajos con intención de síntesis suelen ordenar tales hipótesis según operen a partir de un enfoque basado en los intereses o fundado en las identidades, en ambos casos abordados como factores orientadores de la conducta individual y grupal.

En ese doble sentido la relación entre instituciones y prácticas puede abordarse utilizando un enfoque de cálculo estratégico, o bien recurriendo a la pautas socializadoras provistas por el contexto cultural.

El foco sobre la percepción y defensa de intereses es el ámbito del institucionalismo fundado en la elección racional (*rational choice*). Con ese foco, los analistas de esa corriente desarrollan una visión específica sobre el origen de las instituciones. En primer lugar identifican las funciones que lleva adelante una institución, luego explican su existencia en relación al valor que tales funciones tienen para los agentes involucrados. El supuesto que opera se basa en que tales agentes crean o sostienen la institución con el objeto de realizar ese valor, frecuentemente conceptualizado en términos de los beneficios resultantes de la cooperación.

Esta corriente en el interior del institucionalismo aplica por consiguiente una lógica racional al análisis de la conducta de los actores, acercándose de ese modo a las perspectivas neoclásicas. Sin embargo, a diferencia de ellas, que asumen mercados competitivos e instituciones homogéneas entre naciones, los institucionalistas se preocupan específicamente por explicar las diferencias institucionales en diferentes contextos nacionales y las razones de su persistencia a lo largo del tiempo, rechazando la identificación entre los enfoques de elección racional y los fundados en la economía neoclásica o la escuela de *public choice*. Según sus propios términos la atención otorgada a las instituciones y normas, la riqueza del contexto, las cuestiones de conflicto y poder y, ocasionalmente, el reconocimiento de motivaciones no egoístas, diferen-

cia nítidamente los análisis de elección racional de las aplicaciones directas de la economía a la política que caracterizaron el enfoque de *public choice*. Además, sus objetivos serían empíricos y explicativos, antes que normativos y exhortativos. En la contraposición realizada, mientras la escuela de *public choice* utiliza sus modelos para atacar el rol del estado en economía, los investigadores con enfoque de elección racional buscan explorar y comprender el rol que estado, política, grupos y organizaciones han jugado efectivamente en el desarrollo político y económico.

En contraposición, los trabajos que enfatizan el rol de las instituciones en los procesos de construcción de identidades adoptan a menudo una concepción más amplia, considerándolas no sólo como un contexto estratégico orientador de la acción sino como un conjunto de comprensiones compartidas que afectan la forma en que los problemas son percibidos y las soluciones buscadas. Conforme a este enfoque las instituciones suponen normas sostenidas colectivamente que definen la conducta apropiada, modelan las identidades de los actores e influyen sus intereses. Estamos aquí ante una perspectiva cultural que puede ser aplicada al análisis político destinado a explicar cómo algunas normas (y no otras) llegan a ser institucionalizadas. En este caso las perspectivas de análisis incorporan específicamente consideraciones de poder y/o legitimidad en su interpretación de cómo las instituciones emergen y se reproducen.

La vinculación entre cultura, valores e identidades nos ubica en el campo del institucionalismo sociológico. Esta escuela tiende a definir las instituciones de manera más amplia que los científicos políticos, para incluir no sólo reglas, procedimientos o normas, sino también los sistemas de símbolos, las escrituras cognitivas y los modelos morales que proporcionan las tramas de significación orientadoras de la acción humana. Al mismo tiempo, tiende a redefinir la misma cultura como instituciones, para considerarla como una red de rutinas, símbolos o escrituras que proporcionan modelos para la conducta.

En general este enfoque enfatiza el carácter altamente interactivo y mutuamente constitutivo de las relaciones entre instituciones y acción individual. Cuando los individuos actúan de acuerdo con las convenciones sociales, al mismo tiempo que se constituyen a sí mismos como actores sociales a partir de involucrarse en

actos socialmente significativos, refuerzan la convención o norma a la cual están adhiriendo. La relación entre el individuo y la institución, por consiguiente, es construida sobre una clase de razonamiento práctico, por medio del cual el individuo trabaja con, y retrabaja, los modelos institucionales disponibles para diseñar un curso de acción. Aunque esto no significa negar que los individuos puedan actuar conforme a metas racionales, existe una diferencia entre los teóricos de elección racional que a menudo proponen un mundo de individuos u organizaciones que procuran maximizar su bienestar material, y las perspectivas enraizadas en la cultura que frecuentemente proponen un mundo de individuos u organizaciones que buscan definir y expresar su identidad en formas socialmente apropiadas.

Como ya he señalado, el énfasis en identidades no excluye a los intereses como orientadores de la conducta. En los análisis que utilizan enfoques culturales los intereses son definidos contextual e intersubjetivamente, y las estrategias utilizadas para afirmarlos son entendidas como dependientes del contexto. Algunos analistas otorgan una importancia central al concepto de interpretación, que me interesa particularmente enfatizar aquí. Las interpretaciones de significación política particular son construidas desde los relatos de grupos e individuos que se esfuerzan por dar sentido a sus mundos sociales y políticos. Las interpretaciones compartidas de los actores –visiones del mundo– son importantes en cualquier análisis cultural en la medida que ofrecen una importante herramienta metodológica, junto con un examen de rituales y símbolos, para examinar tanto los sistemas de significación como la estructura e intensidad de la identidad política.

Espero que este razonamiento contribuya al esclarecimiento del dilema planteado por Luis Alberto Romero en el artículo citado. No se trata de elegir qué identidad buscamos construir o qué memoria intentamos recuperar. La identidad y la memoria responden a prácticas y valores incorporados a lo largo del tiempo. Si reaccionamos negativamente ante la memoria de los horrores del proceso es porque nuestro sistema internalizado de valores nos señala ese horror. La única forma de incidir en esa reacción, si la consideramos equivocada o socialmente dañina, es desentrañar su lógica de construcción y mostrar –si los hubo– los errores de interpretación que operaron en cada caso. Si esto fuera efectiva-

mente así, el rol del historiador o del cientista social resulta relativamente claro: nuestra tarea más importante es trabajar sobre las interpretaciones.

Para ello voy a retomar la metáfora que Romero acuñó, relativa a la existencia en el interior de cada uno de nosotros de dos identidades, parcialmente superpuestas, parcialmente conflictivas, la del historiador y la del ciudadano.

Considero que para analizar las instituciones universitarias la alternativa puede ser planteada en forma diferente: coexisten en el interior de cada uno de los agentes involucrados dos conjuntos de referentes identitarios parcialmente conflictivos: los intereses y valores vinculados a la vida académica y los intereses y valores relacionados con la problemática del poder.

Diseñamos nuestras instituciones universitarias sobre ese doble fundamento identitario: el académico se vinculaba a su función específica; la relación con el poder se justificaba en función de una renovación de su inserción en la sociedad bajo el imperativo de la democracia nuevamente recuperada.

El paso de los años y la agudización de la crisis hizo que paulatinamente privilegiáramos el componente de consolidación de poder sobre la pautas de legitimidad específicas de la actividad académica. Y las bases de ese poder dejaron de vincularse al nuevo orden democrático y se fragmentaron sobre otros ejes, legítimos y propios del pluralismo académico, pero definidos fuera de la Universidad y no siempre funcionales a los objetivos que constituyen su función primordial.

Cuando un miembro de la Universidad tiene un comportamiento intolerante –es la hipótesis que propongo debatir aquí– su conducta no se explica porque el oponente ocasional piensa de manera diferente. El fundamento de esa conducta reside en que el ocasional oponente representa, o forma parte de, una diferente alternativa de poder.

Las diferencias de opinión tienen o deberían tener un lugar natural en el debate académico. La confrontación por espacios de poder debería instalarse en ese mismo ámbito y asumirse en términos racionales. Algunos episodios de intolerancia en los últimos meses me hacen temer que esa lógica se esté perdiendo entre nosotros. Ello sucede, a mi criterio, cuando la confrontación no se centra en diferentes perspectivas de orden –del mejor orden, del or-

den adecuado, del orden posible— para una sociedad en proceso de cambios, sino que asume una lógica de clientelas enfrentadas por conservar o incrementar su control de recursos escasos en una institución en crisis, abrumada por la crisis de la sociedad de la que forma parte.

No me siento en condiciones de incorporar en este punto alguna reflexión optimista sobre el futuro. Pero tampoco creo que tengamos motivos que justifiquen el abandono de determinados valores vinculados con nuestra responsabilidad como docentes e investigadores. Probablemente tenemos, en el espacio de trabajo cotidiano, más estímulos para sentirnos satisfechos, más posibilidades de crecer, que la inmensa mayoría de nuestros conciudadanos. Podemos considerar que, al menos en parte, el optimismo radicaría en subrayar nuestra posibilidad de fortalecer los vínculos que hemos construido alrededor del trabajo. La Universidad es un escenario significativamente poblado de interpretaciones y referentes, afortunadamente mucho más proclive por consiguiente a la multiplicidad de lenguas y significantes, cuya convivencia en un ámbito plural debería ser lo que la defina como institución.

Bienvenida sea, entonces, la generación de cualquier espacio —jornadas, seminarios, y por supuesto publicaciones— que sirva para comprender que no es la competencia, sino la colaboración y el diálogo en torno a una práctica académica responsable las herramientas que mejor nos ayudarán a soportar la crisis.

## **DOSSIER: Religión y Política (siglos XVII-XIX)**

## DOSSIER

### RELIGIÓN Y POLÍTICA (siglos XVII-XIX)

En el mundo occidental, el vínculo entre religión y política ha tenido proyecciones que el proceso de secularización abierto con la Modernidad no ha logrado opacar. Los deslizamientos conceptuales de un campo a otro, los conflictos por la supremacía que ambos pretendían alcanzar, su interacción en la constitución de la subjetividad moderna, son algunos de los problemas que ese lazo complejo e inestable ha habilitado a la historia del pensamiento.

Entre la afirmación de Pierre Manent que ve el desarrollo político occidental como la historia de las respuestas dadas a los problemas planteados por la Iglesia<sup>1</sup> y la perspectiva de Sheldon Wolin que sugiere que la experiencia religiosa comunitaria del cristianismo proporcionó una vigorosa fuente de ideas al pensamiento político occidental<sup>2</sup>, ese vínculo presenta una amplia gama de modulaciones históricas que nos invitan a abandonar los estereotipos, y a explorar las condiciones, los alcances y los límites de una relación que no cesa de ofrecer renovadas aristas.

Este dossier está dedicado al análisis de las formas que esa vinculación adquirió en sociedades, o bien marcadas por una dinámica de antiguo régimen, o bien en proceso de disolución de esas estructuras de antiguo régimen. El artículo de John Donoghue nos muestra cómo las sectas religiosas más radicalizadas durante la Guerra Civil Inglesa anticiparon la discusión de cuestiones como la libertad de conciencia, la igualdad y la propiedad que luego ocuparían un lugar central en la agenda del debate político moderno.

El trabajo de Javier Villa-Flores recorre el itinerario de un conjunto de creencias que el catolicismo mexicano del siglo XVI caracterizó como idolatrías o herejías, y que no obstante logró de-

---

1. P. MANENT, *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1990, p. 20.

2. S. WOLIN, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1993 [1960], p. 107.



rribar las barreras sociales y abrirse un camino insospechado hacia los sectores que detentaban el poder político.

Por último, los artículos de Roberto Di Stefano e Ignacio Martínez, sobre el Río de la Plata en la primera mitad del siglo XIX, abordan, desde temáticas diversas, un problema común: el peso de los principios y las prácticas del catolicismo en la formación de la cultura política posrevolucionaria. Ya se trate de las consecuencias que la justificación religiosa a la desobediencia ocasional a una ley o norma legó a la tradición política rioplatense, o del anticlericalismo militante del teatro de Buenos Aires que durante la década de 1810 intentó 'purificar' a la sociedad de la herencia colonial de costumbres 'nefastas' impulsadas por el catolicismo durante la dominación española, lo que los artículos de Di Stefano y Martínez ponen en juego es la eficacia de la religión católica para modelar un tipo de subjetividad política que durante buena parte del siglo XIX tendrá un peso significativo a la hora de definir la construcción de un orden.

En todos los casos, destacamos dos aportes compartidos: la recuperación de las singularidades históricas que la relación entre política y religión exhibe, y los múltiples caminos que abren para acercarse a un problema que no cesa de convocar la reflexión.

*Beatriz Dávila*

## EL DISTRITO LONDINENSE DE LA CALLE COLEMAN Y EL MUNDO ATLÁNTICO DEL REPUBLICANISMO RADICAL, 1624-1661

John Donoghue<sup>1</sup>

Este artículo aborda las redes atlánticas de los republicanos que tenían su base en el distrito londinense de la calle Coleman a mediados del siglo XVII<sup>2</sup>. Aunque aquí sólo se resumen los logros de esta red, este artículo forma parte de un trabajo más amplio que incluye su ideología, retórica y organización de modo de impulsar nuevas cuestiones concernientes a la cultura política republicana de mediados del siglo XVII en Gran Bretaña y Norteamérica. Este trabajo representa un estudio de caso sobre los alcances de esta red en tres períodos de la vida política inglesa y norteamericana del siglo XVII: la oposición puritana a Carlos I y el estallido de la guerra civil inglesa, el debate en torno a qué constituía la religión y el gobierno divino en la Nueva Inglaterra puritana durante la crisis de las Antinomias de 1636-3, y la oposición puritana a Oliver Cromwell durante la subsiguiente República inglesa —áreas tradicionalmente relegadas a los confines de la historiografía nacional—<sup>3</sup>.

1. John Donoghue es Doctor en Historia por la Universidad de Pittsburg.
2. En términos más precisos, en este artículo cubre el período que va de 1624, cuando comenzó la era puritana del distrito de la calle Coleman, con la designación de John Davenport como pastor de la parroquia de San Esteban, hasta 1661, cuando Thomas Venner, un fabricante de toneles de vino en Nueva Inglaterra, que regresó a Londres y se convirtió en una figura prominente de la política republicana radical, fue ejecutado por su liderazgo en una rebelión contra Carlos II. Aunque aquí sólo se resumen los logros de esta red, mi tesis doctoral incluye su ideología, retórica y organización de modo de impulsar nuevas cuestiones concernientes a la cultura política republicana de mediados del siglo XVII en Gran Bretaña y Norteamérica.
3. Las perspectivas atlánticas han comenzado recientemente a dar forma a los desarrollos historiográficos sobre el protestantismo del siglo XVII. Ver, por ejemplo, "AHR Forum: The British History in Atlantic perspectiva", *American Historical Review* 104 (2): 426-500, Abril 1999. Louise Breen, *Transgressing the Bounds: Subversive Enterprises Among the Puritan Elite in Massachusetts*,

La historiografía nacional se ha estructurado nítidamente, como se espera demostrar, contra las conexiones atlánticas predominantes durante el período —conexiones atlánticas que ligaban a los puritanos del Nuevo y el Viejo Mundo a través de emprendimientos a la vez políticos, comerciales y religiosos. Aunque los más destacados estudiosos del tema se han empeñado en una larga y precaria disputa por definir con precisión qué era exactamente el ‘puritanismo’<sup>4</sup> y algunos han recurrido al término ‘protestantismo militante’, aquí se dejará de lado este debate académico, admitiendo que la gente a la que se suele llamar ‘puritanos’ compartía varias perspectivas religiosas y políticas, todas las cuales desplazaban su visión del mundo más allá de las fronteras del estado-nación. Para sostener este argumento, se puede decir que aquéllos que profesaban ser, o al menos eran llamados, puritanos en el siglo XVII estaban unidos por su creencia en que el episcopado estaba en contra de la cruzada de la reforma protestante que buscaba restaurar la ‘iglesia primitiva’ despojando a la doctrina, la liturgia y los edificios de la Iglesia de Inglaterra de sus vestigios papales. Ellos también apoyaban, en grado diverso, los establecimientos puritanos allende el océano que sembrarían el nuevo mundo de repúblicas cristianas reformadas de acuerdo a esta imagen. En términos políticos, los llamados puritanos se organizaron en oposición al gobierno personal del rey Carlos I sin el acuerdo o el consentimiento del parlamento, lo que a sus ojos resultaba una sacrilega violación a la sagrada constitución de la antigua ‘common law’. Durante la década de 1630, otros hermanos huyeron a través del

océano Atlántico hacia Nueva Inglaterra, escapando tanto del absolutismo de los Estuardo como de la persecución anglicana a los reformadores puritanos. Lo que comúnmente pasa desapercibido, sin embargo, es que durante la Guerra Civil Inglesa, la migración puritana cambió de dirección, desplazándose la mayoría de los ‘Santos’ desde Boston y hacia Londres<sup>5</sup>.

Lo que se deduce de este breve resumen es que los puritanos ingleses optaron por la movilidad atlántica. En la década de 1630, enfrentados con la persecución realista y anglicana, ellos eligieron escapar de ésta mediante un exilio atlántico auto-impuesto. El exilio también tuvo una dinámica positiva —una comunidad religiosa en América que la dinastía de los Estuardo volvía imposible en Inglaterra<sup>6</sup>. De hecho el exilio parece haber sido una alternativa política tradicional de los puritanos mucho antes de la Gran Migración a Inglaterra, lo que señala ciertas diferencias con los trabajos de la mayoría de los historiadores británicos, quienes tratan a las comunidades exiliadas como una suerte de escena secundaria del acontecimiento principal, más que como uno de los elementos constitutivos del puritanismo mismo<sup>7</sup>. Incluso el regreso del exilio se convirtió, para muchos, en una opción política durante la Guerra Civil Inglesa. La consideración de este fenómeno puede entonces ayudar a abrir nuevos caminos en un campo ya abundantemente trillado, y muestra que aún puede conocerse más sobre el

5. William Sacase, “The migration of New Englanders to England 1640-1662”, *American Historical Review*, 53 (2): 251-78 (January 1948)

6. Para discusiones sobre el exilio puritano, ver James F. Maclear, «New England and the Fifth Monarchy: the Quest for the Millennium in Early American Puritanism», *William and Mary Quarterly* 32, 2, 1975. Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*; Avihu Zakai, *Exile and Kingdom – History and Apocalypse in the Puritan Migration to America*, New York, Cambridge University Press, pp. 2-32.

7. Los historiadores norteamericanos del puritanismo, siguiendo los pasos de Perry Miller, en términos generales han visto la Gran Migración como la etapa final de la influencia del puritanismo inglés sobre su hermano americano. Perry Miller, *The New England Mind – The Seventeenth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1982 [1939]. El trabajo del historiador americano Stephen Foster representa una notable y meritoria excepción. Ver su trabajo *The long Argument*, Chapel Hill, UNC Press, 1991. Foster analiza el desarrollo religioso del puritanismo de mediados del siglo XVII como un fenómeno plenamente atlántico, con la Vieja y la Nueva Inglaterra encerradas en un ciclo de desarrollo recíproco, una perspectiva que también se adopta en este trabajo.

1630-1692, London, Oxford UP, 2001; Francis Bremen, *Congregational Comunion: Clerical Friendship in the Anglo American Puritan Community, 1610-1692*, Northeastern UP, 1994; AA.VV., *Puritanism: Trans-Atlantic Perspectives on a 17th Century Faith*, Boston, Massachusetts Historical Society, 1994; Francis Bremen, “A further Broadening of British History”, in *History Journal* 1993, 36 (1), pp. 205-210; Barbara Dailey, *Root and Branch: New England Religious Radicals and their Trans-Atlantic Community, 1600-1660*, 1984 [Tesis doctoral dirigida por David Hall]; Andrew Delbanco, *The Puritan Ordeal*, Cambridge, Harvard UP, 1989, Cap. 6: “Looking Homeward, Going Home” es particularmente una gran contribución para comprender el fenómeno aún poco estudiado de la migración inversa desde la Nueva a la Vieja Inglaterra. Stephen Foster, *The long Argument – English Puritanism and the Shaping of New England Culture: 1570-1700*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1991.

4. Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*, Cambridge, Harvard UP, 1965.



puritanismo, particularmente sobre su cultura política, cuando el análisis adopta un marco de referencia que va más allá de las narrativas nacionales.

### El barrio de la calle Coleman en la ciudad de Londres

El de la calle Coleman era uno de los treinta barrios de la milla cuadrada que ocupaba Londres hacia mediados del siglo XVII, y se situaba en el distrito norte, dentro de las murallas romanas. En comparación con otros vecindarios, el barrio era extenso y contenía dos parroquias, siendo la principal la de St. Stephen, cuyos 1400 fieles en 1631 la hacían una de las cuatro congregaciones más grandes de la ciudad<sup>8</sup>. Dos vías principales atravesaban el barrio: las calles Coleman y Lothbury<sup>9</sup>. La calle Coleman fue descrita en el siglo XVII como "una calle amplia y regular con muchas casas bonitas construidas a ambos lados", aunque en la Edad Media se había ganado una notoria reputación como uno de las peores zonas prostibularias de Londres<sup>10</sup>. Con el paso del tiempo, no obstante, la calle había cambiado su carácter y hacia el siglo XVII se había convertido en el hogar de varios de los más prominentes comerciantes y líderes de la corporación mercantil de Londres. Entré ellos se encontraba Owen Roe, comerciante de seda, Isaac Pennington, dueño de la Compañía Fishmonger y cervecero, Mark Hildesly, dueño de la Compañía Vitner, y Sir Maurice Abbot, miembro de la East India Company<sup>11</sup>. Roe, Pennington, Hildesly y Walter Craddock también prestaron servicios en el Consejo de los Comunes de Londres, que

8. Dorothy Ann Williams, "London Puritanism: the Parish of St. Stephen Coleman Street", *CQR*, 1959 (October), p. 468. D.A. Kirby, "The Radicals of St. Stephens, Coleman Street", *The Guildhall Miscellany*, 1971, p. 98. La otra parroquia del barrio de la Calle Coleman era St. Olaves Jewry.
9. James Thornley, *The Wards of the City of London, London, The Architect*, 1919. Moorgate Street, que en la actualidad corre paralela a Coleman Street, fue agregada al barrio en el siglo XIX. Ver Edwin Freshfield, *Some remarks upon the Book of Records and History of the Parish of Coleman Street in the city of London*, Westmister, Nicholas and Sons, 1887.
10. Elizabeth Macbeath Calder, *The New Haven Colony*, New Haven, Yale University Press, 1934.
11. Tai Liu, *Puritan London: a study of religion and society in the City Parishes*, Newark, The University of Delaware Press, 1986, p. 194; Valerie Peral, *London and the outbreak of the Puritan Revolution - City government and national politics, 1625-1643*, London, Oxford University Press, 1961, pp. 194, 285.

elegía los miembros del Parlamento, y en la Corte de Regidores, que actuaban como magistrados de la ciudad<sup>12</sup>. Más adelante se discutirá la carrera parlamentaria de estos miembros de la comunidad barrial. Quizá estos personajes destacados de la vida política y comercial de Londres eligieron como residencia la calle Coleman por su proximidad con la sede de la corporación mercantil, el alcalde, el Consejo de los Comunes y la Corte de Regidores. La Royal Exchange [Real Bolsa de Valores], el corazón comercial del creciente imperio económico de Londres, también estaba cerca del barrio. Otros espacios públicos, más informales pero tal vez igualmente importantes, como las tabernas The Star y Nagshead, ubicadas sobre la calle Coleman, se convirtieron en insignes lugares de encuentro para la intriga política parlamentaria<sup>13</sup>.

A pesar de su prominencia política y comercial, el barrio de la calle Coleman no se caracterizaba por una composición de clase estrictamente homogénea de ricos empresarios y maestros artesanos. Como la mayoría de los otros vecindarios de Londres de ese entonces, los residentes del barrio provenían de grupos ocupacionales diversos que vivían y trabajaban en estrecho contacto<sup>14</sup>. De hecho el barrio, con sus ricos comerciantes y líderes de gremios, también alojaba a algunos de los habitantes más pobres de la ciudad. Un historiador del siglo XVIII observó que St. Stephen, una de las parroquias más grandes de Londres, era multitudinaria y estaba habitada principalmente por pobres<sup>15</sup>. La mayoría de las calles del barrio atravesaban Coleman en una serie de largos, an-

12. Liu, pp. 194; Peral, pp. 143, 324.
13. Kirby, p. 114. Oliver Cromwell y Hugo Meter al parecer decidieron en la taberna The Star que sólo la ejecución del Rey Carlos podía decididamente poner fin a la Guerra Civil.
14. Jeremy Boulton, «The poor Among the Rich: paupers and the parish in West End, 1600-1724», en *Londonopolis. Essays in the Cultural and Social History of Early Modern London*, eds. Paul Griffiths and Mark Jenner, Manchester, Manchester University Press, 2000, pp. 197-225. R. Jutte, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 54-59. Daniel de Foe, *The History of the Great Plague in London in the Year 1665*, London, 1754. El hermano de de Foe vivía en una casa con un patio que daba al pasaje Swann; la casa tenía un depósito donde guardaba mercadería 'de exportación' para el comercio Atlántico. De Foe cuidó de la propiedad de su hermano durante la Gran Plaga de 1665.
15. Freshfield, p.a.

gostos y curvilíneos senderos, cada uno de los cuales contenía una red de patios y callejones entrelazados. Entre estos los más importantes eran Swann, Bell y White. Un relato sostiene que los callejones Swann y Bell 'eran tan angostos que un carro con caballo no podía pasar por ellos', y más aún, el novelista Daniel de Foe, quien pasó un largo tiempo en el barrio durante la gran peste de 1665, observó que los superpoblados suburbios hacían muy difícil la recolección de cadáveres: "... La parroquia, y esto es particularmente notable, estaba por encima de todas las parroquias de Londres, con un gran número de calles y callejones, muy largos, en los cuales ningún carro podía ingresar, y por los cuales era necesario circular y arrastrar los cuerpos durante un largo camino..."<sup>16</sup>.

La estrechez de las calles, junto con la falta de espacio abierto dentro de un radio de aproximadamente una milla cuadrada, forzó a los londinenses a edificar hacia arriba cuando fue necesario extender la construcción de viviendas, y a menudo tres o cuatro pisos se apilaban encima de las entrelazadas casas originales, enmarcadas en madera, revocadas y pintadas; cada adición sobresalía varios pies hacia la calle, ensombreciendo la luz y oscureciendo el ambiente incluso al mediodía. Aunque estas condiciones existían en todo Londres, algunos contemporáneos como de Foe e historiadores posteriores relataron que el apiñamiento en el barrio de la calle Coleman durante el siglo XVII era excepcionalmente intenso. La investigación de David Kirby ha revelado que de acuerdo con el padrón de impuestos de 1641, el barrio tenía 278 casas, de las cuales 102 eran viviendas multifamiliares levantadas entre 1603 y 1637<sup>17</sup>. A diferencia de los comerciantes y maestros artesanos que habitaban la amplia extensión de la calle Coleman propiamente dicha, quienes residían en estos apretujados enclaves eran en su mayoría 'artesanos, trabajadores no calificados y pobres'<sup>18</sup>. El examen de los voluminosos archivos de la iglesia Warden, de la parroquia de St. Stephens testimonia la pobreza de la mayoría de sus habitantes, "página tras página el libro de contabilidad está lleno de partidas destinadas a los pagos realizados a las familias pobres visitadas"<sup>19</sup>.

16. Freshfield, p.a. de Foe, p. 105.

17. Kirby, p. 98.

18. Kirby, p. 99.

19. Freshfield, p. 17. Cfr: Guildhall Library Ms. 4457 vols. 2 y 3, de la Iglesia Warden y de la St. Stephen.

Condiciones como éstas alimentaron una perturbadora falta de orden en el barrio, con sus "largas y angostas y densamente pobladas (callejuelas) a cada lado de su avenida central, [las] que se volvieron notables por la ausencia de ley". Hurtos, felonía -robo de grandes cantidades de dinero, platería, joyas y ropa- y mendicidad, fundamentalmente de comida, junto con ebriedad y asaltos, eran los delitos más frecuentes. Todo esto se veía exacerbado por la 'falta de autoridades de policía' en el distrito parroquial, lo que ocasionaba disturbios en las vecinas parroquias de St. Olave Jewry y St. Margaret Lothbury"<sup>20</sup>. Cuando los oficiales de la ley se aventuraban en los numerosos pasajes, ponían en riesgo sus vidas, como le ocurrió a un desafortunado guardia de policía cuando varios residentes "lo espolvorearon con pólvora y le prendieron fuego" cuando intentaba cumplir una orden de la justicia de paz local<sup>21</sup>.

#### La dinastía Estuardo, la construcción del estado y la contrarreforma: la política en el barrio de la calle Coleman en el contexto histórico

La impronta política del barrio de la calle Coleman, tanto entre comerciantes principales como entre los trabajadores pobres, era decididamente hostil al rey Carlos I, y sería a partir de esta hostilidad que se desarrollaría, durante la Guerra Civil, un marcado republicanismo. Carlos había perdido el apoyo de vastos sectores del público inglés por su vuelta al gobierno personalista y su intento de establecer una monarquía absoluta disolviendo el Parlamento Corto de 1629<sup>22</sup>. Carlos entonces rehusó convocar al Par-

20. Peral, p. 183. Cfr. también el Journal of Common Council, 40, folio 45 v. Para un acercamiento básico al tipo de delitos más habituales en el vecindario, consultar Corporation of London Record Office (CLRO), Gaol Delivery Sessions. Estos manuscritos contienen registros de prisioneros de todo Londres que debían ser trasladados a Niégate para sus audiencias preliminares. Los delitos de mayor magnitud como traición y felonías tenían sus audiencias en la corte de Old Bailey del tribunal criminal del condado. Los manuscritos de los Archivos de Sesiones contienen detallados sumarios y, menos frecuentemente, declaraciones. El Archivo Metropolitano de Londres tiene otros registros de procedimientos criminales de todo el condado de Middlesex.

21. De Foe, p. 64.

22. Debe notarse, por supuesto, que no todos aquellos que inicialmente se opusieron al gobierno personal de Carlos eran puritanos y republicanos. Cuan-

lamento para que sesionara, hasta 1640, haciendo del absolutismo al estilo continental una realidad en la Inglaterra 'nacida libre' En síntesis, centralizando el poder del estado según el ejemplo del absolutismo de Francia y España, Carlos extendió temerariamente sus privilegios contra lo que él consideraba ilegales restricciones parlamentarias; y es difícil sobreestimar el costo del desprecio de los Reyes Estuardo hacia las tradiciones de libertades inglesas. Este desprecio alcanzaba los mismos cimientos de la 'antigua constitución' que descansaba en los derechos del Parlamento, en tanto voz del pueblo, a poner coto a la expansión del poder monárquico.

Un efecto similar produjo la desaprensión de los Estuardo en relación a los fuertes sentimientos protestantes de la población, y los cálculos errados de Carlos en materia de religión fueron quizá más desastrosos y tuvieron mayores proyecciones que su rechazo, durante once años, a convocar al parlamento. A lo largo del siglo XVII, los éxitos militares de España y Francia, pilares de la contrarreforma católica continental, constituyeron una señal de mal augurio para los protestantes ingleses, que creían que las simpatías católicas de sus reyes Estuardo equivalían a la declinación del protestantismo y al avance de la tiranía monárquica en Inglaterra y en el extranjero. Los protestantes ingleses vieron en su país un espejo de la imagen de los fracasos continentales de la reforma, especialmente en vistas a las 'innovaciones de tendencia papista' que habían barrido la Iglesia de Inglaterra, culminando en el contraataque criptocatólico del arzobispo Laud, designado por Carlos para la sede de Canterbury en 1633. Para los ingleses, en general, su protestantismo se equiparaba a un complemento religioso de su auto-proclamada tradición de libertad política, y por lo tanto los 'designios jesuíticos' de Laud respecto de la iglesia nacional resultaban para muchos un flagelo papista de absolutismo y gobierno arbitrario que apuntaba al corazón de la libertad civil y religiosa. Muchos protestantes ingleses se convencieron de que estaban condenados a la tiranía del estado y al vasallaje papal, y el

do llegó el momento de decidir de qué lado ubicarse, con el estallido de la Guerra Civil en 1642, muchos opositores al rey sintieron que era imposible tomar las armas en contra de él, a pesar de sus reservas respecto de la constitucionalidad de las políticas reales. Para el plan dicho clásico de este argumento ver Conrad Russell, *Causes of the English Civil War*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

barrio de la calle Coleman emergería como una voz militante en oposición a Carlos y Laud<sup>23</sup>.

### El barrio de la calle Coleman y la política del Londres religioso, 1626-1640

J. E. C. Hill una vez describió al barrio de la calle Coleman como 'el Faubourg St. Antoine de la revolución inglesa', y el título suena más que apropiado<sup>24</sup>. El asesinato del duque de Buckingham –el consejero de mayor confianza de Carlos I– en junio de 1628 fue celebrado en la calle Coleman debido a los lazos del duque con la España absolutista, aunque su conocida homosexualidad ofrecía otro blanco para el escarnio del populacho<sup>25</sup>. El asesino fue Thomas Felton, quien, camino a su ejecución, recorrió toda la calle Coleman, donde un letrero en la ventana de una casa decía:

*¿Quién gobierna el Reino? El rey.*

*¿Quién gobierna el Rey? El duque.*

*¿Quién gobierna al duque? El demonio.*

23. Este repaso por las actitudes puritanas hacia la construcción del estado y la contrarreforma en Inglaterra y en Europa debe mucho al reciente trabajo de Jonathan Scott, *England's troubles – Seventeenth-Century Political Instability in European Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. IX-XXII.
24. Desafortunadamente, poco se ha estudiado el rol de este barrio en el desarrollo y práctica del republicanismo inglés y norteamericano del siglo XVII, más allá de tres artículos especializados y raramente citados. Dorothy Ann Williams, "London Puritanism: the parish of St. Stephen Coleman Street", *CQR*, 1959 (October), p. 464. D.A. Kirby, "The Radicals of St. Stephen's Parish, Coleman Street", *The Guildhall Miscellany*, 1971, p. 98; Valerie Peral, *London and the Outbreak of the Puritan Revolution – City Government and National Politics, 1625-1643*, London, Oxford University Press, 1961, p. 183.
25. James Holstun, *Edhuds' Dagger-Class Struggle in the English Civil War*, New Cork, Verso, 2000. su capítulo sobre El muy calumniado asesino del duque de Buckingham, James Felton, desafía trabajos anteriores que lo retrataban como un hombre trastornado. Aquí Felton aparece como un puritano radicalizado que actuaba movido por la idea republicana del tiranicidio como catalizador para la transformación política. El estudio de Holstun, a diferencia de otros anteriores, resalta los 'sentimientos encontrados' que imbuían los escritos de Felton cuya opacidad se debía no a la insanía sino al período en el que fueron redactados, antes de la maduración del discurso republicano de mediados del siglo XVII.

Un hombre que tomó la placa para leérsela a la exaltada multitud fue luego colgado<sup>26</sup>.

Gran parte de la oposición organizada desde el distrito comenzó dentro del templo parroquial de St. Stephen, particularmente entre los miembros de la Junta o consejeros parroquiales. Durante las décadas de 1630 y 1640, la junta fue conducida por Owen Roe, Isaac Pennington, Mark Hildesly, William Spurstowe y Samuel Eastwick, los mismos comerciantes, líderes de la guilda y regidores que mencionamos más arriba<sup>27</sup>. St. Stephen, a través de su junta, se ganó la fama de ser la congregación puritana más combativa, obteniendo la secularización de los bienes de la parroquia y el derecho a elegir y mantener a su ministro<sup>28</sup>. Esto hizo a la parroquia independiente de la jurisdicción del arzobispo de Londres para las designaciones clericales, dándole libertad para seleccionar ministros cuyas posiciones doctrinales coincidieran más estrechamente con la suya; y para St. Stephen estas posiciones se inscribían indudablemente en el registro puritano<sup>29</sup>.

La elección de ministros hecha por la congregación claramente exhibía sus simpatías puritanas<sup>30</sup>. En 1624 eligieron a John Davenport, quien se convertiría en uno de los ministros puritanos más famosos de Londres. El obispo de Londres describía a Davenport como "faccioso y popular, reuniendo en torno a él congregaciones y asambleas de gente ordinaria y miserable", que por supuesto abundaba en el barrio de la calle Coleman<sup>31</sup>. La encendida predicación de Davenport, que se dirigía contra los vestigios católicos aún existentes en la iglesia inglesa, convocaba una cantidad de gente tan grande que los miembros de la junta parroquial ordenaron nuevas galerías construidas en la nave de St. Stephen para

26. Kirby, p. 107.

27. Williams, p. 464, Kirby, p. 109, Tai Liu, *Puritan London: A study of Religion and Society in the City Parishes*, p. 194.

28. Williams, pp. 464, 467; Kirby, p. 100.

29. David Kirby sostiene que St. Stephen tuvo durante siglos 'una asociación de largo alcance con el radicalismo', citando que en 1521 fue una de las cuatro parroquias asociadas con Lollardry y la difusión de libros luteranos. William Hunter, un mártir mariano, fue un aprendiz de la calle Coleman mencionado en el famoso *Libro de los Mártires* de John Foxe.

30. Kirby, pp. 103, 108.

31. Edward Atwater, *History of the Colony of New Haven*, New York, 1881, p. 29.

contener a la desbordante multitud<sup>32</sup>. Hacia 1633, la negativa de Davenport a adecuarse a los designios del arzobispo Laud, sumada a otras actividades que examinaremos más adelante, hizo que fuera llevado dos veces a la Cámara Estrellada, obligándolo a huir a Holanda, pero no sin antes haber usado los hogares de feligreses puritanos de St. Stephen para cobijar a otro puritano renegado, John Cotton, quien se escondía en la calle Coleman de los oficiales de la Corona mientras aguardaba un salvoconducto seguro hacia el exilio en el desapacible y fangoso páramo de la avanzada de Boston, en Massachussets<sup>33</sup>.

Tras la partida de Davenport, la parroquia lo reemplazó con John Goodwin. Goodwin había ayudado a Davenport a ocultar a Cotton, y, como su predecesor, se vio conducido ante la Corte de Alta Comisión de Laud en 1633 por su predicación puritana. Llamado el 'gran dragón rojo de la calle Coleman' por sus enemigos clericales, dedicó gran parte de la década siguiente a evadir las reprimendas oficiales de Laud<sup>34</sup>. En 1635 enfrentó una demanda de los inquisidores de Laud por un sermón que contradecía un canon anglicano y por rehusar la creencia en uno de los nombres de Jesús<sup>35</sup>. Laud encontraba la doctrina y la influencia de Goodwin tan amenazadoras que lo señaló como uno de los peores enemigos de la ley y la iglesia en su famosa lista negra puritana, *Información respecto de la Diócesis de Londres*<sup>36</sup>. Escucharemos mucho más sobre el liderazgo político de Goodwin durante la Guerra Civil.

Dado que la parroquia de St. Stephen había negociado su propio derecho a la secularización de sus bienes, lideraría la resistencia puritana frente a la contrarreforma inglesa ayudando a otras parroquias a lo largo y a lo ancho del país a seguir su ejemplo. Miembros clave de St. Stephen, junto con compañeros de ruta de parroquias puritanas dominadas, como St. Magnus, St. Ann's Blackfriars y All Hallows Parking, formaron una organización secreta llamada 'Feudatarios de la Secularización', que recolectaba fon-

32. Kirby, p. 106; Atwater, pp. 29-35.

33. Kirby, p. 107; Atwater, pp. 29-35; Williams, pp. 474-479; Calder, p. 35.

34. Richard Greaves and Robert Zaller (eds.), *Biographical Dictionary of the Seventeenth-Century Radicals*, vol. 2, Brighton, 1982.

35. Kirby, p. 111; Greaves, pp. 16-17.

36. Williams, p. p. 480; Kirby, pp. 108, 111; Liu, pp. 110-115, 185, 194; Greaves-Zaller (eds), pp. 16-17.

dos de puritanos acaudalados para comprar cargos vacantes en todo el país<sup>37</sup>. El grupo cubría estas vacantes, por supuesto, con puritanos confiables, para ampliar la oposición clerical a las innovaciones del arzobispo Laud. John Davenport ocupó una posición preponderante entre los 'feudatarios', junto con otros prominentes vecinos del distrito de la calle Coleman tales como Samuel Aldersly, Sir Richard Smith, William Spurstowe y Owen Roe<sup>38</sup>. El designio fundamental de los feudatarios –junto con el objetivo básico puritano de instalar en los púlpitos de Inglaterra ministros predicadores instruidos y piadosos– consistía en transformar la iglesia de Inglaterra desde adentro contrarrestando las innovaciones cripto-católicas promovidas por Laud. Con los medios de subsistencia conseguidos por los miembros, los ministros podrían resistir el cripto-catolicismo mientras enseñaban a sus rebaños a hacer lo mismo.

A través de la célula feudataria, la oposición puritana al imperio de Laud movilizaría la riqueza de la comunidad mercantil de la calle Coleman al servicio del protestantismo militante, en un momento en el que éste se identificaba crecientemente con la preservación de la libertad política. Cada parroquia, construida según el modelo de los feudatarios, controlaba la elección de sus ministros y formaba por lo tanto una república religiosa en miniatura, en la que cada puritano, con las atribuciones que le confería su 'comunidad santa' o el hecho de formar parte del grupo de los Escogidos, tenía voz en la selección del clérigo que gobernaría la parroquia mediante el consentimiento de los miembros electos por la junta parroquial. Como observó el historiador norteamericano Stephen Foster reflexionando sobre las cinco instancias políticas de la resistencia del puritanismo Inglés antes de la Gran Migración, "mucho antes que Massachussets o New Haven, la comunidad santa ya había significado para los puritanos el ingreso a la ciudadanía"<sup>39</sup>.

37. Liu, p. 112; Peral, p. 162.

38. Williams, p. 474; Atwater, p. 34. Davenport asumió el liderazgo debido a la estima en que era tenido por otros teólogos, y probablemente también por las poderosas conexiones y el financiamiento que él podía obtener a través de sus ricos e influyentes parientes, entre los que se contaban Lady Vere y Sir Edward Conway, quien había sido consejero privado del rey.

39. Foster, *The Long Argument*, "Introducción".

La parroquia de St. Stephen ofrece, sin embargo, sólo una mirada parcial sobre el protestantismo militante que dominaba el barrio de la calle Coleman. Como se mencionó anteriormente, el carácter esquivo del protestantismo deviene de sus propias dificultades de definición –aquéllos llamados puritanos, un término despectivo en su origen, nunca se pusieron de acuerdo en torno a un conjunto claramente definido de doctrinas y reglas para la organización de la iglesia compartidas por todos. El movimiento no sólo era amorfo sino que también sufría una terrible presión surgida de las tensiones ideológicas en torno a cuestiones doctrinales, la más importante de las cuales era probablemente la de la certeza de la salvación. Como veremos más adelante, esto demostraría ser un punto de conflicto, tanto en la Nueva Jerusalem de Nueva Inglaterra como en el período republicano de la Vieja Inglaterra posterior a la Guerra Civil, cuando los puritanos se vieron enfrentados unos con otros y con sus creencias contendientes, en ausencia de su común enemigo, la dinastía de los Estuardo<sup>40</sup>.

Los problemas del Arzobispo Laud con el distrito de la Calle Coleman se extendían más allá de la parroquia St. Stephen, y avanzaban hacia las superpobladas casas de alquiler de las calles secundarias, que contenían al menos cuatro congregaciones no parroquiales diferenciadas, que los contemporáneos llamaban indistintamente 'conciliábulo' o 'sectas'<sup>41</sup>. Estas congregaciones, que se reunían en casas privadas, locales comerciales, tabernas o prostíbulos conversos, se organizaban en una variedad de modos, en función de la variedad de sus propósitos<sup>42</sup>. Algunos eran simple-

40. Patrick Collinson, *The Birthpangs of Protestant England*, New Cork, 1988. La de Collinson ha sido la perspectiva dominante respecto del puritanismo isabelino. Para un ensayo sucinto sobre la cuestión de las cualidades elusivas del puritanismo, ver Stephen Foster, «The Godly in Transit – The New England and the Challenge of Heresy, 1630-1660: The Puritan crisis in Trans-Atlantic perspectiva», *William and Mary Quarterly*, 3rd Series, 1981, 38 (4). En su libro *The Long Argument* (1991), Foster le da un tratamiento más extenso a este concepto.

41. Aún antes de que Laud ascendiera a la dignidad de Arzobispo de Canterbury, había señalado al barrio de la calle Coleman como un enjambre de anarquía sectaria. Kirby, p. 114.

42. No se debe considerar a estas sectas como rígidos dominios diferenciados, con teologías definidas con precisión. Grupos religiosos concretos como los bautistas y los cuáqueros eventualmente evolucionarían después de la Res-



mente grupos provenientes de parroquias locales que se reunían para discutir y generalmente criticar los sermones de sus curas parroquiales 'que no estaban imbuidos del espíritu del Evangelio'. Los conciliábulos de la calle Coleman parecían, no obstante, haberse separado completamente de los compromisos parroquiales, tal como lo habían hecho los pobladores 'peregrinos' de la colonia de Plymouth en 1620.

Muchos de los grupos separatistas, en particular aquellos que salpicaban el barrio de la calle Coleman, tenían como ministros principalmente, a laicos conocidos como 'predicadores artesanos'<sup>43</sup>. Los predicadores artesanos eran ministros autoproclamados del evangelio que hablaban merced a la autoridad del Espíritu Santo que creían que habitaba en todo el pueblo de Dios, y por lo tanto habilitaba a todos sus miembros a predicar si el Espíritu los movía a hacerlo. Según esta idea, todos los creyentes gozaban de una unión real y personal con el Espíritu Santo. Esta creencia en que el Espíritu Santo residía en la comunidad de creyentes, que el historiador puritano Philip Gura denomina 'espiritualismo' unía a todos los creyentes en el cuerpo de los elegidos por Cristo, lo que significaba en consecuencia, y de acuerdo a los predicadores artesanos, que los santos deberían nivelar todas las distinciones y desigualdades 'materiales' que los seres humanos habían establecido en la iglesia, el estado, y la sociedad<sup>44</sup>. Puesto que estas desi-

---

tauración a partir de estas reuniones religiosas débilmente organizadas, pero antes y durante la Guerra Civil, y durante el Interregno, la teología de estas sectas fluía de acuerdo a la dinámica circulación de sus miembros, que cambiaban constantemente su pertenencia. Jonathan Scott hace un gran esfuerzo por resaltar este punto en *England's Troubles*, corrigiendo lo que él cree distinciones sobre-precisadas entre las sectas hechas por los investigadores académicos, que él considera un error conceptual fundamental en el estudio del puritanismo radical. Scott, en cambio, está más interesado en ver cómo el 'cristianismo práctico', superando los límites internos y externos del pecado a través de la caridad con los pobres y de la lucha contra la opresión política, pudo unir a los protestantes radicales.

43. Christopher Hill, *The world turned upside down. Radical Ideas during the English Revolution*, New York, Viking, 1972.

Hill fue quien convirtió a los 'predicadores artesanos' en objeto de consideración académica a través de su libro, abordando no sólo su espiritualismo igualitario radical sino también el impacto que tendrían como órganos de politización republicana antes y durante la Guerra Civil.

44. Philip Gura, *Glimpses of Zion's Glory: Puritan Radicalism in New England, 1620-*

gualdades no provenían de Dios, las jerarquías humanas no debían ser respetadas, e incluso debían ser combatidas por anticristianas si ponían a un santo en relación de sujeción con una autoridad ilegítima. Aunque la diversidad de las creencias del protestantismo militante cubría un amplio rango entre los miembros de las diferentes sectas, todos compartían como credo espiritual y visión del mundo lo que decía un versículo de la primera carta de San Pablo a los Corintios (1:27): que 'Dios no hacía distinción entre las personas', lo que significaba que cada hombre, en tanto fruto de su creación, era igualmente precioso a su vista, sin importar la clase, el color o la nación<sup>45</sup>.

La dinámica religiosidad del espiritualismo –que abarcaba un amplio espectro de 'etiquetas': anabaptismo, brownismo, antinomismo, familismo, buscadores, por nombrar sólo unos pocos ejemplos– conquistaba creyentes en todos los niveles de la sociedad, pero ejercía un atractivo excepcionalmente poderoso entre aquellos que podía reclamar una pequeña cuota de poder o autoridad dentro de la temprana sociedad moderna y, lo que no debe sorprender, entre los miembros sectarios de los estratos dominados de Londres, especialmente las mujeres y los pobres<sup>46</sup>. Acercándose a las profecías de Daniel, Isaías, y el Libro de la Revela-

---

1660, Middleton, Wesleyan University Press, 1984. Ver también David Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

45. Para la relación entre espiritismo y raza, ver Peter Linebaugh y Marcus Rediker, el capítulo "A blackamood maid named Francis", en el libro *The Many-Headed Hydra. The hidden History of the revolutionary Atlantic*, Verso, 2000. Aún queda mucho por explorar en relación a este tema. En Holborn, un vecindario cercano a la calle Coleman, Lawrence, un esclavo negro, escapó de su amo Babb con la ayuda de un vecino blanco llamado Thomas Lewes. Babb había comprado a Lawrence 'allende los mares', probablemente en el Caribe, y lo había llevado a Londres. CLRO, SF 139, 29 de Mayo de 1657. Este registro fue encontrado durante una breve búsqueda en sólo una pequeña sección de los archivos correspondientes al año 1657. Sin duda una búsqueda más intensiva en estos registros revelaría muchos más casos similares. Para la relación entre raza y puritanismo en Nueva Inglaterra, ver Ronald Takaki, "The tempest in the wilderness", en *A different mirror. A multicultural History of America*, Berkeley, 1992.

46. Ver por ejemplo el excelente estudio cuantitativo de Bernard Cap sobre la procedencia de la clase trabajadora de los espiritualistas asociados con la secta

ción, el espiritualismo asignaba un rol especial a los pobres en la historia sagrada, sosteniendo que de acuerdo a las Escrituras ellos tendrían un papel decisivo en la destrucción del anticristo a través de la reforma y en el progreso del reino de Dios en la tierra. En consecuencia, sostenían los espiritualistas, el clero inglés, con sus pesados diezmos, su doctrina papista y sus falsos reclamos para ejercer el poder espiritual, no tenía ninguna jurisdicción sobre la vida religiosa de los elegidos, y era de hecho un instrumento del anticristo según se identificaba en la Revelación. Y dado que Dios no hacía distinción entre las personas, ricos y pobres, comerciantes y tenderos, pueblo y Príncipe, hombres y mujeres, todos podían reivindicar su autoridad para predicar, y para agitar los unos contra los otros, de modo de hacer el trabajo de Cristo en la tierra. Incluso las mujeres parecían haber sobrepasado el número de hombres en las sectas. Un crítico de éstas, Edward Pagitt, denunciaba que los conciliábulos cautivaban 'a tontas mujeres que están continuamente aprendiendo', y como veremos

en la calle Coleman y en Boston, las mujeres ascendieron a posiciones de autoridad social raras veces abiertas para ellas durante el siglo XVII<sup>47</sup>.

La pobreza del vecindario contribuye a explicar por qué la calle Coleman atraía tal concentración de predicadores artesanos y conciliábulos –que preocupaban por igual al arzobispo Laud– y ordenaba clérigos puritanos como John Goodwin. En particular Samuel How, un zapatero conocido por todos como 'el predicador de la batea', demostró ser especialmente conflictivo. Su método preferido para pronunciar sermones consistía en subirse sobre una batea de lavandería volteada, en medio de la calle Coleman, y predicar –con un estilo afectado, utilizando extravagantes expresiones faciales, poniendo los ojos en blanco, haciendo bruscos gestos con las manos, e incluso escupiendo para marcar una línea divisoria entre él y sus enemigos– la 'sabiduría y la pretensión de saber humanas' del clero institucionalmente ordenado, que How consideraba que se había 'alejado y opuesto a la simplicidad del camino de Jesús'. El sermón de How frente a Nag's Head en 1638 concitó una enorme atención pública sobre las sectas de la calle Coleman, y el movimiento separatista en general, y produjo una reacción del clero, a través de los impresos y del púlpito, tendiente a frenar su creciente popularidad<sup>48</sup>. En su sermón publicado por primera vez en 1639 bajo el título "La suficiencia de la enseñanza del Espíritu sin necesidad de la sabiduría humana", How recomendaba a sus acomodados cofrades puritanos de la parroquia de St. Stephen, y a su ministro, John Goodwin, "no inclinarse a pensamientos elevados, sino volverse iguales a la gente de baja clase"<sup>49</sup>. How avanzó aún más, clamando por un reordenamiento

---

radical de Londres de la 'Quinta Monarquía'. Ver "The distribution and composition of the Fifth Monarchy Men", en *The Fifth Monarchy Men. A study in seventeenth-century English millenarianism*, London, Faber & Faber, 1972, pp. 76-99. Brian Manning también llevó a cabo un valioso trabajo sobre la relación entre clase y radicalismo político entre los sectarios; ver 1649: *The crisis of the English Revolution*, Chicago, Bookmarks, 1992; también Brian Manning, *Aristocrats, plebeians and revolution in England, 1640-1660*, London, Pluto Press, 1996. J.B. Mac Gregor también abordó este problema en *Radical Religion in the English Revolution*, New Cork, Oxford University Press, 1984. Por supuesto, el trabajo de Christopher Hill continúa siendo el más notable en lo que concierne al vínculo entre clase, religión y radicalismo político durante la Revolución Puritana; ver Christopher Hill, *AntiChrist in the seventeenth-century*, London, Oxford University Press, 1990; *The English Bible and the seventeenth-century revolution*, London, Penguin Books, 1994; y por supuesto *The World turned upside down*. Aunque no ha ganado el favor de los historiadores de hoy, el nuevo libro de James Hulston, *Edhud's dagger. Class struggle in the English Revolution*, London, Verso, 2000, se enfrenta al deconstruccionismo de Foucault y Habermas que, según dice, ha debilitado la fuerza del concepto de 'clase' como categoría analítica, y emplea un riguroso método de análisis del discurso de su propio cuño, muy fructífero en su capítulo sobre los debates de Putney y sobre el clásico opúsculo en torno al regicidio escrito por Edward Sexby, *Killing no murder*. Lo que Holstun parece querer mostrar es que Foucault y Habermas pudieron teorizar que la clase no existía precisamente porque le prestaron muy escasa atención al discurso de la política popular.

- 
47. Edward Pagitt, *Heresiography*, Londres, 1648, p. A3. El trabajo de Phyllis Mack sobre las profecías extáticas femeninas en las sectas ofrece una guía interesante sobre este tema.
  48. John Goodwin contrató al famoso heresiógrafo Thomas Edward para que predicara ante los pobres de la calle Coleman acerca de los peligros del espiritismo radical –aunque Goodwin no tardaría en verse señalado él mismo como un espiritualista por parte de heresiógrafos tales como Edwards en su *Gangreana*, Londres, 1646, y Walter (?), *Coleman Street Conclave*, Londres, 1648.
  49. Samuel How, *The sufficiency of the Spirit teaching without human learning, or a Treatise tending to prove humane learning to be no help to the spiritual understand-*

más igualitario del movimiento puritano, mostrándose enemigo de los ricos miembros de la Junta que participaban de la célula feudataria, aunque How pensaba que era necesario alinear a distintos rangos de cofrades con el verdadero curso nivelador de la Reforma. Citando el mismo pasaje de la primera carta de San Pablo a los corintios, mencionado más arriba, How exclamaba ante la multitud reunida frente a Nag's Head "Dios no presta atención a las condiciones personales de ningún hombre... de manera que la carne nunca debería vanagloriarse, y Él ha elegido las cosas fútiles y viles en opinión del hombre, y ha elegido este tipo de cosas de este mundo para confundir al sabio"<sup>50</sup>.

La audiencia de How estaba de hecho compuesta por gente que muchos miembros 'de las clases más ricas', consideraban 'viles' y 'gusanos' que 'no merecían atención', 'hombres bajos y mezquinos, sin ninguna importancia', o, en sus propias palabras, una 'gentuza pobre, oscura e iletrada', es decir, los trabajadores pobres, sin dinero, que predominaban en las agrupaciones sectarias<sup>51</sup>. John Taylor, el poeta cristiano que escuchó a How predicar en la calle Coleman, identificó entre la multitud de seguidores a "barberos, cocineros, cerveceros, panaderos, cuidadores de puercos, fabricantes de botones, toneleros, zapateros, buhoneros, deshollinadores", quienes, aun sabiendo que los que se pretendían socialmente superiores los creían desechos virulentos, reclamaban para sí, no obstante, dignidad y autoridad a través de la religión radical. Tal como lo revelan claramente los ríos de tinta esparcidos por los heresiógrafos, las

*ding of the Word of God*, Londres, 1644. George Thomason, un librero del siglo XVII que enriqueció el trabajo de futuros historiadores de la Guerra Civil y de la República coleccionando miles de panfletos políticos y religiosos, garabateó la palabra 'zapatero' al lado del nombre de How.

50. How, p. D.

51. Kirby, p. 117; Barbara Dailey, *Root and Branch: New England Religious Radicals and their Trans-Atlantic Community, 1600-1660*, Tesis Doctoral dirigida por Davil Hall, Boston University, 1984, p. 117; Anon., *London's Glory, or the riot and ruine of the Fifth Monarchy men*, Londres, 1661; Thomas Venner, *A door of hope*, Londres, 1661. Ver también la portada de la diatriba contra los predicadores artesanos escrita por el poeta cristiano John Taylor, titulada "A swarme of sectaries" [un enjambre de sectarios]. How es dibujado arengando parado sobre su batea.

sectas inspiraron un sentimiento profundamente arraigado de miedo de que esos intentos por dar lugar a un mundo trastornado no se detendrían en la puerta de las tabernas donde se desarrollaban los conciliábulos<sup>52</sup>.

How, que también predicaba en una casa de reunión ubicada sobre el callejón White, no era en modo alguno el único ministro del Evangelio que aporreaba una batea para predicar en la calle Coleman. A él se le unió allí el polemista puritano y futuro republicano John Canne, quien había dirigido una imprenta clandestina en Amsterdam en la que publicaba propaganda y libelos políticos anti-Estuardo. Durante el interregno, Canne reuniría en esa calle su propia secta, que atraería santos que habían regresado recientemente de Nueva Inglaterra<sup>53</sup>. Dos librereros, Henry Overton y Livewell Chapman, frecuentaron los encuentros sectarios del barrio y se convirtieron en conspicuos defensores de las sectas en la Vieja y la Nueva Inglaterra, imprimiendo los trabajos de los miembros de los conciliábulos de la calle Coleman, así como también la considerable producción del santo de Bay Colony, John Cotton<sup>54</sup>. Durante la república, tanto Overton como Chapman fueron republicanos radicales de primera línea. Mezclándose también entre las congregaciones de comerciantes y mujeres pobres

52. Este temor a la revolución social puede ser rastreado en casi todos los trabajos escritos contra las sectas. La heresiografía era propaganda política y sátira, no disputa teológica. Algunos claros ejemplos sobre esta cuestión aparecen en: Anón. (?), *A word to fanatics, puritans, sectarians or new preachers New Green the felt maker, Spencer the horse rubber, Quatermaine the brewer's clerk*, Londres, 1641 [London, Baynes & Son, 1821]; Robert Baylie, *A dissuasive*, Londres 1647; Ephraim Pagitt (quien luego fue ministro de la parroquia de St. Edmonds en la calle Lombard), *Heresiography or a description and history of the heretics and sectaries sprang-up in these alter times*, Londres, 6ª ed., Abril 1662; R. Elyman, *The hunting of the fox or the sectaries dissected*, Londres, 1648.

53. Keith Sprunger, *Trumpets for the toser. English Puritan printing in the Netherlands, 1600-1640*, New Cork, E.J.Brill, 1994. Más tarde Canne continuaría siendo un editor republicano del periódico de la república *The Parliamentary Intelligencer*. J. G. Muddiman, *The King's Journalist, 1659-1689. Studies in the reign of Charles II*, London, John Lane the Bodley Head Ltd., 1923, pp. 125-128.

54. Overton vendía los panfletos escritos por Samuel How, los niveladores y John Cotton. Chapman imprimió libelos quinto-monarquistas, así como también *Océana*, que los estudiosos han considerado una de las expresiones insignes de la filosofía republicana del siglo XVII. Ver la introducción de John Pocock a la edición de J. Harrington, *Works*.



encontramos a Edmund Chillenden, un futuro soldado del Nuevo Ejército Modelo y miembro del grupo nivelador republicano<sup>55</sup>. Cerca del callejón Bell estaba la secta de Edward Barber, que luego sería presidida por el nivelador y predicador artesano Thomas Lamb<sup>56</sup>. A Lamb se le unió en el púlpito una misteriosa 'profetisa', la Mujer de Ely, de quien muchos en Nueva Inglaterra sospechaban que ejercía una notable influencia en Ann Hutchinson, miembro de un conciliábulo de Boston. Una gran cantidad de seguidores de Hutchinson, a su regreso a Inglaterra, se sumó a las congregaciones de la calle Coleman<sup>57</sup>. Otra mujer, una tal Sra. Attaway, a quien el heresiógrafo Robert Baillie llamó 'la maestra de todas las predicadoras de la calle Coleman', profetizó que la conversión de los judíos –uno de los signos del Apocalipsis– estaba cerca, algo que también proclamaría Ann Hutchinson en su secta de Nueva Inglaterra.

#### **Horizontes atlánticos: el barrio de la calle Coleman, la Gran Migración y la búsqueda de una república religiosa**

Antes de que el arzobispo hubiera concluido el asunto de los Feudatarios de la Secularización, miembros prominentes de entre los comerciantes y la comunidad clerical del distrito de la calle Coleman habían comenzado a orientar sus influencias y su dinero hacia otras operaciones que combinaban religión puritana y política; operaciones cuyos alcances atlánticos revelaban que la confianza de los puritanos ingleses en la reforma de su nación iba disminuyendo. Esta empresa fue conocida como la Compañía de la Bahía de Massachussets, el grupo de inversión de capitales responsable del financiamiento, traslado y asentamiento de población en la Colonia de la Bahía de Massachussets –Bay Colony. Conspicuos residentes del barrio, tales como John Davenport, Owen Roe, William Spurstowe, Nathaniel Eaton, Samuel Aldersly, Isaac Pennington y el inmensamente rico Sir Richard Saltonstall, todos se convirtieron en importantes inversores en la Compañía<sup>58</sup>. Aldersly y Saltontall, vecinos del callejón Swann, eran dos de los tres

55. Liu, pp. 82-84; Kirby, pp. 114-117.

56. *Ibidem*, pp. 82-84.

57. David D. Hall, ed., *The Antinomian Controversy*, p. 140.

58. Kirby, pp. 101, 106.

fundadores primitivos de la Bay Colony, mientras que diez de los treinta y tres primeros suscriptores de la colonia procedían de ese mismo barrio<sup>59</sup>. Es imposible aquí separar los motivos financieros de los religiosos y de los políticos, pero la mayoría de estos inversores de la bahía de Massachussets dejaron de lado otras oportunidades de inversión en Irlanda y en Virginia, lo que sugiere que sus intereses en Nueva Inglaterra tenían un sustrato ideológico. La Bay Colony, desde sus inicios, fue vista por sus inversores y futuros habitantes como un terreno provechoso para la reforma y el gobierno religioso<sup>60</sup>. Era de hecho un modelo alternativo, tanto en lo civil como en lo eclesiástico, que expresaba lo que estos puritanos deseaban para Inglaterra. Isaac Pennington, en una carta a un amigo, nos permite echar un vistazo al modo en que la persecución de los Estuardos alimentó los sueños de emigrar hacia una república religiosa allende el océano:

*"...no es seguro hablar de lo que pasa, todo lo que se dice es ahora de la incumbencia de la Star Chamber, de cuyos avatares se que tú tendrás mejor información de la que yo puedo ofrecerte; pero hay algo que puedo dar por cierto porque de ello son testigos mis ojos y mis oídos, y es que esos procedimientos desalientan a muchos buenos y leales súbditos, y hace que muchos huyan, y que muchos más piensen en buscar seguridad en otros lugares"*<sup>61</sup>.

El páramo ofrecía refugio a los santos que huían de la persecución de la corte de los Estuardo y de la sede de Canterbury. También ofrecía un espacio en blanco para crear una república religiosa<sup>62</sup>. Esto sería llevado a cabo en una iglesia fundada en el

59. *Ibidem*, p. 104.

60. Alison Games, *Migrations and the origins of the English Atlantic World*, Cambridge, Harvard University Press, 1999. Stephen Innes, *Creating the Commonwealth: the economic cultura of Puritan New England*, 1995. Dart B. Rutman, *Winthrop's Boston. A portrait of a puritan town, 1630-1649*, New York, W.W. Norton Co., 1965.

61. S.P.Dom. 16/363/120.

62. La idea de 'espacio en blanco' surgía, por supuesto, de la perspectiva puritana. Las sociedades Pequod, Narrangsett y Wampanoag tenían una opinión diferente. Ver James Axtell, *The invasion within: the contest of cultures in colonial North America*, 1985. Para la cuestión de la experiencia de los nativos norteamericanos frente al establecimiento de los puritanos, ver Francis Jennings, *The invasion of America*, 1978, y el artículo de Takaki mencionado más arriba, "Tempest in the Wilderness".

evangelio de la gracia y remodelada de acuerdo al orden congregacional gruesamente delineado por los feligreses de St. Stephen durante la década de 1620. Los emigrantes puritanos veían la construcción de su república religiosa como un baluarte contra el absolutismo, un modelo a ser imitado por las comunidades religiosas de todo el mundo, y un importante paso hacia el advenimiento del Reino de Dios en la tierra. Para muchos emigrantes este pronóstico apocalíptico era literal e inmediato; para otros, en cambio, era distante y lejano, y si se los inquiría con firmeza, quizá incluso figurativo. Pero 'revelando nuevos lugares en la tierra', la gran migración inauguró en el mundo atlántico –más allá de sus ya considerables redes comerciales– una fuerza histórica original y creativa, la migración masiva y la radicación transatlánticas de carácter voluntario. El éxodo sacramental testimoniaba, en opinión de los colonos, que ellos, en tanto grupo salvador de la reforma inglesa, poseían un poder providencialmente ordenado para producir una ruptura decisiva con el pasado corrupto –una ruptura que ellos habrían operado transformando una visión de reforma en un intento organizado de asumir su construcción mediante el esfuerzo colectivo<sup>63</sup>.

Hacia 1638 una porción considerable de la parroquia, bajo la guía de su pastor anterior John Davenport, había emigrado a Nueva Inglaterra, hacia donde santos de toda Inglaterra se habían estado desplazando desde que la flota de Winthrop había llegado a Shawomet en 1630, en el área que pronto sería conocida como Boston<sup>64</sup>. Un grupo de espiritualistas de la secta de la calle Coleman dirigida por John Lathrop llegó en 1634. Sobre este territorio el gobierno de la Bay Colony había establecido una corte general, y la Primera Iglesia de Boston, organizada de acuerdo al modelo congregacional en relación

63. Avihu Zakai, *Exile and Kingdom. History and Apocalypse in the puritan migration to America*, New York, Cambridge University Press, 1992, pp. 8, 207-210. Para una clara explicación de cómo el pensamiento milenarista contribuyó a dar forma a las instituciones políticas y religiosas de la Bay Colony, ver también del mismo autor el artículo "Puritan Millenarism and Theocracy in Early Massachusetts", en *History of European Ideas*, v. 8 (3), 1987, pp. 309-318. James F. Maclear, "New England and the Fifth Monarchy: the queso for the Millennium in Early American Puritanism", *William and Mary Quarterly*, 32, 2, 1975.

64. David Hackett Fischer, *Albion's seed: four British Folkways in America*, New York, Oxford University Press, 1989.

al cual la parroquia de St. Stephen había sido pionera. Los laboriosos ciudadanos se ocuparon ellos mismos de establecer lo que se convertiría en una rentable red de emprendimientos comerciales y manufactureros articulada al creciente comercio atlántico entre Europa, África, las Américas y el Caribe<sup>65</sup>. Debido a la escasez de tierras en la Bay Colony, Davenport y su rebaño de la calle Coleman decidieron mudarse hacia el sur, y formaron una nueva colonia llamada New Haven en lo que luego sería Connecticut, que mantuvo lazos estrechos con sus vecinos del norte<sup>66</sup>.

Después de una etapa inicial de entusiasmo unificado por el establecimiento de la Primera Iglesia, la comunidad puritana de Boston cayó en un período de intenso conflicto religioso y político que se conoce como la Controversia de las Antinomias<sup>67</sup>. Este episodio, que tuvo lugar entre 1636 y 1638, casi destruyó la Bay Colony, y sus repercusiones políticas y religiosas se harían sentir en la Vieja y la Nueva Inglaterra durante las dos décadas siguientes. El problema empezó en Boston, al mismo tiempo y del mismo modo en que había ocurrido en la calle Coleman, con un grupo de espiritualistas que comenzaron a reunirse en privado en un conciliábulo que tenía como ministro a una comadrona, Ann Hutchinson<sup>68</sup>. El conciliábulo de Hutchinson, que se reunía dos veces a la semana, no consideraba correcta la doctrina predicada por el clero de Nueva Inglaterra, al que caracterizaba como empleados instituidos por un convenio papista. John Cotton constituía una notable excepción<sup>69</sup>. Los seguidores de Hutchinson citaban su doctrina sobre la libre gracia como la sanción clerical a su creencia antinómica en que el Espíritu Santo residía en cada santo<sup>70</sup>. Pronto los

65. Stephen Innes, *Creating the Commonwealth: the economic cultura of puritan New England*, 1995.

66. El hecho que John Winthrop Jr. se convirtiera en el gobernador de la nueva colonia aseguraría sus estrechos lazos con la Bay Colony durante la primera década.

67. George Selement, «John Cotton's hidden antinomianism: his sermón on Rev 4: 1-2», *NEHGR* CXXIX, Julio de 1975, pp. 285-299. Everett Emerson, *John Cotton*, Boston, Twayne Publishers, 1990, p. 86.

68. Emerson, p. 87; Foster, *The Long Argument*, pp. 628-630.

69. Winthrop, vol. 1, p. 240.

70. Gura, p. 241; James Kendall Hosmer, ed., *John Winthrop's Journal, or the History of New England*, New York, Charles Scribner, 1908, vol. 1, p. 209.

'hutchinsonianos' comenzaron a difundir sus críticas sobre el clero y sobre los magistrados que imponían la conformidad con las enseñanzas clericales fuera de su conciliábulo, en sus lugares de trabajo, en la instrucción militar, en las tabernas, y durante las ceremonias festivas por el día de elecciones en Boston. De la misma manera en que la secta del callejón Swann de Samuel How había atormentado a John Goodwin en St. Stephen, los hutchinsonianos se enfrentaron a sus enemigos clericales de la Primera Iglesia de Boston, vociferando contra ministros –como el Pastor John Wilson, a quien creían responsable por imponer un modelo romano de oficios religiosos–, desafiándolos a un debate sobre todos y cada uno de los puntos de sus doctrinas, enfrente de la congregación<sup>71</sup>. “Ven, te llevaré a escuchar a alguien que predica el evangelio mucho mejor que cualquiera de tus ‘levita negra’ de la universidad”, le dijo un hutchinsoniano maduro a un conmocionado Edward Johnson mientras lo arrastraba a su congregación no bien había arribado a la bahía de Boston<sup>72</sup>. Faccional y generador de divisiones, el conciliábulo antinomalista también creó un conducto para el igualitarismo radical que recorría todo el mundo sectario londinense. Los hutchinsonianos, como los seguidores de How, estaban tratando de definir la república cuestionando los mismos cimientos de la jerarquía social y política de la nueva colonia, repudiando la obediencia a la autoridad constituida y reivindicando para ellos mismos el poder del púlpito.

Aunque atraía a muchos de los servidores domésticos de la colonia, en 1636 Boston todavía conservaba buena parte de su original homogeneidad de clase media, por lo tanto los hutchinsonianos carecían de esa franja social y económica que los sectarios de la calle Coleman atrajeron a su espiritualismo radical<sup>73</sup>. Al igual que los conciliábulos de How y Lamb, Hutchinson atraía a muchas de las mujeres de la colonia, y su reputación como una de las más habilidosas y reconocidas comadronas de la ciudad debió haber hecho de ella una figura excepcionalmente confiable

71. Gura, pp. 245-248; Winthrop, vol. 1, p. 209.

72. Edward Jonson, *Wonder-working Providence*, Londres, 1654, p. 127. También citado en Dailey, p. 48; Gura, p. 244.

73. En *Winthrop's Boston*, Rutman hace un excelente análisis socio-económico del temprano Boston puritano.

entre las mujeres de Boston, que exigían a sus maridos que las llevaran a escuchar sus sermones. Una reseña de los hombres que se unieron a Hutchinson revela que su conciliábulo reunía a miembros prominentes. En primer lugar, contaba con el único noble de la colonia, Sir Henry Vane Jr., un muchacho de veintidós años cuyo padre, a pesar de sus inclinaciones puritanas, era consejero privado de Carlos I quien ciertamente ofreció a Vane y sus asociados vías de influencia poco frecuentes para cualquier puritano. Vane sostenía la unión personal con el espíritu Santo, lo que, considerando que fue electo para ocupar el sillón de gobernador de la Bay Colony, no parece haber sido una posición impopular en Boston<sup>74</sup>. Uniéndose a él en la secta, estaban dos de los hombres más ricos de la colonia, William Pynchon y William Coddington, quienes también actuaban como magistrados coloniales, y William Aspinwall, un comerciante de paños, diácono de la Primera Iglesia, titular del registro de escrituras y diputado en la Corte General<sup>75</sup>. John Clarke, un comerciante, médico y ministro no oficialmente ordenado, se unió al grupo cuando llegó, en 1637. El capitán John Underhill, un veterano de las guerras religiosas continentales, a quien Winthrop había reclutado para comandar la milicia colonial, también visitaba a la señora Hutchinson, tal como lo hacía también su cuñado, el ministro John Wheelwright, y uno de sus clérigos amigos, Hanserd Knollys. La mayoría de estos hombres habían asistido a los colegios Brasenose de Oxford y Emmanuel de Cambridge, y todos ejercían un poder considerable en la colonia debido a sus cargos y sus riquezas.

Thomas Shepard, el rival clerical de John Cotton, organizó la respuesta del clero a los hutchinsonianos, y se comprometió a erradicar a los 'obstinados familísticos', como se denominaba a los antinomialistas, a quienes se consideraba tanto sediciosos en el plano político como blasfemos en materia de religión. Coincidiendo en que era necesario “observar lo que estaba errado en cada persona... y expurgar a todos nuestros corruptores”, los clérigos

74. Gura, p. 247.

75. En relación a Pynchon y a Coddington, ver Foster, “Challenge to Heresy”, p. 640-646; para Aspinwall ver *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, 2nd Series, vol. XII, 1897-1899.

pusieron a John Cotton bajo escrutinio inquisitorial y comenzaron a recoger testimonios sobre las enseñanzas hutchinsonianas y cargos específicos en relación a Ann Hutchinson y sus seguidores para ser presentados ante la Corte y el clero.

Los acontecimientos llegaron al extremo en mayo de 1636, cuando John Wheelwright, cuñado de Hutchinson, pronunció un influyente sermón en un día de sacrificio y expiación comunitaria<sup>76</sup>. De todo menos humilde, la electrizante diatriba de Wheelwright, luego llamada "El sermón del día de abstinencia", condenaba gravemente a la Corte de Bay Colony y a los esfuerzos del clero por aplastar a la facción antinomialista. Sosteniendo que sus oponentes estaban bajo pacto de servicio, Wheelwright los llamó 'los más grandes enemigos de Cristo' en la colonia y aconsejó a los seguidores de Hutchinson que se 'prepararan para un combate espiritual entre los justos y los degenerados' en la venida del Armagedon<sup>77</sup>. Cuando el ministro reconoció que sus palabras causarían 'combustión en la iglesia y en la república', la multitud reaccionó con entusiasmo. Alimentándose de la energía de su congregación, la audacia de Wheelwright fue creciendo hasta justificar sus críticas con una apelación a la resistencia, de fuerte carga emocional, preguntando a los feligreses "¿Acaso no vino Cristo para arrojar fuego a la tierra?"<sup>78</sup>. Aunque pronunciada como un floreo retórico, esta última frase sonó, para las autoridades coloniales, como un llamado a tomar las armas, que sería respondido de manera afín.

En octubre de 1636, Thomas Shepard, el azote clerical de los hutchinsonianos, propuso estrictos exámenes religiosos a los inmigrantes para excluir a los neo-antinomialistas, cuyo número entre quienes llegaban a Nueva Inglaterra crecía en proporción a la persecución emprendida por el arzobispo Laud en la Vieja Inglaterra<sup>79</sup>. La Corte también puso bajo persecución a John Cotton, quien sin quererlo había alentado la primera avanzada del radicalismo

76. Gura, p. 245; Winthrop, vol. 1, p. 209.

77. Emery Battis, *Saints and Sectaries. Ann Hutchinson and the Antinomian Controversy in the Massachusetts Bay Colony*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1962, pp. 142-143.

78. Battis, p. 143.

79. Battis, p. 155.

sectario en Nueva Inglaterra, inspeccionando su teología con minucioso escrutinio. En tercer lugar, de modo fulminante, la corte llevó a John Wheelwright a juicio no por blasfemia sino por sedición, por su sermón del Día de Abstinencia. El joven Sir Henry Vane, ardiente e influyente seguidor de Hutchinson, partió disgustado hacia Inglaterra aduciendo motivos urgentes de negocios<sup>80</sup>. La partida de Vane ocasionó una abierta confrontación en la bahía entre los hutchinsonianos, muchos de ellos armados, y John Wilson, pastor de la Primera Iglesia. En la siguiente elección para la Corte General, a principios de 1637, los antinomialistas pudieron no obstante organizar en toda la colonia, gracias a la influencia de Vane, una red política de oposición a la corte que estaba en funciones y lograron hacer entrar a dos hutchinsonianos, William Aspinwall y William Coddington, como diputados al tribunal inferior<sup>81</sup>. Con la movilización en toda la colonia de una facción política crecientemente poderosa, la secta, liderada por una mujer, parecía lista para asumir el desafío de remodelar la república religiosa de acuerdo a su principio igualitario que sostenía que en la causa de la reforma 'Dios no tenía en consideración la condición de las personas', a saber, la autoridad material de ministros y magistrados.

La situación alcanzó su pico de tensión con el juicio a Wheelwright, en octubre de 1637. El gobernador Winthrop, un abogado muy diestro en el manejo de la 'common law', condujo en la Vieja Inglaterra la arremetida judicial contra Wheelwright. La corte, que había rechazado otorgar a Aspinwall y Coddington sus bancas e intimidado a otros magistrados antinomialistas para que no hablaran, fácilmente encuadró las acciones de Wheelwright en la figura de la sedición, dado que aquella no tenía atribuciones legales para interferir en las cuestiones religiosas de la colonia. La sentencia fue severa y apuntó a enviar un mensaje a los seguidores de Wheelwright: destierro<sup>82</sup>. Una ola de conmoción agitó a la comunidad y Winthrop, recordando el sanguinario ejemplo de la insurrección anabaptista de John de Leyden —que por algunos meses había logrado establecer un gobierno sectario en la ciudad

80. Winthrop, vol. 1, p. 229.

81. Lovejoy, *Religious Enthusiasm*, p. 92.

82. Winthrop, vol. 2, p. 229.

de Munster-, ordenó el desarme de todos los antinomialistas de Boston. Se trataba, claramente, de una controversia que iba mucho más allá de una disputa doctrinal<sup>83</sup>.

En este punto, William Aspinwall emergió en el centro del escenario de la controversia, organizando y escribiendo una petición a la Corte General, reclamando 'la inmediata restitución de las libertades al Sr. Wheelwright', y condenando los intentos de la Corte para imponer su propia religión a la república. Aspinwall se presentó personalmente a la Corte el 7 de noviembre<sup>84</sup>. Enfrentando un hostil tribunal que censuraba su conducta, el santo no mostró ningún signo de remordimiento y, en cambio, hizo girar su argumentación hacia la ortodoxia ubicándose en el terreno moral. 'Desafiante e inflamado de indignación', Aspinwall afirmó orgullosamente que él había escrito y firmado la petición, 'tanto con el corazón como con las manos', y exclamó que 'la magistratura había castigado injustamente al Sr. Wheelwright...por ocuparse de la verdad de Cristo'<sup>85</sup>. Aunque la Corte había planeado sólo quitar a Aspinwall sus derechos de ciudadanía, el comportamiento impetuoso de éste la convenció de que la Colonia estaría mejor sin su 'insolente y turbulenta manera de conducirse' e inmediatamente decidieron desterrarlo, quizá considerando el respeto que le tenían los colonos<sup>86</sup>. Simultáneamente, otros hutchinsonianos recibieron gozosos una pena más suave, como Mrs. Oliver de Salem, quien por su edad y pobreza fue relevada del destierro y recibió cincuenta latigazos<sup>87</sup>.

El clero y la corte deseaban, por supuesto, dirigir sus golpes hacia la misma Sra. Hutchinson. Exigiendo revancha por los tres años de asaltos sin descanso hacia su ministerio, Thomas Shepard, acompañado por John Davenport, tomó la delantera en la persecución de Hutchinson, equiparando sus herejías con la creencia

83. Capp, p. 27; Battis, p. 143; P. G. Rogers, *The Fifth Monarchy Men*, Londres, Oxford University Press, 1966, pp. 6-8.

84. Proceedings, MHS, 211-212.

85. Battis, p. 187.

86. Battis, p. 188; Mass. Rec. I, p. 207.

87. Edward Winslow, *Hypocrisie Unmasked*, London, 1644. Winslow exhibía este hecho para asegurar a los puritanos no espiritualistas que Nueva Inglaterra ofrecía un modelo de organización de iglesia reformado, con estricta disciplina administrada contra todo hereje.

en la unión personal con el Espíritu Santo y la legitimidad de la predicación de los laicos movidos por el Espíritu. Shepard, proclamó durante su inquisición que el antinomialismo de Hutchinson conducía a la anarquía, y 'destruía el uso de la ley', 'propiciando que no hubiera ningún gobierno en la vida de una sociedad cristiana', pretendiendo que la autoridad en materia religiosa se asentaba en el cuerpo entero de la república<sup>88</sup>. Presionada para revelar la fuente última de sus creencias, Ann Hutchinson imprudentemente admitió que provenían de 'una inmediata revelación de Dios, a través de la voz de su propio espíritu en mi alma'<sup>89</sup>. Con esta herejía ventilada abiertamente, los ministros mocionaron, y se aseguraron, el destierro de Hutchinson de la colonia. Wheelwright se mudaría a New Hampshire, pero Hutchinson, Aspinwall, John Clarke, William Coddington y cientos de otros hutchinsonianos abandonaron Boston en el invierno de 1638, encaminándose hacia lo que hoy conocemos como Rhode Island. Allí, otro espiritualista, Roger Williams, desterrado de Massachussets en 1634, había establecido una colonia en Providence.

En su exilio en Rhode Island, los santos antinomialistas fundaron la república cristiana que les había sido negada en Bay Colony. William Aspinwall y John Clarke, probablemente consultando a Hutchinson y William Coddington, redactaron una constitución para los asentamientos de población, en marzo de 1640. El documento, aunque muy breve, delineaba principios políticos clave que se convertirían en componentes fundamentales del programa republicano en la Vieja Inglaterra después de la Guerra Civil. En primer lugar, Aspinwall y Clarke declaraban explícitamente que su estado era una democracia, una forma de gobierno que el ministro de la Primera Iglesia, John Cotton, calificó como 'la más odiosa que haya conocido el hombre', y a la que Shepard y Winthrop equiparaban con la anarquía<sup>90</sup>.

Por el énfasis que Clarke y Aspinwall pusieron en otro artículo clave de la constitución, -que los magistrados no tendrían autori-

88. Gura, p. 82.

89. Gura, p. 240; Selement, p. 282, Battis, p. 203.

90. John Callendar, ed. *An Historical Discourse on the Civil and Religious Affaire of the Colony of Rhode Island, Providence*, Howles, Vose and Co., 1838, pp. 210-213; W.C. Ford, "Cotton's Moses His Judicial", *Massachussets Historical Society Proceedings*, 2nd. Series, vol. XVI, pp. 275-284.



dad en asuntos religiosos—, parecería que creían que los cimientos de la libertad de la república descansaban en lo que los puritanos llamaban ‘libertad de conciencia’. Por supuesto, como valor nominal, la libertad de conciencia protegía a los ciudadanos de la compulsión a practicar una religión establecida por el estado. De manera crítica, puesto que el documento no excluía específicamente a los católicos, como tampoco lo harían las comunidades más tolerantes en América, el Caribe e Inglaterra, los exiliados de Rhode Island habían dado un paso radical hacia la expansión de las libertades civiles promovida por el protestantismo militante. Pero lo que esta cláusula también protegía, desde los mismos cimientos del estado, era el ethos igualitario que se encontraba antes tanto en el distrito sectario de la calle Coleman como en el conciliábulo hutchinsoniano de Boston. Clérigos del país o monarca absoluto, en cualquier caso ambos usaban Romanos 13.1, ‘dejad que todos los hombres se sometan a un poder más alto’, quizá el versículo bíblico más citado en el siglo XVII, para obtener obediencia absoluta a las leyes de deferencia social y las jerarquías de la iglesia y el estado. A la inversa, en la república exiliada de Rhode Island, el Espíritu Santo que habitaba en todos y cada uno de los creyentes democratizaba el poder y la autoridad, y nivelaba la ley y sus magistrados con la conciencia de los ciudadanos. Dado que Dios no ponía atención a la condición de las personas, ninguna autoridad terrenal ni ninguna tradición podían imponer ilegalmente su voluntad sobre un santo.

Rhode Island demostró ser un asilo para los sectarios de todas las variedades, y el conciliábulo de Hutchinson se vio a sí mismo envuelto dentro de esta red de espiritualismo radical cada vez más amplia y en continua expansión. Clarke había fundado su propia iglesia en Newport, donde era ministro de una heterogénea congregación, y alentaba a los ‘predicadores artesanos’ a compartir su púlpito<sup>91</sup>. Entre éstos, se destacaba el famoso Samuel Gorton, quien había sido expulsado de Plymouth, New Haven y Bay Colony antes de establecer su propio asentamiento en Warwick, Rhode Island. Desde Newport, Clarke y Aspinwall, que habían

91. Sydney James, Ed. Theodore Dwight Bozeman, *John Clarke and his legacies. Religion and law in Colonial Rhode Island, 1638-1750*, University Park, Penn State University Press, 1999, pp. 22-31.

sido antes compañeros de estudios en Brose nose Collage<sup>92</sup>, mantendrían luego estrechos vínculos con Roger Williams, que había comenzado a difundir ante el público londinense sus críticas acerca de la persecución que tenía lugar en Bay Colony. Aunque era difícil, Clarke se las había ingeniado, a pesar de los encarnecidos debates sobre el bautismo infantil, para mantener su iglesia intacta. También comenzó a desplegar contactos más extendidos con los espiritualistas que habían regresado a Inglaterra —las sectas del callejón Bell en el distrito de la calle Coleman—, y con Robert Bennet, un vehemente parlamentario y bautista de Somerset. Asimismo, expandió sus redes de modo de lograr un acercamiento con los espiritualistas locales que permanecían en Massachussets, aunque esto luego probaría ser un juego peligroso<sup>93</sup>.

En un viaje para ayudar a organizar una iglesia espiritualista en Lynn, Massachussets, en 1651, Clarke y su compañero Obadiah Colmes cayeron enredados con las autoridades locales, que acusaban a estos hombres de sedición y blasfemia, en primer lugar, por haber cuestionado públicamente a un ministro local sobre un punto de doctrina, y en segundo lugar, por desafiar a la autoridad de la corte cuando quisieron arrestarlos por los mencionados cargos<sup>94</sup>. El impenitente Holmes fue ‘duramente azotado’ por orden de la Corte. El gobernador Endicott le dijo a Clarke que merecía la muerte, aunque la congregación de la que éste era ministro pagó una multa para que fuera liberado<sup>95</sup>. Tal tratamiento de la disidencia era típico en Massachussets, y sólo se volvería más duro con el arribo de los cuáqueros, quienes serían colgados por sedición y blasfemia en la plaza pública de Boston —el Boston Common<sup>96</sup>.

Esta severidad forzó a una cantidad importante de disidentes antinomialistas a actuar secretamente durante la década de 1640. Hacia 1643, William Aspinwall, probablemente por razones

92. James, p. 3; Stephen Lee Robbins, *Manifold Afflictions: the life and writings of William Aspinwall*, Ph. D. Dissertation, Oklahoma State University, 1988.

93. “The English career of John Clarke”, *The Baptist Quarterly*, New Series vol. 1: 8, 1923, pp. 368-372; B.R. White, “Two letters from John Clarke to Robert Bennet”, *The Baptist Quarterly*, vol. 27, 1977-78, pp. 142-146.

94. James, pp. 45-49; Lovejoy, pp. 57-60.

95. James, pp. 49-50.

96. Ver el trabajo de Carla Pestana sobre los cuáqueros y los anabaptistas en Nueva Inglaterra.

económicas, había retornado a Boston, donde recuperó algo de su prestigio perdido con su elección como notario colonial al año siguiente. Ese mismo año Aspinwall trabó amistad con el fabricante de toneles de vino Thomas Venner, proveniente de Salem, un hombre que se convertiría en el sectario quizá más famoso del período, tanto en la Nueva como en la Vieja Inglaterra. Venner había logrado evitar los problemas durante la Controversia Antinomialista, pero su insatisfacción ante los resultados de ésta puede ser juzgada por su propuesta de fundar una colonia puritana en Barbados, en 1640. Venner y Aspinwall, vecinos en High Street, en Boston, se habían unido a la milicia bostoniana en 1644 –un ámbito que puso en contacto a varios de los sectarios más radicales de la ciudad<sup>97</sup>. Su comandante, John Underhill, creía que ‘Cristo había comisionado a militares religiosos como salvadores’ y que su compañía estaba en realidad comandada por el ‘espíritu santo’ que habitaba en ellos<sup>98</sup>. En las filas de la milicia también estaba el yerno de John Cotton, Wentworth Day, un rico, pero impetuosamente devoto espiritualista radical. En total, seis de los veinticuatro miembros de la milicia habían sido desterrados durante la Controversia Antinomialista, y probablemente algunos más habían dejado Bay Colony voluntariamente en ese mismo período<sup>99</sup>. Además del conocimiento de armas, los ejercicios y las tácticas militares, la compañía aprovechó todas las acciones políticas que pudo, dadas las circunstancias, para forjarle un espacio al espiritismo en la colonia<sup>100</sup>. Por ejemplo, la milicia organizó varias peticiones en pro de la libertad de conciencia a finales de la década de 1640, aunque en un tono mucho más moderado que el desafiante manifiesto de

97. William Aspinwall, *A volume relating to the early History of Boston Containing the Aspinwall notarial records from 1644-1651*, Boston Municipal Printing Office, 1903, pp. I-IX; Charles Banks, “Thomas Venner: the Boston wine-cooper and Fifth Monarchy man”, *NEHGR*, 47, 1893, pp. 427-444. La milicia con el tiempo se conoció como la Antigua y Honorable Compañía de Artillería, que todavía existe hoy en día. Ver G. Goold Walter, *The honourable Artillery Co., 1537-1926*, pp. 41-43.

98. Louis Breen, “Religious Radicalism in the Puritan Officer Corps: heterodoxy, the Artillery Co., and cultural integration in Seventeenth-Century Boston”, *New England Quarterly*, LXVIII, 1, March, 1995, p. 24.

99. Breen, pp. 6, 7, 19.

100. G.A. Raikes, *The History of the Honourable Artillery Company*, London, Richard Bentley & Sons, 1878, p. 334.

Aspinwall, de 1638, a favor de Wheelwright. Tanto como la libertad de conciencia, la milicia también quería asegurar a los disidentes la plenitud de los derechos de propiedad, que ahora eran requeridos en Bay Colony para ser admitido entre sus ciudadanos. Aunque la Corte General hizo oídos sordos a estas iniciativas, recibieron un apoyo considerable de parte de la Primera Iglesia, cuya congregación, como vimos antes, ya se había mostrado inclinada hacia la heterodoxia<sup>101</sup>. Sin embargo, mientras en Nueva Inglaterra la disidencia se veía forzada a actuar subterráneamente o se la exponía tras las rejas como en el caso de Obadiah Colmes y la Sra. Oliver, había estallado y se manifestaba abiertamente en la Guerra Civil en la Vieja Inglaterra.

### La Guerra Civil y el Republicanismo en Inglaterra, en el contexto atlántico

Junto con su reputación de sólido puritanismo, la calle Coleman adquirió notoriedad como un baluarte de la causa parlamentaria en la Guerra Civil inglesa, especialmente con las figuras de Isaac Pennington y John Goodwin. Por lo tanto, antes de examinar la convergencia de los antiguos hutchinsonianos y otras sectas espiritualistas de Nueva Inglaterra en la calle Coleman durante esa etapa, es interesante observar la dinámica del distrito cuando el devenir de la causa parlamentaria todavía estaba en suspenso.

Mientras Nueva Inglaterra todavía estaba sacudida por las divisiones surgidas de la Controversia Antinomialista, la dinastía Estuardo en Gran Bretaña estaba atravesando su propio momento decisivo. Tras intentar forzar las innovaciones cripto-católicas del obispo Laud en la firmemente calvinista Iglesia de Escocia, Carlos I se vio enfrentado con un tesoro exhausto y el ejército escocés en las fronteras con Inglaterra. Durante su período de ‘gobierno personal’, Carlos había apelado a todos los medios posibles para alimentar su tesoro, lo que era perfectamente acorde con lo que él consideraba que era su derecho a gobernar como un monarca absoluto al estilo continental, pero no obstante iba contra la misma esencia de las tradiciones constitucionales inglesas de control parlamentario sobre la fijación de impuestos por parte de la corona. Cuando el Parlamento sugirió al rey que engrosara el te-

101. Breen, pp. 6-24; Walker, p. 43.



oro con dinero sacado a los escoceses, el distrito de la calle Coleman eligió como parlamentarios a Pennington, Aldersly y Row, quienes junto con John Pym formaron una cerrada oposición a Carlos I en Westminster. Pym y sus aliados de la calle Coleman elevaron al rey las Diecinueve Propuestas, las que, tomando de manera radical la 'common law' como precedente, enumeraban explícitamente las legítimas restricciones que el Parlamento podía ejercer contra el poder monárquico –un paso importante hacia la soberanía parlamentaria en una constitución mixta. Carlos I rechazó las Propuestas y, en diciembre de 1641, resolvió sacarse de encima a Pym, Pennington y el resto de la camarilla de poder parlamentario llamada 'los Cinco Miembros': en una horrorosa violación de las costumbres parlamentarias, ingresó sin invitación a la Cámara de Comunes con un grupo de soldados armados para arrestarlos. Desafortunadamente para Carlos I, descubrió que los Cinco Miembros habían escapado y supuso correctamente que habían huido a la Calle Coleman. El rey cabalgó hacia el distrito, donde fue recibido por una multitud de ciudadanos hostiles: 'príncipes' del comercio junto a los trabajadores que fluían de los conventillos y conciliábulos de las calles laterales, todos le gritaban a Carlos I 'Privilegios para el Parlamento', mientras iban encerrando el cortejo real<sup>102</sup>. Esto forzó una precipitada y humillante retirada de parte del rey y su tropa. Dos semanas más tarde, el héroe del barrio Isaac Pennington fue elegido alcalde de Londres por aclamación popular en el Ayuntamiento<sup>103</sup>. Carlos I había perdido la ciudad. A fines de 1642, abandonó el palacio real de Whitehall, y alzando su estandarte en el castillo de Nottingham, sumergió a la nación oficialmente en la Guerra Civil<sup>104</sup>.

Isaac Pennington continuaría siendo miembro parlamentario durante el curso de la guerra, y Owen Rowe prestaría servicios distinguidos en el Nuevo Ejército Modelo del Parlamento, pero sería John Goodwin de St. Stephen, entre todos los leales de la calle Coleman, quien más contribuiría a forjar la naciente cultura polí-

102. Pearl, pp. 97, 100, 110-113; 139-43, 236.

103. Pearl, p. 158; Clarendon, *History*, II, p. 246; Roy Porter, *London: a Social History*, London, Hamish Hamilton, 1994, pp. 75-76.

104. Scott, p. 150. En las órdenes dadas a las tropas reales, el rey definió su causa como desplegada contra los "traidores brownistas, anabaptistas y ateos, que trabajan por la destrucción de la Iglesia y el Estado".

tica republicana<sup>105</sup>. Goodwin, como Pennington y Rowe, había sido un valioso instrumento a la hora de asegurar la ciudad para la causa del Parlamento. En 1642, había escrito uno de los que sin duda se contó entre los más influyentes llamados a tomar las armas a favor de la empresa parlamentaria, un panfleto de cincuenta páginas llamado *Anti-Cavalierisme*, en el que exponía las catastróficas consecuencias que la victoria de la monarquía absoluta y la Contra-Reforma tendrían para la propiedad, las libertades civiles y la religión reformada del pueblo inglés. Goodwin escribió este texto con fantástico detalle y un persuasivo rigor propagandístico, pero *Anti-Cavalierisme* era más que un simple traficante de temores de gran eficacia política. También contenía un examen sistemático de las razones que podían, bajo las leyes de Dios y del hombre, impulsar la legítima resistencia a la tiranía civil. Allí se destruía la apelación aristocrática y anglicana a la carta de San Pablo a los Romanos 13.1 –que todos los hombres se sujeten a una autoridad superior– sosteniendo que

*"la destrucción del poder prostituido [del rey] por parte de cristianos de inferior rango y cualidad... debería ser llevada a cabo o tener lugar una vez que las conciencias de los hombres sean aliviadas y liberadas de las ataduras y cadenas de aquellas doctrinas esclavizantes y de las aprehensiones con las que previamente han sido oprimidos y puestos en servidumbre más allá de toda medida por aquellos que ocupaban lugares y cargos de autoridad por sobre ellos..."<sup>106</sup>.*

Aquí, precediendo a Locke en veinte años, y a diferencia de George Buchanan, Goodwin hizo de la cuestión del derecho natural de los ciudadanos a resistir un gobierno ilegal toda una causa: "Los hombres que no tienen una autoridad o un poder legal para quitar a los hombres su vida o sus bienes, pueden ser legalmente resistidos ante cualquier intento que hagan, y si estos intentos cuestan la vida de los que resisten... (como dijimos) la sangre de éstos pesará sobre las cabezas de los opresores..."<sup>107</sup>.

105. Pearl, p. 234. Rowe también tenía un hijo en New Haven, Connecticut, al cuidado de la propiedad familiar.

106. John Goodwin, *Anti-Cavalierisme*, Londres, 1642 (impreso por Henry Overton en su negocio del callejón Pope's Head), p. 31.

107. Goodwin, *Anti-Cavalierisme*, p. 16.

Llevando el caso aún más lejos, Goodwin también anticipó los terribles sucesos del 12 de enero de 1649, justificando no sólo el destronamiento sino también la ejecución de reyes cuando éstos amenazaban las vidas, libertades y propiedades de sus súbditos. En la formulación de este argumento, Goodwin sostenía que los hombres de rango inferior tenían derechos naturales para ejercer justicia sobre los reyes. Esto debe haber golpeado la sensibilidad de muchos ingleses educados en la tradición de considerar que el rey nunca podía equivocarse. En *Anti-Cavalierisme*, Goodwin politizaba la idea sectaria que planteaba que Dios no respetaba la jerarquía social de las personas –el gobierno de la ley, en consonancia con la ley de Dios, nivelaba a reyes y súbditos ante el cuerpo político que ostentaba la atribución del ejercicio de la justicia. La justicia triunfaba sobre la autoridad.

El rol de Goodwin en esta evolución política se acrecentaba a medida que se desarrollaba la guerra, acarreándole al barrio de la calle Coleman una mala reputación como nido de herejía sectaria y peligrosa subversión política. El problema más acuciante para el Parlamento era definir un modelo inglés tanto de Iglesia Reformada como de estado, en caso que el ejército prevaleciera sobre el rey. Como era de esperar, fueron los puritanos los primeros en plantear la cuestión de la organización de la Iglesia, en la Asamblea de Westminster (1643-1647), y dado que el movimiento incluía una variedad tan amplia de corrientes de protestantismo militante, una áspera lucha partidaria estalló entre ellas, teniendo la confrontación entre los presbiterianos y el llamado partido independiente claras implicancias políticas. Para simplificar, puede decirse que los presbiterianos creían en una iglesia nacional liberada del episcopado pero doctrinalmente unida y gobernada por una jerarquía clerical. Los independientes se aferraban a la idea de una iglesia nacional compuesta por la reunión de iglesias autónomas que se asociaban mutuamente para formar congregaciones y elegir ministros. En este aspecto, los independientes ingleses tomaron como ejemplo a Nueva Inglaterra, y John Goodwin, junto con Henry Vane y el ministro londinense Thomas Nye, se convertirían en los más grandes defensores de la 'independencia'<sup>108</sup>.

108. Robert S. Paul, *The Assembly of the Lord. Politics and religion in Westminster Assembly and the Grand Debate*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1985; Edward Heathington, *History of the Westminster Assembly*.

Los presbiterianos atizaron la controversia política durante la Asamblea, argumentando que la 'independencia', o el congregacionalismo como también se la llamaba, habían iniciado la sedición en el estado al aflojar los lazos del control jerárquico necesario para el mantenimiento del orden en la república. La jerarquía de la iglesia actuaba como custodia de la paz, constriñendo la natural avaricia del hombre mediante el reclamo de obediencia a la doctrina correcta. Si la autonomía laica destruía tal control, se reintroduciría un brutal estado de naturaleza en el que la violencia y el libertinaje reemplazarían al orden y la civilización<sup>109</sup>. El ejemplo socialmente subversivo y pleno de consecuencias políticas del *affaire Hutchinson* ofrecía a los heresiógrafos presbiterianos como Thomas Edwards, Robert Baillie y Ephraim Pagitt un blanco irresistible para equiparar congregacionalismo y antinomialismo herético<sup>110</sup>. En sus ásperas invectivas, página tras página de rumores y contundentes fabulaciones acerca de las creencias sectarias –claramente categorizadas a través de inexistentes denominaciones– se combinaban para crear la impresión que el congregacionalismo de Nueva Inglaterra sería el caballo de Troya de la subversión social, que introduciría la comunidad de las esposas, la anarquía y la ebria lujuria, sin mencionar la nivelación de todos los rangos sociales y la propiedad en la nueva república de Inglaterra.

Nueva Inglaterra alimentó su propia estirpe de heresiógrafos, pero en defensa del congregacionalismo. En sus panfletos *Una breve narración* y *El simple zapatero de Agawam*, Thomas Weld y Nathaniel Ward trataron de calmar los temores de los teólogos ingleses, remitiéndose a la severidad con la que la Corte de Bay Colony trató a los hutchinsonianos para probar la pureza del congregacionalismo como modelo para la organización de la iglesia inglesa<sup>111</sup>. Ward, Weld y el gobernador Winthrop también se ex-

109. Ver los trabajos de Edwards, Pagitt y Baillie mencionados anteriormente.

110. John Ball, *A tryall of the New Church Way in New England and in Old, London*, Wm. Rathband & Simeon Ash, 1644. Daniel Cawdry, *Vindiciae Clavium, or a Vindication of the Keys of the Kingdom of Heaven into the hands of the Right Owners. Being some Animadversions upon a Tract of Mr. J.C. called 'The Key of the Kingdom of Heaven'*. Also upon another Tract of his called 'The way of the Churches in New England', London, 1645; "Tom tell-troth", *Works of darkness brought to light*, London, 1647.

111. Thomas Welde, *A brief Narration of the practices of the churches in New England*,

playaron sobre los 'monstruosos nacimientos' de Ann Hutchinson y su seguidora Mary Dyer, exagerando groseramente sus manchas, detallando gratuitamente deformidades físicas de sus extraviados hijos, presentándolas como la muestra de la justicia divina<sup>112</sup>. Más tarde, se mostrarían abatidos ante la muerte de Ann Hutchinson a manos de los indios wampaonag, en Long Island.

Goodwin defendía la vía de Nueva Inglaterra como modelo para la organización de la iglesia, aunque él y los sectarios de Nueva Inglaterra como Henry Vane, que habían sufrido allí, reclamarían libertad de conciencia en todos los establecimientos congregacionales, mostrando claramente cómo el contexto atlántico en el que se desarrollaba el debate radicalizó las opiniones de los congregacionalistas de Inglaterra. Goodwin consideraba al congregacionalismo como un ejemplo para cultivar la virtud requerida a los ciudadanos de una república que debían ejercer su autoridad antinómica con disciplina, responsabilidad y desinterés personal<sup>113</sup>. A diferencia de Weld y Ward, no obstante, Goodwin deploraba la intolerancia ejercida en Bay Colony, en su famoso panfleto *Hagiomatrix*, que hizo de la libertad de conciencia una cuestión apremiante en la nueva república. En la lucha por la autonomía de la religión en relación al estado, Goodwin sería ayudado por los ciudadanos de Nueva Inglaterra Roger Williams, John Clarke y Samuel Gorton, quienes habían padecido bajo el congregacionalismo ortodoxo de Massachusetts. El libro de William, *El sangriento principio de la persecución*, era una elocuente descripción de sus propios sufrimientos, y contenía además una sistemática y bien concebida justificación de la heterodoxia en el marco de la reunión de iglesias, considerada clave para el crecimiento espiritual y la libertad civil en una república bien ordenada<sup>114</sup>. En 1642 Williams regresó a la Vieja Inglaterra para obtener una carta parlamentaria que protegiera a su colonia, Providence, de las pretensiones de Massachusetts

justificadas con el pretexto de la blasfemia de aquél y su supuesta alianza con los indios naragganset contra Bay Colony. Mientras estaba realizando esta misión, Williams frecuentó la Congregación de Thomas Lamb en la calle Coleman, y descubrió el sermón de Samuel How sobre el espiritualismo radical y la predicación de los laicos, que luego citaría en sus ensayos posteriores como modelo de una verdadera reforma<sup>115</sup>.

El panfleto de Clarke, *Ill news from New England* [Malas noticias desde Nueva Inglaterra], detallando su padecimiento con Holmes en Lynn, Massachussets, derivó en crecientes presiones sobre Nueva Inglaterra de parte de sus patrocinadores parlamentarios, especialmente del ex-gobernador Henry Vane, para que aflojara los rígidos controles ejercidos sobre las libertades religiosas de los santos.<sup>116</sup> A pesar de los esfuerzos de Goodwin, los presbiterianos se habían impuesto tanto en el Parlamento como en la Asamblea de Westminster, y aprovecharon la oportunidad para debilitar a sus oponentes independientes, privando a Goodwin de sus ingresos provenientes de la parroquia de St. Stephen —aunque casi la mitad de la congregación se unió a él cuando decidió refugiarse con los predicadores artesanos entre las sectas que otrora había condenado<sup>117</sup>.

El año 1646 marcó la radicalización política de la causa parlamentaria con el ascenso de un grupo republicano de base masiva y efectivamente organizado, que fue conocido como los 'niveladores'<sup>118</sup>. Producto del Nuevo Ejército Modelo y de los enclaves sectarios de Londres ubicados en la calle Coleman y en la villa de Southwark, los niveladores hicieron campaña para el estableci-

115. Hay literalmente cientos de trabajos sobre Roger Williams. En relación a los elementos de su carrera transatlántica, ver Charles Deane, *Roger Williams and the Massachusetts Charter*, Massachusetts Historical Society Proceedings, Feb., 1873; Henry Dexter, *As to Roger Williams and his 'banishment' from Massachusetts plantation*, Boston, 1876; D.C. Eddy, *Roger Williams and the Baptists*, Boston, 1861.

116. B.R. White, «Two letters from John Clarke to Robert Bennet», *The Baptist Quarterly* 27, 1977-78, pp. 142-146.

117. Greaves, p. 117.

118. Algunos historiadores han señalado, de manera controvertida, que los niveladores [levellers] representan el primer 'partido político' moderno. Barbara Taft y J.R. Mc. Michael discuten esta afirmación en su 'Introducción' a *To the writings of William Walwyn*, Athens, University of Georgia Press, 1989. 19 Scout, pp. 269-277.

London, 1645. Nathaniel Ward, *The simple cobbler of Agawam*, London, 1645. Ver también Giles Workman, *Private men no pulpit men, or a modest examination of Lay-men's preaching...in answer to John Knowles*, London, 1646.

112. John Winthrop, *A short story of the rise and ruine of the antinomians*, London, 1644.

113. John Goodwin, *Hagiomatrix*, London, 1647.

114. Roger Williams, *The Bloody tenet of persecution washed clean in the blood of the Lamb*, London, 1646.

miento de un estado republicano, una cuestión que para algunos señala el punto en que la Guerra Civil se convirtió en Revolución Inglesa. A través de la organización de petitorios masivos y de reuniones multitudinarias de los sectarios de Londres, y la creación de una alianza con los oficiales y soldados radicales del Nuevo Ejército Modelo, los niveladores daban una clara expresión a la demanda popular de una más amplia transformación del antiguo régimen de lo que muchos de los parlamentarios habían anticipado en 1642<sup>119</sup>. Los niveladores reclamaban la eliminación de la Cámara de Loes, el fin de toda forma de gobierno hereditario, la reforma de los procedimientos legales y la reorganización del sistema judicial. También exigían la enumeración constitucional de libertades civiles tales como el libre ejercicio de la religión, una iglesia separada del estado en la que los diezmos fueran suprimidos, una prensa sin censura, el derecho de los ciudadanos a reunirse y peticionar al gobierno por el resarcimiento de los agravios y las injusticias, parlamentos anuales y ciudadanía universal masculina<sup>120</sup>. Niveladores más radicales como John Wildman y William Walwyn demandaban la confiscación de los predios reales, para ser repartidos no entre los miembros del parlamento y los oficiales, sino entre los veteranos alistados en el Nuevo Ejército Modelo y entre los pobres sin tierra. Ante la agitación impulsada por los niveladores, el miliciano de Boston y antinomialista de Nueva Inglaterra Wentworth Day y Stephen Winthrop, sobrino del gobernador de Bay Colony John Winthrop, cruzaron nuevamente el Atlántico hacia la Vieja Inglaterra para luchar del lado del Nuevo Ejército Modelo. Ellos se unieron al regimiento del coronel Thomas Rainsborogh, famoso por estar integrado por espiritualistas como los mismos Day y Winthrop, y fue Rainsborough el que se convirtió en el más elocuente vocero de los niveladores en los célebres Debates de Putney, en Octubre de 1647. Allí, argumentando apasionadamente a favor del sufragio masculino universal en la nueva república, Rainsborough se había hecho eco de la vieja sen-

119. Scout, pp. 269-277.

120. J. Frank, *The Levellers*, London, 1957; D.M. Wolfe, ed., *The Leveller manifestoes of the Puritan Revolution*, New York, 1967; David Wootton, "Leveller democracy and the Puritan Revolution", en J.H. Burns & Mark Goldie, eds., *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

tencia espiritualista 'Dios no considera la posición social de las personas', y por lo tanto aun 'el más pobre de Inglaterra' era titular de los mismos derechos y el mismo grado de libertad civil que gozaban 'los hombres de propiedad'. Todos tendrían el mismo reconocimiento en la nueva república, puesto que habían luchado por la libertad de conciencia. Durante los agitados días de los Debates de Putney, John Goodwin se pronunciaría sobre este tema, al igual que en sus panfletos, en defensa de los niveladores, con el Nuevo Ejército Modelo acampando en las afueras de Londres. Y aunque a la nación le había llegado el momento de reordenar el estado, aquélla carecía de consenso en torno a la forma que ese reordenamiento adoptaría<sup>121</sup>.

Putney produjo una declaración definitiva de radicalismo republicano, el 'Acuerdo del Pueblo', un documento revolucionario firmado tanto por el Consejo de Oficiales del Nuevo Ejército Modelo como por los niveladores 'agitadores' elegidos por la tropa como sus representantes. Tratando de poner en claro cómo sería el gobierno de la república una vez terminada la guerra, el Acuerdo abolía el 'gobierno por una única persona', y establecía la soberanía popular contra la tiranía tanto de reyes como de parlamentos en salvaguarda de la libertad civil y religiosa, aunque pasaba por alto el tema de la ciudadanía universal masculina<sup>122</sup>. En respuesta a esto, los presbiterianos del Parlamento Largo emprendieron una contrarrevolución intentando una solución constitucional que mantuviera la monarquía; intento al que el Nuevo Ejército Modelo Comandado por Oliver Cromwell puso fin, a través de la 'Purga del Orgullo' (mayo de 1648), que implicó la remoción forzosa de la Cámara de los parlamentarios presbiterianos<sup>123</sup>. Aunque considerada un golpe de estado por sus enemigos, la Purga del Orgullo complació a la mayoría de los sectarios y los niveladores que la vieron como un acto de la falange armada de la soberanía popular. En enero de 1649 tuvo lugar la ejecución de Carlos I, que, en palabras de Cromwell, significó 'cortar la cabeza del rey con la corona puesta'. Owen Row, Isaac Pennington y Mark Hildesly, de la calle Coleman, junto con dos figuras que habían sido

121. Greaves, p. 17.

122. Scout, pp. 281-283.

123. Rogers, pp. 97, 102-103.

colonos de Nueva Inglaterra, Hugh Peters y Henry Vane, tomaron parte activa en los procedimientos regicidas, lo que a la larga afianzaría la reputación republicana radical del barrio<sup>124</sup>. En 1650, en el medio de la segunda Guerra Civil, el ejército pronunció la Declaración Musselberg, reafirmando el Acuerdo del Pueblo, a la vez que sostenía que el Nuevo Ejército Modelo era una fuerza republicana, y 'no un mero ejército mercenario'<sup>125</sup>. En 1651, la batalla de Worcester puso fin a la segunda Guerra Civil, y con esta victoria comenzó el trabajo más arduo de los santos: definir cuán lejos llegaría su república a revolucionar la Vieja Inglaterra.

Con un flujo masivo de espiritualistas radicales regresando de Nueva Inglaterra después de 1651, esta lucha para definir el modelo de república tendría decididamente una historia 'atlántica'. Por cierto, las costas inglesas ya antes habían recibido oleadas de colonos de Nueva Inglaterra que decidían retornar, entre las cuales dos se destacan particularmente. En primer lugar, una mayoría de las primeras camadas de graduados de la universidad de Harvard abandonó el Páramo cuando la Guerra Civil abrió una amplia gama de oportunidades a los jóvenes teólogos que buscaban puestos más cómodos en Inglaterra. En segundo lugar, la misma Guerra Civil incitó a quinientos hombres que habitaban en Nueva Inglaterra, incluyendo la mitad de la milicia antinomialista, a unirse al Nuevo Ejército Modelo, una historia aún poco conocida de la que no obstante hay algunos estudios muy serios<sup>126</sup>. Muchos de esos migrantes que volvían a Inglaterra, como Wentworth Day, Hanserd Knollys y Stephen Winthrop, eran o bien hutchinsonianos o bien compañeros de ruta de éstos. Tres –Roger Williams, John Clarke, acompañado por la futura cuáquera Mary Dyer, y Samuel Gorton– se dirigieron a Inglaterra para que la re-

pública les garantizara cédulas fundadas en la libertad de conciencia para protegerse de la mezquina persecución de Bay Colony. También veremos a otros como William Aspinwall, Thomas Venner, John Green, John Brown, John Bachelor y, por supuesto, Sir Henry Vane, activos militantes del movimiento republicano de la Quinta Monarquía. Todos estos colonos de Nueva Inglaterra que regresaban a la Vieja Inglaterra creían en el modelo establecido en Newport, Rhode Island: una república construida sobre el principio igualitario que sostenía que si Dios no tomaba en consideración la posición social de las personas, tanto la iglesia como el estado necesitaban una organización democrática para preservar la soberanía del pueblo contra el gobierno arbitrario y la persecución, y salvaguardar la libertad civil y espiritual de la que eran naturalmente titulares todas las criaturas de Dios. En Londres, todos se reunirían en las sectas radicales del distrito de la calle Coleman que constituyeron la oposición republicana contra el régimen de Oliver Cromwell, quien gobernaría con el título de 'Lord Protector', aunque de hecho era una monarquía, desde 1653 hasta su muerte en 1658. Entre 1658 y 1661, los radicales que habían vuelto de Nueva Inglaterra se organizarían, y en dos oportunidades se rebelarían, en un intento desesperado por establecer 'la Vieja y Buena Causa' de la república visionaria de Inglaterra. En las páginas siguientes, presentaremos un resumen cronológico de estas contribuciones (1653-1661) para mostrar cómo el republicanismo radical de esos hombres se desarrolló en respuesta a las diferentes crisis del período de la república.

### **El mundo atlántico del republicanismo radical de la calle Coleman**

En diciembre de 1653, Cromwell disolvió lo que quedaba del Parlamento Depurado (Rump Parliament), cuyos miembros en algunos casos sesionaban desde 1640, iniciándose lo que se conoció como el 'Parlamento Barebones'<sup>127</sup>. Este Parlamento, que incluía a muchos prominentes sectarios, ofreció la mejor chance para el establecimiento de una república al estilo de Newport. Medidas como la abolición de la Corte de Cancillería –cuyos onerosos emo-

124. Brian Manning, *1649: the crisis of the English Revolution*, Chicago, Bookmarks, 1992.

125. Thomas Venner, *A Standard set up*, London, 1657.

126. Para las oleadas migratorias que regresaban a Inglaterra, ver Andrew Delbanco, "Looking homeward, going home: the lure of England for the founders of New England", *NEQ* 59 (3), September 1986, pp. 358-386; Barbara Dailey, Root and Branco: *New England Religious Radicals and their Trans-atlantic community, 1600-1660*, tesis Ph. D. dirigida por David Hall; William Sachse, "The migration of the New Englanders to England, 1640-1662", *American Historical Review*, 53 (2), January 1948, 251-278.

127. El parlamento recibió este extraño nombre por uno de sus más impopulares miembros, Praise-God Barebones. Ver Capp, pp. 14, 64, 66-75, 99-103.



lumentos y procedimientos desproporcionados habían impedido que los pobres buscaran y recibieran reparación legal— reflejaban el ethos igualitario de los espiritualistas. Otras medidas radicales encontraron una firme resistencia, especialmente la abolición de los diezmos que los sectarios consideraban un obstáculo a la libertad de conciencia. Las demandas crecientemente radicales profundizaron el conflicto entre el Parlamento Barebones y Cromwell, tanto más cuanto los sectarios republicanos insistían en poner nuevos límites al control del ejecutivo sobre las medidas parlamentarias de carácter reformador. Una de ellas incluía eliminar la pena capital para delitos menores contra la propiedad, a la que los santos consideraban como violatoria del espíritu igualitario de la república, puesto que los derechos de propiedad tenían privilegios indebidos sobre el derecho natural a la subsistencia. Dentro de Barebones, algunos moderados que temían que ‘el mundo fuera trastornado’ votaron disolver el cuerpo y devolver el poder al Consejo de Estado de Cromwell<sup>128</sup>. Poco tiempo después, a través del Acta-Instrumento de Gobierno, de diciembre de 1654, Cromwell tomó el título de Lord Protector de Gran Bretaña e Irlanda, reservando un poder autocrático al Consejo de Estado en el ramo ejecutivo de la república.

Con las expectativas de los republicanos barridas por lo que parecía ser un regreso al gobierno arbitrario, los santos respondieron con un movimiento relámpago de organización y publicidad. En reuniones llevadas a cabo en la Iglesia de Todos los Santos y en el ayuntamiento de Londres, el grupo de la Quinta Monarquía se alistó para organizar la resistencia republicana<sup>129</sup>. Predicadores como Henry Jersey y Christopher Feake, y colonos de Nueva In-

128. Rogers, pp. 35-38.

129. Capp, pp. 99-102. El término ‘Quinta Monarquía’ surgió de las decididas expectativas milenaristas de este grupo republicano, que creía que estaban viviendo la edad apocalíptica descrita en los libros de Isaías, Daniel y de la Revelación. Ellos creían ser los santos elegidos que llevarían a cabo el destino profético eliminando todos ‘los instrumentos anticristianos y las opresiones’ que se oponían al establecimiento de la ley de Cristo en la tierra. Estaban convencidos de que el derrocamiento de la dinastía de los Estuardo y las nuevas libertades que la república inglesa había hecho posibles representaban un progreso en la línea de tiempo sagrado que conducía a la ‘Quinta Monarquía’, el reino de Cristo que reemplazaría las cuatro previas monarquías universales, Medos, Persas, Griegos y Romanos.

glaterra recientemente arribados a la Vieja Inglaterra, como Hanserd Knollys, Thomas Venner y John Clarke comenzaron a organizar reuniones ‘quinto-monarquistas’ en los conciliábulos de la calle Coleman. Los quintomonarquistas eran más un grupo de presión política laxamente organizado que una secta religiosa, y asociaban la formación de un estado libre o un gobierno republicano con el advenimiento del reino milenarista de Cristo en la tierra, convocando a sus filas a espiritualistas de toda especie, a través de la pre-existente red de sectas e iglesias congregadas del barrio de la calle Coleman, y de Shoreditch, Stepney, Whitechapel y Wapping, en el extremo este de la ciudad<sup>130</sup>. Aunque compartían las esperanzas milenaristas y el entusiasmo espiritualista, profundas divisiones doctrinales entre los quinto-monarquistas dan cuenta de su autonomía sectaria. Algunos, tales como Hanserd Knollys, creían en la salvación universal y en el bautismo adulto, y se los conoció como ‘bautistas generales’. Otros, como Wentworth Day, creían en la predestinación, aunque también adherían al bautismo adulto. Otros como John Clarke permanecían indecisos acerca de la posibilidad de establecer quiénes serían salvados y quiénes no, y por lo tanto evitaban las rigidez doctrinal. William Aspinwall, sin embargo, condenaba el bautismo adulto, tal como lo hacía el compañero de ruta de los quinto-monarquistas, John Goodwin. La religiosidad de Henry Vane se acercaba más al cuaquerismo, que tanto los bautistas como los no-bautistas condenaban. Bajo esta luz, surge cierto escepticismo en torno a la visión tradicional que considera a estos radicales como ‘fanáticos religiosos’. El acento que ellos, en su pensamiento republicano, ponían en la libertad de conciencia y en la separación de la autoridad civil de la religiosa, parece bastante pragmático, y tal vez similar a la noción de ‘virtud desinteresada’ que el republicanismo clásico de los griegos y romanos requería para la participación en la vida política.

Estos variados grupos sectarios mostraron su deseo de cooperar con un programa radical tan pronto se formó el Protectorado. De manera semejante a los ‘Hijos de la libertad’ y la ‘Sociedad de Correspondencia’ de Londres del siglo XVIII, John Clarke, Hanserd Knollys y Henry Jersey organizaron a los quinto-monarquistas a través de la Declaración de Varias Iglesias Congregadas

130. Capp, pp. 76-99.

(1654), una petición que recibió cientos de firmas, incluida la de William Righton, de Bermuda. Con su firma, los santos se comprometían a mantenerse en estrecha relación para lograr avances en la causa de la Quinta Monarquía, lo que para ese momento significaba oponerse al Protectorado de Oliver Cromwell. William Aspinwall, antiguo compañero de clase de Clarke en Brasenose College y seguidor de Hutchinson, regresó a Londres en 1652 y se convirtió en uno de los más prolíficos escritores de la Quinta Monarquía. Esto ocurrió en parte gracias a su cercana asociación con Livewell Chapman, librero de la calle Coleman, aunque Aspinwall apuntó contra las inclinaciones baptistas de Chapman en *Un discurso sobre los puntos principales tocantes al bautismo*<sup>131</sup>. Ambos santos, sin embargo, hicieron causa común en la réplica de Aspinwall al Protectorado, *Una advertencia a todas y cada una de las tristes calumnias*, que hacía responsable a Cromwell del regreso de Inglaterra al gobierno arbitrario:

*"El que está en lo alto y todos los que lo honran languidecerán a causa de sus maldades...Ellos nunca dan a Dios lo que le es debido, ni al hombre, que es la suprema ley..., instituyendo ordenanzas propias de ellos en lugar de las leyes de Dios...y las substituyeron por ordenanzas e imposiciones de su propia invención que rigen tanto lo espiritual como lo temporal"*<sup>132</sup>.

El castigo de Dios se haría oír en la espada niveladora de Cristo, que mataría a todos los defensores del gobierno monárquico y de las instituciones carnales que ponían a los hombres en una anticristiana y antinatural sujeción de unos a otros:

*"De este versículo se desprende una perfecta y real nivelación de todos los rangos y propiedades bajo el poder del que está más arriba de los hombres. Dios nivelará a todo el clero, y a todos los laicos, y a todos los rangos y cualidades de hombres, él los nivelará para juzgarlos, ninguno escapará de este juicio puesto que todos han compartido el pecado y han roto el pacto eterno"*<sup>133</sup>.

131. William Aspinwall, *A discourse on the principle points touching baptism*, London, 1652. A pesar de esto, Chapman publicó ese trabajo.

132. Aspinwall, *A premonition of sad sundry calumnies*, London, 1653, p. 7.

133. *Ibidem*, p. 7.

Para urgir a los seguidores republicanos a estar alertas y activos contra esta nueva y arbitraria traición, Aspinwall recordaba a sus camaradas elegidos por Dios para hacer el trabajo:

*"Dios se reserva para sí un puñado de pobres y apesadumbrados hombres, que esperan el reino de Cristo, y rezan por él, y predicán por él, y a estos los salvará de la opresión y reservará para que después puedan glorificarlo con su luz"*<sup>134</sup>.

En la Inglaterra del Interregno, Aspinwall, del mismo modo en que lo había hecho en Boston a través de su petición a favor de Wheelwright, proveyó a sus compañeros republicanos de una devastadora condena al gobierno arbitrario, y de mandamientos proféticos sobre la justicia de la oposición a éste.

En 1655, Cromwell avanzaría aun más hacia un gobierno autocrático y arbitrario, disolviendo el parlamento que él mismo había elegido para reemplazar al Barebones. Tras una consulta con los conciliábulos de la calle Coleman dirigida por Wentworth Day, el quinto-monarquista galés Vavassor Powell se dirigió a reclutar seguidores al oeste de Inglaterra, donde John Clarke había establecido una alianza clave con el coronel Robert Bennet, miembro del Consejo de Estado y asiduo visitante de la calle Coleman<sup>135</sup>. En el mismo año, el predicador quinto-monarquista John Rogers había enfrentado personalmente a Cromwell en el palacio Whitehall, atrayendo una audiencia de importantes simpatizantes, oficiales del Protectorado y generales del ejército, incluyendo a John Carew, el coronel Nathaniel Rich, el intendente militar Hugh Courtenay y el mayor general Thomas Harrison. Cuando Cromwell hubo puesto en prisión a Rogers después del encuentro entre ambos, exigió el apoyo de estos oficiales, y todos ellos, que habían estado frecuentando las casas de reunión de la calle Coleman, se negaron. También rehusaron asistir a convocatorias oficiales hechas por Cromwell para que comparecieran ante la Corte por haber desafiado su autoridad, aduciendo que eso habría comportado un reconocimiento del gobierno monárquico proscrito por el Acuerdo del Pueblo. Ellos pronto siguieron a Rogers a la cárcel, y

134. *Ibidem*, p. 13.

135. Greaves, vol. 1, p. 217; B.R.White, "Two letters from John Clarke to Robert Bennet", pp. 142-146.



lo mismo les ocurrió a los ex-colonos de Nueva Inglaterra Wentworth Day y Sir Henry Vane, con quienes Clarke había desarrollado un estrecho vínculo a través de la red sectaria de Londres<sup>136</sup>.

En 1656, las perspectivas de los radicales se volvieron más oscuras, suscitándose una ola de conspiración republicana liderada precisamente por ex-colonos de Nueva Inglaterra. Los complots se inscribían en la estela de los arrestos descritos anteriormente, las dos arbitrarias disoluciones del Parlamento, y una violenta irrupción contra la conferencia quinto-monarquista en Abingdon, Oxfordshire<sup>137</sup>. Las conspiraciones de 1656, aunque muchos historiadores no lo vean, se encuadran en un contexto atlántico. La empresa imperialista de Cromwell, el Designio Occidental, que había dado como resultado la conquista de Jamaica y La Española, había producido una ola de descontento popular. Se habían incrementado los impuestos sin aprobación parlamentaria, y se había ejercido una enorme y masiva presión sobre los pobres de la zona este de Londres para que prestaran servicio en el Ejército y la Marina del Protectorado. Esto había precipitado a los niveladores y los quinto-monarquistas a incitar motines y levantamientos contra las bandas opresoras sostenidas por el Protectorado en Tower Hill, lo que encendió la furia pública contra la dictadura de Cromwell y su política exterior, especialmente en los vecindarios sectarios más pobres donde esas bandas operaban<sup>138</sup>.

Esta tensa situación proveyó el motivo para que los Hombres de la República, un grupo republicano al mando del coronel John Okay, y los quintomonarquistas liderados por Thomas Venner y Wentworth Day, se reunieran a discutir las posibilidades de derrocar a Cromwell y establecer un 'estado libre' republicano<sup>139</sup>. Day, como sabemos, había regresado de Boston para pelear en el

136. Rogers, pp. 56-61.

137. B.R. White, «John Pendarves, Calvinistic Baptists and Fifth Monarchy», in *The Baptist Quarterly*, 25, 1973-4, p. 265. Anon., *The complaining testimony of some of Sion's Children*, London, 1656.

138. Bernard Capp, *Cromwell's Navy. The fleet and the English Revolution, 1648-1660*, London, Oxford Clarendon Press, 1989, pp. 136-137. John Cordy Jeafferson, ed., *Middlesex County Records, Vol. III y IV 1649-1655*. London, Middlesex Co. Records Society, 1888, pp. 224-229.

139. Rogers, pp. 71-75; Capp, pp. 116-118.

Nuevo Ejército Modelo. Su antiguo camarada en la milicia de Massachusetts, Thomas Venner, el otrora tonelero de Boston, había vuelto a Londres luego que el comercio atlántico de Madeira lo hubiera arruinado financieramente. Reducido a la condición de asalariado, Venner se convirtió en un predicador artesano y más tarde en el líder de la célula quintomonarquista más impopular del barrio, en el callejón Swann. Sus encuentros con los Hombres de la República se centraron en un nuevo libro, *Una cuestión curativa*, escrito por otro ex-colono de Nueva Inglaterra, Sir Henry Vane, ahora prisionero del protectorado. En este libro, Vane reflexionaba y proponía una guía en relación a la 'posibilidad [que] aun exista [considerando todas las cosas] de reconciliar y unificar los juicios divergentes de los hombres honestos dentro de las tres naciones, quienes todavía pretenden ponerse de acuerdo en el espíritu, la justicia y la razón de la misma causa justa'<sup>140</sup>.

A través del libro, Vane justificaría la resistencia violenta al gobierno arbitrario que Cromwell había establecido contradiciendo la causa por la que se había llevado adelante la guerra, caracterizando a esta resistencia como un

*"derecho natural que estaba en ellos (y así había sido declarado por sus representantes en el parlamento reunido), el derecho de conquista, para el fortalecimiento de sus justos reclamos a ser gobernados por un consejo nacional y sucesivos representantes surgidos de su propia elección y establecimiento. Ellos creyeron haber estado siempre en posesión de ese derecho, y que había sido ratificado, como de hecho ocurrió, con la sangre del último rey"*<sup>141</sup>.

Vane señaló los dos principios sobre los cuales descansaría la república:

*"En relación al primero de éstos, es decir, el derecho natural a tener y gozar de libertad...y por lo tanto designar a las personas adecuadas en el lugar de la suprema judicatura y autoridad, por medio de lo cual dar origen al mando y el gobierno bajo el cual vivirán...para modelar y dar forma a todos los actos y administraciones subordinadas*

140. Henry Vane. *A Healing Question propounded and resolved upon Occasion of the late public and seasonable Call to Humiliation, in order to love and union among the honest Party, and with a Desire to apply Balm to the Wound before it become incurable*, London, 1656.

141. *Ibidem*, p. 5.

de mando y gobierno, de manera que sean la mejor respuesta al bienestar público y la seguridad de todos"<sup>142</sup>.

"El segundo ramo que resta tratar brevemente es aquel que también sobre la base del derecho natural...conciérne un objeto más celestial y excelente en relación al cual la libertad debe ser ejercida y gozada, esto es, cuestiones de religión, o que atañen al servicio y culto de Dios"<sup>143</sup>.

John Clarke, aunque nunca estuvo directamente ligado a las reuniones de los conspiradores, distribuyó no obstante copias del libro de Vane a los miembros del Consejo de Estado John Carew y Robert Bennet, quienes serían aliados influyentes. En estos despachos, Clarke también incluyó correspondencia de la congregación del callejón Swann y del ex-colono de Nueva Inglaterra Hanserd Knollys<sup>144</sup>. En 1656 también William Aspinwall publicó un libro profusamente leído intitulado *Poder legislativo*, que tuvo gran peso en el debate sobre los orígenes y la legítima autoridad de una república religiosa que estaba desarrollándose entonces. Aspinwall escribió contra el ejemplo de Cromwell y la Corte de Bay Colony:

"[Los gobernantes] no son elegidos por ninguna especie de junta privada (cuando han maquinado un gobierno rastrero para ellos mismos)...este no es el método de Cristo -Él autoriza a su pueblo a elegir libremente a sus gobernantes. Y son estos todos los caminos que yo encuentro en las Escrituras mediante los cuales Cristo derivó poder y autoridad a los hombres...Si Uds. protegen al pueblo de Dios de las injurias recibidas de parte de hombres carnales y defienden a los pobres y huérfanos y ayudan a los pobres y necesitados entonces Uds. actúan y gobiernan en nombre de Cristo y demuestran que reciben su poder y autoridad de Él"<sup>145</sup>.

Tomando los argumentos de Vane y Aspinwall, Venner y Day pasaron a la acción directa. Con el respaldo de Okey y sus seguidores, Venner se puso en movimiento con alrededor de cien miembros de la congregación de la calle Coleman que él había venido liderando en el callejón Swann. El vecindario, para entonces, había sido rastrillado por informantes del gobierno que no

142. *Ibidem*, pp. 9-10.

143. *Ibidem*, p. 13.

144. B.R. White, "Two letters from John Clarke to Robert Bennet", BQ 27, 1977-1978, pp. 142-146.

145. William Aspinwall, *The Legislative Power is Christ's Peculiar Prerogative*, London, 1656, pp. 42-43.

habían tenido grandes dificultades en detectar centros de desafección tan notorios como la calle Coleman, y la rebelión, desatada el 9 de abril, fue rápidamente derrotada. Venner pasaría los dos años siguientes en las mazmorras de la Torre de Londres<sup>146</sup>. El manifiesto de la rebelión de Venner, sosteniendo que el pacto republicano de la Declaración Musselberg había sido roto, justificó las acciones rebeldes de su 'pobre partido de hombres miserables' como un derecho natural, y específicamente en su quimérica república se proscibiría la práctica de leva forzosa que había impactado directamente en su secta<sup>147</sup>. Otros perjuicios económicos enumerados en el manifiesto revelan la opresión sobre los republicanos de la clase trabajadora y sus aliados, opresión que incluía diezmos, exacciones impositivas y prácticas legales discriminatorias en ventas y arrendamientos que privaban a la gente sin recursos de los derechos tradicionales sobre la tierra -otra experiencia común entre los sectarios de Londres, muchos de los cuales habían sido forzados a abandonar las parcelas de sus condados mediante nuevas prácticas capitalistas asociadas con los cercamientos<sup>148</sup>.

La rebelión de Venner en 1657 también coincidió con el debate más controvertido del Interregno, la Humilde Petición y Consejo del Parlamento, elevada a Oliver Cromwell para que aceptara su ofrecimiento de un rol monárquico de jure. Cromwell rechazó el reinado, pero se tomó unos cuantos meses, y finalmente sí aceptó un nombramiento oficial como Lord Protector portando un cetro y vestido con un atuendo real de armiño que costaban 60.000 libras, en el período de mayores cargas impositivas de la Inglaterra del siglo XVII<sup>149</sup>. Esto no fue bien recibido en la calle Coleman, por supuesto, cuyos sectarios veían ahora a Cromwell como el heredero de facto de Carlos I. Knollys, Jersey y John Goodwin or-

146. British Library, ADD MSS 4459, folios 111-112v. CSPD 1656-1656, pp. 825-826. Su celda, perversamente, estaba a unos pocos pasos de su domicilio real en el pasaje Catherine, muy cerca de los arenosos muelles de Billingsgate que proveyeron tantos reclutas involuntarios a las levas del Designio Occidental.

147. Thomas Venner, *A Standard Set Up*, London, 1657, p. 3.

148. *Ibidem*, p. 20. Para la relación entre cercamientos y pertenencia a las sectas, ver el capítulo "Hombres sin amo" del libro de Christopher Hill *The World turned ápside down*.

149. Anon., *A true catalogue or account of the several places where Richd Cromwell was declared Lord Protector*, London, 1659, p. 15.

ganizaron una petición para persuadir a Cromwell de rechazar el título, una acción que parecía moderada en comparación con las vías tomadas por otros ex-colonos de Nueva Inglaterra, aun dejando de lado a Venner. John Clarke y Wentworth Day fueron arrestados el 1 de abril de 1658 en el callejón Swann, 'un lugar público donde los santos se han reunido por años', mientras John Canne profería un discurso contra Cromwell. En el juicio, tanto Clarke como Day, en un reto simbólico también frecuente entre los cuáqueros, rechazaron los 'sombreros de honor' de sus jueces, quitándose los suyos ante la prisión de un caballero y la autoridad de un verdadero magistrado. Llamando a Cromwell impostor y estafador político, en un raptó de ira Day reclamó que el Lord Protector fuera '¡cortado en pedazos!'. Clarke no fue más suave, y ambos radicales recibieron una sentencia de prisión, éste por seis meses y Day por un año<sup>150</sup>.

Oliver Cromwell murió hacia fines de 1658, generándose mayor descontento e inquietud en torno a la sucesión, según Cromwell lo había ordenado, de su hijo Richard como Lord Protector —una transmisión de poder que ningún otro, y menos aún Richard, deseaba. En mayo de 1659, con la abdicación de éste, las esperanzas republicanas revivieron a partir de una convocatoria a elecciones parlamentarias y del acceso de radicales como Thomas Harrison y Henry Vane a puestos importantes en el nuevo consejo de estado. El general Lambert, no obstante, aprovechó la ocasión para un nuevo golpe de estado en octubre de 1659, derrocando al General Monck en febrero de 1660. Con el nuevo llamamiento a los presbiterianos que habían sido miembros del Parlamento Largo, Monck consideraba la restauración de Carlos II como el mejor medio para contrarrestar los continuos golpes o, lo que en su opinión era aun peor, una organización radical republicana.

Thomas Venner, que había sido liberado de la Torre un año antes, había visto, junto con el resto de los santos, esta violación de la institución republicana como lo más intolerable. Más grave aun, las cabezas de sus viejos camaradas Thomas Harrison y John Carew ahora adornaban las puertas del puente de Londres, decapitados por Carlos II por su rol en el regicidio de su predecesor. En

150. Rogers, pp. 91-95. Anon., *A narrative (of)...the sufferings of John Canne, Wentworth Day ...*, London, 1658.

enero de 1661, con el grito de batalla "¡El Rey Jesús y las cabezas en las puertas!", Venner condujo a su secta en una insurrección contra el gobierno real<sup>151</sup>. En una escena que debió haber hecho aparecer los peores temores inspirados por Munster en los presbiterianos y realistas, los rebeldes de Venner de los muelles de Wapping y la calle Coleman lograron matar a casi el doble de hombres de su propio número, entre los miembros de la patrulla de la ciudad; y sumieron a Londres en un estado de pánico vivamente descrito en el diario de Samuel Pepys. Los rebeldes lucharon durante cuatro días, en combates de fuego que recorrieron toda la ciudad, la mitad de su tropa fue muerta, y otros prefirieron suicidarse antes que rendirse. Con diecinueve heridas, imposibilitado de caminar, Venner fue arrastrado hacia un cadalso especialmente montado frente a la casa de reunión del callejón Swann. Impertérrito, Venner dijo a la multitud que sus 'veintidós años de testimonio en Nueva Inglaterra' habían dado muestra que el anticristo, bajo la forma de monarquía y usurpadora magistratura, debía ser derrotado por santos dedicados a 'la vieja buena causa' de construir un 'estado verdaderamente libre'. Los oficiales del rey ordenaron que batieran los tambores para ahogar el discurso, y Venner fue colgado, destripado y seccionado, quemándose sus vísceras ante los ojos del público, según era la costumbre<sup>152</sup>.

Otros republicanos encontraron un destino similar, y aquellos que lograron escapar dieron lugar a una diáspora radical a través del Atlántico. Como Venner, Henry Vane se mostró valiente en el cadalso, despertando la admiración incluso de los realistas, pero su compañero de Nueva Inglaterra que también había par-

151. Los cálculos acerca del número de seguidores de Venner van de cincuenta a cuatrocientos; considerando todos los recuentos juntos, parece haber habido varias columnas de rebeldes convergiendo en la ciudad desde diferentes direcciones. *A relation or History of the Rise and Supresión of the Fifth Monarchy w/in the Kingdom of England, the Chief of which sect was one Thomas Venner, a Wine Cooper*, London, 1661. "Archideacon Echard's account of Venner's 1661 Rising", in *Cobbett's Complete Collection of State Trials and Proceedings for High Treason and Other Crimes and Misdeanors*. Vol. VI, 1671-1678, London, TC Henserd, 1810, pp. 67-70.

152. Thomas Venner, *A door of Hope*, London, 1661; *The last Farewell to the Rebellious Sect Called the Fifth Monarchy Men on Wednesday January the Ninth*, London, 1661, p. 3. Champlin Burrage, "The Fifth Monarchy Insurrections", *English Historical Review* XXV, 1910, 722-747; CSPD Charles II 1661, p. 470.

ticipado en el regicidio, Hugh Peters, no excitó el mismo respeto durante su ejecución. Los regicidas de la calle Coleman Isaac Pennington y Owen Roe murieron por enfermedad, en la Torre, antes de que pudieran ser ejecutados, mientras que Jessey, Goodwin, Day y Knollys sufrieron, durante la década siguiente, una docena de arrestos por conspiración republicana<sup>153</sup>. Mary Dyer, la hutchinsoniana que había acompañado a John Clarke en su misión para obtener títulos para Rhode Island, regresó a Nueva Inglaterra antes de la restauración, como una cuáquera radicalizada en buena medida por sus experiencias en la calle Coleman. Esto se hizo evidente cuando Dyer, como buena hutchinsoniana, rehusó ceder en su desafío a la Corte de Bay Colony para que reconociera a los súbditos su natural derecho a la libertad de conciencia. Dyer fue colgada en la plaza pública de Boston junto con otros tres cuáqueros en Junio de 1660<sup>154</sup>. Clarke tuvo más suerte, pues habiendo obtenido la cédula de privilegio, volvió a Rhode Island donde dedicó el resto de su vida a promover la reunión de las iglesias de la Nueva y la Vieja Inglaterra, manteniendo correspondencia, según sugieren las evidencias, con los predicadores de la calle Coleman hasta su muerte<sup>155</sup>. William Righton, quien había firmado la declaración de Clarke, retornó a Bermudas, donde protegió a los cuáqueros comprometidos con la predicación anti-esclavista, e incluso impulsó una rebelión republicana contra los gobernadores realistas de la isla<sup>156</sup>. Los oficiales regicidas del Nuevo Ejército Modelo Robert Goffe y William Whalley escaparon de Carlos II y encontraron refugio en New Haven, Connecticut, bajo la protección de John Davenport. Quizá el más elusivo de todos haya sido William Parsons, quien murió en Massachusetts en 1702. Samuel Sewall, el magistrado de Bay Colony anotó en su diario: "hoy fue enterrado William Parsons. Estuvo en la contienda de la Quinta Monarquía en Londres, pero se escurrió entre la multitud"<sup>157</sup>.

153. W. Kiffin, *The Life and Death of That Old Disciple of Christ Henserd Knollys*, London, 1688.

154. George Bishop, *New England Judged by the Spirit of the Lord*, Pt. I (1661), Pt. II (1667).

155. James, pp. 62-97.

156. CSPC 7: 512; 10: 699; Capp, p. 260; J.H. Le Froy, *Memorials of the Discovery and Early Settlement of the Bermudas or Somers Island, 1511-1687*, vol. II (Reprint 1937), pp. 99, 53.

157. Capp, p. 223.

### A modo de conclusión

De lo visto hasta aquí, pueden extraerse algunas conclusiones preliminares. En primer lugar, una red atlántica de puritanos se desplegó a través de la Vieja y la Nueva Inglaterra, desde 1626 hasta 1638, modelada a partir de la oposición organizada al absolutismo y al cripto-catolicismo en la primera, y de la resistencia al control civil de la fe y la práctica religiosas en la segunda. De manera notoria, ciudadanos destacados del barrio de la calle Coleman emergieron en el centro de esta red, particularmente mediante grupos tales como los 'Feudatarios de la Secularización' y de la Compañía de la Bahía de Massachusetts. En segundo lugar, de 1640 a 1649, la fundación de la comunidad de Rhode Island en el despertar de la Controversia Antinomista, y en el estallido de la Guerra Civil, contribuyó a cultivar un nuevo énfasis de proyecciones atlánticas en el igualitarismo y el derecho natural a resistir a la tiranía. Aunque ya estaba presente en las sectas espiritualistas del distrito de la calle Coleman antes de la guerra, la libertad de conciencia se convirtió en la contraparte ideológica del programa radical (niveladores) que se estaba gestando dentro de una alianza parlamentaria. En tercer lugar, de 1649 a 1661, el regicidio y la promesa de un gobierno republicano fundado en la libertad de conciencia disparó una ola de regreso migratorio desde la Nueva a la Vieja Inglaterra, donde los hutchinsonianos emergerían como avanzada de los movimientos republicanos radicales que germinarían sobre el fermento ideológico y la fuerza organizacional de la comunidad sectaria del distrito de la calle Coleman. Claramente esta red debió su desarrollo a movimientos circulares, más que lineales, a través del mundo atlántico. Las investigaciones sobre este punto sugieren que el protestantismo militante en la Nueva y la Vieja Inglaterra no mantuvo una ideología política fija, por ejemplo una estrictamente republicana, ni antes, ni durante ni después de la Gran Migración y la Guerra Civil. El republicanismo aquí aparece sobre todo como el producto de un complejo cambio a través del tiempo dentro de un contexto atlántico.

EL ARTE DE HABLAR POR EL PECHO:  
ADIVINACIÓN, VENTRILOCUISTO,  
Y ESCLAVITUD ENTRE  
MUJERES AFRICANAS EN NUEVA ESPAÑA  
DURANTE EL SIGLO DIECISIETE\*

Javier Villa-Flores  
*University of Illinois at Chicago*

**Introducción: Género, esclavitud, y disociación vocal**

El lunes 1 de julio de 1630, don Fernando de Quiróz, habitante de la ciudad de México, fue testigo de un espectáculo asombroso en una de las múltiples habitaciones del palacio virreinal. Rodeada por un numeroso grupo, entre los cuales se encontraba el mayordomo del virrey, Camilo Mariano, y su familia, una mujer negra era consultada por su público sobre cuestiones difíciles: "¿Será mi niña una «buena» o «mala» mujer? ¿Se convertirá en monja?", preguntó uno de los presentes. Otro de los concurrentes quería saber si uno de los ayudantes del mayordomo tenía una amante, y algunos más preguntaban sobre el paradero de objetos perdidos o robados. La impasible adivina, una esclava ladina angoleña llamada Catalina, contestaba a estas preguntas en una voz apagada que, según Quiroz, parecía provenir de su "pecho". Esta era la primera vez que don Fernando presenciaba tal espectáculo, pero hacía tiempo que Catalina se había convertido en una celebridad en el barrio de San Juan, en donde daba consultas los viernes y sábados para asombro y escándalo de los vecinos.

Es en este contexto que las denuncias comenzaron a multiplicarse en los siguientes días. El 6 de julio de 1630, una vez recibi-

---

\* Quisiera agradecer a Paul Vanderwood, Andrew Fischer, María Eugenia de la Torre, Bruce Tyler, Emmanuel Akyeampong, Sonya Lipsett-Rivera y Frederick Luciani por sus comentarios a versiones previas de este ensayo. Este artículo fue publicado originalmente en inglés en *Colonial Latin American Review* Vol. 14, N° 2, December 2005, pp. 299-321.

da suficiente información sobre el caso, los inquisidores Francisco Bazán de Albornoz y Gaspar de Valdespina mandaron llamar al amo de Catalina, el español Francisco Muñoz Eliseo. Preguntado si tenía una esclava que “hablaba por el pecho”, como se conocía popularmente a esta técnica corporal de adivinación, Muñoz declaró que sabía que Catalina tenía reputación de ser adivina pero que su esclava le había asegurado no ser verdad. Impacientes, los inquisidores le dijeron a Muñoz que era públicamente conocido que Catalina pretendía ser adivina, y que, siendo su amo, era imposible que no supiera de ello. Fue advertido severamente a no permitir que ocurriesen más sesiones mánticas o se le obligaría vender a su esclava fuera de la ciudad de México<sup>1</sup>. Sin embargo, alrededor de marzo de 1632, el tribunal recibió noticia de que la “pitonisa” seguía dando consultas y Muñoz fue mandado vender a su esclava. Cuatro meses después, el santo oficio recibió denuncias que indicaban que Catalina seguía dando consultas clandestinas, pero Muñoz pidió un periodo de gracia de 15 días para venderla en Taxco. Los inquisidores le concedieron la extensión pero le advirtieron que pagaría una multa de 200 pesos de oro si no cumplía el mandato del Santo tribunal. Los documentos del caso no indican si Muñoz vendió a su esclava.

El caso de Catalina y su amo Francisco Muñoz es uno de seis registrados en el ramo Inquisición involucrando a mujeres afro-mexicanas acusadas de “hablar por el pecho” o practicar la esternomanía en el siglo diecisiete en México<sup>2</sup>. De acuerdo con los documen-

1. Véase Archivo General de la Nación, Ciudad de México, Ramo Inquisición (citado en adelante como AGN Inq.), tomo 1508, exp. 1, fols. 1-13 (citado como 1508.1, fols. 1-13).

2. Este artículo está basado en documentos inquisitoriales relacionados con las siguientes adivinas: las angoleñas Esperanza, Isabel, y Catalina en la ciudad de México en 1629-30 (AGN Inq. 1508.1, fols. 1-13); la congoleña Margarita, en la ciudad de México y Tlalpujagua, Michoacán, 1630-39 (AGN Inq. 493.9, fols. 156-96v); Ana, de origen desconocido, en la ciudad de México, 1633 (AGN Inq. 373.20, fols. 170-71v); la angoleña Ana en Oaxtepec, Morelos, 1659-61 (AGN Inq. 58.34, fols. 368-424). Encontré la Segunda parte de este caso en el Archivo Histórico Nacional en Madrid ramo Inquisición (citado en adelante como AHN Inq. Libro 1065, fols. 499-507). Aunque es posible que otros casos se encuentren enterrados en archivos mexicanos, una revisión cuidadosa del índice del ramo inquisición del Archivo General de la Nación sugiere que este fenómeno no era muy común en la Nueva España. Debido a que los

tos, las esclavas creaban personajes mediante la producción de sonidos o voces que parecían no tener origen en ellas. Estos entes ofrecían consejos, localizaban objetos perdidos o robados, o ayudaban a los clientes a tomar decisiones difíciles. La inquisición sostenía que la única fuente posible de tales voces incorpóreas era la presencia de un “demonio familiar” o de Satán mismo, e intentó erradicar estas “supersticiones” forzando a los amos a vender sus esclavas. Siguiendo el mandato de la famosa bula *Coeli et Terrae* (1585) de Sixto V<sup>3</sup>, que mandaba a sacerdotes, prebostes e inquisidores perseguir a todos aquellos que practicasen artes adivinatorias como la magia y los encantamientos, el Santo Tribunal emitió decretos que prohibían las consultas mánticas e invitó a los fieles a denunciar a “las negras que hablan por el pecho” (Alberro 1988, 64)<sup>4</sup>. Paradójicamente, al informar a la población general mediante edictos y decretos acerca de la naturaleza ultraterrena de tales artes y perseguir a los practicantes, la inquisición “simplemente tendía a confirmar la creencia popular en su eficacia” (Lea 1907, 4:189).

Al igual que otras mujeres de México colonial practicantes de

inquisidores raramente interrogaban a las esclavas y en lugar de ello perseguían a los amos y otros “promotores” de las adivinas, este ensayo ofrecerá un sentido oblicuo de sus voces faltantes basado en la información proporcionada en las denuncias, los reportes de los testigos, y las declaraciones de los propios amos frente al Santo Oficio.

3. A pesar de este mandamiento papal, solo la Inquisición poseía autoridad para castigar dichos crímenes en la práctica. En su *Tratado de las supersticiones* (publicado por primera vez en 1538), Pedro Ciruelo asociaba el conocimiento del futuro o de las cosas ocultas a través de la adivinación con la intervención satánica. Véase Ciruelo ([1628] 1986, 44-45). Acerca del rechazo de la adivinación en el cristianismo véase Graham (113). Las prácticas mánticas fueron utilizadas desde hacía mucho tiempo en la Nueva España con propósitos curativos, véase Quezada (1989 65-71; 1991); y Aguirre ([1963] 1992, 176-79, *passim*).
4. En una carta fechada el 12 de mayo de 1615, el Consejo Supremo de la Inquisición en Madrid instruyó a la inquisición mexicana a proceder en contra de los adivinos. Este mismo mandato fue reiterado el 13 de febrero de 1617. Véase AGN Inq. Caja 161.32, fol.1. Ciruelo ([1628] 1986) ofrece un compendio amplio de las “supersticiones” de esta época, y discute la adivinación en las páginas 47 a 5; véase también Castañega ([1529] 1997). El jesuita Martín del Río discute el ventrilocuismo como una de las distintas artes de adivinación demoníaca en su famoso *Disquisitionum Magicarum*, 3 vols. ([1599] 1600, 2:379-80). Acerca de la superstición en el catolicismo véase O’Neal (1986, 1987); Campagne (2002); Behar (1987, 1989).



técnicas de disociación verbal como el "rpto vocal" y la posesión, las esclavas adivinas se ganaron la atención y el respeto de su público al adoptar la nueva identidad del espíritu invasor. Varios estudiosos han señalado la predominancia de las mujeres entre los "posesos" a lo largo de la historia. Al hablar con la voz de otro, o permitir que un ente sobrenatural hable a través de ellas, las mujeres intentaban superar su exclusión de otros canales de expresión establecidos y así hacerse de autoridad y prestigio. En las sociedades cristianas, la plausibilidad de la posesión femenina había sido aceptada por la convicción de autores cristianos de que los cuerpos de las mujeres eran más abiertos y permeables que los de los hombres, y por tanto más vulnerables a los espíritus invasores (Boose 1995, 254; Caciola 2000, 289, 90). La predominancia de las mujeres adivinas en México colonial también respondía a la marginalidad social de las mujeres en general, pero las divisiones de clase y raza jugaron un papel importante en el uso femenino de esta táctica de resistencia. Mientras que mujeres españolas y criollas utilizaban formas más prestigiadas como rpto y posesión, las esclavas negras practicaban la esternomancia para obtener reconocimiento (Alberro 1988, 243-68; 1987; Cervantes 1994, 113-24; 1991; Holler 1999; Jaffary 2000).

A diferencia de las mujeres libres, sin embargo, las adivinas esclavas no eran percibidas por la Inquisición como transgresoras de normas y expectativas de género o de códigos de honor y obediencia, sino como practicantes de un arte que promovía la superstición y escándalo entre los fieles y corría el riesgo de alterar el balance de poder en las relaciones entre amos y esclavos en México colonial. Es sabido que miembros de la élite veían a los esclavos como individuos sin honor, pero investigaciones recientes han demostrado ampliamente que los esclavos, al igual que otros miembros de la plebe de Latinoamérica colonial, también buscaban ser vistos como honorables y poseer una buena reputación (Hünefeldt 1994, 204; Boyer 1998, 161-65; Graham 1998, 201-28; Johnson 1998, 141-42). Sin embargo, como varios estudiosos de la esclavitud han señalado, las mujeres esclavas vivían en un mundo en el que la violación de las convenciones de género era un fenómeno

5. Varios estudiosos han señalado desde hace varios años que las diferencias de género tienden a borrarse en sociedades esclavistas; así, las mujeres esclavas

recurrente<sup>5</sup>. Por ejemplo, las mujeres esclavas no estaban predestinadas a casarse o servir a Dios, ni tampoco se esperaba de ellas que jugasen un papel prominente como esposas o madres para conservar el estatus, el patrimonio, o la moralidad<sup>6</sup>. Además, eran a menudo separadas de sus hijos, lo cual hacía patente la precariedad de la vida familiar bajo la esclavitud. Las esclavas también eran obligadas a realizar tareas que se juzgaban inapropiadas para mujeres libres por ser de naturaleza débil, y corrían el riesgo de ser abusadas sexualmente por los amos. Es evidente entonces que los ideales de "protección" patriarcal no se aplicaban de igual manera a quienes vivían en esclavitud<sup>7</sup>.

Finalmente, las mujeres esclavas también eran castigadas con una mano más dura que las mujeres libres. El cepo, los azotes, y las quemaduras con azúcar, grasa o brea ardientes eran algunos

eran generalmente vistas como "no femeninas" en tanto su valor social radicaba fundamentalmente en su fortaleza física y muscular. Véase, Morrissey (1989, 31); Fox-Genovese (1988, 193); Bus (1996, 194-97); Beckles (1999, 7-11, 17); Moitt (2001, xiv, 35, *passim*).

6. En sentido estricto, las mujeres esclavas estaban fuera del sistema de intercambio matrimonial, pues no estaban en posición de transmitir el apellido de sus esposos. En este sentido, como escribe Donna Haraway, "slaves were unpositioned, unfixed, in a system of names; they were, specifically, unlocated and so disposable" (1991, 146). Además, puesto que para los amos el matrimonio de sus esclavos con siervos de otros amos representaba la posibilidad de perder sus servicios, muchos se oponían a que contrajeran nupcias. Como resultado, las esclavas frecuentemente daban a luz sin estar casadas, lo cual tendía a reforzar la creencia generalizada de que las mujeres de los estadios más bajos no seguían los ideales cristianos de virginidad. Véase Seed (1988, 58,33). Sin embargo, como Seed también ha señalado, algunos amos piadosos no solo permitían a sus siervas casarse, sino que también las alentaban a hacerlo. Por otra parte, los registros parroquiales indican que las esclavas tendían a casarse con esclavos negros. Véase Love (1971), Carroll (1973).
7. El hecho de que los amos se interesaran sexualmente por sus siervas no implicaba un reconocimiento tácito de su calidad de mujeres. Como ha señalado Fox-Genovese, 'as a slave woman and her master confronted each other, the trappings of gender slipped away. The woman faced him alone. She looked on naked power' (1988, 374). Es verdad que algunas mujeres mantenían relaciones sexuales con sus amos voluntariamente para lograr ciertos privilegios pero, como asegura Barbara Bush, tales relaciones representaban una "extensión natural" del poder de sus dueños (1996, 194). Acerca de la violación de mujeres esclavas, véase *inter alia*, Gautier (1985, 160-62); Hünefeldt (1994, 21, 131, 156, 190); Beckles (1992, 23).



de los castigos comunes a los que se les sometía cuando transgredían las normas<sup>8</sup>. De la misma manera, no eran los ideales de castidad y virginidad los que causaban su encerramiento en obrajes, o ingenios, sino la necesidad de prevenir que huyesen<sup>9</sup>. Es claro entonces que "las convenciones de género nunca ofrecieron una protección perfecta para las identidades de las mujeres esclavas", como era el caso de las mujeres de la élite, cuyas identidades emergían directamente, como desafío o sometimiento a los roles de género que les imponía la sociedad (Fox-Genovese, 1988, 294). En contraposición, las esclavas requerían crearse una identidad de género al interior de la comunidad esclava como hijas, esposas, madres, y hermanas, y a luchar constantemente por obtener y mantener una reputación honorable.

Los archivos criminales y de la inquisición del siglo diecisiete revelan, sin embargo, que las esclavas buscaban contrarrestar su marginalidad social recurriendo al cimarronaje, la rebelión, la blasfemia, y la adivinación<sup>10</sup>. De todas estas prácticas, sólo la adivinación las dotaba de autoridad y prestigio social en la Nueva España, y su uso por parte de mujeres esclavas ofrece una oportunidad única para analizar la relación entre tácticas de resistencia y políticas de identidad en un entorno colonial<sup>11</sup>.

Basado en el análisis de documentos inquisitoriales, este en-

8. El castigo al que se sometía a las mujeres esclavas no era muy diferente del aplicado a los varones. Véase Davidson (1966); Love (1967); Palmer (1976).
9. Para un análisis de los ideales cristianos de reclusión y confinamiento aplicado a las mujeres véase, *inter alia*, Pescatello (1976, 20); Lavrin (1984, 331-32); Arrom (1985, 47, 166); Franco (1991, 213-14, 235).
10. Estas estrategias de resistencia son discutidas en Aguirre ([1963] 1992; 1994, 179-86); Davison (1966); Love (1967); Corro Ramos (1974); Israel (1975, 67-75); Palmer (1976, 119-44); Rout (1976, esp. 21-22, 105); Alberro (1979; 1988, 222-38); Chávez-Hita (1987, 125-61); Carroll (1991, 90-92); Bernard and Gruzinski (1993, 2:247-49); Cope (1994, 17-18); McKnight (1999, 229-53); Vinson (2001, 15-16); Villa-Flores (2002).
11. Acerca de este tipo de adivinación entre los esclavos véase Aguirre ([1963] 1992, 177-78); Palmer (1975); y Alberro (1988, 64, 147). Mi uso del término "táctica" en este contexto se desprende de la obra de Michel de Certeau, quien utiliza esta noción para referirse a todas aquellas prácticas de resistencia que son más un resultado de la improvisación que del cálculo. De carácter frágil y fragmentario, las tácticas son oportunidades atrapadas "al vuelo" por parte de gente oprimida para hacerse de distintas formas prácticas de poder (1984, xix).

sayo analiza las distintas formas en que las esclavas adivinas hicieron uso y sacaron partido de esta estrategia de deflexión de responsabilidad, autorización de voz, y presentación del yo en el México colonial. Mi enfoque dependerá del examen de tres diferentes factores: 1) la construcción cultural del adivino "poseso" en el discurso cristiano tal como se desprende del análisis de los textos morales y religiosos de la época, y la disponibilidad de dicho "rol identitario" para los marginales en la Nueva España. En el caso de las esclavas afro-mexicanas, este análisis deberá ser contrastado y complementado con una discusión de las prácticas mánticas en la costa oeste de África, particularmente Congo y Angola, regiones de origen de la mayoría de las adivinas; 2) el manejo de impresiones y las estrategias de presentación del yo por parte de las adivinas afro-mexicanas al momento de asumir una identidad oracular, y las repercusiones de dicho acto en las relaciones entre amos y esclavos<sup>12</sup>; 3) las prácticas de denuncia al Santo Oficio y el castigo aplicado a las practicantes y sus promotores, los amos. Sin duda, los casos que se discuten a continuación son inusuales, pues solo unos cuantos de los cientos de procesos inquisitoriales relacionados con esclavos en la primera mitad del siglo diecisiete conciernen a esclavas adivinas. Es precisamente por su rareza, sin embargo, que estos casos son valiosos, porque ofrecen una oportunidad única para analizar las relaciones entre amos y esclavos, sincretismo religioso, y el uso de prácticas adivinatorias africanas en un contexto colonial. En una época de alta tensión social y rebeliones esclavas en México colonial, he aquí un grupo de mujeres notables que tuvieron la habilidad de encontrar otra vía para sacar el mejor partido de su situación en la primera mitad del siglo diecisiete.

### Espíritus familiares, ancestros, y esclavitud

Al condenar esta técnica de adivinación, la Inquisición seguía una larga tradición cristiana que asociaba el ventrilocuismo con la posesión, la necromancia, y las artes de profecía profanas.

12. La referencia obligada aquí es al trabajo fundamental de Erving Goffman, quien acuñó el término "manejo de impresiones" para referirse a 'the attributes that are required of a performer for the work of successfully staging a character', en este caso el de adivina ventrílocua (1959, 208, *passim*).

El término “ventrilocuismo” proviene de la traducción al latín del término griego *engastrimythos*, que se refiere a la voz profética que procede del estómago. Sin embargo, varios tratadistas sostenían que la voz oracular provenía del pecho y utilizaron la expresión *sternomantis* (de aquí la palabra esternomancia), para referirse a una persona que “hablaba” por el pecho. Esta palabra era a su vez utilizada para traducir la frase hebrea *Baalat-Obh* que denota a quien está poseído por un espíritu “familiar”, como en el caso de la famosa bruja de Endor relatado en Samuel 28. Según este pasaje bíblico, el rey Saúl se disfrazó para consultar a la bruja con la esperanza de convocar al espíritu de Samuel y así saber el resultado de la batalla que estaba por librar contra los filistinos. Debido a que la necromancia era considerada una práctica abominable y había sido prohibida por Saúl mismo, el éxito aparente de la bruja en reproducir la voz de Samuel se convirtió en una fuente de discusión constante en el siglo diecisiete: ¿por qué permitió Dios que medios siniestros e inadecuados de conocimiento tales como la necromancia y la adivinación se utilizasen con fines santos? ¿Cómo saber si la voz producida pertenecía a Samuel? Y en caso de que no se tratase de Samuel, ¿quién estaba hablando entonces y con qué autoridad? (Goldblatt 1993, 389; Schmidt 1998, 279; Connor 2000, 51-52; Schmidt, 2002, 138-40)<sup>13</sup>.

En el México colonial, esta maraña teológica se volvía aun más compleja por el uso del término “espíritu familiar” por el Santo Oficio para designar el origen de la voz mántica de las esclavas. Este término tenía su origen en el latín *familiaris*, o siervo doméstico, y denotaba la convicción de los teólogos de la época de que aquellos que practicaban la esternomancia tenían espíritus o demonios a su mando<sup>14</sup>. En un famoso pasaje de los hechos de los

13. El debate teológico acerca de la naturaleza de la voz producida en presencia de Samuel es resumido y comentado por Connor (2000, 75-101). Los textos más importantes de la discusión han sido reunidos por Simonetti (1989), pero véase también Muggleton (1724) y Lathrop (1806). Acerca de la bruja de Endor como figura femenina en la antigüedad, véase Brown (1992, 181-205). El episodio de Samuel es también comentado con frecuencia en tratados sobre la naturaleza de los espectros y fantasmas en la época temprana moderna, véase por ejemplo Gerhardi (1634).

14. Véase Deut. 18:11; 2 Reyes 21:6; 2 Chr. 33:6; Lev. 19:31; 20:6; Isa. 8:19; 29:4; véase también Muggleton (1724, 22).

apóstoles (Hechos 16), San Pablo habla de una joven esclava “pitonisa” que poseía el “don” de la adivinación y podía decir el futuro haciendo uso de su espíritu familiar. Como era de esperarse, sus amos vieron en ella una fuente potencial de ingresos y se molestaron cuando Pablo ordenó al espíritu abandonar el cuerpo de la esclava. El pasaje describe la habilidad de la esclava para decir el futuro como una de las razones por las cuales sus amos la mantenían en esclavitud. No hay mención alguna, sin embargo, de la posibilidad de que los dueños dependiesen de ella para tener acceso al “espíritu familiar”, o de que la esclava pudiese haber sacado ventaja de la situación. En efecto, como bien percibía la inquisición mexicana, poseer un “sirviente” supernatural dotaba a las esclavas adivinas de un grado de independencia inaceptable en una sociedad esclavista.

Más allá de la tradición cristiana, la adivinación “oracular” o mediumística ha sido utilizada desde tiempo inmemorial por sociedades africanas como una fuente confiable y autorizada de información para tomar decisiones en la vida cotidiana (Bourguignon, 1968; Beattie and Middleton 1969; Devisch 1991, 112-113). A diferencia de las formas “oraculares” o “interpretativas” de profecía que dependen de la manipulación de vehículos mánticos a ser decodificados de acuerdo con esquemas establecidos, los mediums de la costa oeste de Africa hacían uso de sus propios cuerpos como instrumento de adivinación (Peek 1991b, 12). En Congo y Angola, la adivinación mediumística todavía se practica entre los Yaka, los Luunda, y otros pueblos. En la adivinación Luunda y Yaka, es el *ngoomb* (un espíritu ancestral) quien habla a través de la boca del adivino en un lenguaje oscuro por naturaleza (Devisch 1991; Boeck and Devisch 1994). Además de hacer visibles fuerzas ocultas, los adivinos son instrumentales para identificar las causas de infortunio y señalar a los culpables de ello, y para indicar a los clientes afectados las soluciones posibles. Además, al establecer un puente entre las palabras de los ancestros y las de los clientes, los mediums se convierten en verdaderos “portales entre diferentes reinos” (Peek 1991a, 197; véase también Boeck y Devisch 1994, 13). Es claro entonces que los adivinos en Africa gozaban de un prestigio y reputación difícil de encontrar en sociedades cristianas.

Por otra parte, estudiosos de las prácticas de adivinación africanas han señalado desde hace mucho tiempo que los adivi-

nos tienden a ser individuos que antes poseían poco o ningún poder e influencia en sus sociedades. Muchos de ellos ocupaban posiciones marginales en sus sociedades a causa de supuestas anomalías físicas o psicológicas. A diferencia de los mediums africanos, las ventrílocuas afro-mexicanas no recurrían a prácticas mánticas con el propósito de contrarrestar tales anomalías, sino para superar el estado de exclusión social en el que vivían como esclavas<sup>15</sup>. Sin duda, su experiencia de exclusión se vio incrementada por el hecho de que la mayoría de ellas eran bozales, o africanas no aculturadas, provenientes de Angola, Nueva Guinea, Mozambique, y el Congo<sup>16</sup>. Sin embargo, en la medida en que las ventrílocuas afro-mexicanas practicaban sus artes en una sociedad y cultura diferentes y en condiciones de dominación colonial, nunca gozaron del privilegio de constituir un medio oficialmente reconocido para identificar los casos de infortunio, localizar a los culpables, propiciar a las divinidades y solucionar las tensiones sociales dentro de un grupo, como era el caso de los adivinos en África<sup>17</sup>. Por el contrario, la autoridad y prestigio ganado por las adivinas entre su clientela, las convirtió en objeto de constante sospecha para el Santo Oficio.

### Las artes verbales del diablo

Pese a las prohibiciones de la inquisición, gente de todas clases recurría a las ventrílocuas para obtener ayuda en la Nueva España. Entre las razones más comunes para consultar a una adivina estaba localizar objetos perdidos o robados o detectar un ladrón. En 1633, en la ciudad de México, Doña Francisca de Carvajal, esposa del capitán Esteban de Zulueta, perdió un anillo de

diamantes. Temiendo la reacción de su esposo al enterarse de la pérdida, Doña Francisca consultó secretamente a una esclava adivina llamada Ana. En el mismo año, Ana de la Cruz, sirvienta mestiza del alcalde de Tlalpujagua, Luis de la Torre Ayala, encontró dinero que le faltaba luego de que la esclava Margarita le dijo que buscara detrás de un escritorio. En 1636, Lucía, una vieja esclava de Francisco de Esquivel consultó a la misma Margarita, ahora en la ciudad de México, acerca del paradero de varios objetos de plata que su amo le había confiado. Finalmente, en 1658, Luis Domínguez acudió a la adivina Ana en Oaxtepec para localizar un caballo que le habían robado (AGN Inq. 373.20, fols. 10-17v; AGN Inq. 493.9, fols. 15696; AGN Inq. 458.34, fols. 368-424).

Los inquisidores se referían a menudo a estas adivinas como "pitonisas" o "fanáticas" poseídas por "malos espíritus"<sup>18</sup>. Sin embargo, la mayoría de la gente simplemente se refería a ellas como las negras que "hablaban por el pecho", pronosticaban el futuro, y eran capaces de localizar objetos robados. Por supuesto, las esclavas no siempre acertaban, pero como ha señalado Keith Thomas en un contexto diferente, es muy probable que "un acierto ocasional pudiese sostener muchos fracasos" (Thomas 1971, 244)<sup>19</sup>. Así, las esclavas ventrílocuas construyeron su reputación a partir de las experiencias exitosas de sus clientes, las cuales circulaban a través de redes informales que cruzaban clase, raza, y género en la Nueva España. Por ejemplo, la española Francisca de Carvajal decidió consultar a la adivina Ana siguiendo el consejo de la esclava Clara. En otro caso, una esclava llamada Luisa, esclava de Cristóbal Franco, le recomendó a otra esclava que viese a la ventrílocua Margarita. Luisa había escuchado de las aptitudes de esta adivina por boca de Pancha, esclava de Luis Cruz. A los ojos de Luisa, la reputación de Margarita estaba consolidada porque muchas mujeres españolas la consultaban (AGN Inq. 373.20, fols. 170-

15. Peek (1991b, 196); Turner (1975, 23). Para un análisis clásico de la paradójica situación de exclusión social de los esclavos véase Patterson (1982).

16. Dependiendo de su lugar de nacimiento y del grado de aculturación que tenían, los esclavos eran clasificados como bozales (Africanos no aculturados), ladinos (africanos cristianizados), criollos (esclavos nacidos en tierras americanas) en Latinoamérica colonial. Para una discusión de los distintos grupos étnicos que arribaron a México como resultado del comercio de esclavos, véase Aguirre (1989). Bastide analiza los distintos tipos de artes adivinatorias de origen africano practicadas en América (1968).

17. Acerca de este aspecto de las prácticas adivinatorias africanas, véase inter alia, Mendonsa (1982, 83-89).

18. Mientras que el primer término era utilizado en alusión a la sacerdotisa que actuaba como vocera del oráculo de Delfos, el segundo se refería al estado exaltado e inspirado en el que las esclavas transmitían sus mensajes. Véase Corominas (1961, 267).

19. En la medida que las ventrílocuas no solo revelaban el pasado sino predecían el futuro, sus intervenciones deben ser consideradas tanto retrospectivas como mánticas. Victor W. Turner discute las diferencias entre ambos tipos de adivinación (1975, 209).

71; AGN Inq. 493.9, fols. 156-96v). En el campo, redes similares operaban para construir las reputaciones de las esclavas. La angoleña Ana gozaba de tal reputación que gente de las zonas aledañas, como el cura de Tenango, acudían al pueblo a contratar sus servicios. Luego de que reveló para el cura el sitio donde una olla repleta de reales había sido enterrada, incluso el comisario de la inquisición se convirtió en su cliente. Obviamente, una clientela tan prestigiada solo podía redundar en el incremento de la reputación y el número de clientes de Ana.

Aunque no conocemos los detalles de las consultas clandestinas con las adivinas, es posible tener una idea general de lo que ocurría en las sesiones. Los clientes se encontraban con las "pitonisas" en sitios tan variados como el zaguán de la casa del amo de la adivina, la residencia del cliente, o incluso el domicilio de una tercera persona. Las sesiones generalmente se desarrollaban con el consentimiento de los amos, quienes se beneficiaban de los servicios de sus esclavas, pero en algunos casos las esclavas tomaban clientes por su cuenta y no reportaban las ganancias a sus dueños. Algunas esclavas comenzaban las sesiones persignándose y diciendo una oración, quizá para tranquilizar la conciencia cristiana de sus clientes<sup>20</sup>. Poco después, las esclavas respondían a las preguntas con una voz "delgada" y apagada cuyo sonido comparaban los asistentes a las reverberaciones de un silbato suave, el quejido distante de un conejo en agonía, o incluso el sonido de un "títere ronco". La mayoría de los testigos identificaban al pecho como la fuente de la voz ultraterrena, pero otros creían que emanaba de una de las axilas o

20. Mientras que en la ciudad de México Margarita solía persignarse, en Oaxtepec Ana comenzaba sus sesiones pidiendo a sus clientes que repitieran con ella "alabado sea el santísimo". Véase AGN 493.9, fols. 156-96v; AGN Inq. 458.54, fols. 368-424.

21. De acuerdo con un testigo en Tlalpujagua en 1630, la esclava Margarita hablaba por un costado con una voz delgada e ininteligible (AGN Inq. 493.9). Lucía, la esclava de Francisco de Esquivel declaró en 1630 que Margarita pronunciaba palabras ininteligibles como si estuviese silbando. En Antequera, un vecino declaró que Andrea, la esclava de Don Luis de Quezada, hablaba como un títere ronco. Véase Aguirre ([1963] 1992, 307). Es probable que al comparar la voz de la esclava a un títere este testigo tuviese en mente un acto de ventrilocuismo semejante a los de hoy en día. Desgraciadamente, no me fue posible encontrar evidencia de tales actos en el México colonial o la España temprana moderna.

los costados de las esclavas<sup>21</sup>. Lo que los asistentes encontraban más sorprendente, por supuesto, era el hecho de que las ventrílocuas se habían borrado como sujetos de enunciación. Al igual que los ventrílocuos contemporáneos, las adivinas creaban esta ilusión auditiva al dirigir visualmente a su audiencia a fuentes imaginarias del sonido (Davis 1998, 137) y promoverse simultáneamente a sí mismas como oyentes de su propia voz. Es decir, que tenían que "pretender no sólo no estar hablando, sino [también fingir] escuchar simultáneamente" (Goldblatt 1993, 391). Además de explorar la ilusión auditiva creada por este inusual juego entre voz y mirada, los ventrílocuos modernos han reforzado la diferencia entre varias voces al hacer del intercambio dialógico con sus muñecos la clave de sus actos. A diferencia de los ventrílocuos contemporáneos, sin embargo, las adivinas esclavas raramente utilizaban sus habilidades para enfrascarse en un diálogo con los entes que ellas creaban vocalmente. Al igual que otros practicantes de formas tempranas de ventrilocuismo estudiadas por John Connor en las que se asumía que la voz semi-oracular tenía su origen en un espíritu, las esclavas ventrílocuas producían enunciados que "eran más parecidos a órdenes o advertencias unidireccionales que a invitaciones al ir y venir del diálogo" (200, 42).

Aunque los fiscales del Santo Oficio estaban seguros de que era un "mal espíritu", un demonio, o Satán mismo, quien hablaba a través del pecho de las adivinas, las ventrílocuas conocían a los espíritus que las habitaban por otros nombres. Por ejemplo, la angoleña Catalina, una esclava bozal de Francisco Muñoz Eliseo, declaró a los inquisidores en 1630 que un espíritu llamado María de San Juan hablaba a través de ella. Igualmente, la esclava Margarita, una negra bozal del Congo, dijo a sus clientes que un ente llamado "Mariquita" la habitaba. Finalmente, Ana sostenía en 1659 que tenía un "periquito" en su pecho (AGN Inq. 1508.1, fols. 1-13; AGN Inq. 493.9, fols. 156-96v; AGN Inq. 458.54, fols. 368-424).

Al crear personajes invisibles, las adivinas negras no solo hacían gala de virtuosismo creando voces sin origen aparente, sino también dotando a dichas voces de movimiento. Por supuesto, esto implicaba ser capaz de imitar la forma en que los sonidos son per-

22. De acuerdo con el mismo autor, "el ventrílocuo produce este efecto dejando escapar aire con la lengua en posición curva, lo cual fuerza el sonido a regresar a la laringe y a la máscara facial o los conductos nasales" (Davis 1998, 138).

cibidos por el oído a diversas distancias (Davis 1998, 137)<sup>22</sup>. La impresionante Ana, por ejemplo, asombraba a sus clientes en Oaxtepec al desplazar al periquito a la punta de su lengua, la superficie de su rodilla, e incluso a una pequeña cruz de madera que colgaba de su cuello, lo cual fue denunciado por el fiscal Andrés de Zabalza como un “abuso” intolerable de uno de los objetos más sagrados. Como el periquito entraba y salía libremente del cuerpo de Ana, no es sorprendente que la gente creyese a la ventrilocua cuando anunciaba que el ente no estaba disponible algunos días porque se había ido a una mina a entregar un mensaje, a escuchar misa en otro pueblo, o a buscar un caballo perdido (AGN Inq. 458.54, fols. 368-424).

Es probable que las esclavas ventrílocuas siguiesen una larga tradición africana de adivinación al sostener que no eran las autoras de sus enunciados. En efecto, en la adivinación mediumística la elisión del adivino como sujeto de enunciación es un requisito indispensable para la emergencia de la voz del poder oracular convocado. A diferencia de las adivinas africanas, sin embargo, las ventrílocuas esclavas no utilizaban un lenguaje altamente estilizado o producían enunciados enigmáticos para dotar a su voz con la “fuerza críptica” característica de este tipo de adivinación<sup>23</sup>. Por el contrario, las esclavas adivinas optaban por un lenguaje casi ininteligible que requería más ser articulado en forma coherente que interpretado por los participantes de las sesiones. En algunas ocasiones, los clientes creían haber “escuchado” en los sonidos la respuesta que confirmaba sus sospechas. Así, la esclava Luisa dijo a sus compañeras esclavas en noviembre 1635 que Margarita había identificado en su lenguaje incomprensible a los dos hombres de los que sospechaba por robo. Es claro entonces que la opacidad funcionaba como una estrategia para obtener información crítica de la audiencia que permitiese a las adivinas ajustar sus respuestas a las expectativas de los clientes, controlar la producción de interpretaciones alternativas, y evitar interferencias del público que contradijeran a las ventrílocuas<sup>24</sup>.

23. Acerca del lenguaje de la adivinación como altamente estilizado véase Werbner (1973, 1414); sobre la “fuerza críptica” (*cryptic potency*) del lenguaje mántico, véase Fernández (1988, 217) and Shaw (1991, 139-40).

24. Para un análisis de tales cuestionamientos a las interpretaciones de los adivinos, véase Werbner (1973, 1429).

Aunque uno dudaría en llamar charlatanes a las ventrílocuas afro-mexicanas, es incuestionable que su éxito como adivinas dependiera de la exactitud con la que sus revelaciones se acercaran a lo que sus clientes sospechaban o querían escuchar<sup>25</sup>. En este sentido, tener acceso a información vital acerca de sus clientes y sus tribulaciones era uno de los mecanismos más eficientes para establecer una buena reputación. En Oaxtepec, por ejemplo, Ana obtenía dicha ayuda de la mestiza Juana Carroso. Así, a pesar de que no tenía mucho en el pueblo, Ana frecuentemente asombraba a su público al adivinar correctamente el estatus racial de gente que no conocía. Pero Carroso era más que una fuente de información para Ana; también desempeñaba el papel de filtro interpretativo para la audiencia, y llegaba al extremo de corregir a la propia adivina cuando ésta estaba equivocada. De acuerdo con varios testigos, Juana solía colocar su oído en el pecho de Ana e interpretar las respuestas del periquito, y no dudaba en contradecir a los asistentes que creían haber escuchado mejor que ella lo dicho por la adivina. La participación de Juana en las sesiones adivinatorias era tan activa que el Santo Oficio la procesó por asumirse como intérprete de “las hablas del demonio”, y tener un pacto “explícito” o “al menos implícito” con Satanás (AGN Inq. 458.54, fols. 368-424)<sup>26</sup>.

El 6 de diciembre de 1661 el Santo Oficio decidió apresar también a la propia Ana. Aunque la adivina negaba haber hecho un pacto con el demonio, seguía afirmando tener un periquito en su pecho. Dos meses más tarde, e intrigado por la insistencia de Ana, el inquisidor Pedro Medina Rico mandó llamar a los otros inquisidores, el fiscal, y los alguaciles al Santo Tribunal a la sala de audiencias y cuestionó al periquito en su presencia sobre varios asuntos no especificados. Los oficiales sólo pudieron escuchar, sin embargo, un “silbido débil” que parecía provenir de la boca de

25. Siendo llamada por el Santo Oficio el 5 de noviembre de 1636, Margarita declaró incluso que ajustaba sus respuestas “conforme al gusto de quien le pregunta”. Véase AGN Inq. 493.9, fol. 192v. Ver también, Evans-Pritchard (1937, 173); Lienhardt (1961, 69); Bascom (1969, 69).

26. Siguiendo al Diccionario de Autoridades, Nora Reyes Castilla y Martín González de la Vara indican que el pacto puede ser considerado explícito o implícito dependiendo de la existencia o no de un acuerdo formal con Satanás (2001, 209). Véase también Alberghini (1671, 54-57).



Ana. Medina Rico ordenó entonces a la esclava cubrirse los labios y la nariz, y repitió sus preguntas al periquito (AHN Inq. Libro 1065, fol. 506). Para su gran satisfacción, no obtuvo respuesta alguna del ente. ¿Significaba esto que Ana era simplemente una farzante? El inquisidor estaba ambivalente. El resumen del caso enviado al Consejo Supremo de la Inquisición en Madrid indica que Medina Rico acusaba a Ana de ser autora de una ilusión (embeleso), pero su sospecha de que la adivina había hecho un pacto con el demonio permaneció intacta. En efecto, el 12 de mayo de 1662, Ana fue sentenciada a escuchar misa con una soga alrededor de su cuello y portando una cadena verde en las manos, lo cual mostraba que Ana era sospechosa de herejía, no solo de cometer actos de "superstición"<sup>27</sup>. Con todo, el castigo de Ana era bastante inusual; la mayoría de las veces eran sus amos y principales promotores quienes eran llamados a rendir cuentas por el Santo Oficio.

### Los amos como promotores

Los amos consideraban a sus esclavas ventrílocuas como una propiedad muy preciada. No solo porque representaban una fuente adicional de ingresos, sino también porque les permitían incrementar su propio prestigio e influencia. Al explotar las artes adivinatorias de las mujeres africanas, sin embargo, los amos se convertían en promotores de formas ilegítimas y "supersticiosas" de conocimiento. Además, debido a que las revelaciones de las esclavas a menudo generaban discordia, los amos eran culpables indirectamente de causar conflictos sociales entre los habitantes. Al igual que en las sociedades africanas, la gente buscaba los servicios de las adivinas para encontrar soluciones a sus problemas, pero las

27. La ambivalencia de Medina Rico era sintomática de la tendencia creciente entre los inquisidores y teólogos a minimizar los casos de diabolismo. En efecto, conforme el siglo diecisiete se acercaba a su fin, escritores cristianos y autoridades perdieron interés cada vez más en detectar la presencia del demonio a través de "pactos", visiones, trances y posesiones en la Nueva España como era claro en el rechazo del famoso caso de posesión en un convento de Querétaro en 1691. A pesar de esto, como varios historiadores y antropólogos han señalado, la creencia popular en los pactos diabólicos persistió como un elemento importante de la vida espiritual de los cristianos comunes en México colonial hasta bien entrado el periodo nacional. Véase Behar (1987); Cervantes (1991; 1994, 113-24; 2002); Lipsett-Rivera (2002, 200-18).

respuestas de las ventrílocuas solían generar nuevos dramas sociales (Boeck y Devisch (1994). En agosto de 1636, por ejemplo, Nicolás de Santillán declaró a los inquisidores que tenía frecuentes discusiones con una mestiza de oficio sastre llamada Francisca en la ciudad de México porque Margarita lo había identificado erróneamente como el ladrón de siete docenas de botones de seda y oro que le faltaban a la mestiza. De la misma manera, Luisa de la Cruz, negra libre, declaró en enero del mismo año que un joven esclavo de las Filipinas llamado Pablo fue golpeado injustamente luego que Margarita reveló falsamente que él había robado a su ama una falda bordada de plata (AGN Inq. 439.9, fols. 156-96v).

Además de responder a preocupaciones morales (escrúpulos) y a la necesidad de defenderse de acusaciones falsas, gente de diferente clase y grupo étnico también acudió a la Inquisición a autodenunciarse como clientes de las adivinas. Este era claramente un acto preventivo sugerido a menudo por los confesores, quienes instruían a los fieles "descargar su conciencia" delante del Santo Tribunal con el fin de ser absueltos<sup>28</sup>. Una vez recibidas estas denuncias, el Santo Oficio mandaba llamar a los amos de las adivinas y les ordenaba poner fin a las consultas mediante la reclusión de las esclavas en sus casas. En caso de no hacerlo, los amos corrían el riesgo de ser obligados a vender sus esclavas fuera de la ciudad de México en un periodo de 15 días o pagar una multa de 200 pesos de oro. A pesar de esos mandatos, los amos encontraron formas de evadir e incluso desafiar las órdenes de la Inquisición. El 5 de mayo de 1630, un minero español de la ciudad de México llamado Baltasar fue ordenado vender su esclava dentro del periodo de gracia acostumbrado y presentar prueba de su venta dentro de 30 días. Baltasar pidió entonces a la inquisición se apiadase de él arguyendo que era muy pobre para comprar otra esclava. Además, añadió, sus hijos sufrirían por la ausencia de Isabel (la adivina) porque ella los había criado. El amo prometió, sin embargo, mantener a Isabel recluida y a no permitir que nadie la consul-

28. Véase, por ejemplo, el caso de la esclava Lucía quien se autodenunció en enero de 1636 luego de haber sido instruida al respecto por el jesuita Luis de Molina. Véase AGN Inq. 439.9, fols. 156-96v. En el caso de Doña Francisca de Carvajal, fue su confesor mismo, Rodrigo Pérez Santillán, quien escribió al Santo Oficio de su parte para denunciarla por haber consultado a la adivina. Véase AGN Inq. 373.20, fols. 170-71v.



tase. Aseguró al tribunal que su esclava le obedecería porque era humilde y "medio bozal". De hecho, explicó, si ella había ofrecido consultas en el pasado era sólo por su ignorancia y sin el conocimiento o consentimiento de sus amos. El Santo Oficio rehusó revocar la orden de vender la esclava, pero le concedió a Baltasar una extensión para cumplir la orden. Casi seis meses después del mandato original de venderla, la inquisición confiscó a Isabel y la puso en una celda. Solo fue liberada cuando Baltasar prometió de nuevo cumplir con la orden de venta en 15 días. Los documentos no indican si Baltasar vendió a su esclava (AGN Inq. 108, fols. 1-13). En un caso semejante, el capitán Luis Fernández de Sacristán fue ordenado vender a su esclava Esperanza en julio de 1629. Fernández pidió se le disculpase arguyendo, a través de su representante, Manuel López Núñez, que Esperanza se acababa de casar con Bartolomé, esclavo de Antón Sánchez, y no podía venderla fuera de la ciudad por órdenes del provisor de la ciudad de México. En efecto, Fernández presentó una carta en la que el provisor le ordenaba que permitiese a Esperanza tener vida maridable con su esposo los sábados por la noche, como era costumbre. Aunque Fernández logró una prórroga usando esta excusa, fue ordenado cumplir el mandato seis meses después. El 18 de enero de 1630, un representante de Fernández escribió al Santo Oficio pidiendo ocho días más para poner a Esperanza en venta. Casi ocho meses después, alrededor de octubre, Fernández todavía estaba en posesión de Esperanza cuando escribió nuevamente pidiendo una extensión más (AGN Inq. 1508, fols. 1-13).

Es evidente entonces que los amos buscaban retrasar la venta de sus esclavas tanto como fuese posible. Pero las cosas no necesariamente iban mejor, sin embargo, cuando finalmente se decidían a vender a las adivinas. Las instrucciones del Santo Oficio obligaban a los dueños de esclavos a informar a los compradores las razones de la venta. A igual que otros "defectos" físicos o morales de los esclavos, esta información podría incrementar la dificultad para vender las esclavas<sup>29</sup>. Pero incluso si el vendedor encontraba alguien dispuesto a comprar un esclavo tan "problemá-

29. Los "defectos" de los esclavos podían tener un impacto negativo en el precio de los esclavos en el Mercado. Véase Boyd-Newman (1969, 137); Mellafe (1975); Chávez-Hita (1987, 32); Aguirre (1994, 45-47).

tico" fuera de la ciudad de México, existía la posibilidad de que las autoridades locales prohibiesen la venta para evitar conflictos en sus pueblos. En marzo de 1630, el representante de Luis Fernández finalmente encontró un comprador de Esperanza en Querétaro. Empero, al saber la razón por la que se ponía Esperanza a la venta, el notario público rehusó registrar la venta hasta que el alcalde mayor del pueblo fuese informado de que Esperanza hablaba por el pecho. Como era de esperarse, el alcalde prohibió la venta de Esperanza en su jurisdicción (AGN Inq. 1508, fols. 1-13).

No todos los funcionarios compartían la actitud del alcalde de Querétaro. Algunos de ellos parecen haber recurrido incluso a las adivinas para mejorar su posición política y adquirir más influencia en sus pueblo. El 4 de febrero de 1630, la inquisición reprendió a Luis de la Torre por organizar apuestas en la plaza mayor de la ciudad de México con motivo del arribo de la flota proveniente de las Filipinas, apoyándose en las predicciones de su esclava Margarita Conga de 12 años de edad. Se le ordenó que vendiese a su esclava en 15 días. Empero, tres años más tarde de la Torre se convirtió en alcalde mayor de Tlalpujagua, Michoacán y se llevó a Margarita con él. Una vez asentado en el pueblo con su esposa, Doña Mariana Espíndola y Pacheco, de la Torre no sólo obtuvo ingresos vendiendo los servicios de Margarita, sino que también utilizó sus habilidades para aumentar su influencia. De acuerdo con varios testigos, el funcionario y su esposa habían atemorizado a los habitantes del pueblo diciendo que Margarita les revelaba "muchas cosas ocultas" que ocurrían en el pueblo, e incluso lo que la gente hacía dentro de sus casas. Doña Mariana llegó al extremo de asegurar que la inquisición le había dado permiso de hacer uso de los poderes de Margarita para vigilar al pueblo. Pese a haber recibido varias denuncias, el Santo Oficio no intervino de nuevo en este caso hasta 1636, cuando hacía ya tiempo que Margarita había regresado a la ciudad de México y seguía dando consultas. No fue sino hasta el 13 de octubre de ese mismo año que la inquisición retomó el caso reprendiendo severamente a de la Torre por no obedecer el mandato del Santo Oficio, y dándole 30 días para vender a su esclava.

El 4 de noviembre de 1636, Luis de la Torre informó a la inquisición que el tesorero de la corona le había confiscado a Margarita como pago del arancel que éste adeudaba, pero prometió

venderla tan pronto la recuperase. Confesó ser verdad que había permitido que la gente consultase a su esclava en el pasado pero eso era porque era bozal y extremadamente joven. Ahora, sin embargo, Margarita era una ladina de dieciocho años que lamentaba haber incurrido en tales actos y prometía no volver a dar consultas en el futuro. De la Torre pidió entonces un período de gracia de seis meses para pagar sus deudas y recobrar a Margarita. Los inquisidores no estaban convencidos de la buena voluntad de de la Torre y rehusaron concederle una extensión. También ordenaron a Margarita que no volviese a responder a pregunta alguna acerca del futuro o del paradero de objetos perdidos. Alrededor de mayo de 1637, la inquisición se enteró de que de la Torre todavía estaba en posesión de Margarita. El amo intentó esta vez una estrategia diferente informando a los inquisidores que Margarita se había casado con Francisco, esclavo de Ana Ortiz, y que nadie compraría una esclava casada. La inquisición reabrió este caso dos años más tarde, el 19 de enero de 1639, cuando el fiscal Francisco de Estrada y Escobar pidió al Santo Tribunal se procediese contra de la Torre porque había ignorado los mandatos de la inquisición por tres años, y había permitido que Margarita fuese consultada por todo tipo de gente en la ciudad de México. El fiscal también pidió que de la Torre pagase una multa de 200 pesos de oro. Los documentos no indican si el amo pagó la multa (AGN Inq. 493.9, fols. 156-96v).

### Conclusiones

Muchos años antes de que fuese uno de los actos favoritos en ferias contemporáneas y uno de los tropos más socorridos de los críticos culturales para denunciar situaciones que van “desde la apropiaciones culturales más evidentes hasta los intentos mejores intencionados de dar una «voz» a los grupos marginados” (Davis 1998), el ventrilocuismo era considerado por teólogos y moralistas como una práctica asociada con la profecía, la adivinación, y la posesión diabólica<sup>30</sup>. México colonial no era la excepción, pero

30. Entre los múltiples ejemplos del uso del término ventrilocuismo como tropo, véase Harvey (1992); Beizer (1994); y Reinhardt, quien usa el ventrilocuismo “como una metáfora para designar la práctica de hablar por los esclavos” entre los abolicionistas norteamericanos anteriores a la guerra

el hecho de que las “pitonisas” hubiesen aprendido este arte en la costa occidental de África, en donde la adivinación era considerada una forma legítima de tomar decisiones, dotaba a esta práctica de un nivel de complejidad inesperado. Además de ofrecer un raro ejemplo de adivinación transcultural en el que “un sistema enraizado en un simbolismo cultural específico sirve a clientes de distintas culturas” (Peek 1991b, 11), el ventrilocuismo oracular nos abre un punto privilegiado para explorar las relaciones de dominación y resistencia femenina en condiciones de esclavitud.

Al igual que otros practicantes de la disociación de voces en otras sociedades y culturas a través de la historia, las ventrílocuas creaban una personalidad oracular al manifestar mediante un inteligente manejo de impresiones que una fuerza oculta hablaba a través de ellas. Paradójicamente, al elidirse como autoras de sus propios enunciados, las esclavas ganaban una voz autorizada en una sociedad esclavista. Empero, como I.M. Lewis ha señalado, esto solo era posible en la medida en que los grupos dominantes y subalternos creían en la existencia y eficacia de tales poderes (Lewis 1971, 13). ¿Pero creían las esclavas, sus amos, y su clientela en los mismos espíritus invasores? Como hemos visto, los “espíritus familiares” de la tradición cristiana diferían sustancialmente de los “ancestros” invocados en la costa oeste de África. Y sin embargo, la creencia compartida en la posibilidad de comunicación con otros mundos y en la existencia de formas de conocimiento paranormales permitió que esta técnica de adivinación tuviese impacto al otro lado del Atlántico.

En tanto drama corporal, la adivinación por ventrilocuismo podría ser interpretada como una técnica mántica basada en la interacción sutil entre voz y mirada, en la cual el cuerpo de las esclavas operaba como contenedor de un ente supernatural, y medio para la construcción de una nueva identidad oracular. A diferencia de la figura del profeta-advino “que mezcla mensajes ‘inspirados’ con declaraciones hechas a nombre propio” (Devisch

civil (2002, 84, nota 9). Al utilizar el ventrilocuismo como metáfora para expresar la desconfianza por la representación mimética y/o sociopolítica, esto autores se apoyan de manera acrítica en una larga tradición cristiana de demonizar a los ventrílocuos y mirar con sospecha su pericia para manejar la voz humana. Véase Davis (1998, 133); Schmidt (1998, 274, *passim*); Connor (2000, esp. capítulos 2 y 3).

1991, 129) las ventrílocuas se eximían de toda responsabilidad por las declaraciones de los espíritus invasores. Es verdad que los participantes de las sesiones mánticas no presenciaron jamás los signos típicos de "entusiasmo" entre los poseídos, tales como convulsiones repetidas o los ojos en blanco, pero las ilusiones auditivas eran suficientes para convencerlos de que entes sobrenaturales habían ocupado los cuerpos de las esclavas. Al igual que las adivinas mediumísticas estudiadas por Nickerson, las ventrílocuas nunca comenzaban una sesión en estado de trance, sino que esperaban estar frente a una audiencia para llevar a cabo el proceso de ocupación (Nickerson 2001, 192). De hecho, se podría argumentar que el hecho de que la audiencia fuese testigo de este proceso era vital para la articulación y credibilidad de los enunciados oraculares mismos. Estudiosos de la adivinación en sociedades africanas han señalado desde hace varios años que las técnicas mánticas constituyen una de las muchas formas en que una sociedad articula su teoría de la moralidad a través de la asignación de responsabilidades. (Gluckman 1972; Turner 1975, 23-24). Pero ¿qué sucede cuando aquellos encargados de señalar a los culpables de infortunios son miembros de grupos subalternos y corren el riesgo de ser denunciados ellos mismos como transgresores? Es claro entonces que las ventrílocuas africanas ocupaban una posición muy precaria en México colonial. Sus habilidades oraculares les permitieron ganarse el respeto de su clientela, e incluso la protección de sus amos, pero nunca gozaron de la aceptación de las autoridades coloniales. En su análisis de las prácticas de adivinación y revelación ente los Ndembu de Zambia, Victor Turner afirmaba que "los adivinos como clase llevan a cabo una venganza sutil sobre una sociedad que los rechazó o minimizó como individuos" (Turner, 1975, 24). Las mujeres esclavas ciertamente buscaban reconocimiento social a través de la adivinación, pero es evidente que su "venganza sutil" no llegaría a subvertir el orden dominante. Las adivinas africanas nunca cuestionaron la esclavitud como sistema, pero su estatus como adivinas les permitió sacar mejor partido de su situación de servidumbre.

En los últimos años varios estudiosos han criticado la tendencia contemporánea a celebrar todo tipo de formas de resistencia en las ciencias humanas como "signos de la ineficacia del poder y de la creatividad y aguante del espíritu humano en su recha-

zo a ser dominado" (Abu-Lughod 1990, 42; véase también Ortner 1995; Brown 1996). Lejos de ofrecer un capítulo más de esta "novela de la resistencia", he intentado analizar la adivinación de las mujeres esclavas con el fin de ofrecer un retrato más complejo de las relaciones de poder entre dominantes y subordinados en una sociedad esclavista<sup>31</sup>. La adivinación era ciertamente una táctica de empoderamiento femenino bajo la esclavitud, pero las esclavas requerían de la colaboración de los amos para tener acceso a clientes de varios grupos étnicos. Por otra parte, los amos dependían de estas adivinas para tener acceso a recursos adicionales e incluso capital cultural en la forma de influencia y prestigio. Se trataba entonces de una calle de dos sentidos, en la que amos y esclavas tenían algo que ganar. Más allá de la relación entre grupos dominantes y subordinados, el ventrilocuismo de las afro-mexicanas representaba también una fuente de conflicto entre los subalternos. Es verdad que las adivinas ayudaban a algunos esclavos a resolver problemas prácticos, pero también creaban nuevas tensiones al identificar a otros siervos como autores de crímenes que no cometieron. Pero llegó la hora de abandonar a estas mujeres notables, y dejar que el lector pondere si al analizar las ilusiones auditivas de estos grupos marginales no habré incurrido yo mismo en un acto más de ventrilocuismo.

#### Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila. 1990. The romance of resistance: Tracing transformations of power through Bedouin women. *American Ethnologist*, 17: 41-65.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. [1963] 1992. *Medicina y magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.
- . 1989. *La población negra en México: Estudio ethnohistórico*. 3d ed. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.
- . 1994. *El negro esclavo en Nueva España: La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.

31. En este sentido, Lila Abu-Lughod escribió hace algunos años, que "la resistencia debe ser utilizada como diagnóstico del poder" (1990, 42).

- Alberghini, Johannes 1671. *Manuale qualificatorum sanctae Inquisitionis*. Zaragoza: Agustin Vargas.
- Alberro, Solange. 1979. Negros y mulatos en los documentos inquisitoriales: rechazo e integración. In *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, edited by Elsa C. Frost, Michael C. Meyer and Josefina Vazquez with the collaboration of Lilia Díaz. Mexico City: El Colegio de México and University of Arizona Press.
- . 1987. Herejes, brujas y beatas: mujeres ante el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España. In *Presencia y transparencia: la mujer en la historia de México*, edited by Carmen Ramos. Mexico City: El Colegio de México.
- . 1988. *Inquisition et société au Mexique, 1571-1700*. Mexico City: Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines.
- Arrom, Silvia M. 1985. *The women of Mexico City, 1790-1857*. Stanford: Stanford University Press.
- Bascom, William R. 1969. *Ifa divination: Communication between gods and men in West Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bastide, Roger. 1968. *La divination chez les Afro-américaines*. In *La divination*, edited by André Caquot and Marcel Leibovici. 2 vols. Paris: Presses Universitaires Françaises.
- Beattie, John and Middleton, John, eds. 1969. *Spirit mediumship and society in Africa*. London: Routledge and Kegan.
- Beckles, Hilary McD. 1999. *Centering woman: Gender discourses in Caribbean slave society*. Kingston, Jamaica: Ian Randle Publishers.
- Behar, Ruth. 1987. Sex and sin, witchcraft and the devil in late-colonial Mexico. *American Ethnologist* 14: 34- 54.
- . 1989. Sexual witchcraft, colonialism, and women's powers: Views from the Mexican Inquisition. In *Sexuality and marriage in colonial Latin America*, edited by Asunción Lavrin, 178-206. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Beizer, Janet. 1994. *Ventriloquized bodies: Narratives of hysteria in nineteenth-century France*. New York: Columbia University Press.
- Bernard, Carmen and Gruzinski, Serge. 1993. *Histoire du Nouveau Monde*, 2 vols. Paris: Fayard.
- Boeck, Filip de and Devisch, René. 1994. Ndembu, Luunda, and Yaka divination compared: From representation and social engineering to embodiment and worldmaking. *Journal of Religion in Africa* 24: 2.
- Boose, Lynda E. 1995. Scolding brides and bridling scolds: Taming the woman's unruly member. In *Materialist Shakespeare*, edited by Ivo Kamps. London: Verso.
- Bourguignon, Erika. 1968. Divination, transe et possession en Afrique transaharienne. In *La divination*, edited by André Caquot and Marcel Leibovici, 2:331- 58. Paris: Presses Universitaires Françaises.
- Boyd-Newman, Peter. 1969. Negro slaves in early colonial Mexico. *The Americas* 26 (2): 134-51.
- Boyer, Richard. 1998. Honor among plebeians. In *Sex, shame and violence: The faces of honor in colonial Latin America*, edited by Lyman L. Johnson and Sonya Lipsett-Rivera, 157-78. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Brown, Cheryl Anne. 1992. No longer be silent. First century Jewish portraits of Biblical women. *Studies in pseudo-Philo's Biblical antiquities and Josephus's Jewish antiquities*. Louisville: Westminster and John Knox Press.
- Brown, Michael F. 1996. On resisting resistance. *American Anthropologist* 98 (4): 729-35.
- Bush, Barbara. 1996. Hard labor: Women, childbirth, and resistance in British Caribbean slave societies. In *More than chattel. Black women and slavery in the Americas*, edited by David Barry Gaspar and Darlene Clark Hine, 193-271. Bloomington: Indiana University Press.
- Caciola, Nancy. 2000. Mystics, demoniacs, and the physiology of spirit possession in medieval Europe. *Comparative Studies in Society and History* 42 (3): 268- 306.
- Campagne, Fabián Alejandro. 2002. *Homo catholicus. homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Carroll, Patrick J. 1973. Estudio sociodemográfico de personas de sangre negra en Jalapa, 1791. *Historia Mexicana* 23 (1): 111- 25.
- . 1991. Blacks in colonial Veracruz: Race, ethnicity, and regional development. Austin: University of Texas Press.
- Castañega, Martín de. [1529] 1997. *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Introductory essay and notes by Fabián Alejandro Campagne. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Certeau, Michel de. 1980. *La possession de Loudun*. Paris: Gallimard.
- . 1984. *Practice of everyday life*. Translated by Steven Rendall. Berkeley: University of California Press.
- . 1988. Discourse disturbed: The sorcerer's speech. In *M. de Certeau, The writing of history*. Translated by Tom Conley. New York: Routledge.
- Cervantes, Fernando. 1991. The devils of Querétaro: Scepticism and credulity in late seventeenth-century Mexico. *Past and Present* 130: 51-69.
- . 1994. *The devil in the New World: The impact of diabolism in New Spain*. New Haven: Yale University Press.
- . 2002. Introduction. *The Americas* 59 (2): 153-9.
- Chávez-Hita, Adriana Naveda. 1987. *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*. Xalapa: Universidad Veracruzana.

Ciruelo, Pedro. [1628] 1986. *Tratado de las supersticiones*. Facsimile ed. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.

Connor, Steven. 2000. *Dumbstruck: A cultural history of ventriloquism*. Oxford: Oxford University Press.

Cope, R. Douglas. 1994. *The limits of racial domination: Plebeian society in colonial Mexico City, 1660-1720*. Madison: University of Wisconsin Press.

Corominas, Joan. 1961. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.

Corro Ramos, Octoviano. 1974. *Cimarrones en Veracruz y la fundación de Amapa*. Veracruz: Citlaltepétl.

Davidson, David M. 1966. Negro slave control and resistance in colonial Mexico, 1519-1650. *Hispanic American Historical Review* 46: 235-53.

Davis, C. B. 1998. Reading the ventriloquist's lips: The performance genre behind the metaphor. *The Drama Review* 42 (4): 133-56.

Devisch, René. 1991. Mediumistic divination among the northern Yaka of Zaire. In *African divination systems: Ways of knowing*, edited by Philip M. Peek. Bloomington: Indiana University Press.

Evans-Pritchard, E. E. 1937. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: The Clarendon Press.

Fernandez, James W. 1988. Afterword. In *African divination systems: Ways of knowing*, edited by Philip M. Peek. Bloomington: Indiana University Press.

Fox-Genovese, Elizabeth. 1988. *Within the plantation household. Black and white women of the Old South*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Franco, Jean. 1991. *Plotting women: Gender and representation in Mexico, 1500-1846*. Stanford: Stanford University Press.

Gautier, Arlette. 1985. *Les Soeurs de Solitude: La condition feminine dans l'esclavage aux Antilles du XVIIIe au XIXe siècle*. Paris: Éditions Caribéennes.

Gerhardi, Johan Ernest. 1634. *Spectrum Endoreum*. 3d ed. Jena: Literis Johannis Nisii.

Gluckman, Max. 1972. Moral crises: Magical and secular solutions. In *The allocation of responsibility*, edited by Max Gluckman, 1-150. Manchester: Manchester University Press.

Goffman, Erving. 1959. *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday Anchor Books.

Goldblatt, David. 1993. Ventriloquism: Ecstatic exchange and the history of the artwork. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 51 (3): 389-98.

Graham, E. P. 1913. Divination. *The Catholic Encyclopedia*. edited by Charles G. Herbermann, Edward A. Pace, Conde B. Pallen, Thomas J. Shahan and John J. Wayne. 15 vols. New York: The Encyclopedia Press.

Graham, Sandra Laudardale. 1998. Honor among slaves. In *Sex, shame and violence: The faces of honor in colonial Latin America*, edited by Lyman L. Johnson and Sonya Lipsett-Rivera, 201-28. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Haraway, Donna. 1991. 'Gender' for a Marxist dictionary: The sexual politics of a word. In *Simians, cyborgs, and women*, edited by D. Haraway. New York: Routledge.

Harvey, Elizabeth D. 1992. *Ventriloquized voices: Feminist theory and English Renaissance texts*. London: Routledge.

Holler, Jacqueline. 1999. More sins than the Queen of England: Marina de San Miguel before the Mexican Inquisition. In *Women in the Inquisition: Spain and the New World*, edited by Mary Giles. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Hünefeldt, Christine. 1994. *Paying the price of freedom: Family and labor among Lima's slaves, 1800-1854*. Berkeley: University of California.

Israel, Jonathan I. 1975. *Race, class, and politics in colonial Mexico, 1610-1670*. New York: Oxford University Press.

Jaffary Nora. 2000. *False mystics: Deviant orthodoxy in colonial Mexico*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Johnson, Lyman L. 1998. Dangerous words, provocative gestures, and violent acts: The disputed hierarchies of plebeian life in colonial Buenos Aires. In *Sex, shame and violence: The faces of honor in colonial Latin America*, edited by Lyman L. Johnson and Sonya Lipsett-Rivera, 127-51. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Lathrop, Joseph. 1806. *Illustrations and reflections of the story of the Saul's consulting the Witch of Endor*. Springfield, Mass.: Henry Brewer.

Lavrin, Asuncion n. 1984. Women in Spanish colonial society. In *The Cambridge history of Latin America*, edited by Leslie Bethell. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

Lea, Henry Charles. 1907. *History of the Inquisition of Spain*, Vol. 4. New York: McMillan.

Lewis, I. M. 1970. A structural approach to witchcraft and possession. In *Witchcraft confessions and accusations*, edited by Mary A. Douglas. London: Tavistock Publications.

———. 1971. *Ecstatic religion: An anthropological study of spirit possession and shamanism*. New York, Penguin.

Lienhardt, G. 1961. *Divinity and experience: The religion of the Dinka*. Oxford: The Clarendon Press.

Lipsett-Rivera, Sonya. 2002. *Mira lo que hace el diablo: The devil in Mexican popular culture, 1750-1856*. *The Americas* 59 (2): 200-18. *Colonial Latin American Review* 319

Love, Edgar F. 1967. Negro resistance to Spanish rule. *The Journal of Negro History* 52: 89-103.



- . 1971. Marriage patterns of persons of African descent in a colonial Mexico City parish. *Hispanic American Historical Review* 51 (1): 79-91.
- McKnight, Kathryn Joy. 1999. Blasphemy as resistance: An African slave woman before the Mexican Inquisition. In *Women in the Inquisition: Spain and the New World*, edited by Mary E. Giles. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Mellafe, Rolando. 1975. *Negro slavery in Latin America*. Translated by J. W. S. Judge. Berkeley: University of California Press.
- Mendonsa, Eugene L. 1982. The politics of divination: A processual view of reactions to illness and deviance among the Sisala of northern Ghana. Berkeley: University of California Press.
- Moitt, Bernard. 2001. *Women and slavery in the French Antilles, 1635-1848*. Bloomington: Indiana University Press.
- Morrissey, Marietta. 1989. *Slave women in the New World: Gender stratification in the Caribbean*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Muggleton, Lodowick. 1724. *A true interpretation of the Witch of Endor*. London: Printed by Subscription.
- Nickerson, Peter. 2001. A poetics and politics of possession: Taiwanese spirit-medium cults and autonomous popular cultural space. *Positions: East Asia Cultures Critique* 9 (1): 187-217.
- O'Neal, Mary R. 1986. Superstition. In *The encyclopedia of religion*, edited by Mircea Eliade, 14:163- 6. New York: Macmillan.
- . 1987. Magical healing, love magic and the Inquisition in late sixteenth-century Modena. In *Inquisition and society*, edited by Stephen Haliczer. London: Croom Helm.
- Ortner, Sherry B. 1995. Resistance and the problem of ethnographic refusal. *Comparative Studies of Society and History* 26 (1): 126- 66.
- Palmer, Colin A. 1975. Religion and magic in Mexican slave society. In *Race and slavery in the Western Hemisphere*, edited by Stanley Engelman and Eugene D. Genovese. Princeton: Princeton University Press.
- . 1976. *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650*. Cambridge: Harvard University Press.
- Patterson, Orlando. 1982. *Slavery and social death: A comparative study*. Cambridge: Harvard University Press.
- Peek, Philip M. 1991a. African divination systems: Non-normal modes of cognition. In *African divination systems: Ways of knowing*, edited by Philip M. Peek. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1991b. Introduction: The study of divination, present and past. In *African divination systems: Ways of knowing*, edited by Philip M. Peek. Bloomington: Indiana University Press.
- Pescatello, Ann M. 1976. *Power and pawn: The female in Iberian families, societies, and cultures*. London: Greenwood Press.

- Quezada, Noemí. 1989. *Enfermedad y maleficio: El curandero en el México colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- . 1991. The Inquisition's repression of curanderos. In *Cultural encounters: The impact of the Inquisition in Spain and the New World*, edited by Mary Elizabeth Perry and Anne J. Cruz, 37-57. Berkeley: University of California Press.
- Reinhardt, Mark. 2002. Who speaks for Margaret Garner? Slavery, silence, and the politics of ventriloquism. *Critical Inquiry* 29 (1): 81- 119.
- Reyes Costilla, Nora, and Martín González de la Vara. 2001. El demonio entre los marginales: la población negra y el pacto con el demonio en el norte de Nueva España, siglos XVII y XVIII. *Colonial Latin American Historical Review* 10 (2): 199- 221.
- Río, Martín del. [1599] 1600. *Disquisitionum magicarum*. 3 vols. *Magvntiae: Ex Officina Typographica Ioannis Albini*.
- Rout, Leslie B. 1976. *The African experience in Latin America, 1502 to the present day*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmidt, Leigh Eric. 1998. From demon possession to magic show: Ventriloquism, religion, and the Enlightenment. *Church History* 67 (2): 274-304.
- . 2002. *Hearing things. Religion, illusion, and the American Enlightenment*. Cambridge: Harvard University Press.
- Seed, Patricia. 1988. *To love, honor, and obey in colonial Mexico. Conflicts over marriage choice, 1574-1821*. Stanford: Stanford University Press.
- Shaw, Rosalind. 1991. Splitting truths from darkness. In *African divination systems: Ways of knowing*, edited by Philip M. Peek. Bloomington: Indiana University Press.
- Simonetti, Manlio. 1989. *La Maga di Endor*. Florence: Nardini.
- Thomas, Keith. 1971. *Religion and the decline of magic*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Turner, Victor M. 1975. *Revelation and divination in Ndembu ritual*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Villa-Flores, Javier. 2002. To lose one's soul: Blasphemy and slavery in New Spain, 1596-1660. *Hispanic American Historical Review* 82 (3): 435-68.
- Vinson, Ben. 2001. *Bearing arms for His Majesty: The free-colored militia in colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Werbner, Richard P. 1973. The superabundance of understanding: Kalanga rhetoric and domestic divination. *American Anthropologist* 75 (5): 1414-40.



# DESOBEDIENCIAS LEALES Y LEGALIDADES INSURGENTES. DISCUSIONES EN TORNO A LAS ATRIBUCIONES DE LOS PODERES CIVILES Y ECLESIAÍSTICOS EN EL RÍO DE LA PLATA. 1810-1817\*

Ignacio Martínez<sup>1</sup>

## Introducción

En febrero de 1812, casi dos años después de la formación de un gobierno autónomo en el Río de la Plata, el gobierno central de las Provincias Unidas enviaba una circular a los obispos de las tres diócesis comprendidas en el territorio a su mando. Las instrucciones disponían que en todos los panegíricos, doctrinales y sermones, los sacerdotes ilustraran a la feligresía sobre la “libertad de los Pueblos con sugesion al Sistema actual que han adoptado...” y que se incorporara en las oraciones de la Misa una súplica por “nuestra pía y sacra causa de la libertad”. Las razones argumentadas para justificar esta medida apuntaban a la importancia de los sacerdotes como publicistas de la gesta revolucionaria. El gobierno, insistía el documento, “...conoce muy bien quanta es la fuerza, y poderio del influxo religioso para reunir los animos, y consolidar la felicidad de los Pueblos”. Se lamentaba a continuación porque, durante el gobierno monárquico “...su influxo [el de los sacerdotes], sus amonestaciones, sus plegarias, su predicacion, todo era en ellos eficaz y persuasivo, quando hoy sordos á los clamores de la Patria, é insensibles á los gritos de la humanidad, no se

---

\* Una versión previa de este artículo fue presentada en el *International Seminar on the History of the Atlantic World*, Harvard University, Cambridge, 2006, bajo el título “From Madrid to Rome. The Dismantling of Colonial Ecclesiastical Jurisdictions in Río de la Plata and Alternatives for Their Reconstruction, 1810-1825”.

1. Licenciado en Historia. Becario CONICET. Docente de la cátedra de Historia de Argentina I, de la carrera de Historia, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

les advierte un solo paso que indique la adhesión de su voluntad al actual Sistema<sup>2</sup>.

Tanto en el tenor de la medida, como en su justificación, podemos encontrar algunas marcas propias de la particular relación existente a principios del siglo XIX entre el clero y las autoridades civiles. No ha de sorprendernos la lectura que los triunviros hacían del tipo de guía que brindaban los sacerdotes a su rebaño. De hecho, nadie en ese momento hubiera encontrado impropia la gravitación política del sacerdote en su comunidad. Lejos de constituir una innovación revolucionaria, la labor del clérigo como pilar del orden, no sólo espiritual, sino también temporal, era, como destaca el documento, una característica presente durante la colonia. Pero si esa observación encontró pocas objeciones entre sus contemporáneos –y también entre muchos de los historiadores que se preguntaron por la participación de los clérigos en la revolución– no fue tan unánime el consenso respecto de la capacidad de las nuevas autoridades para tomar medidas en el ámbito estrictamente eclesiástico. No se trata, sin embargo, de dos problemas diferentes. Bien al contrario, es la fuerte presencia de lo eclesiástico en los asuntos temporales lo que explica las resistencias de algunos clérigos a someterse a las decisiones del nuevo gobierno.

Y esto fue así porque, al igual que en los demás sectores de la sociedad, en el espacio eclesiástico la revolución talló una división entre quienes adhirieron a ella y quienes la resistieron. Hubo sacerdotes que aceptaron de buena gana la labor encomendada por el gobierno y se caracterizaron por su entusiasmo revolucionario. Otros, como los tres obispos que recibieron la circular, presentaron abierta o encubiertamente resistencias al nuevo orden de cosas. Puesto que el gobierno de Buenos Aires había conseguido rápidamente sofocar toda reacción armada dentro del territorio rebelde, los descontentos debieron buscar otros espacios donde intentar la resistencia. A los avances del gobierno en materia de jurisdicción eclesiástica, las autoridades religiosas refractarias al movimiento revolucionario opusieron en varias oportunidades

2. La circular, fechada el 10 de febrero de 1812 y firmada por los miembros del triunvirato que, por aquel entonces, constituía la máxima autoridad civil de las Provincias Unidas, se encuentra en Archivo General de la Nación (en adelante AGN), sala X, legajo 4-7-1.

objeciones de tipo legal y jurídico<sup>3</sup>. Nos interesa aquí analizar los argumentos que se intercambiaron en las discusiones desencadenadas por estas resistencias.

Dentro del numeroso acervo de recursos jurídicos presentes en estas disputas, haremos hincapié en la utilización de una herramienta en particular: la *epiqueya*. *Epiqueya*, o equidad, era una figura jurídica de antigua data, enraizada en los más profundos estratos de la doctrina escolástica. A lo largo del período colonial fue utilizada muy frecuentemente por autoridades locales como un recurso legal para justificar omisiones o abiertas desobediencias a la ley, sin dejar por ello de reconocer la autoridad del legislador que la había emitido (es decir, el soberano). En los años que siguieron a la revolución rioplatense, la *epiqueya* fue utilizada en el plano eclesiástico cada vez que se hizo necesario tomar medidas obviando la aprobación papal.

Este artículo estará dedicado a estudiar el rol que jugó la *epiqueya* como argumento jurídico en la puja por el establecimiento de una nueva institucionalidad eclesiástica para el Río de la Plata. Veremos que la *epiqueya* fue utilizada para legitimar posiciones antagónicas, e intentaremos explicar el carácter ambivalente del concepto en razón de la coexistencia de modelos jurídicos y eclesiológicos muy diferentes entre sí. Intentaremos demostrar, a partir de aquí, que las interpretaciones clásicas que veían en esta herramienta un arma al servicio de las autoridades civiles para “invadir” las prerrogativas eclesiásticas, no son del todo correctas. Por el contrario, dentro de los modelos disponibles para pensar la relación entre el legislador, la ley, y quienes deben obedecerla, la *epiqueya* ofrecía algunos resquicios para evadir la autoridad revolucionaria. No encontraremos en nuestros protagonistas la defensa de estos modelos puros, sino más bien, la adopción de aquellas ideas que les permitieron, a la vez, analizar la inédita situación que estaban viviendo, y legitimar su situación y

3. El obispo de Córdoba Rodrigo Antonio de Orellana experimentó en carne propia los riesgos de intentar una resistencia armada cuando estuvo a punto de ser fusilado por las fuerzas porteñas enviadas a reprimir el levantamiento que, en defensa de las autoridades peninsulares, organizó junto al ex virrey Liniers y al gobernador cordobés Gutiérrez de la Concha. Sólo el obispo y su confesor fueron exceptuados de la pena capital una vez apresados los líderes de la sublevación, que fueron ajusticiados el 26 de agosto de 1810.

aspiraciones en el contexto cambiante e imprevisible de la revolución.

### La epiqueya y su contexto jurídico en la tradición indiana

“La epiqueya, voz griega, que suena lo mismo que equidad, es la benigna interpretación, por la cual se juzga prudentemente que el legislador no intentó comprender en la lei jeneral, algun caso particular revestido de especiales circunstancias”.

Así explicaba el concepto de epiqueya en 1848 el obispo Justo Donoso en un manual destinado a los estudiantes de derecho canónico de Hispanoamérica. Aclaraba, a continuación, que esta *epiqueya* o *equidad* se diferencia de la interpretación de la ley porque “esta [la interpretación] esplica el texto de la lei cuando es oscuro o envuelve un sentido ambiguo, mientras aquella [la epiqueya] no interpreta el testo o las palabras sino la mente del lejislador, cuando se duda si quiso o pudo comprender en los términos jenerales de la ley tal caso particular”<sup>4</sup>. Esta idea de *epiqueya* no era nueva, por cierto. Hacia mediados del siglo XVII, Solórzano y Pereyra en su *Política Indiana*, decía de la equidad:

“...aunque el derecho sea fijo y estable, la equidad, que es hija de la razón natural, la templa, modera y altera a las veces, según lo piden los casos, que se suelen ofrecer, que por el tiempo, lugar, personas y otros varios accidentes, piden se ajuste y acomode a las ocasiones” (Solórzano, *Política indiana*, III, VIII, 37 y 38)<sup>5</sup>.

En ambas definiciones surge la necesidad de relajar el imperio de la ley frente a casos no contemplados por el legislador. Se entiende que es el juez quien decide suspender o alterar el sentido

4. Las citas están extraídas de Donoso, Justo. *Instituciones de Derecho Canónico Americano*. (2 vols.) Vol. I Valparaíso: Imprenta y Librería del Mercurio, 1848., p. 84.

5. Tomamos la cita de Tau Anzoátegui, Victor. *Casuismo y sistema: Indagación histórica sobre el espíritu del derecho indiano*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992, p. 531.

de la ley. Ahora, mientras Donoso supone que la labor del juez consiste en interpretar la voluntad del legislador (su mente) más allá, o a pesar de la letra misma, para conservar la justicia en un caso dado, en Solórzano es el ejercicio de la “razón natural” el que orienta al juez en la aplicación de la equidad y no el respeto a una supuesta voluntad no escrita del legislador. Veremos más adelante que, desde la doctrina tomista, esta divergencia es sólo aparente, puesto que únicamente el ejercicio de la razón puede llevar a interpretar la mente del legislador.

En una guía doctrinal compuesta en 1668 por el obispo de Quito, Alonso de la Peña Montenegro se repiten estas ideas. Según el prelado quiteño la epiqueya es:

“...corrección de la ley, o interpretación, porque yendo contra las palabras de la ley, sigue antes el pensamiento de quien la promulgó, y así es lícito en ocasiones rasgar la letra porque quede entero su sentido; *virtud necesaria muy de ordinario en estas Regiones tan remotas y distantes, que es casi imposible consultar al Legislador para que explique la ley; y a veces fuera vicio seguir la corteza de la ley en algunos casos particulares, que los Legisladores no pudieron prevenir totalmente...*”<sup>6</sup>.

Citamos este fragmento porque aquí se asocia lo excepcional con lo indiano. En este sentido, advierte Tau Anzoátegui que el sesgo casuista del derecho hispano se acentúa en sus territorios americanos sobre la base de tres tópicos argumentales: a) la realidad americana es diferente a la peninsular; b) en América las cosas cambian más rápidamente que en Europa, por ser la del Nuevo Mundo una sociedad más reciente y dinámica; c) las enormes distancias entre los reinos americanos y la sede de la monarquía hacen difícil al legislador el conocimiento de la realidad allende el océano, y más difícil aún la toma de decisiones sobre casos específicos<sup>7</sup>. Estas razones aparecerán recurrentemente en los actores rioplatenses de la primera mitad del s. XIX para fundamentar el uso de la epiqueya.

6. Peña Montenegro, Alonso de la, *Itinerario para párrocos de Indios* (1668). Tomamos la cita de Tau Anzoátegui, cit., p. 532. La bastardilla es mía.

7. Tau Anzoátegui. *Casuismo y sistema: Indagación histórica sobre el espíritu del derecho indiano*. pp. 97-114.

Más allá de sus diferencias, pueden reconocerse en las tres definiciones citadas los elementos básicos de la concepción tomista de la equidad. Santo Tomás trata de la *epiqueya* en su Suma Teológica, dentro del grupo de cuestiones referidas a la justicia (segunda sección de la segunda parte, cuestión 120):

“...por ser los actos humanos, sobre los que recaen las leyes, singulares y contingentes, que pueden ofrecer ilimitadas formas, no fue posible establecer una ley que no fallase en un caso concreto. Los legisladores legislan según lo que sucede en la mayoría de los casos, pero observar punto por punto la ley en todos los casos va contra la equidad y contra el bien común, que es el que persigue la ley”.

Nuevamente aquí, el caso que escapa a la previsión del legislador no debe ser sometido al imperio de las normas que no lo tuvieron en cuenta. ¿Cómo actuar en estas circunstancias?

“Por tanto, [...] sería pernicioso cumplir la ley a rajatabla; lo bueno es, dejando a un lado la letra de la ley, seguir lo que pide la justicia y el bien común. Y a esto se ordena la *epiqueya*, que entre nosotros se llama «equidad»”.

Según Santo Tomás, entonces, la aplicación de la *epiqueya* debe estar orientada a cumplir con la “justicia y el bien común”, aunque no aclara aún cómo puede guiarse el juez para satisfacer este requisito. A diferencia del fragmento de Solórzano, no aparece aquí el recurso a una razón natural. En su lugar, aparecerán pocas líneas más abajo el desconcertante “espíritu de la ley” y la no menos inasible “intención del legislador” como guías para la sentencia: “Sin duda alguna falta a la ley quien, apoyándose en la letra, va contra el espíritu mismo de la ley”, observa Santo Tomás en el artículo 1º de la cuestión 120. Y luego agrega: “si se entiende por justicia legal la que se ajusta a la ley tanto a su letra como a la intención del legislador, que es lo principal, entonces la *epiqueya* es la parte principal de la justicia legal” (art. 2º). Resumiendo, la *epiqueya* permite suspender o alterar el vigor de la ley en ciertos

casos particulares, con el propósito de resguardar el imperio de la justicia.

Ahora bien, ¿quién y cuándo se puede suspender la obediencia de la ley? En la cuestión 96, I-IIae, Tomás incorpora el problema de la urgencia y de la imposibilidad de recurrir al superior:

“Hay que advertir, sin embargo, que, si la observancia literal de la ley no da pie a un peligro inmediato al que se haya de hacer frente sin demora, no compete a cualquiera interpretar qué es lo útil o lo perjudicial para el Estado, sino que esto corresponde exclusivamente a los gobernantes, que, con vistas a estos casos, tienen autoridad para dispensar de las leyes. Pero si el peligro es inmediato y no da tiempo para recurrir al superior, la necesidad misma lleva aneja la dispensa, pues la necesidad no se sujeta a la ley”.

He aquí otro elemento clave de la *epiqueya*: su utilización en casos de urgencia y cuando la comunicación con las autoridades habilitadas para dispensar la ley se halla interrumpida.

Toda esta argumentación, que durante el antiguo régimen no sólo resultaba coherente, sino que fue repetida con pequeños matices a lo largo de los siglos, puede parecer hoy poco consistente. Desde una concepción contemporánea del derecho, la garantía de justicia radica en el vigor de la ley, que debe aplicarse a todos los miembros de la sociedad por igual. Su correlato político es la existencia de un único cuerpo jurídico promulgado y ejecutado por el poder soberano, cuya autoridad debe ser ejercida sin distinciones sobre todos los ciudadanos. Por el contrario, si el cumplimiento de la ley se suspende en algún caso excepcional, un manto de sospecha se tiende sobre la legitimidad de esta medida. El incumplimiento de la norma en los estados contemporáneos puede interpretarse en dos sentidos: como un acto arbitrario y, por lo tanto, injusto del gobernante, o como falta de autoridad sobre aquellos agentes que deben hacer cumplir la norma y que, en cambio, la infringen<sup>8</sup>.

8. Debe tenerse en cuenta que se están aquí trazando las características de los sistemas jurídicos en líneas generales. La figura de la *equidad* existe en el

Conviene destacar una segunda gran diferencia entre la lógica jurídica contemporánea y la de antiguo régimen, que hace al origen de la norma. En los estados contemporáneos la primacía de la ley se corresponde con la existencia de una fuente única de origen, es decir, de un único legislador válido. En un esquema contemporáneo de génesis de la norma, es la voluntad del poder soberano la que la genera. Es deseable que la norma surja de una discusión racional, pero su legitimidad no reside en su carácter racional, sino en su origen como expresión de tal voluntad. Es por eso que un juez no puede separarse totalmente de la letra de la norma, aunque suponga tener más razón, porque lo legítimo en última instancia es la voluntad del poder soberano, y no la racionalidad de la ley<sup>9</sup>.

Muy diferente es el orden de prioridades en los textos que hemos citado más arriba. Vista la imposibilidad de la ley para tratar con justicia un caso específico, el juez debe resolver ateniéndose a otros principios: para Solórzano, debe echar mano a la "razón natural", en Santo Tomás y en Donoso, el punto de referencia es, en principio, más esquivo: se habla del espíritu de la ley, o de la intención del legislador. Pero esta diferencia entre "razón" e "intención del legislador" puede no ser significativa desde la concepción tomista sobre el origen de la norma. Es que todo orden legítimo y, por lo tanto, justo, debe adaptarse al plan divino, y este plan es perfectamente racional. Antonio Manuel Hespanha expresa esta concepción en los siguientes términos:

"Existiría un orden de las cosas, establecido por Dios, previo a la voluntad humana y sobre el cual ésta no puede disponer. Más que eso. El hombre hace parte de ese orden y participa de su dinámica, de su equilibrio (*ratio*). Su voluntad, si saludable y equilibrada (si racional), obedecerá a esa tendencia (*appetitus*) natural al

---

derecho contemporáneo y guarda similitudes con la herramienta de antiguo régimen que estamos analizando, pero su presencia hoy en día no puede ser considerada como un indicador de la concepción imperante de la aplicación de justicia en la actualidad.

9. Sobre el lugar que ocupa la voluntad en los esquemas jurídicos contemporáneo y moderno, Hespanha, Antonio Manuel, "Las categorías de lo político y de lo jurídico en la época moderna" en *Ius Fugit*, vol. 1, núm. 2, 1996. pp. 68-85.

hombre para integrarse armónicamente en la leyes del todo"<sup>10</sup>.

Surge entonces de aquí que el uso de la razón, entendida como puente de contacto con el plan divino, lleva a reencontrarse con la intención del legislador, puesto que éste, para dictar una norma legítima y justa, se inspira también en el orden racional de la naturaleza de las cosas. Esta vinculación entre justicia y razón, propia del pensamiento jurídico de Antiguo Régimen, está cristalizada en una fórmula que aparece muchas veces en nuestros documentos: "haciendo uso de una racional y justa epiqueya..." anuncian las fuentes como prólogo a las muchas disposiciones que, tanto autoridades civiles como eclesiásticas, tomaron al margen de la aprobación papal.

Es hora de internarnos, entonces, en el convulsionado escenario del Río de la Plata decimonónico, y reseñar las situaciones en que fue utilizada la *epiqueya* para tomar medidas a nivel local en materia eclesiástica que, según el derecho canónico, sólo el sucesor de Pedro podía disponer. En el próximo apartado reconstituimos la situación de las iglesias rioplatenses luego de la revolución y su relación con el poder revolucionario. En el siguiente analizamos tres episodios en que se utilizó la *epiqueya* y presentamos una interpretación alternativa a la ofrecida por la historiografía tradicional.

### La revolución y el colapso de las jurisdicciones eclesiásticas

Concebidos como parte del aparato colonial de la monarquía, las estructuras diocesanas y sus agentes concentraban una serie de funciones sustanciales para el gobierno de los territorios hispanoamericanos. Entre ellas, las relacionadas con la dimensión jurídica constituyen un elemento clave para comprender la centralidad de la esfera eclesiástica en la sociedad colonial. El clero no sólo poseía fuero propio —es decir, que sus integrantes debían ser juzgados por tribunales eclesiásticos, según sus propias normas—, sino que, además, todo sacerdote capaz de confesar se convertía en juez en lo relativo al denominado "fuero interno" de la pobla-

---

10. *Ibid* en p. 70.

ción (cuestiones de conciencia, de moral y doctrina religiosa). Por otra parte, el obispo y sus jueces foráneos, generalmente párrocos, juzgaban en ciertas materias concernientes también al fuero externo, particularmente en cuestiones de familia, en la medida en que eran ellos quienes sancionaban la legitimidad de la unión conyugal<sup>11</sup>. Por último, teólogos y canonistas, que muchas veces formaban parte de los cabildos eclesiásticos, eran considerados las voces autorizadas en materia de derecho canónico, derecho que regía tanto en el espacio eclesiástico como fuera de él<sup>12</sup>. Estas atribuciones hacían de las autoridades eclesiásticas una pieza esencial del orden social, pero, al mismo tiempo, las colocaban muchas veces en conflicto con autoridades civiles cuyas atribuciones se superponían con las de los eclesiásticos.

Durante la colonia, las relaciones entre ambos poderes estaban regidas por la figura del patronato. Se trataba, a grandes rasgos, de una serie de facultades otorgadas por el papa a los monarcas españoles sobre las iglesias erigidas en sus territorios<sup>13</sup>. Esta prerrogativa ligaba los mecanismos fundamentales del funcionamiento eclesiástico a la administración regia. Dentro del conjunto de facultades derivadas del patronato nos interesa destacar tres atribuciones que se arrogaba la corona.

11. Sobre la jurisdicción eclesiástica en general en el período tardocolonial, ver Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris. *Historia de la Iglesia argentina*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori, 2000. Sobre las atribuciones de los párrocos como jueces foráneos, particularmente en la provincia de Buenos Aires, puede consultarse el artículo de Barral, María Elena, "Fuera y dentro del confesionario. Los párrocos rurales de Buenos Aires como jueces eclesiásticos a fines del período colonial" en *Quinto Sol*, núm. 7. 2003.
12. La importancia del derecho canónico dentro del corpus jurídico en las sociedades medieval y moderna ha sido destacada muchas veces. Una síntesis de las múltiples relaciones entre el derecho canónico y el corpus jurídico de estas sociedades puede encontrarse en Clavero, Bartolomé. *Historia del Derecho: Derecho Común*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1994. El mismo autor trata las relaciones entre teología y derecho para las sociedades modernas desde un punto de vista más complejo en Clavero, Bartolomé. *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*. Milan: Milano-Giuffré, 1991.
13. La bibliografía sobre patronato es vastísima. Un trabajo clásico para el caso argentino es el de Legón, Faustino. *Doctrina y ejercicio del patronato Nacional*. Buenos Aires, 1920. Una obra más reciente y que abarca todo el universo hispanoamericano es la de Hera, Alberto de la. *Iglesia y Corona en la América española*. Madrid: Mapfre, 1992.

El rey, como patrono, designaba personalmente, o por medio de sus representantes, a todos los beneficios eclesiásticos dentro de sus territorios americanos. Por otro lado, las instancias de apelación en materia eclesiástica quedaban dentro de su jurisdicción. El Papa perdía de esta manera su condición de juez en última instancia para estas causas<sup>14</sup>. Por último, en razón de las inmensas distancias que separaban a las iglesias americanas del sucesor de Pedro en Roma, los obispos en Indias poseían una serie de facultades extraordinarias otorgadas por el Sumo Pontífice que les permitían actuar en materias que, de ordinario, debían ser elevadas a la Santa Sede<sup>15</sup>.

En resumen, las instituciones eclesiásticas en la lejana América se administraron durante siglos casi sin mantener contacto con la curia romana. En última instancia, los asuntos eclesiásticos se resolvían en el Consejo de Indias o, a lo sumo, en el despacho real. Este estado de cosas no aseguró la convivencia armónica entre autoridades civiles y eclesiásticas, pero otorgó una estructura jerárquica de apelaciones que permitía resolver los conflictos a partir de una instancia de mediación superior<sup>16</sup>. Heredero de esta estructura, el gobierno revolucionario debió enfrentar una serie de problemas que marcaron el ritmo de la historia eclesiástica de nuestro período.

La desestructuración del espacio colonial tras la revolución de mayo desarticuló el esquema jerárquico de jurisdicciones eclesiásticas.

14. Si bien esta era la norma, se dieron casos en los que la imposibilidad de dirimir pleitos muy complicados dentro del territorio indiano y la existencia entre las partes interesadas de contactos con Roma posibilitaron el recurso y, eventualmente, la resolución de la disputa por medio de una apelación al Papa. Para el Río de la Plata, el artículo de Caula, Elsa, "Jurisdicciones en tensión. Poder patriarcal, legalidad monárquica y libertad eclesiástica en las dispensas matrimoniales del Buenos Aires virreinal" en *Prohistoria*, núm. 5, 2001, trata un caso de disenso matrimonial que es resuelto en Roma.
15. Sobre las instituciones eclesiásticas en Hispanoamérica puede consultarse la obra de síntesis editada en 1848 por el obispo chileno, Justo Donoso, pensada como material didáctico para los aspirantes al sacerdocio: Donoso, Justo. *Instituciones de Derecho Canónico Americano*. (2 vols.) Valparaíso: Imprenta y Librería del Mercurio, 1848.
16. Los conflictos entre autoridades civiles y eclesiásticas, y las de autoridades civiles entre sí son una constante en el mundo colonial hispano. Precisamente, la legitimidad de las autoridades superiores parece haber reposado en su función como árbitro en las disputas de sus inferiores.



siásticas. El clero local quedó doblemente incomunicado: por un lado, con su patrono, el rey, y por el otro, con las autoridades eclesiásticas residentes fuera del territorio rebelde, particularmente, con el arzobispo de Charcas y con el Sumo pontífice que, por cuestiones diplomáticas, no reconocía a las nuevas autoridades civiles de Buenos Aires<sup>17</sup>.

Muy pronto, las autoridades revolucionarias se vieron ante la necesidad de tomar medidas en el ámbito eclesiástico que eran privativas del patrono. El problema se resolvió por medio de un dictamen de dos teólogos y canonistas, que dejó en manos de la junta rebelde, en tanto nuevo poder soberano del Río de la Plata, el ejercicio del patronato<sup>18</sup>. Esta medida sirvió, en un principio, al doble propósito de solucionar los problemas cotidianos del gobierno eclesiástico, y subordinar el clero local a las nuevas autoridades civiles. Sin embargo, las potestades del nuevo patrono no eran incuestionables, especialmente, cuando éste intentaba avanzar sobre territorios en los que aun el monarca español acostumbraba a pedir autorización papal. Ante esas tentativas se levantaron las voces de aquellas autoridades eclesiásticas que no veían con buenos ojos la marcha

17. El problema del desmantelamiento de las jurisdicciones eclesiásticas tras la revolución, y de la subsiguiente incomunicación con Roma ha sido ampliamente tratado. Un libro clásico para este último problema, es el de Tonda, Américo. *La iglesia argentina incomunicada con Roma*. Santa Fe: Castellví, 1965. Desde una óptica renovada, han estudiado el fenómeno Ayrolo, Valentina, "Argumentos y prácticas patronales durante la experiencia de la centralidad política en las Provincias Unidas, 1810-1821" en *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Profesor Carlos S. A. Segreti"*, núm. 4, 2004; Ayrolo, Valentina, "Patronage ecclésiastique et souveraineté politique. Étude de cas: Córdoba del Tucumán (1820-1852)" en *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brasiliien*, núm. 85, 2005; Ayrolo, Valentina, "Una nueva lectura de los informes de la inisión Muzi: la Santa Sede y la Iglesia de las Provincias Unidas" en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 3ª Serie, núm. 14, 1996; Di Stefano y Zanatta. *Historia de la Iglesia argentina*; Lida, Miranda. "Fragmentación de la soberanía, fragmentación del patronato. La Revolución de Independencia y el ejercicio del patronato en las iglesias rioplatenses". Ponencia presentada a IX Jornadas Interescuelas/departamentos de Historia, Córdoba, 2003 24, 25 y 26 de septiembre de 2003; Lida, Miranda, "Fragmentación política y fragmentación eclesiástica. La Revolución de Independencia y las iglesias rioplatenses" en *Revista de Indias*, vol. LXIV, núm. 231, 2004.

18. Se trata de los dictámenes de los doctores cordobeses Gregorio Funes y Juan Luis Aguirre.

del proceso político rioplatense. En el apartado siguiente analizamos tres discusiones desencadenadas por esta situación en las que la *epiqueya* estuvo presente como argumento central pero, como veremos, no siempre con el mismo sentido, ni como único recurso.

### Situaciones en que se utilizó la *epiqueya* en el Río de la Plata luego de la revolución de 1810

Debemos aclarar, en principio, que los casos que analizaremos a continuación no refieren a fallos judiciales, sino a modificaciones en el esquema de toma de decisiones y atribución de facultades en materia de gobierno eclesiástico. La *epiqueya* se utilizó en estas situaciones como un elemento jurídico que permitía realizar modificaciones en el plano eclesiástico sin recurrir a la autorización papal. Intentaremos demostrar que el recurso a esta figura era sólo una de las estrategias argumentales posibles para otorgar legitimidad a las medidas tomadas; y que su sentido ha sido generalmente mal interpretado. Analizaremos aquí tres series de medidas que provocaron resistencias y discusiones por parte de ciertos sectores del clero y que produjeron una cantidad de documentos, no abundante, pero sí suficiente para reconstruir posiciones en torno a la *epiqueya*. En primer lugar, reseñamos la discusión que mantuvo el obispo de Córdoba, Rodrigo de Orellana, a raíz de una disposición del gobierno central que ordenaba a los diocesanos reformar la liturgia de la misa. En segundo término, seguimos las alternativas del reemplazo de las autoridades del clero residentes fuera del territorio rebelde, por prebostes locales impuestos por el gobierno civil. Por último, reconstruimos un debate en torno de la modificación del calendario de festividades religiosas en el obispado de Buenos Aires.

Estos episodios ya han sido estudiados en una obra clásica de historia eclesiástica argentina, escrita por un sacerdote de prolífica labor historiográfica. Américo Tonda, en *La iglesia argentina incomunicada con Roma* examina las soluciones adoptadas frente a los problemas que surgieron tras la incomunicación con la Santa Sede<sup>19</sup>. Su condición de sacerdote y el hecho de haber iniciado la investigación antes del incendio que consumió gran parte del Ar-

19. Tonda. *La iglesia argentina incomunicada con Roma*.

chivo Eclesiástico de Buenos Aires, le permitieron trabajar con documentos hoy inaccesibles. Hemos recurrido a esta obra para reconstruir ciertos pasajes de las discusiones que no pudimos hallar en archivos oficiales, aunque la interpretación que aquí se ofrece difiere en muchos puntos de la del sacerdote historiador.

### *La reforma de la liturgia. 1812*

Al comienzo del trabajo, citamos una disposición del gobierno civil que ordenaba a las autoridades de los obispados rioplatenses transmitir en la misa los valores que justificaban la revolución contra las fuerzas peninsulares. El cumplimiento de esta disposición suponía alterar la liturgia de la misa. Tal modificación, había sido expresamente prohibida por Pío V en su bula *Quo primum tempore*, del año 1570, que reglamentaba las disposiciones del Concilio de Trento sobre la uniformidad de ritos en todo el orbe católico. Se trataba, por lo tanto, de una medida polémica, y su recepción en el ámbito eclesiástico varió en cada una de las diócesis del territorio rebelde.

En el obispado de Buenos Aires, la temprana muerte del obispo Benito Lue y Riega, quien había vivido con más angustia que alegría la ruptura con la metrópoli, dejó el gobierno de la diócesis en manos del cabildo eclesiástico, mucho mejor dispuesto que el difunto prelado a secundar las decisiones del gobierno revolucionario. El vicario capitular en sede vacante de Buenos Aires, lejos de oponerse a la implementación de esta orden, funcionó en este asunto como agente del gobierno, transmitiendo a las demás diócesis las resoluciones respecto de las reformas a realizar.

En el momento en que se recibió la disposición en la diócesis de Salta, su obispo, Nicolás Videla del Pino, se hallaba en una situación por demás comprometida. El jefe militar del ejército del norte, Manuel Belgrano, dudaba de su fidelidad al gobierno revolucionario. El obispo del Pino, buscando lavar su imagen, acató la orden del gobierno. En su instrucción pastoral a los párrocos de la diócesis, donde mandaba obedecer esta reforma y argumentaba en su favor, admitía la existencia de disposiciones papales que prohibían la alteración en la liturgia, pero observaba a continuación que

“No hay ley alguna positiva que esté exenta del poderoso imperio de las circunstancias. Considerad las pre-

sentes, y hallaréis la razón que nos ha decidido a condescender con las intenciones y deseos del gobierno”.

Y más adelante insiste:

“Nada hemos disimulado de los fundamentos que podrán resistir, ó imposibilitar nuestra resolución. Con noticia, y memoria de todos ellos la tomamos, y hasta ahora no nos ha ocurrido motivo para revocarla. Meditad las presentes circunstancias, el actual estado de las cosas, y os ocurrirá con facilidad la razón. Si no atinareis con ello no os aflijais. El que obedece no yerra, aunque erre el que lo manda”<sup>20</sup>.

Estos razonamientos, que consienten en desobedecer las normas canónicas en virtud de las particulares circunstancias que imperaban en el Río de la Plata, siguen la lógica de la *epiqueya*, según la tratamos más arriba. Y así fue interpretada la instrucción pastoral por los historiadores que revisaron este episodio con anterioridad. Según estas versiones, nos hallamos frente a un ejemplo más del uso de la *epiqueya* para justificar intrusiones del gobierno civil que atentaban claramente contra los derechos y la estructura de la Iglesia<sup>21</sup>.

Pero el “poderoso imperio de las circunstancias” no era el único elemento que utilizaba en su argumentación Videla. Podríamos decir que ni siquiera era el más importante. Gran parte del documento en cuestión está destinado a justificar la adhesión a la disposición del gobierno sobre otras razones. El obispo recurre a una interpretación del cuarto mandamiento del decálogo, donde el deber de honrar a los padres incluye, tanto a los padres biológicos y espirituales, como a los “...Padres Civiles y Politicos los Monarcas, y todas las Supremas potestades que recidiendo en un sujeto ó en muchos cuidan de nuestras vidas, Haciendas, de nuestra

20. La carta pastoral se halla en AGN, sala X, leg. 4-7-2., fecha en Salta 10 de abril de 1812. La itálica es mía. Esta carta pastoral fue editada en Foncillas Andreu, Gabriel, «Un importante documento inédito de Mons. Videla del Pino» en *Archivum*, vol. 1, núm. 1, 1943.

21. Al respecto, puede consultarse Américo Tonda, *La iglesia argentina incomunicada...*, cit., pp. 101-111; y Bruno, Cayetano, *Historia de la iglesia en Argentina*. Vol. VII Buenos Aires: Don Bosco, 1971., pp. 458-460.

tranquilidad, de nuestra paz, Sociego y Seguridad"<sup>22</sup>. Es así que, apelando a una norma de altísima jerarquía, como que proviene de Dios mismo, justifica con mayor razón la desobediencia a una ley de menor relevancia, en tanto emanada de un representante de Dios en la tierra.

Del mismo modo, recurre a los pasajes tantas veces citados de la carta de San Pablo a los Romanos (Rom. 13.) en la que el apóstol subraya el carácter divino de toda autoridad civil. Además, esa última frase de la cita: "El que obedece no yerra, aunque erre el que lo manda" no parece estar en sintonía con el sentido de decisión propia frente al caso específico que caracteriza a la *epiqueya*. La argumentación en su totalidad, por el contrario, apunta a privilegiar la obediencia a las máximas autoridades en el ámbito religioso (obediencia a la palabra de Dios, de los apóstoles) y, de allí, obediencia a las autoridades seculares.

La situación en la diócesis de Córdoba fue más complicada. Su obispo, Rodrigo de Orellana se resistió a reformar la liturgia amparándose en la expresa prohibición papal. A cambio, sugería al gobierno que escogiera, entre las fórmulas propuestas por el mismo misal, la que le pareciera más adecuada a sus propósitos para no incurrir en las penas dispuestas por la bula<sup>23</sup>. En nota posterior, el obispo insiste en su negativa. Rechaza incluso la viabilidad del uso de la *epiqueya* en este caso:

"No se nos oculta, que podemos, y aun debemos interpretar la voluntad de la Iglesia en los casos urgentes, en que acostumbra hacerlo el Santo Padre, mientras que como otro Pedro santifica las cadenas con que le aprisiona el tirano de la Iglesia de la Europa [pero] no podemos usar de la misma libertad en aquellas reglas de la Iglesia que han estado y están en plena observancia, sin ejemplar de su relajación o dispensa, para no enervar el vigor de la disciplina Eclesiástica según que lo juramos en nuestra consagración"<sup>24</sup>.

22. AGN sala X, leg. 4-7-2. Esta interpretación del cuarto mandamiento es sumamente antigua en la tradición política medieval y moderna.

23. La nota de Orellana al gobierno central en AGN, sala X, leg. 4-7-1, fechada en Córdoba el 18 de febrero de 1812.

24. AGN sala X, leg. 4-7-1, fecha en Córdoba, 9 de junio de 1812.

Aparece aquí, como en el fragmento citado más arriba de la Suma Teológica, la noción de "caso urgente", sumado a la imposibilidad de consulta al superior —el Papa era prisionero de Napoleón— como justificación de la relajación o dispensa de la norma. Sin embargo, no parece suficiente a Orellana este estado de excepción y busca refugio, ante la imposibilidad de recurso a la autoridad, en el peso de la costumbre: no hay antecedentes de dispensa en esta materia, y las disposiciones papales siguen rigiendo aunque el sucesor de Pedro se halle incomunicado con sus iglesias.

El gobierno rechaza estos argumentos, afirmando que el Tridentino en ningún momento prohíbe la alteración de la liturgia y obliga al obispo a implementar la reforma utilizando una vieja figura del régimen colonial: el *ruego y encargo*. La figura del ruego y encargo era una más de las tantas figuras que ligaban, en el marco del patronato regio, las decisiones en el ámbito eclesiástico a la autoridad civil. Orellana comprendió que no podría dilatar más su resistencia y resolvió obedecer.

Aunque resulte sorprendente, justificó la modificación en estos términos:

"Pero excelentísimo Señor los apices de las leyes eclesiásticas por delicados que sean, podrán alguna vez sufrir alguna dispensa por conservar la interesante union con un Gobierno, que las respeta, y que estaria muy distante de querer infringirlas"<sup>25</sup>.

Es decir, Orellana se mantiene firme en su interpretación de los decretos pontificios sobre la prohibición de la alteración de la liturgia, pero, ahora sí, se apoya en la figura de la *epiqueya* para justificar la dispensa de esa prohibición destacando su carácter claramente excepcional.

### *Nombramiento de autoridades eclesiásticas. 1813*

En 1813, se reunieron en Buenos Aires los diputados de las ciudades rebeldes que respondían al gobierno porteño. Este congreso debía, fundamentalmente, organizar institucionalmente al país. Si bien no logró dictar una constitución, la llamada Asam-

25. Idem. fecha en Córdoba, 20 de agosto de 1812.

blea del año XIII sancionó una serie de leyes que buscaron afirmar la autoridad del nuevo gobierno. En materia eclesiástica, una de las medidas más importantes tomadas en este sentido fue cortar lazos con las autoridades religiosas nombradas por el rey, residentes fuera del territorio rebelde. Esto implicaba separar a las órdenes religiosas rioplatenses de sus superiores generales residentes en la península ibérica. Además, el nuncio apostólico y otras autoridades residentes en España perdían su jurisdicción sobre las Provincias Unidas<sup>26</sup>. Para suplir las funciones de estas autoridades, la Asamblea promulgó una ley de claro tinte episcopalista:

“La Asamblea general ordena, que habiendo reasumido los reverendos obispos de las Provincias unidas del Rio de la Plata sus primitivas facultades ordinarias; usen de ellas plenamente en sus respectivas diócesis, mientras dure la incomunicación con la Santa Sede Apostólica”<sup>27</sup>.

En el lenguaje eclesiológico de la época, esto significaba que los obispos gozaban, en sus respectivas diócesis, de todas las facultades que poseía el Papa sobre la Iglesia universal. Un mes después, la Asamblea habilitó al poder ejecutivo para nombrar un Comisario General de Regulares que reemplazara a los generales de todas las órdenes. Este Comisario recibiría sus facultades de los obispos y provisores de las tres diócesis que, como vimos, detentaban, según el gobierno, plenas facultades eclesiásticas.

Cuando el controversial obispo Orellana recibió la noticia del nombramiento del comisario de regulares y de otras autoridades que debían suplir la incomunicación con España, volvió a plantear algunas objeciones. Se oponía básicamente a delegar facultades que consideraba exclusivas del pontífice, a pesar de la disposición de la asamblea. Pero poco después debió ceder nuevamente a las presiones del gobierno central y, tal como lo había hecho en ocasión de aceptar la reforma litúrgica, acató la orden sin aceptar las razones oficiales: procuró evitar el comprometedor argumento de las facultades originarias utilizando, nuevamente, la *epiqueya*, y haciendo énfasis en su carácter provisional:

26. Emilio Ravignani, *Asambleas Constituyentes Argentinas*, Tomo I, pp. 47-50

27. *Ibid.* p. 50. la itálica es mía.

“...pero como en el día por estar interceptada toda comunicación con S. Santidad, podemos los obispos suplir la confirmación ó institución canónica en el interin que se pueda impetrar del Romano Pontífice, hé creído de mi obligación exponer á V. Ex.a como lo executo, que estoi pronto por mi parte á conferir como confiero, toda la potestad espiritual que puedo conforme á derecho...”

A continuación, dejaba bien en claro que esa delegación tenía sus límites:

“...quedando por lo mismo sugeto á mi Jurisdicción [el comisario] en los casos y terminos, que lo estará á su Santidad, quando se tuviere de la plenitud de su potestad la delegación necesaria y competente para la consolidación de la suplente o interina que le delego por ahora, con lo que queda á salvo el nombramiento de V. E. no menos que la potestad espiritual ó institución canónica, que debe impartirse unicamente por los preladados eclesiásticos”<sup>28</sup>.

Destacamos la expresión «por ahora», puesto que la provisionalidad es uno de los elementos de la *epiqueya* en la definición de Donoso que veíamos en el primer apartado.

Orellana tuvo oportunidad de hacer valer el carácter provisorio que le había otorgado a esta delegación cuando fue necesario nombrar a un segundo Comisario General de Regulares, por alejamiento del primero. En esa ocasión, el prelado cordobés se negó rotundamente a delegar las facultades en este segundo comisario. Puesto que el Papa había sido liberado, sostenía, el obispo no podía ya disponer de aquello que había delegado en forma puramente excepcional. Discutiendo con este razonamiento, el flamante Comisario responde que Orellana no está en condiciones de negar la delegación, puesto que esta concesión no fue producto de la libre voluntad del obispo, sino que se produjo en obediencia a una providencia de *ruego y encargo*<sup>29</sup>.

28. La nota, fechada el 1° de febrero de 1814, en AGN sala X, leg. 4-7-5.

29. Estos argumentos en AGN, sala X, leg. 4-8-1

Como se ve, el argumento último esgrimido por el gobierno no utiliza la *epiqueya*, sino que recurre a figuras de tinte galicano (el *ruego y encargo*), o episcopalista (la reasunción de las facultades originarias). Ambas arrojaban a segundo plano la autoridad papal, y privilegiaban las jurisdicciones locales, sea del ámbito civil o del eclesiástico. Si esto es así, podemos afirmar que no son correctas las apreciaciones de la tradicional historiografía confesional que interpretaba la apelación a la figura de la *epiqueya* como un intento de legitimar la toma de decisiones al margen del poder papal. Por el contrario, en los casos estudiados, viene a ser un instrumento legal que permite a clérigos que defienden la autoridad romana, ceder ante las presiones de los gobiernos patrios sin adscribir a posiciones más favorables a la autonomía de las iglesias locales, que circulaban con fluidez por la época. Esto es así porque la figura de la *epiqueya* mantenía el origen de la norma en el Sumo Pontífice y otorgaba a su incumplimiento un carácter claramente provisorio. Por otro lado, los argumentos de base episcopalista o galicana, no necesitaban recurrir a la *epiqueya*, porque suponían que las disposiciones exigidas por los gobiernos podían ser tomadas por los obispos de pleno derecho, puesto que habían recibido sus facultades directamente de Cristo, y sólo luego, las habían delegado en el Papa.

De todas maneras, el sentido de la *epiqueya* dependía en gran medida del contexto y las intenciones concretas de quien la utilizara. Trataremos esta ambigüedad en el siguiente apartado.

### **Reforma del calendario de festividades religiosas. 1817**

Durante 1817 se desarrolla una fuerte polémica tras la confección de un nuevo calendario de festividades religiosas. En esta ocasión, fue el obispado de Buenos Aires el escenario del conflicto. Desde la muerte de su obispo Lue y Riega en 1812, la diócesis de Buenos Aires era gobernada por un provisor en sede vacante y por el cabildo eclesiástico que lo nombraba. Las relaciones entre los canónigos y el provisor de la diócesis no fueron siempre armónicas. A fines de 1816, el provisor Achega se propuso eliminar del calendario festivo toda herencia hispánica. A partir de aquí se desencadenó un conflicto entre el provisor y el Cabildo, que se negó a aceptar las modificaciones, alegando que el provisor no tenía facultades para modificar esos aspectos. En estas circuns-

tancias, se desarrolla una discusión en la que la figura de la *epiqueya* es interpretada por los contendientes en sentidos opuestos, aunque ambas partes coincidan en desestimarla como argumento válido. Así, el provisor Achega, que impulsaba las reformas explicaba al gobierno que

“...sólo por epiqueya nos es lícito seguir el añalejo de un país al cual dejamos de pertenecer. Convengo en que, basándose en una ‘costumbre inmemorial’ y en ‘una fundada interpretación’ de la voluntad pontificia, ‘no cometería un crimen nuestra Iglesia continuando con el rezo de los Santos Españoles que no reza la Iglesia Universal’<sup>30</sup>.

Es decir, según el provisor, sólo mediante el uso de la *epiqueya*, como interpretación de la voluntad pontificia, era posible sostener las disposiciones dictadas particularmente para las iglesias de la corona española sobre territorios ahora independientes. El provisor no necesitaba acudir a la *epiqueya* para reformar el calendario colonial, bien al contrario, se trataba de retomar la norma general, abandonando la excepción de que gozaban las iglesias españolas.

Por su parte, el Cabildo Eclesiástico escribió un largo informe al gobierno justificando su posición. En un pasaje de esta comunicación, los canónigos discutían las facultades que se arrogaba el provisor para efectuar la reforma. Decían que el provisor cree estar facultado para modificar el calendario “como delegado *a jure* del Papa, interpretando ser ésta la voluntad de la Iglesia en el caso presente, a raíz de la declaración de nuestra Independencia. El cabildo estima que se equivoca”.

“¿Razones? Jamás se ha concedido en el derecho licencia al súbdito para derogar absolutamente la ley del superior, ni es creíble que ésta sea su voluntad. Puede sí, cuando tercia el caso de la *epiqueya*, suspender su efecto en algunos casos y declarar que en tales circuns-

30. Todo este episodio es reconstruido a partir de Tonda. *La iglesia argentina incomunicada con Roma*, cit. En esta ocasión la cita pertenece a la p. 137.



tancias no obliga, pero esto ha de ser con urgentísima necesidad y en calidad de *por ahora*, mientras se presenta recurso al superior que dictó la ley. Pero esto no equivale a sancionar leyes, ni derogar las establecidas, sino aplicarlas a los casos particulares, que es cuanto es lícito hacer en virtud de la *epiqueya*<sup>31</sup>.

En este fragmento, el Cabildo eclesiástico sintetizaba las características de la *epiqueya* que se han visto hasta aquí, dejando bien en claro el carácter limitado de las disposiciones que se tomaban bajo esta figura.

Quizás deberíamos detenernos aquí para poner en claro los argumentos que se intercambiaron en la discusión. El provisor buscaba borrar los rastros de la dominación colonial en las ceremonias religiosas. Para ello, argumentaba que el calendario de festividades observado hasta el momento no era parte de la liturgia universal, sino una *excepción* concedida por los papas a las iglesias de la monarquía española. Por eso es que no consideraba necesario recurrir a la *epiqueya*, en la medida en que su reforma buscaba restaurar el imperio de la ley general y no el de la excepción. Por su parte, los miembros del Cabildo Eclesiástico impugnaron la posibilidad de utilizar la *epiqueya* por parte del provisor. Aunque resulte paradójico, los canónigos suponían que esa podía ser una herramienta utilizada por Achea para conseguir la reforma. Y esto era así porque entendían que la *epiqueya* sería usada aquí para dispensar el rigor de la norma, esto es, de la disposición del Papa que habilitaba a las iglesias españolas a incluir sus propias fechas al calendario religioso.

Frente a esta ambigüedad, la respuesta de Bartolomé Muñoz, autor intelectual de la reforma, puso sobre la mesa una carta de mayor consistencia: recurrió a la famosa disposición de la Asamblea del año XIII disponiendo la reasunción por parte de los obispos de las tan mentadas "facultades originarias". Encontramos nuevamente entonces la misma salida, adoptada por quienes desean deshacerse de la molesta tutela papal: la búsqueda de una autonomía en materia eclesiástica de toda autoridad externa. La *epiqueya* no podía otorgar esa seguridad.

31. Ibid., pp. 139, 140

## Conclusión

La ambigüedad o ambivalencia de la *epiqueya* en las situaciones analizadas pone en evidencia la profundidad de la crisis que sufrió la relación entre autoridades y jurisdicciones eclesiásticas y civiles en el Río de la Plata a partir del proceso revolucionario. Antes de la ruptura con la metrópoli, la utilización de la *epiqueya* otorgaba a las autoridades asentadas en América la libertad de movimientos necesaria para negociar en el entramado de intereses coloniales y conservar al mismo tiempo la autoridad monárquica (y, mediada por el patronato, la autoridad papal) como recurso último de apelación y justicia.

Luego de la revolución se planteó la necesidad de que los diocesanos (obispos o provisores) ejercieran por su cuenta facultades que de ordinario pertenecían al Papa. Para justificar este ejercicio se podía disponer de dos argumentos o mecanismos eclesiológicos. Uno, el más radical, era suponer que tales facultades pertenecían originariamente a los obispos, que las habían recibido directamente de Cristo, y sólo por delegación eran ejercidas por el Papa. La otra, era otorgarle a estas facultades un carácter puramente excepcional, y buscar en la *epiqueya* una salida decorosa y provisoria a las reformas y medidas tomadas al margen de la autoridad pontificia<sup>32</sup>.

Frente a estas opciones, las autoridades civiles procuraron recurrir a la primera. Y esto es así porque la *epiqueya* era un arma de doble filo: si bien habilitaba a las autoridades locales para ejercer facultades reservadas al Sumo Pontífice, o para incumplir las disposiciones por él establecidas, este ejercicio de autoridad siempre era concebido como excepcional y momentáneo. Esta característica fue muy bien entendida –y aprovechada– por aquellos clérigos que, como el obispo Orellana, se resistieron por todos los

32. De esta manera, se repetía en el plano eclesiástico el dilema que se presentó a las autoridades rebeldes rioplatenses luego de 1810: ¿debían asumir el pleno ejercicio de los atributos de la soberanía retrovertida a los pueblos tras la vacancia real, o considerarse solamente sus depositarios?

Debo esta observación a Noemí Goldman y Marcela Ternavasio que me hicieron notar tal similitud tras la presentación de una ponencia en las IV Jornadas de *Espacio Memoria, Identidad*, desarrolladas en Rosario, en octubre de 2006.



medios a entregar a las autoridades locales el control total de los mecanismos eclesiásticos.

Por su parte, los gobiernos posrevolucionarios pretendían erigirse sobre una estructura política en la que la norma no toleraba excepciones. Los principales defensores de este modelo consideraban que los obispos ejercían plenas facultades, no porque eran capaces de interpretar la mente del legislador, sino porque en ellos mismos residía la facultad de legislar. Además, reforzaban la validez de las facultades episcopales recurriendo no a la costumbre o a viejas disposiciones reales o papales, sino a la más reciente y *aggiornada* autoridad soberana del Río de la Plata, cristalizada en un cuerpo representativo y constituyente: la Asamblea del año XIII, que había dispuesto la reasunción de facultades en los obispos.

Creemos entonces, que detrás de las discusiones reseñadas en este trabajo, y de muchas otras que no hemos analizado por cuestión de espacio, discurre el enfrentamiento entre dos formas de comprender el ejercicio de la justicia y la aplicación de la ley. La utilización de la *epiqueya* remite a una concepción casuista del derecho y del ejercicio de la autoridad, que se apoya en la existencia de un orden natural, no convencional, pero sí racional, que la autoridad puede interpretar para tomar decisiones. Esta idea de equidad vuelve compatibles la desobediencia a la norma general y el respeto a la autoridad del legislador<sup>33</sup>. Los autores que han visto en la aplicación de la *epiqueya* un relajamiento de la autoridad papal, o una "evasión" por parte de los ordinarios a esa autoridad, están errando en la interpretación porque leen el fenómeno desde patrones contemporáneos de aplicación de la ley. Esto es, el poder real de la autoridad debe medirse de acuerdo al grado de obediencia a sus normas por parte de sus subordinados. Muy por el contrario, durante el Antiguo Régimen la autoridad parece consistir en su carácter de último árbitro, o el más autorizado de los árbitros, es decir, como último juez de apelación, más que como supremo legislador.

A lo largo del siglo XIX, estas ideas acerca del ejercicio del poder y del derecho fueron reemplazadas por modelos que busca-

33. La expresión "se acata pero no se cumple", tantas veces utilizada para ilustrar el funcionamiento de la administración colonial y sus relaciones con la metrópoli, contiene en sí misma esta convivencia.

ron centralizar la toma de decisiones, otorgando mayor relevancia a la ley y al legislador<sup>34</sup>. Sobre esta concepción del poder político surgirán los estados-nación contemporáneos. La Iglesia Católica acompañará este proceso buscando concentrar cada vez más poder en manos del Papa, combatiendo, pero utilizando al mismo tiempo los mecanismos de los estados liberales. El pontificado de Pío IX y las resoluciones del Concilio Vaticano I, apenas superada la primera mitad del siglo XIX, deben comprenderse, sin dudas, dentro de este marco. Las interpretaciones que se han discutido aquí, son herederas de ese largo proceso de "romanización" de la Iglesia Católica, y por ello han leído los pleitos que revisamos a partir de modelos que no se hallaban aún consolidados. En este trabajo se intentó resituar históricamente los mecanismos jurídicos de la época, para comprender mejor las estrategias de los actores involucrados en un proceso de cambio que volvía cada vez más ambiguas las viejas figuras jurídicas, al tiempo que imponía nuevas formas de pensar el ejercicio del poder.

34. La máxima expresión jurídica de esta concentración es la codificación del derecho, iniciada por la Francia napoleónica.

## Bibliografía citada

- Ayrola, Valentina, "Argumentos y prácticas patronales durante la experiencia de la centralidad política en las Provincias Unidas, 1810-1821", en *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Profesor Carlos S. A. Segretti"*, núm. 4, 2004, pp. 107-22.
- , "Patronage ecclésiastique et souveraineté politique. Étude de cas: Córdoba del Tucumán (1820-1852)", en *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brasilién*, núm. 85, 2005, pp. 163-84.
- , "Una nueva lectura de los informes de la misión Muzi: la Santa Sede y la Iglesia de las Provincias Unidas", en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 3ª Serie, núm. 14, 1996, pp. 31-60.
- Barral, María Elena, "Fuera y dentro del confesionario». Los párrocos rurales de Buenos Aires como jueces eclesiásticos a fines del período colonial", en *Quinto Sol*, núm. 7, 2003, pp. 11-36.
- Bruno, Cayetano, *Historia de la iglesia en Argentina*. (Vol. VII) Buenos Aires: Don Bosco, 1971.
- Caula, Elsa, "Jurisdicciones en tensión. Poder patriarcal, legalidad monárquica y libertad eclesiástica en las dispensas matrimoniales del Buenos Aires virreinal", en *Prohistoria*, núm. 5, 2001, pp. 123-42.
- Clavero, Bartolomé, *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*. Milan: Milano-Giuffré, 1991.
- . *Historia del Derecho: Derecho Común*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1994.
- Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris, *Historia de la Iglesia argentina*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori, 2000.
- Donoso, Justo, *Instituciones de Derecho Canónico Americano*. (2 vols.) Valparaíso: Imprenta y Librería del Mercurio, 1848.
- Foncillas Andreu, Gabriel, "Un importante documento inédito de Mons. Videla del Pino", en *Archivum*, vol. 1, núm. 1, 1943, pp. 195-225.
- Hera, Alberto de la, *Iglesia y Corona en la América española*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Hespanha, António Manuel, "Las categorías de lo político y de lo jurídico en la época moderna", en *Ius Fugit*, vol. 1, núm. 2, 1996, pp. 63.
- Legón, Faustino, *Doctrina y ejercicio del patronato Nacional*. Buenos Aires, 1920.
- Lida, Miranda, "Fragmentación de la soberanía, fragmentación del patronato. La Revolución de Independencia y el ejercicio del patronato en las iglesias rioplatenses". Ponencia presentada a *IX Jornadas Interescuelas/departamentos de Historia*, Córdoba, 2003 24, 25 y 26 de septiembre de 2003.
- , "Fragmentación política y fragmentación eclesiástica. La Revolu-

ción de Independencia y las iglesias rioplatenses", en *Revista de Indias*, vol. LXIV, núm. 231, 2004, pp. 383-404.

Tau Anzoátegui, Víctor, *Casuismo y sistema: Indagación histórica sobre el espíritu del derecho indiano*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1992.

Tonda, Américo, *La iglesia argentina incomunicada con Roma*. Santa Fe: Castellví, 1965.

## EL PÚLPITO ANTICLERICAL. ILUSTRACIÓN, DEÍSMO Y BLASFEMIA EN EL TEATRO PORTEÑO POSTREVOLUCIONARIO (1814-1824)

Roberto Di Stefano\*

1. Georges Couthon, compañero de Robespierre y Saint-Just en el Comité de Salvación Pública, propuso en 1793 a la Convención que los teatros parisinos, tras haber servido generosamente a la tiranía, fueran puestos al servicio de la libertad. Para ello debían dejar de lado las obras que habitualmente ofrecían, nefastas para las costumbres públicas, para poner sobre las tablas "tragedias republicanas, tales como «Brutus», «Guillermo Tell», «Cayo Gracus» y otras piezas dramáticas que exalten los gloriosos acontecimientos de la Revolución y las virtudes de los defensores de la libertad"<sup>1</sup>. El teatro se sumaba de ese modo a los demás instrumentos que la revolución consideró eficaces para construir un nuevo imaginario político, definir un nuevo panteón de héroes y combatir a sus enemigos. En 1815 la prensa periódica porteña, al señalar la incongruencia entre las obras que se representaban en el coliseo de la ciudad y la necesidad de apuntalar el proceso revolucionario en marcha, observó que la causa de la patria estaba desaprovechando "la primera escuela donde puede formar el gobierno con las mejores proporciones las costumbres públicas de la Nación, y dirigir la opinión general a los intereses primarios de ella"<sup>2</sup>. En esa

---

\* Investigador Independiente del Conicet con sede en el Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani" de la Universidad de Buenos Aires y Profesor Adjunto Regular de la Facultad de Ciencias Sociales de la misma Universidad. [E-mail: rdistefano@maziel.com.ar].

1. Sesión de la Convención Nacional del 2 de agosto de 1793, en Claudio Rolle, Ricardo Krebs y Jacqueline Dussailant, *La revolución francesa en sus documentos*, Santiago, Hachette-Universidad Católica de Chile, 1990, págs. 166-167.
2. *El Independiente*, N° 3 de 24 de enero de 1815, citado por O. F. Urquiza Almanoz, "El teatro de Buenos Aires en la época de la emancipación", *Investigaciones y Ensayos*, N° 8 (enero-junio 1970), pág. 220.

“primera escuela de costumbres”, sostuvieron en coro *El Independiente*, *El Censor*, *La Gaceta* y *La Prensa Argentina*, los rioplatenses podrían ser purificados de las tan nefastas que les había inculcado la dominación despótica<sup>3</sup>. Buenos Aires carecía de la larga tradición del teatro francés y estaba lejos, incluso, de la que había acumulado en la era colonial el novohispano<sup>4</sup>. Existen fundadas dudas, por ejemplo, de que en 1810 la “casa de comedias” estuviese en funciones. Pero a pesar de esas limitaciones en 1815 circulaban algunas obras a las que era posible echar mano, existía un “coliseo” en condiciones edilicias aceptables, había en la ciudad un grupo de actores animosos y el público culto se mostraba ávido de novedades.

La sugerencia de los periódicos fue escuchada y la tarea se puso en marcha, por lo que algunas de las obras que a partir de 1815 se pusieron en escena constituyen documentos que merecen ser tenidos en cuenta para el abordaje de los variados registros en

3. De la dimensión pedagógica del teatro decimonónico rioplatense se han ocupado recientemente E. Molina, “Pedagogía cívica y disciplinamiento social: representaciones sobre el teatro entre 1810 y 1825”, *Prismas. Revista de historia intelectual* 8 (2004) págs. 33-58 y K. Gallo, “¿Una sociedad volteriana? Política, religión y teatro en Buenos Aires (1821-1827)”, *Entre pasados* N° 27 (2005), págs. 117-131. La historia del teatro argentino ha sido objeto de numerosos estudios, entre ellos M. Bosch, *Historia del teatro en Buenos Aires*, Buenos Aires, El Comercio, 1910; R. Rojas, *La literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata* “Los modernos”, II, en *Obras de Ricardo Rojas*, Tomo 15, Buenos Aires, La Facultad, 1925, en particular págs. 827-847 y 884-898; R. H. Castagnino, *Contribución documental a la historia del teatro en Buenos Aires durante la época de Rosas (1830-1852)*, Buenos Aires, Instituto Nacional de Estudios de Teatro, 1944; del mismo autor, *Esquema de la literatura dramática argentina (1717-1949)*, Buenos Aires, Instituto de Historia del Teatro Americano, 1950, y *Milicia literaria de Mayo (ecos, crónicas y pervivencias)*, Buenos Aires, Nova, 1960, capítulos II, III, IV y X; O. F. Urquiza Almandoz, “El teatro de Buenos Aires...”, cit., págs. 217-290; B. Seibel, *Historia del teatro argentino. Desde los rituales hasta 1930*, Buenos Aires, Corregidor, 2002.

4. Sobre el teatro hispanoamericano en general cfr. A. Versényi, *Theatre in Latin America: Religion, Politics, and Culture from Cortés to the 1980s*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, especialmente los capítulos 1 a 4. Sobre el teatro de la Ilustración, F. Lafarga, “Teatro”, en V. Ferrone y D. Roche (Eds.), *Diccionario histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza, 1998, págs. 176-185. Sobre el teatro colonial puede verse G. Viveros Maldonado, “El teatro como instrumento educativo en el México del siglo XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana* N° 12 (1992), págs. 171-180.

que se declinó el discurso revolucionario<sup>5</sup>. Uno de ellos es el de la crítica anticlerical, que a lo largo del siglo XIX, alimentado por diversas nutrientes, crecerá como un árbol robusto, de múltiples y frondosas ramas y cumplirá un papel de primer orden como soporte discursivo del proceso de redefinición del lugar de la religión y sus instituciones en el nuevo contexto que inaugura la revolución<sup>6</sup>. El del anticlericalismo parece haber sido un lenguaje capaz de proporcionar a ese proceso un mayor grado de transparencia a los ojos de una sociedad que, más familiarizada con los códigos de la religión que con los de la política, se veía por la fuerza de los hechos obligada a sustituir demasiado rápidamente valores y concepciones heredados de la colonia. Pero esa capacidad para traducir a términos más familiares valores e ideas nuevos implica, creo, la preexistencia de una veta de crítica religiosa larvada, subrepticia e intersticial en la cultura colonial misma. El anticlericalismo, que no nace con la revolución, habría encontrado en 1810 un contexto favorable para manifestarse, desarrollarse y articularse con otros discursos. El tema no es de importancia menor: dado el papel que le cupo a lo largo del siglo XIX y en ciertas coyunturas –algunas de ellas dramáticas– de la siguiente centuria, el anticlericalismo argentino es una cuestión de alta relevancia para la historia religiosa, intelectual y política del país, y merece ser objeto, por tanto, de una mirada más atenta que la que le han dispensado hasta ahora los historiadores<sup>7</sup>.

5. Un caso que ilustra muy bien el modo en que los vaivenes políticos y a las políticas de estado pueden influir sobre el discurso teatral es el del teatro negrófilo en Francia: A. Striker, “Spectacle in the Service of Humanity: The Negrophile Play in France from 1789 to 1850”, *Black American Literature Forum*, Vol. 19, N° 2 (summer 1985), págs. 76-82.

6. Sobre los vínculos entre anticlericalismo y secularización cfr. J. De la Cueva Merino, “La democracia frailófoba. Democracia liberal y anticlericalismo durante la Restauración”, en M. Suárez Cortina, *La Restauración entre el liberalismo y la democracia*, Madrid, Alianza, 1997, págs. 229-271, en particular págs. 230-236.

7. R. Rémond, “Anticlericalism: Some Reflections by Way of Introduction”, *European Studies Research*, Vol. 13 (1983), págs. 121-126. Sobre el anticlericalismo europeo la bibliografía es extensísima. Me permito remitir al lector a algunas lecturas insoslayables: J. Salwyn Schapiro, *Anticlericalism. Conflict Between Church and State in France, Italy, and Spain*, Princeton, D. Van Nostrand Company, 1967; R. Rémond, *La secolarizzazione. Religione e società*

Este artículo explora las expresiones de crítica religiosa que albergan algunas de las obras que se conocieron y representaron en el coliseo de la ciudad de Buenos Aires entre 1814 y 1824. Es decir, entre el momento en que el teatro fue puesto al servicio de la revolución, momento que coincide con el de la Restauración en Europa, y la reforma eclesiástica que Buenos Aires puso en ejecución tras constituirse en estado provincial soberano luego de la debacle política de 1820<sup>8</sup>. El año 1814 es importante para la historia del anticlericalismo porque fue entonces que vio la luz la traducción local del drama *El triunfo de la naturaleza*, cuya puesta en escena se vio demorada a causa de la censura hasta el año siguien-

---

*nell'Europa contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1999, especialmente págs. 107-110; J. Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, FCE, 1992, págs. 612-660; el número de *European Studies Research* en que figura el texto citado más arriba de Rémond, que contiene artículos dedicados a varios casos nacionales; E. La Parra López y M. Suárez Cortina (Eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998; J. Lalouette, *La République Anticléricalle. XIX-XX siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 2002. En Argentina no existe ningún trabajo específico de envergadura. Sobre el anticlericalismo de la segunda mitad del siglo XIX puede verse F. Devoto, "Catolicismo y anticlericalismo en un barrio italiano de Buenos Aires (La Boca) en la segunda mitad del siglo XIX", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, N°14 (abril de 1990), págs. 183-210; M. N. Cernadas de Bulnes y N. M. Buffa de Bottaro, Anticlericalismo finisecular: las reacciones de liberales y masones frente a los colegios católicos de Bahía Blanca (1890-1900), *Criterio*, N° 2.066 (marzo de 1991), págs. 84-88. El episodio más violento de la época, la quema del Colegio del Salvador, concitó la atención de varios autores, entre ellos: G. Furlong, *Historia del Colegio del Salvador y de sus irradiaciones culturales y espirituales en la Ciudad de Buenos Aires, 1617-1943*, t. II, primera parte, 1868-1943, Buenos Aires, Colegio del Salvador, 1944; C. Bollini, *¿Quién incendió la iglesia?*, Buenos Aires, Planeta, 1988; H. Sabato, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880*, Bernal, Unqui, 2004, cap. 8 de la tercera parte: "Un episodio violento".

8. La expresión *estado provincial soberano* es contradictoria en sus términos, pero refleja la situación que se creó en el Río de la Plata entre la caída del Directorio en 1820 y la organización del país tras el derrocamiento de Juan Manuel de Rosas en 1852. Las contradicciones y paradojas del proceso político pueden verse en J. C. Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*, Buenos Aires, Ariel, 1997, especialmente la segunda parte. Véase del mismo autor *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004, cap. III: "La formación de los Estados nacionales en Iberoamérica".

te. A partir de esos años centrales de la década de 1810, mientras el anticlericalismo decimonónico europeo daba sus primeros pasos, el escenario porteño se erigió en una suerte de púlpito anticlerical desde el cual se condenaron y ridiculizaron las "supersticiones" y el "fanatismo" españoles, la reclusión monástica de los jóvenes, el poder coactivo de la Iglesia y las órdenes religiosas. A partir de 1823 el contexto muta significativamente: la provincia de Buenos Aires ha promulgado el 21 de diciembre de 1822 la polémica Ley de Reforma del Clero, que transforma significativamente la vida eclesiástica y enciende acaloradas –y por momentos violentas– disputas, instalando una coyuntura de alta conflictividad en la que el discurso anticlerical se radicaliza. El arco temporal elegido permite advertir que el utillaje conceptual que proporciona el universo simbólico del catolicismo ilustrado cede tras la reforma el escenario a una veta de protesta que no tiene ya como blanco los abusos del poder espiritual despótico, sino el poder religioso en sentido lato, concebido ahora como una potestad cuyas manifestaciones opresivas no constituyen una desviación perversa, sino la expresión de un rasgo autoritario que le es inherente.

2. Durante la segunda mitad de la década de 1810 el tratamiento de la temática religiosa en el teatro apunta a desterrar el "fanatismo" y las "preocupaciones" que la revolución considera rasgos esenciales del andamiaje mental del antiguo régimen. Se procura, además, despojar al viejo orden de su legitimidad religiosa, tarea que constituye, como se sabe, una de las primeras preocupaciones de los revolucionarios en toda la América española: sermones y escritos de diversa índole intentaron interpretar a la luz de las Sagradas Escrituras el proceso histórico para fundamentar con ellas los derechos de los americanos, como bien ilustra el intento de fray Servando Teresa de Mier de demostrar, en su *Historia de la revolución de la Nueva España antiguamente Anáhuac* (Londres, 1813), la hipótesis de la llegada del cristianismo a América con anterioridad a la conquista española<sup>9</sup>. Ahora se trata de trans-

---

9. Sobre los sermones revolucionarios en el Río de la Plata sugiero al lector la lectura de R. Di Stefano, "Lecturas políticas de la Biblia en la revolución rioplatense (1810-1835)", *Anuario de Historia de la Iglesia*, N° 12 (2003), págs. 201-224.

ferir esa legitimidad religiosa en favor de la causa patriota, operación para nada sencilla porque aunque ambos bandos se disparan mutuamente acusaciones de impiedad, los dardos de ese tipo encuentran un blanco más fácil en la revolución que en sus adversarios, dada la general oposición del episcopado y de la Santa Sede a los movimientos insurgentes<sup>10</sup>.

Para librar esos combates por la legitimidad religiosa y por la purificación de las nefastas "habitudes" coloniales se apela a un conjunto de piezas que permiten disipar las acusaciones de impiedad del enemigo y a asociar el antiguo régimen a prácticas, ideas e instituciones religiosas que la ilustración dieciochesca ha condenado, o por lo menos ha mirado con desconfianza. Así por ejemplo, una de las pocas obras escritas en Buenos Aires en esos años propone un estereotipo del disidente realista que incluye, entre otros rasgos descalificatorios, como el bajo nivel de instrucción y la ignorancia en materia política, una fe rudimentaria que la religiosidad ilustrada no puede sino contemplar con sorna. La obra ridiculiza a los peninsulares, que en contraposición al binomio criollo-revolucionario aparecen automáticamente identificados con la postura realista. Peninsulares son, en efecto, los dos caricaturescos personajes de Fabián y Melitón, que recitan en la pieza todos los lugares comunes del discurso legitimista, entre ellos la condena de los revolucionarios como traidores e impíos. Fabián, el más rústico de ambos, se jacta de renegar de una ilustración de la que apenas tiene noticia y de profesar, en cambio, la fe del carbonero que le inculcaron en el pueblo más recóndito de las Asturias. Los criollos son, en la visión de estos personajes, "jacobinos", "francmasones" y "hugonotes", indignos del perdón de Cristo por haber promovido "una tolerancia que ataca su santa doctrina", negar la autoridad de Dios y el derecho divino de los reyes, y haber eliminado la inquisición para devorar a *piacere* sus amados libros de autores franceses, que la Iglesia ha condenado a causa de sus proposiciones heréticas<sup>11</sup>.

10. Sobre las condenas papales puede verse P. De Leturia, *La encíclica de Pío VII sobre la revolución americana*, Sevilla, 1948 y, del mismo autor, *El archivo de la S. Congregación de negocios eclesiásticos extraordinarios y la encíclica de León XII sobre la revolución americana*, Città del Vaticano, 1952.

11. Biblioteca Nacional, Tesoro, "Teatro Americano. Manuscritos", ms. 19.492: *El hipócritapolítico. Comedia en tres actos* [1819].

Esa crítica tímida de una religiosidad tradicional estereotipada como tosca y anacrónica es característica del universo cultural de la ilustración católica. La timidez se explica porque las sospechas de impiedad imponen, a los improvisados autores o traductores de obras, márgenes no muy cómodos para la expresión de ideas. Traspasarlos podría provocar un efecto opuesto al buscado: el castigo de la censura, la pérdida de la complicidad del público, el debilitamiento del consenso. El control oficial, y en ocasiones la autocensura de los traductores, se encargan de limar ciertas expresiones de audacia que podrían considerarse excesivas aún dentro del marco del catolicismo ilustrado. Así, por ejemplo, en el manuscrito de la obra que acabamos de comentar aparece tachada la frase en que se hace referencia a las obras francesas condenadas por la Iglesia a causa de sus contenidos heterodoxos. Así también, como veremos, el traductor de *La muerte de Sócrates* se permitió introducir en la pieza una serie de modificaciones para evitar equívocos. Son muestras de una prudencia que dejará de considerarse necesaria cuando los enfrentamientos en torno a la reforma eclesiástica provoquen el estallido de los márgenes que concedía a la crítica religiosa el universo de representaciones del catolicismo ilustrado, como tendremos ocasión de advertir en el caso de la pieza *Molina*. Dentro de esos márgenes relativamente estrechos, entre 1814 y la reforma eclesiástica de diciembre de 1822 el teatro porteño representó una serie de obras dedicadas a hostigar tres elementos del catolicismo asociados en el nuevo contexto al despotismo del antiguo régimen: la clausura monástica, la Inquisición y las órdenes religiosas.

La primera pieza que aborda de manera central la cuestión religiosa condena la práctica de los enclaustramientos forzados, bastante habitual en el orbe católico a pesar de las prohibiciones del Concilio de Trento<sup>12</sup>. Editada en 1814 con prólogo de Bernardo de Monteagudo, la puesta en escena fue prohibida por la Intendencia de Policía, encargada entonces de la censura de los contenidos<sup>13</sup>. Se trata de *El triunfo de la naturaleza*, obra de Vicente Pedro Nolasco da Cunha, traducida en Buenos Aires, según la

12. Cfr. por ejemplo F. Medioli, *L'Inferno monacale di Arcangela Tarabotti*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.

13. O. F. Urquiza Almandoz, "El teatro de Buenos Aires...", cit., págs. 245-246.



opinión de diferentes autores, por el mismo Monteagudo, por Luis Ambrosio Morante o por Ambrosio Mitre<sup>14</sup>. La historia, los escenarios y los personajes fueron tomados por da Cunha de *Les Incas, ou la destruction de l'empire du Pérou* de Jean François Marmontel (París, 1777), y serían recreados luego en toda una serie de composiciones literarias y piezas dramáticas<sup>15</sup>. La historia de su representación teatral en el Río de la Plata es también muy rica: además de la traducción y puesta en escena de *El Triunfo de la naturaleza*, los personajes de Marmontel volverán a cobrar vida en 1823 en el *Molina* de Belgrano y nuevamente en 1848 en el drama *Amazampo*, escrito "por un Oriental"<sup>16</sup>.

A pesar de haber sido objeto de censura en 1814, *El triunfo de la naturaleza* se representó en 1815, nada menos que en el marco de las fiestas mayas. *La Gazeta* dedicó el 3 de junio un caluroso elogio a "la filosófica, la interesante, la magnífica tragedia" que se había ofrecido en el teatro la noche del 25 de mayo<sup>17</sup>. La pieza aborda temas tan espinosos como la reclusión conventual forzada, el celibato sacro y la castidad religiosa, que por entonces animaban agitados debates, a través del relato de las vicisitudes de Cora, hermosa joven inca obligada por su padre a consagrarse al culto del sol en un cenobio quiteño<sup>18</sup>. La vida que Cora se compro-

14. J. M. Gutiérrez, "El Coronel Don Juan Ramón Rojas-Soldado y poeta", en *Letras Argentinas*, Buenos Aires, Jackson, 1929, págs. 106-107; M. Boch, *Historia del teatro...*, cit., pág. 60; R. Rojas, *La literatura argentina...*, cit., pág. 841. Cfr. además M. J. Viola, "El triunfo de la naturaleza", *Noticias para la historia del teatro nacional* N° 8, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, 1940, págs. 291-297 y O. Urquiza Almandoz, *La cultura de Buenos Aires a través de su prensa periódica, 1810-1820*, Buenos Aires, Eudeba, 1972, págs. 502-504.

15. La historia y los personajes de Marmontel habían inspirado ya un extenso poema en seis cantos de la escritora revolucionaria inglesa Helen Maria Williams, *Perú*, que vio la luz en 1784. En el Río de la Plata la popularidad de *Les Incas* fue enorme y temprana, a pesar de que la primera versión castellana no apareció hasta 1822. El Archivo General de la Nación custodia, incluso, una traducción manuscrita al guaraní, sin fecha pero datable a mediados del siglo XIX.

16. Biblioteca Nacional, Tesoro, "Teatro Americano. Manuscritos", ms. 19.485, n. 117: *Amazampo. Drama en siete cuadros. Por un Oriental. En 1848*.

17. *La Gazeta de Buenos Aires*, 3 de junio de 1815, "Fiestas Mayas".

18. El texto completo de la obra en *La revolución de mayo a través de los impresos de la época*, Primera serie, 1809-1815, Tomo VI, 1814-1815, compilados y concordados por Augusto E. Mallié, Buenos Aires, Comisión Nacional Ejecutiva del

mete a llevar en la comunidad de las vestales indígenas es una metáfora de la que abrazaban las monjas en los conventos españoles: la joven profesa un voto de por vida que la obliga a la enclaustración y a adoptar "todo aquello... que combata a la naturaleza". De la inocente Cora se enamora perdidamente Alonso de Molina, un caballero español que ha combatido por la libertad del reino incaico y que demuestra escaso aprecio por los rigores de la vida monástica. Molina se manifiesta más bien convencido de que los dictámenes de la verdadera religión y los de la naturaleza no pueden oponerse, porque son en realidad una misma cosa. Como en *Les Incas*, en la obra de Vicente da Cunha la ortodoxia de esa convicción, sospechosa de deísmo, viene garantizada por la predica persuasiva de fray Bartolomé de las Casas, que catapultado hacia el Perú sin el menor prurito historicista juega un papel crucial en el desarrollo de la historia, al encarnar la figura del eclesiástico contrapuesta a la del sumo sacerdote del Sol, que representa al fanatismo.

La trama se desarrolla de modo bastante lineal: Alonso, poco después de caer flechado por los encantos de la joven, acude en su rescate en ocasión de un incendio y huye con ella al campo, donde ocurre lo que todo el mundo teme. En el acto segundo el sumo sacerdote del Sol, enterado de los hechos, impone al rey el suplicio de Cora para limpiar la afrenta infligida a la religión. El acto tercero ofrece a Cora implorando la protección de Dios contra sus perseguidores, en obediencia a un precepto evangélico que la joven desconoce pero intuye, porque todo ser humano animado del espíritu de la genuina piedad está imbuido del espíritu de la verdadera fe, que excede los marcos de las religiones positivas. Esa idea queda patente en el acto que sigue durante un diálogo entre Bartolomé de las Casas y el rey: el obispo explica al monarca, con argumentaciones típicamente ilustradas, que ninguna religión verdadera puede atentar contra la libertad del hombre y la naturaleza. El rey se convence —demasiado— rápidamente y declara que su único culto ha de ser en adelante el que dictan la razón y la naturaleza. Pero el sumo sacerdote lo amenaza de inmediato con el

150° Aniversario de la Revolución de Mayo, 1967. Sobre las controversias que le sirvieron de marco cfr. R. Di Stefano, "El debate sobre el celibato sacro y los enclaustramientos forzados en el Río de la Plata revolucionario", en prensa en *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*.

anatema y el soberano vuelve a abrazar, aterrorizado, la insensata religión opresora. En el acto quinto el escenario aparece dominado por una pira de reminiscencias inquisitoriales en la que Cora y su padre están a punto de ser quemados en desagravio de la religión, pero Alonso irrumpe en el último minuto con una tropa de soldados y gana el favor de la multitud recordándole los servicios que ha prestado al reino. Conmovido por la escena, el rey decide derogar la ley que oprimía a Cora ("la ley sagrada cae") y pide a sus súbditos que lo recuerden como un monarca que, a pesar de haberlo sido (sic), supo comportarse como un verdadero hombre y someter "las preocupaciones a la razón", echar por tierra "el Altar del error" y conceder "el Triunfo a la Naturaleza".

El contenido de la obra reúne varios de los lugares comunes de la crítica religiosa ilustrada e insinúa a la vez algunos de los que van a alimentar la prédica anticlerical decimonónica. Su mensaje moderado exalta al cristianismo como religión civilizatoria en la que la fe y la razón, el culto a Dios y el reconocimiento de las libertades del hombre, conviven de manera armónica. Como obviamente los incas no son más que una metáfora que permite a los católicos hablar del catolicismo, la condena del fanatismo toma por blanco, en realidad, las concepciones religiosas que la revolución identifica con el régimen colonial. Fray Bartolomé de las Casas, figura revalorizada en el contexto revolucionario por sus denuncias de los crímenes de la España opresora, es el eclesiástico ilustrado enemigo de la intolerancia. Ni una palabra pronuncia el prelado en condena de la religión del Sol, que libre de anatemas se propone a los ojos del público no como culto idolátrico, sino como manifestación diferente, si bien imperfecta, del culto a la Divinidad. El obispo ilustrado, como San Pablo en el Areópago de Atenas, predica a los gentiles la verdadera fe, que intuyen pero aún no han descubierto. El triunfo pertenece a la naturaleza no sólo porque el amor de Alonso y de Cora se impone por sobre la práctica del enclaustramiento forzado, sino también porque emerge victoriosa la verdadera religión, que hermanada con la naturaleza abomina del fanatismo. Pero el desenlace proclama además el triunfo del poder secular sobre el poder temporal del sacerdocio, cuyo sometimiento a la voluntad del rey se manifiesta en el silencio, el estupor y la confusión del sumo sacerdote frente a la derogación regia de una ley sagrada. El anatema con que el sumo

sacerdote inicialmente atemoriza al monarca es una suerte de caricatura de la manipulación del poder civil por parte del fanatismo, un leitmotiv de la crítica religiosa ilustrada.

*El triunfo de la naturaleza* proponía, así, varios temas que resultaban políticamente significativos en la segunda mitad de la década de 1810: el más específicamente religioso del "fanatismo" expresado en la práctica del enclaustramiento forzado, el de la coerción paterna sobre los hijos, figura de la opresión de los «padres» españoles sobre los "hijos" criollos, y el del lugar que el nuevo orden estaba llamado a reconocer a las mujeres. El tópico de las relaciones coercitivas de los padres sobre los hijos ganaba en esos años significación simbólica a causa de su relación con el debate en torno a la independencia política, que será finalmente proclamada el 9 de julio de 1816: el padre que condena a la hija a la reclusión es figura de la tiranía española y la víctima, por supuesto, lo es de la América sojuzgada. Nuevamente la condena de la opresión religiosa y la política se confunden, entrelazadas a la vez con la desaprobación del autoritarismo paterno en el plano familiar y la condena del avasallamiento de la mujer en las relaciones de género. Temas, éstos, digámoslo de paso, recurrentes en el discurso revolucionario, como muestra entre otras *El hipocrita político*, pieza que ya conocemos. En ella el peninsular realista Fabián opina que

"Con la maldita revolucion todo se ha puesto en contacto: la tal libertad se ha aplicado indistintamente ¡Hasta los hijos se creen en libertad p[ar]a ultrajar la autoridad paterna! ¿Si será por el titulo de igualdad que se pretende confundir hasta los deberes que Dios mismo ha dictado? Pero dice muy bien d. Meliton: querer q[u]e existan sentim[ie]ntos de religion en estos jacobinos es intentar que la agua produzca el fuego"<sup>19</sup>.

El tema específicamente religioso remitía a la práctica de los enclaustramientos, tal vez forzados —o fuertemente inducidos—, en los conventos y monasterios americanos, tal como señalara Montegudo en el prólogo que dedicó a la edición impresa de *El triunfo*

19. *El hipocrita político*, cit., acto tercero, escena cuarta.

de la naturaleza. La cuestión de la libertad de los individuos a la hora de optar por la vida religiosa preocupaba a las autoridades y a la opinión pública, como pone en evidencia la sanción de la ley de la Asamblea que prohibía las profesiones religiosas en conventos o monasterios de ambos sexos antes de los treinta años de edad<sup>20</sup>. Luis Ambrosio Morante retomaría sucesivamente el tema en *Ericia vestal ó los efectos de la tiranía paterna*, tragedia en cuatro actos de Joseph-Gaspard Dubois-Fontanelle (1727-1812). Esteban de Luca realizará, a pedido de la Sociedad de Buen Gusto del Teatro, la traducción de *Mélanie ou la Religieuse*, obra del amigo de Voltaire y revolucionario encendido Jean François de La Harpe (1739-1813), a la que intituló, como para que no cupieran dudas en relación a su contenido, *Las víctimas del claustro*<sup>21</sup>. Que la historia de Cora sólo podía ser leída en clave condenatoria de la vida monástica católica quedó claro además por un sermón en el que el padre dominico fray Isidoro Celestino Guerra se dedicó largamente a anatemizar la pieza el 4 de agosto de 1815<sup>22</sup>. Tras expresar su impresión de que “la fé está muy de riesgo de huir enteram[en]te de nosotros, sino se contiene la licencia de pensar, y obrar, q[u]e se adivina generalm[en]te en todas las clases dela sociedad”, Guerra señala que esa excesiva libertad se advierte en los teatros, que lejos de ser “la primera escuela de costumbres de un Pueblo cibilizado” son más bien “escuelas del Demonio, donde se irritan las paciones, donde se enseñan los vicios, y donde se corrompe la sana moral del Evangelio”. Claro ejemplo de ello es *El triunfo de la naturaleza*, pieza que tomando como pretexto una historia de amor ambientada en el imperio incaico, busca en realidad “satirizar en las Virgines del Sol, la conducta dela Igl[esi]a catolica”<sup>23</sup>.

20. *Registro Oficial de la República Argentina que comprende los documentos espedidos desde 1810 hasta 1873*, Tomo primero: 1810 á 1821, Buenos Aires, Imprenta Especial de Obras, 1879, págs. 215-216: ley N° 487, “Designando la edad para profesar los regulares”, sesión de la Asamblea del miércoles 19 de mayo de 1813.

21. O. F. Urquiza Almandoz, “El teatro de Buenos Aires...”, cit., pág. 288.

22. AGN X 4-7-6: “Sermon de Sto Domingo de Guzman, predicado en la Iglesia del Convento de Predicadores de Buenos Aires el dia de su fiesta 4 de Agosto. Año del Señor 1815”. Una versión impresa, no exactamente coincidente con el manuscrito, en *La revolución de Mayo a través de los impresos de la época...*, cit., Tomo VI, págs. 295-356.

23. Sobre las reacciones adversas que despertó la obra cfr. J. M. Gutiérrez, “El Coronel Don Juan Ramón Rojas...”, cit., págs. 108-109.

La condena de la Inquisición como emblema de la opresión política y religiosa aparece en el teatro porteño en 1817 con la *Cornelia Bororquia* de Luis Gutiérrez (1771-1809), fraile trinitario español condenado al garrote en 1809 bajo la acusación de alta traición.<sup>24</sup> Cabe destacar que esta irrupción del tema en el escenario de Buenos Aires se produce simultáneamente a la aparición –y al estrepitoso éxito– de la *Historia crítica de la Inquisición de España* de Juan Antonio Llorente<sup>25</sup>. El texto original de *Cornelia Bororquia o la víctima de la Inquisición*, editado por primera vez en París en 1801, fue prohibido por el Consejo Supremo de la Inquisición española el 19 de septiembre de 1802. La primera condena en América no se hizo esperar: al año siguiente la Inquisición de Nueva España detectó en algunos de sus párrafos “un puro Deismo, Ateísmo, Naturalismo, y Materialismo, y un refinado, y capcioso espíritu de sedicion, suponiendo entre el Trono, y los ministros del Altar la mas indigna colusion...”, por lo que prohibió su lectura de manera terminante<sup>26</sup>. La obra, considerada el caballito de batalla de Luis Ambrosio Morante, fustigaba duramente a ese símbolo del

24. Sobre el origen y la primera difusión en Europa de esta obra, así como sobre las increíbles vicisitudes de su autor, puede consultarse G. Dufour, “Introducción”, a Luis Gutiérrez, *Cornelia Bororquia o La víctima de la Inquisición*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2005, págs. 9-69. Se había ocupado de ella M. Menéndez y Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*, Vol. VII, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1951, págs. 29-30, n. 18. Cfr. también La Parra López, «Los inicios del anticlericalismo español contemporáneo (1750-1833)», en E. La Parra López y M. Suárez Cortina (Eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, págs. 30 y ss.; M. R. Malin, «The Truth of Power and the Power of Truth: Luis Gutiérrez’s Cornelia Bororquia», *Dieciocho*, Vol. 25.1 (2002) págs. 7-24; E. Larriba, “La prensa, verdadera vocación de tres eclesiásticos a finales del antiguo régimen”, *Hispania Nova. Revista de historia contemporánea*, N° 4 (2004). Sobre el grupo social y cultural destinatario de la obra R. R. Mancho y P. Pérez Pacheco, “Nuevas claves para la lectura de Cornelia Bororquia (1801)”, *Olivar*, N° 4 (2003), págs. 83-103. Sobre su difusión en Buenos Aires cfr. G. Gallardo, *La política religiosa de Rivadavia*, Buenos Aires, Teoría, 1962, págs. 139; O. Urquiza Almandoz, *La cultura de Buenos Aires...*, págs. 512 y ss.

25. G. Dufour, “En los orígenes de la historiografía sobre la Inquisición: la obra de Juan Antonio Llorente y su evolución de 1797 a 1817”, en AAVV, *Historia, memoria y ficción, 1750-1850*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1999, págs. 15-22.

26. AGI, Indiferente general, 3014<sup>a</sup>, Expedientes del tribunal de la Inquisición (1701-1807).

más fanático oscurantismo que era el Santo Oficio, tribunal cuya jurisdicción sobre las Provincias Unidas del Río de la Plata había fenecido pocos años antes y que venía presentado, en términos que fray Camilo Henríquez estampó en *El Censor*, “con todos sus horrores y en la plenitud de sus sombras”<sup>27</sup>. La obra fue puesta en escena nada menos que el 30 de agosto de 1817 para celebrar el día de Santa Rosa de Lima, proclamada el año anterior patrona de la revolución americana, con lo que se conjugaba la celebración de una fiesta religiosa con la representación de una historia de fuerte contenido crítico. Hace su aparición en ella, además, un ingrediente que el teatro anticlerical retomará frecuentemente en el futuro, por su capacidad para suscitar la indignación del público: la violación del mandato celibatario, en este caso por parte de un eclesiástico que hace uso y abuso del aparato represivo religioso para dar rienda suelta a sus “desordenadas pasiones”. En *Cornelia Bororquia*, en efecto, “la inocencia va a ser cubierta de infamia y entregada a las llamas” por la lujuria de un sacerdote –el arzobispo de Sevilla en el original, un dominico en la versión local– que se ha enamorado de ella y que, despechado, pone en marcha los mecanismos represivos de la Inquisición para intentar poseerla por la fuerza.

Con esos ingredientes la pieza apela a un inveterado tópico de la crítica anticlerical, capaz de movilizar a espectadores de muy diferente extracción social y cultural: el estereotipo del sacerdote lujurioso. La salvación llega para la heroína cuando en el último minuto “penetra en los calabozos y se oye en la morada del error y de la perversidad la voz santa de las leyes, e inunda los corazones de celestial alegría la intervención saludable de la autoridad civil”. De nuevo el poder secular pone las cosas en su sitio, impidiendo que el fanatismo y la perversión se impongan al imperio de las leyes (civiles) que garantizan la justicia. Pero existe otro motivo por el cual la obra puede considerarse más audaz y más explícitamente crítica del catolicismo que *El triunfo de la naturaleza* –si es que el texto representado, que está perdido, respetó el original de

27. *El Censor*, N° 103 del 4 de setiembre de 1817. Sobre la predilección de Luis Ambrosio Morante por esta obra cfr. O. Cutolo, *Nuevo diccionario biográfico argentino (1750-1930)*, Buenos Aires, Ediciones Elche, 1968-1985, Vol. 4, voz correspondiente.

Gutiérrez-, y es que pone en cuestión el derecho de la Inquisición –y por ende de las autoridades religiosas– para “forzar la creencia del hombre”, introduciendo de tal modo el tema de la libertad de conciencia<sup>28</sup>. Por otra parte, el cambio de la figura del arzobispo de Sevilla por la de un religioso dominico, que en opinión de un lector de *El Censor* se implementó “por decencia y por guardar la probabilidad histórica”, permitía adecuar la obra al contexto local –la historia representada en Buenos Aires, de hecho, transcurría en América– y echaba más leña, a la vez, a la hoguera que se estaba encendiendo para dar buena cuenta de las órdenes religiosas<sup>29</sup>. No falta tampoco aquí, sin embargo, la figura del buen eclesiástico ilustrado, encarnado esta vez en el personaje de Canisio, sacerdote secular perseguido por la Inquisición que ha encontrado refugio entre pastores<sup>30</sup>.

La audacia de la obra no pasó inadvertida y generó encendidas polémicas. La oposición será estigmatizada muchos años más tarde por Juan María Gutiérrez, que la considerará mera expresión del “espíritu añejo y colonial” de “aquella jente que no asiste al teatro”, de las beatas y de los frailes que eran “numerosos é influyentes todavía, puesto que la reforma eclesiástica no tuvo lugar hasta siete años mas tarde”. El gobernador del obispado, “uno de esos hombres respetables y amantes de su país, pero que creían conciliable la revolución y la independencia con el mantenimiento de los instrumentos caducos de la esclavitud y tutelaje colonial”, habría presentado al Director Supremo un escrito pidiendo “en nombre de la religión y de la patria una reparación de las ofensas que una y otra, á su juicio, acababan de recibir”, pero el Director se habría negado a consentir que las obras de teatro fueran sujetas a censura como antaño. En realidad habían sido los mismos encargados de la censura quienes habían promovido la obra: la *Sociedad de Buen Gusto del Teatro*, institución encargada entonces de controlar los contenidos, había decidido iniciar sus actividades públicas con el estreno de la pieza en cuestión. De cualquier manera, dice Gutiérrez, las protestas estaban destinadas a caer en saco roto a causa de su anacronismo: si “los púlpitos resonaron escandali-

28. Cfr. G. Dufour, “Introducción”, ... cit., págs. 54-56.

29. *El Censor*, N° 104 del 11 de setiembre de 1817.

30. L. Gutiérrez, *Cornelia Bororquia*..., cit., Carta XXVIII, págs. 166-178.

zados con el nombre de Cornelia", explica, fue "porque los predicadores tienen frecuentemente el mal tino de defender aquello que la voluntad del siglo se lleva por delante". En contraposición a esa postura refractaria, la idea de que la crítica religiosa de la pieza era indispensable para apuntalar la marcha de la revolución resulta evidente en la respuesta de "una dama que asistía á aquella función" al ser "interrogada sobre el efecto moral que le producía". Su respuesta, al decir de Gutiérrez "llena de juicio y de filosofía", fue que la representación disipaba cualquier duda en relación a que "San Martín ha pasado los Andes y ha triunfado de los españoles en Chile"<sup>31</sup>.

La crítica anti-inquisitorial había llegado al escenario porteño para quedarse por un buen tiempo<sup>32</sup>. Expresión de ella es también *El falso nuncio de Portugal*, historia que rememora un fraude legendario relacionado con el establecimiento de la institución en Portugal, tan antigua que había concitado la atención del padre Feijóo<sup>33</sup>. El protagonista es un aventurero "llamado Pedro Saavedra, natural de Córdoba, no solo de excelente pluma, mas de insigne acierto in imitar todo género de letras", que "se aplicó a usar de esta habilidad para engrandecer su fortuna"<sup>34</sup>. Saavedra, "para echarse tren competente", falsifica un documento con el que entra en Portugal haciéndose pasar por nuncio de Su Santidad investido de la misión de introducir la Inquisición en el reino. El caso es que la parodia de su origen fraudulento transformaba a la institución en objeto de burla y escarnio, un potencial costado irreverente que será explotado plenamente sólo unos años más tarde, cuando Morante utilice la pieza en Chile para mofarse del enviado pon-

31. J. M. Gutiérrez, *Estudio sobre las obras y la persona del literato y publicista argentino D. Juan de la Cruz Varela*, Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1871, págs. 42-44.

32. Aún en 1823 el tema seguía apasionando a los porteños, como revela una nota de *El Centinela* del 28 de septiembre de 1823: "¡Que cambio tan benigno en los tiempos y en las ideas, cuando se puede imprimir en la Habana, y representar en Buenos Ayres, sin chocar á los verdaderos devotos, ni alborotar á los falsos, un drama contra el tribunal de la inquisición!". Se refiere a *La virtud perseguida por la superstición y el fanatismo* de Estremera.

33. B. J. Feijoo, *Teatro crítico universal*, T. VI [1734], Madrid, 1778, págs. 164 y ss.; sobre la representación de la obra en Buenos Aires, M. Bosch, *Historia del teatro...*, cit., pág. 60.

34. B. J. Feijoo, *Teatro crítico universal...*, cit., págs. 170 y 171.

tificio Giovanni Muzi<sup>35</sup>. A diferencia de *Cornelia Bororquia*, la obra no necesitó ser adaptada al teatro, porque según Feijóo la vieja historia circulaba desde antiguo en una versión adaptada a las tablas, "de modo que se extendiese a todo género de gentes; porque no hay medio tan eficaz para vulgarizar una historia, como plantarla en solfa en una Comedia"<sup>36</sup>.

Entre las piezas anti-inquisitoriales se cuenta también *Los dos renegados*, historia que relata las vicisitudes de una familia de judíos portugueses acosada por el tribunal a causa de la expulsión del reino decretada por la monarquía<sup>37</sup>. Este drama, de cuya puesta en escena no se conserva testimonio, vuelve a plantear el tema de la libertad de conciencia pero desde un ángulo absolutamente novedoso, ya que narra la historia de la persecución de que son objeto los judíos por parte del cristianismo, que ocupa el lugar de la religión opresora, enfocando el problema desde el punto de observación de las víctimas:

"Esther: —¿Y no habrá asilo para el judío fugitivo?

Simon: — Para el judío? Oh! Tu no comprendes el sentido de esta palabra de maldición... un judío! (exaltándose.) Sobre este nombre reprobado llueben plagas y desprecios de todos los ángulos dela tierra. Un judío! Jesús-Cristo fue insultado, escarnecido, ludibriado, martirizado por los hijos de Israel, pero su venganza ha sido espantosa. Al reverso de su cruz ensangrentada, y sobre las goteantes heridas de su Maestro, hicie-

35. J. Zapiola, *Recuerdos de treinta años. 1810-1840*, Buenos Aires-Santiago de Chile, Ed. Francisco de Aguirre, 1974, pág. 153. Sobre la misión Muzi la bibliografía es extensa. Recientemente se han ocupado de ella V. Ayrolo, "Una nueva lectura de los informes de la misión Muzi: La Santa Sede y la Iglesia de las Provincias Unidas", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, N° 14 (2do. semestre de 1996), págs. 31-60; F. Martí Gilabert, "La misión en Chile del futuro Papa Pío IX. I: preparativos y escala en Buenos Aires (1821-1824)", *Anuario de Historia de la Iglesia*, N° 9 (2000), págs. 235-258 y "La misión en Chile del futuro Papa Pío IX: llegada a Santiago, regreso y desenlace (1824-1832)", *Anuario de historia de la Iglesia*, N° 10 (2001), págs. 281-321.

36. B. J. Feijoo, *Teatro crítico universal...*, cit., pág. 171.

37. AGN, Manuscritos de la Biblioteca Nacional (en adelante AGN MBN), Leg. 419: *Los dos renegados*.



ron un juramento terrible. Fueron á enseñar por el mundo las nuevas doctrinas, y con el evangelio en las manos, clamaban al pueblo: «Amor á Jesús y odio á los judíos»”.

La Inquisición es también aquí el emblema de la opresión y la intolerancia, asociado por otra parte a la acción de los regulares, en este caso los dominicos:

“Simon: [...] Los oficiales de los Inquisidores andan vigilantes y la vista perspicaz de Fray Jorge Vogado, confesor del Rey y el principal autor de estas crueldades entierra nuestros hermanos en los mas oscuros calabozos. Podemos ser descubiertos, y yo, q[u]e estoy ahora calculando lo futuro, dentro de algunas horas, tal vez, lloraré lo pasado en las carceles profundas del Convento de los Dominicos, lamentaré la suerte de mis hijos”.

Pero no falta tampoco en esta obra la figura del eclesiástico virtuoso que conmueve a la sensibilidad católica ilustrada. Aunque no ocupa el papel del héroe, el personaje del carcelero-lego-fray Juan recita el papel del buen cristiano cuando en los lúgubres subterráneos del convento de los dominicos, antes de abrir la puerta de la celda de uno de los judíos detenidos, exclama:

“Dios mio, perdonadme esta flaqueza; tengo mucha compasión de esta pobre gente! Son judios, bien lo sé, son enemigos tuyos, Señor, pero tambien son criaturas tuyas. Valgame Dios, soy un pobre fraile, lego, y no entiendo nada; voy á abrir la puerta á éste, á éste q[u]e es de todos el q[u]e mas lástima me dá. Apezar [de] que Fray Gil le quiere hablar, tal vez él lo convierta. Dios lo quiera!”.

A la condena de la inquisición se suma en esos mismos años la de las órdenes regulares, blanco privilegiado de la crítica ilustrada que anticipa los turbulentos debates de la reforma eclesiástica de 1822. En *El diablo predicador*, obra jocosa de Luis Belmonte Bermúdez (1587-ca. 1650), los “cómicos” hallaron un arma relativamente

discreta para la crítica del clero regular, porque si bien la pieza ensalza a la orden franciscana, invita a la vez a los espectadores a reír a costa de las “debilidades” de sus miembros. De hecho, el texto había sido censurado por la Inquisición a causa de las ambigüedades de su mensaje y del tratamiento ligero a que sometía la temática religiosa<sup>38</sup>. En el Río de la Plata también cosechó protestas: luego de ser vilipendiada en Buenos Aires por “impropia, absurda i ridícula”, fue juzgada en Montevideo unos años más tarde como un insulto “á la moral, al buen gusto, al decoro i últimamente á la civilización del país”<sup>39</sup>. Pero nada de ello impidió que fuera repetidamente puesta sobre tablas en Buenos Aires tras su estreno en mayo de 1816. En esta historia el diablo es obligado por Dios a convertirse en fraile para ayudar a una comunidad franciscana de la ciudad de Luca que no recibe las limosnas necesarias para su sustento. El diablo toma la forma de un fraile, predica y realiza prodigios que salvan a la comunidad religiosa (construyendo, por ejemplo, en tiempo record y sin ayuda alguna un nuevo convento) y resuelven a la vez un conflicto conyugal entre Ludovico, mercader rico, avaro y enemigo de la orden, por un lado, y su esposa Octavia y su pretendiente, el galán Feliciano, por otro. El personaje más jocoso de la obra es Fray Antolín, perennemente famélico, cuyos “vahidos y desmayos”, producto de un apetito insaciable, descomprimen las situaciones más tensas: “Seis frailes se sustentaran/con lo que el padre Antolín come...”<sup>40</sup>. Fray Antolín encarna otro de los estereotipos del eclesiástico anticlerical, el del eclesiástico goloso y voraz. En la versión local la risa se estimulaba además mediante un recurso ausente en el original: una figura de cartón de fray Antolín era elevada por medio de “tramoyas” hacia un campanario que formaba parte de la escenografía<sup>41</sup>.

38. G. Ferracuti, *La letteratura spagnola nel suo contesto interculturale*, Vol. II: “Dal barocco all’Ottocento”, Cortona, Murena Editrice, 2005, pág. 189-191.

39. M. Bosch, *Historia del teatro...*, cit., pág. 70.

40. L. Belmonte Bermúdez, “El diablo predicador, y mayor contrario amigo”, *Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días*, Vol. 45, Tomo Segundo: “Dramáticos contemporáneos de Lope de Vega...”, Madrid, M. Rivadeneyra, 1858, págs. 327-346.

41. J. A. Wilde, *Buenos Aires desde 70 años atrás*, Buenos Aires, Eudeba, 1960, pág. 50; Los “vuelos de fray Antolín” pasaron a los anales del teatro argentino como imagen proverbial de recurso ridículo y de mal gusto, cfr. M. Bosch, *Historia del teatro...*, cit., pág. 128.



Organizador de todas estas representaciones fue Luis Ambrosio Morante, personaje central de la historia del teatro de este período. Nacido en Montevideo hacia 1772 y fallecido en Chile en 1837, Morante fue traductor y actor popularísimo en Buenos Aires y Santiago de Chile. Dos palabras merecen ser dichas en relación a sus ideas en materia de religión, a las que José Zapiola dedica amplio espacio en sus memorias<sup>42</sup>. Su recuerdo es el del “volteriano” Morante, el que “...no perdía [en sus traducciones y arreglos] alusión o palabra que pudiera interpretarse como desfavorable a la religión, sin recargarla para hacerla notar. Cuando esto no se encontraba en el original, lo agregaba”. Zapiola rememora sus expresiones de desprecio hacia los milagros y las órdenes regulares –“si viera el hábito de un fraile en mi casa”, relata que dijo en una ocasión a un amigo, “me daría fiebre”– y su aprecio por las obras “impías”<sup>43</sup>. De acuerdo a este testimonio, Morante puso en escena, durante su permanencia en Santiago entre 1822 y 1825, varias piezas de contenido irreverente o heterodoxo: además de *El falso nuncio de Portugal*, con la que satirizó al delegado pontificio Giovanni Muzi, figuró entre ellas “una tragedia del español Cabrera Nevares, que era un ataque a toda religión positiva y una prédica incesante del más resuelto deísmo”<sup>44</sup>. Lamentablemente no se conservan testimonios que den cuenta de sus opiniones religiosas durante sus años de trabajo en Buenos Aires en la década de 1810, cuando ofreció al público la serie de obras que hemos comentado, algunas de ellas traducidas por su propia pluma.

En cualquier caso, los dardos dirigidos contra los enclaustramientos forzados, la Inquisición, las órdenes religiosas, y más en general contra el clero “fanático” encarnado en personajes clericales perversos, sanguinarios o voraces, se disparan en estos años desde el universo mental del cristianismo ilustrado, de la “verdadera religión” respetuosa de las leyes de la razón y de la naturaleza. No podemos saber si la elección de ese lenguaje se debe a la pertenencia a ese universo mental de los traductores y de los “cómicos” que, como Morante, trabajaron para que fuesen llevados a

42. J. Zapiola, *Recuerdos de treinta años...*, cit., especialmente págs. 145-153. También R. H. Castagnino, *Milicia literaria de Mayo...*, cit., cap. III.

43. J. Zapiola, *Recuerdos de treinta años...*, cit., págs. 167-168.

44. J. Zapiola, *Recuerdos de treinta años...*, cit., págs. 149-150.

las tablas, o si se explica más bien por los márgenes que la censura oficial y la sensibilidad de la naciente opinión pública delinearon para las expresiones críticas en materia religiosa. La relativa amplitud de esos márgenes sugiere, por cierto, la ausencia de una decidida oposición a la voluntad política de la revolución de reformular el lugar de la religión en el nuevo orden: la existencia misma de un público capaz de absorber discursos orientados a estigmatizar o ridiculizar instituciones como la Inquisición y los conventos, o a frailes que encarnan los más detestables vicios que la crítica anticlerical ha atribuido al clero –la gula, la hipocresía o la lujuria–, es indicio más bien de la existencia de un consenso bastante amplio en relación a la necesidad de esa reformulación<sup>45</sup>.

Los indicios no faltan tampoco para sostener que esa actitud receptiva no ha sido provocada por la revolución, sino que más bien ha adquirido con ella visibilidad: la cultura católica colonial parece haber albergado en su seno una inveterada veta de crítica religiosa, que tras absorber algunas ideas-fuerza de la Ilustración dieciochesca habría hallado la oportunidad de salir a la luz en la coyuntura abierta en 1810. La revolución, en definitiva, no fue meramente política, y se vio enfrentada a un ineludible ajuste de cuentas con la religión que había sancionado durante tres siglos la legitimidad del régimen antiguo. Pero las herramientas conceptuales del universo ilustrado, que permitieron la expresión de esa antigua protesta durante la década de 1810, serán incapaces de dar voz a sus manifestaciones más radicales cuando la cesura pro-

45. La historiografía católica concibe la crítica religiosa como una influencia “foránea” que es efecto indeseado de la revolución. Ejemplo (entre muchos) de esta postura es G. Gallardo, “Influencias heterodoxas en la marcha de la revolución de Buenos Aires”, *III Congreso Internacional de Historia de América*, tomo I, Buenos Aires, 1960, págs. 447-448. Sobre la secularización como proceso de cambio cultural de múltiples aristas y vastos alcances la bibliografía es amplísima. Para una aproximación general a los debates en curso es útilísima la lectura de J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, Il Mulino, 2000, especialmente págs. 21-75. Para el Río de la Plata cfr. J. Peire, *El taller de los espejos. Iglesia e imaginario. 1767-1815*, Buenos Aires, Claridad, 2000; R. Di Stefano, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004; R. Di Stefano y J. Peire: “De la sociedad barroca a la ilustrada: aspectos económicos del proceso de secularización en el Río de la Plata”, *Andes. Antropología e Historia* N° 15 (2004), págs. 117-150.

vocada por la reforma eclesiástica les permita ocupar el escenario no ya para cuestionar los aspectos más anacrónicos del catolicismo heredado de España, sino el poder religioso en sí mismo<sup>46</sup>.

3. Con la sanción de la Ley de Reforma del Clero del 21 de diciembre de 1822 se pone en marcha en el estado provincial soberano de Buenos Aires un proceso de reorganización del clero y de las estructuras eclesiásticas que tiende a reducir a la unidad la poliarquía religiosa del antiguo régimen. La "Iglesia colonial", al menos en el Río de la Plata, constituía más bien un conjunto heterogéneo de instituciones bastante autónomas. Los obispos contaban con un escaso margen de acción: no sólo debían lidiar con la autonomía de las órdenes y de otras instituciones, sino que además el propio clero secular estaba compuesto en su mayor parte por clérigos que por diversos motivos escapaban al directo control episcopal. En muchas de las instituciones religiosas la toma de decisiones respondían más a los intereses y estrategias de concretas familias o redes sociales que a las disposiciones del obispo. Con la reforma la provincia soberana se aboca a la tarea de reducir a la unidad ese mundo religioso, en buena medida incontrolable, como parte de esa labor más amplia que es la construcción del estado<sup>47</sup>. La reforma de 1822 buscaba constituir una institución eclesiástica centralizada sobre la base del clero secular, lo que sólo podía lograrse eliminando al clero regular o reduciéndolo a su mínima expresión y sujetándolo a la obediencia de las autoridades diocesanas. Serían también reformadas y en algunos casos eliminadas las instituciones dedicadas a la beneficencia y la educación —el seminario, la Casa de Ejercicios, la Hermandad de la Caridad, la Casa de Niños Expósitos, los hospitales y escuelas—, lo que se tra-

46. Sobre la ruptura que el debate reformista provocó en el universo cultural heredado de la colonia cfr. J. Myers, "Julián Segundo de Agüero (1776-1851). Un cura borbónico en la construcción del nuevo Estado", en N. Calvo, R. Di Stefano y K. Gallo (Coords.), *Los curas de la revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*, Buenos Aires, Emecé, 2002, págs. 222-223.

47. La idea de que la fragmentación religiosa (el politeísmo, en la tradición patristica) se traduce en desorden y violencia, mientras el orden se garantiza por medio de la centralización política y religiosa (el imperio romano bajo Constantino) se remonta a Eusebio de Cesarea: cfr. E. Petersen, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999, págs. 79 y ss.

duciría en la transferencia de recursos dispersos —humanos, materiales y simbólicos— en favor de la nueva Iglesia provincial, incorporada al estado en construcción. El proyecto implicaba, desde luego, la desaparición —o al menos el máximo debilitamiento posible—, de los vínculos de dependencia que sujetaban a algunas de esas instituciones a familias de la elite, así como la centralización de la toma de decisiones en la curia diocesana y en el Senado del clero (nombre republicano que adoptó desde entonces el cabildo eclesiástico).

En otras palabras, se trataba de crear una institución eclesiástica centralizada que eliminara la *fragmentación de la obediencia* característica del antiguo régimen en el plano religioso. Pero en el imaginario reformista tal operación implicaba la reducción a la unidad de la *fragmentación devocional*; esto es, la supresión de esa *poliarquía espiritual* propia del orden colonial que había permitido la coexistencia de diferentes tradiciones culturales y que reflejaba, en el plano de la piedad, la *fragmentación de la obediencia*. El intento de reducir a la unidad la *poliarquía espiritual* se refleja en variadas iniciativas vinculadas a la reforma, como la decisión de celebrar de manera conjunta la fiesta de Corpus Christi y del primer aniversario de la revolución luego de la promulgación de la controvertida ley<sup>48</sup>. La fiesta de Corpus, cuyos gastos hasta 1821 habían corrido por cuenta del cabildo, sería considerada "primera función del Estado" tras la eliminación del municipio<sup>49</sup>. En el mismo sentido debe interpretarse la reticencia manifestada reiteradamente por el gobierno en relación al culto de varias imágenes, como la de la Virgen de Luján, la de la Merced o la de San Nicolás<sup>50</sup>. Similares consideraciones pueden aducirse para interpretar la creación del

48. Véase el intercambio de cartas entre el presidente interino del senado del clero y el gobernador en mayo de 1823 en AGN X 4-8-4: Culto, 1823.

49. Así lo expresa Andrés F. Ramírez en carta al ministro de gobierno de 8 de junio de 1824, en AGN X 4-8-5: Culto, 1824-1826.

50. El Santuario de Luján fue reformado por no ofrecer «servicio alguno» fuera del "culto de una imagen": cfr. *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires*, 1822, decreto 376 de 1 de julio de 1822. Sobre el culto de N. S. de la Merced cfr. AGN X 4-8-4, carta del párroco J. S. de Agüero a Rivadavia del 5 de diciembre de 1823. Sobre la reticencia del gobierno a costear la fiesta de San Nicolás, Un inglés, *Cinco años en Buenos Aires, 1820-1825*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986, pág. 127.

primer cementerio público, que más allá de las explícitas motivaciones sanitarias puede ser leído como un intento de reducir a la unidad la fragmentación de los espacios de la muerte, en continuidad con el realizado por la monarquía a fines del siglo XVIII<sup>51</sup>. En suma: la centralización institucional implicaba, para los rivadavianos, reducir a su mínima expresión la antigua pluralidad de devociones que reflejaba, en el plano espiritual, las vinculaciones y obediencias que habían dado fundamento a las formas tradicionales de estructuración del poder religioso<sup>52</sup>.

Las continuidades con la política borbónica son notables y han sido señaladas con anterioridad por otros historiadores desde los orígenes mismo de la historiografía argentina<sup>53</sup>. El modelo de sacerdote que propugna la reforma sigue siendo, en líneas generales, el de la Ilustración dieciochesca: clérigo secular, enemigo de las “preocupaciones” y supercherías como lo es del despotismo, entregado a la pastoral y en particular a la predicación, estudioso de las ciencias sagradas y profanas. A ese modelo responde plenamente el párroco Foutain, héroe indiscutido de *Teresa, ó La Huerfana de Ginebra*, obra del periodista y drainaturgo francés Victor Ducange (1783-1833), célebre por sus reiteradas prisiones por razones políticas<sup>54</sup>. La pieza fue estrenada en Buenos Aires en 1821 y gira en torno a las vicisitudes de una joven noble ginebrina despojada de su cuantiosa herencia y perseguida aún por parte de quienes la han desposeído. Teresa asume la identidad de una plebeya pobre bajo el nombre de Marieta y el párroco Foutain no sólo la protege, sino que descubre además, con lógica detectivesca, la

51. *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires*, 1821, decreto 109 de 13 de diciembre de 1821.

52. Sobre esta interpretación de la reforma el lector puede profundizar en mis trabajos *El púlpito y la plaza...*, cit.; “En torno a la Iglesia colonial y del temprano siglo XIX. El caso del Río de la Plata”, *Takwá. Revista de Historia*, Año 5, N° 8 (otoño de 2005), págs. 49-65; “El laberinto religioso de Juan Manuel de Rosas”, *Anuario de Estudios Americanos*, N° 63-1 (2006), págs. 19-50, y sobre todo “Ut unum sint. La reforma como construcción de la Iglesia (Buenos Aires, 1822-1824)”, en prensa en *Rivista di Storia del Cristianesimo*.

53. V. F. López, *Historia de la República Argentina. Su origen, su evolución y su desarrollo político*, Nueva Edición, Tomo IX, Buenos Aires, Kraft, 1913 [1a ed. 1883-1893].

54. AGN, MBN, Leg. 488: *Teresa, ó La Huerfana de Ginebra. Drama en Tres Actos. Año de 1821*.

culpabilidad del abogado Carovin, pretendiente de la bellísima Marieta, en el fallido intento de asesinato de la condesa de Morvil, madre del verdadero prometido de la joven. El párroco tiende una trampa a Carovin, que está convencido de haber logrado asesinar a la condesa: le asegura que la justicia divina castigará al culpable con la visión del fantasma de la víctima, que se le aparecerá con el cuchillo del crimen en la mano. Teresa representa al fantasma, y el criminal confiesa su crimen. Foutain representa el modelo de párroco ilustrado que propicia la reforma: dado a la pastoral —se declara, por ejemplo, impedido de acompañar a Teresa en su fuga hacia Ginebra porque su ministerio pastoral le impone la asistencia de un moribundo—, es el clérigo culto capaz de hacer uso de la razón y de aprovechar los terrores “irracionales” del culpable para que la justicia divina imponga el “triumfo de la inocencia”. No es éste el único ejemplo de obras que en los años de la reforma presentan como modelo a estos clérigos que evocan por momentos al vicario saboyano de Rousseau; puede citarse también el personaje del abate Saint-Just en la pieza *Adriana*, representada en 1823. La economía de este estudio me impide extenderme en su análisis<sup>55</sup>. Basta decir que esas obras en las que la cuestión religiosa no ocupaba un lugar central podían, sin embargo, secundar la tarea reformista proponiendo un modelo de eclesiástico virtuoso que ponía de relieve, por contraste, los “abusos” que los propulsores de la reforma consideraban necesario erradicar.

Por otra parte, las intervenciones en el teatro en apoyo a la reforma se tornaron progresivamente explícitas en la medida en que se fue desarrollando el debate en la Legislatura y los ánimos se fueron caldeando. En agosto de 1822, cuando las polémicas ya arreciaban en la prensa y en la calle, el periódico oficialista *El Centinela* comentó la representación de *Desembarco de los Rusos*, una comedia ligera en la que se enfrentaban liberales y anticonstitucionales españoles, a la espera éstos del rumoreado desembarco de un ejército de rusos que restauraría el antiguo orden. El periódico

55. Biblioteca Nacional, Tesoro, “Teatro Americano. Manuscritos”, ms. 19.484: *Adriana* (1823). No por casualidad en esta obra hay referencias a *El triunfo de la naturaleza*. El manuscrito está fechado el 24 de julio de 1823 y figuran al final las iniciales de Morante, lo que contradice en principio las concordantes afirmaciones de sus biógrafos en relación a su permanencia en Chile entre 1822 y 1825.

consideró tediosa la pieza, pero rescató la conveniencia de "algunos pasajes [que] no dejan de cuadrar con las cosas del día en el hemisferio en que vivimos. Se notaron dos bastante buenas: — "Para defender la Patria, bastan las oraciones y los Frailes"; y esta otra: — "Ah! un inquisidor, en su santo tribunal, deja de ser hombre; y se olvida también que los demás lo son"<sup>56</sup>. Pocos días después el mismo periódico relata un episodio ocurrido durante la representación de la farsa *El Padre avariento*: el actor Culebras, en el papel de un "abogado tramoyista", declamó que "poca utilidad ofrece la abogacía en el día, y máxime si también viene por nosotros una REFORMA, como la que han sufrido las demás clases privilegiadas". Esa frase, "inesperada en medio de una pieza bastante ordinaria é insulsa", produjo en los espectadores "un efecto eléctrico" que les "arrancó simultáneamente risa y aplauso". El autor del artículo concluye que en Buenos Aires prevalece lo que denomina "el gusto reformador": el público presente, "compuesto de magistrados, SACERDOTES, legistas, militares, EMPLEADOS, hacendados, y comerciantes, y aun del bello sexo" constituía "la representación más exacta de todo el pueblo". Así, continúa deduciendo, es seguro que de haberse procedido "á la votación sobre la abolición de los conventos [...] la mayoría se hubiera puesto de pie al instante, suponiendo incluidos también los sufragios de las mugeres, á quienes se ultraja, pretendiendo que ellas no saben la enorme distancia que hai entre la virtud y el claustro"<sup>57</sup>.

Pero cuando en marzo de 1823 la ciudad se vio sacudida por el motín liderado por Gregorio Tagle los enfrentamientos en torno a la reforma alcanzaron no sólo su momento de mayor violencia, sino un punto sin retorno. Los relatos oficiales consignan que los rebeldes que ocuparon la plaza al grito de "viva la religión" contaban con el apoyo de algunos párrocos rurales y de un número indeterminado de frailes. El trastorno pareció por un momento capaz de absorber por completo la atención que hasta entonces se prestaba al teatro. Las "mil preocupaciones y abusos,

56. *El Centinela*, 25 de agosto de 1822, "Teatro".

57. *El Centinela*, 3 de septiembre de 1822, "Miscelánea. teatro", cursivas y mayúsculas del original. Los aplausos estallaban también cuando aparecía en el escenario un factor personificando a Voltaire. Cfr. Un inglés, *Cinco años en Buenos Aires...*, cit., pág. 115; K. Gallo, "¿Una sociedad volteriana?...?", cit.

que retardan la consolidación de nuestras nuevas instituciones" y la "levadura heterogénea de monges de todos los colores" que infectaba a la sociedad porteña obligaban a *El Centinela*, según expresó uno de sus articulistas, a descuidar el comentario de las obras que se representaban en el escenario de la ciudad<sup>58</sup>. Pero la compañía de "cómicos" que actuaba en Buenos Aires no era ajena a esas preocupaciones y a la batalla por la reforma, como ilustra el hecho de que hubiese abierto el año 1823 con una crítica implícita pero feroz de las órdenes religiosas y de la fragmentación espiritual que la reforma se proponía eliminar. La troupe había desempolvado al efecto *La muerte de Sócrates*, una tragedia atribuida a Voltaire que dormía en un cajón desde 1818, cuando fuera traducida para la *Sociedad del Buen Gusto del Teatro* y autorizada para su representación<sup>59</sup>.

La obra parecía escrita a propósito para secundar la tarea reformista. En la primera escena los espectadores conocen a Ánito, sumo sacerdote de Ceres, estereotipo del eclesiástico perverso y avieso que evoca las más ácidas de las imágenes acuñadas por la crítica anticlerical dieciochesca. El diálogo que Ánito sostiene con dos contertulios permite establecer un paralelo entre la historia narrada y el presente de su representación, porque recuerda las invectivas oficiales contra los miembros descontentos de las órdenes y los párrocos de campaña acusados de agitar a los feligreses "con el pretexto de la religión" para conservar sus antiguos privilegios:

"Ánito: — Mis dignos confidentes, mi digna amiga, sabeis cuanto dinero os he hecho ganar en la última

58. *El Centinela*, 16 de marzo de 1823, "Teatro".

59. AGN, MBN, Leg. 492: *La muerte de Sócrates; Tragi-comedia histórica, en tres actos*. Fue representada en Buenos Aires a comienzos de 1823, cfr. M. Bosch, *Historia del teatro...*, cit., pág. 126. Sobre su autoría, que ha sido adjudicada también a J. Thomson, cfr. Rose M. Davis, "Thomson and Voltaire's Socrate", *PMLA*, Vol. 49, N° 2 (Jun. 1934), págs. 560-565. Es de notar que la historia de la muerte de Sócrates fue reiteradamente visitada en los siglos XVIII y XIX también en el arte y la literatura: de 1787 es el famoso cuadro de J. L. David que se conserva en el Museo Metropolitano de Arte de Nueva York; de 1823 es el bello poema de A. de Lamartine, que rememora los diálogos que el filósofo sostiene con sus discípulos en el último acto de la tragedia atribuida a Voltaire: *La mort de Socrate*, Paris, Editions Maurice Glomeau, 1925.

fiesta de Cérés. Trato de casarme; y espero q[u]e cumplireis con v[uestro] deber en esta solemne ocasión.

Drixa: — Ciertamente Señor; con tal que nos proporcioneis ocasión de ganar mucho mas.

Ánito: — Drixa, necesito q[u]e me proporcioneis dos alfombras riquísimas de Persia.

A Terpandro solam[en]te pido un par de blandones de plata. Y de vos, Acros, exijo media docena de túnicas de seda bordadas de oro.

Terpandro: — No es poco. Pero nada omitiremos p[ar]a merecer v[uestr]a augusta proteccion.

Ánito: — El templo os lo recompensará con usuras, no lo dudeis. Este es el mejor modo de conseguir la proteccion de los Dioses. Sobre todo no dejéis de mover al populacho contra los poderosos q[u]e no les tributan ofrendas”.

Ese clero ávido de riquezas al servicio de una multitud de dioses es imagen del clero refractario a la reforma que defiende, al resistirla, los privilegios que le aseguraban la *fragmentación de la obediencia* y la *poliarquía espiritual* características del catolicismo barroco. La fragmentación devocional es asimilada al politeísmo griego, mientras el clero que obstruye la reforma es identificado con el poder religioso que trama la muerte de Sócrates por obstaculizar sus perversas maquinaciones y defender el culto de un solo Dios. La caracterización de ese poder religioso despótico, ávido de riquezas y carente por completo de escrúpulos, se completa en *La muerte de Sócrates* con el de la lascivia, otro de los componentes clásicos del estereotipo del eclesiástico corrupto, presente por ello, de un modo u otro, en casi todas las obras que hemos analizado. La bella Aglæe, manzana de la discordia, es hija de un amigo de Sócrates que al fallecer la ha dejado a su cuidado, favorecida, según se rumorea, por una estupenda dote. Esa circunstancia, sumada al atractivo de su extraordinaria belleza física, la convierte a los ojos del avieso sacerdote en un objeto de deseo irresistible. Los planes de Drixa, perversa amante de Ánito, se ajustan a los del sacerdote porque apuntan a conquistar al prometido de Aglæe, Sofrónimo, al que sólo puede acceder malogrando el matrimonio entre los dos jóvenes, que son a la vez discípulos y protegidos de

Sócrates. Por su parte Xántipa, esposa del filósofo, harta de las «excentricidades» de su marido, se muestra dispuesta a colaborar con sus enemigos:

“Ánito: — Y bien, mi querida Drixa; supongo q[u]e no te disgustará mi casamiento con Aglæe; porque aun cuando lo realice, no te amaré menos; ni dejaremos de vivir tan unidos como hasta aquí.

Drixa: — Sacro ministro, sabéis q[u]e mi carácter no es zeloso; y que, con tal que mi negocio corra, quedaré satisfecha. He gozado de altas consideraciones en Aténas p[or] solo tener el honor de ser una de vuestras apasionadas. Si amais á Aglæe, yo amo á Sofrónimo; y Xántipa, muger de Sócrates, me le dará por esposo. Vos siempre disfrutareis sobre mi de los mismos derechos. Solo siento q[u]e el jóven sea discípulo del infame Sócrates; y q[u]e aun se vea Aglæe entre sus manos. Debemos arrancarlos cuanto antes de sus garras. Se complacerá infinito Xántipa al verse desembarazada de ellos”.

Así, la lascivia y la avidez caracterizan a los enemigos de Sócrates, figura del sabio ilustrado que “predica solo en favor de la virtud y de la Divinidad” y “ha tenido el atrevimiento de satirizar”, explica Ánito, “ciertas ocurrencias acaecidas en los misterios de Cérés”. Para Drixa Sócrates es un “eterno raciocinador, q[u]e corrompe la juventud de Atenas, prohibiendole frecuentar á las Cortesanas, y asistir á los misterios”. El poder establecido no puede tolerar la oposición de esos sabios e ilustrados, que según Ánito son

“... sérios y sóbrios Extravagantes cuyos modales se diferencian de los de su siglo y de su patria; [...] blasfemadores q[u]e creen haber llenado todos sus deberes, adorando la Divinidad, socorriendo á la humanidad afligida, cultivando la amistad, y estudiando la filosofia. [...] malvados q[u]e audazmente afirman q[u]e los Dioses no han escrito lo porvenir en las entrañas de los animales. [...] insufribles q[u]e gritan contra los Sacerdotes porq[u]e sacrifican las vírgenes á los Dioses”.



La oposición de los sabios es temeraria porque esos extravagantes, blasfemos, malvados e insufribles son sin embargo capaces, aún en corto número, de poner fin a la corrupción clerical despojando al altar de sus rentas, honores y privilegios. Por otra parte, a la defensa de esos intereses espurios se suma la cuestión del politeísmo, que en la obra ocupa un lugar central. Ánito reprende a Aglaë cuando pronuncia la expresión "Ser Supremo" con la que Sócrates le ha enseñado a designar a la Divinidad:

“Ánito: — ¡El Ser Supremo! No es así, amable niña como te debes expresar. Debes decir los Dioses, las Deidades. Cuidado; en ti descubro ciertas opiniones peligrosas; y hartó sé quien es él q[u]e te las infunde. Sabe que Céres, de quien soy el Sumo Sacerdote, te puede castigar por haber despreciado su culto y su ministro”.

El poder religioso corrupto se asocia al poder civil despótico encarnado en la figura de Mélito, jefe del Areópago. Aunque las relaciones entre Ánito (el poder espiritual) y Mélito (el temporal) no son nada apacibles, el conflicto entre ellos pasa a segundo plano a la hora de enfrentar al sabio ilustrado, verdadero enemigo del despotismo secular y religioso. Para el sumo sacerdote de Ceres el jefe del Areópago es sin dudas “un hipócrita infernal” al que con sumo gozo extraería sobre el altar sacrificial las entrañas en venganza por los obstáculos que opone a los intereses del poder del clero; pero sabe bien que el magistrado no desdeña aliarse con el sacerdocio toda vez que “hay necesidad de arruinar á cualquier Sábío capaz de ilustrar al Pueblo ignorante sobre n[uestro]s procedimientos”. Así, a la alianza del sacerdote y de Drixa en pro de la concreción de sus desordenados deseos se suma la defensa de los intereses coaligados del poder secular y del espiritual, figura de la alianza entre trono y altar proclamada por los ideólogos de la Restauración. La unión de esos poderes nefastos logra la ruina de Sócrates apelando a un tercer actor: la turba de “controversistas y novelistas, diurnos y nocturnos”, “canalla despreciable” que el sacerdote de Ceres paga para agitar a la plebe y atacar a sus enemigos: “bien dirigida” esa turba “sirve para denigrar una reputacion cuando es preciso”. No es difícil adivinar en la figura de esa horda de amanuenses una alusión a los publicistas críticos de la reforma.

Las analogías entre la historia narrada en la obra y los acontecimientos porteños son perfectas: movilizada por los enemigos del filósofo, una muchedumbre irrumpe en el escenario con gritos que evocan las acusaciones que los detractores de la reforma esgrimían contra sus partidarios (“¡Justicia!, ¡Impiedad!, ¡Religion!”).

Sócrates es conducido ante el Areópago bajo la acusación de rehusarse a tributar ofrendas a Ceres, de afirmar que el oro y la plata son inútiles en los templos y de negar la pluralidad de los dioses, lo que demuestra que es a la vez impío, sacrílego, deísta y ateo. Durante el juicio el sabio, con firme mansedumbre, responde a los cargos que se le imputan con un discurso de prístina inspiración ilustrada: no hay más que un solo Dios “infinito p[o]r su naturaleza”, “Arquitecto, Conservador y Señor”, “un Dios y un Padre” que “no necesita ni de Iris, ni de Mercurio p[ar]a comunicar sus órdenes”. Ese Ser Supremo ha creado una naturaleza perfecta en la que “las cosas individualm[en]te formadas, dependen las unas de las otras; cada ser particular se halla intimamente conexo con los otros seres; el todo forma un solo, un vasto diseño». Sócrates a lo sumo está dispuesto a conceder a los dioses el carácter de manifestaciones del Ser Supremo: si por Minerva sus acusadores entienden la sabiduría de Dios, si por Neptuno entienden sus leyes inmutables, si “bajo de esos emblemas” adoran “solo al eterno” no es condenable que los reverencien, evitando por supuesto envolver “al pueblo en el error”. El resto del discurso es un alegato contra las supersticiones que refleja cabalmente la crítica ilustrada a la religiosidad heredera de la tradición contrarreformista:

“No convirtais la religion en metafísica. La moralidad es la esencia de la religion. Adorad sin disputar. Si n[uestro]s antepasados han dicho q[u]e el Ser Supremo ha descendido entre los brazos de Alcmena, de Danæ, de Seméle, y q[u]e tuvo hijos en ellas, n[uestro]s antepasados han imaginado fábulas peligrosas. [...] Cuando proponéis ridiculeces p[ar]a q[u]e se crean, muchas personas se resuelven á despreciarlo todo. Tienen suficiente entendimiento p[ar]a penetrar los absurdos, aun cuando no bastante p[ar]a alcanzar la verdad. Se burlan de v[uestro]s misterios, de vuestros milagros, de v[estros] oráculos. Tienen bastante perspicacia p[ar]a ver qe vuest[r]a doctrina



es impertinente; aun cuando no bastante p[ar]a elevarse hácia el Dios de todos los Seres, único, incomprendible, eterno, todo-justo, y todo-poderoso”.

Sócrates es por supuesto condenado a beber la cicuta y muere rodeado de sus discípulos, entre los que se destacan Sofrónimo y Aglaë. Xántipa, que ha caído en la cuenta de su error, llora también la muerte de su marido. En la última escena el sabio se despiende de sus discípulos mientras sus enemigos se ven obligados a ponerse a la fuga: Sofrónimo y Aglaë han movilizadado al pueblo (al verdadero pueblo, que no es la turba de agitadores a sueldo que acusaron a Sócrates con sus gritos) y han convencido a los miembros del Areópago que simpatizaban con el filósofo de que se pongan a la cabeza de un levantamiento que desaloja a los perversos del poder. Se echa por tierra de tal modo el despotismo de las autoridades seculares y religiosas coaligadas contra la ilustración, que han abusado de la ley y han manipulado la religión para dar curso a sus pasiones desordenadas.

Enemigo de la superstición y adorador de un solo Dios, Sócrates es en esta pieza figura a la vez del sabio ilustrado y del Cristo, mártir de la verdadera religión en manos de quienes la manipulan al servicio de intereses inconfesables y alimentan la ignorancia y la superstición del pueblo. Los paralelos entre ambas figuras son evidentes: la mansedumbre con la que reciben las afrentas de sus enemigos, las acusaciones inicuas de que son objeto, la muchedumbre enardecida manipulada por la autoridad religiosa que los condena, los cargos de impiedad y heterodoxia... Todo en la historia de Sócrates evoca la pasión del Cristo, en el que la ilustración vio al sabio reformador, al maestro de la religión humana y racional sentado en el banquillo de los acusados y llevado al cadalso por parte del poder despótico, secular y espiritual<sup>60</sup>. El

60. F. M. Arouet (Voltaire), *Tratado de la tolerancia*, Barcelona, Crítica, 1992, págs. 88-89, donde se compara a Sócrates con Jesús. Cfr. del mismo autor la voz “Sócrates” de su *Diccionario filosófico*, Valencia, Sampere, 1901 [1a ed. 1764], Tomo 6, págs. 130-132. En el vicario saboyano Rousseau rechaza la comparación de la figura de Sócrates a la de Jesús en polémica con Voltaire. Cfr. al respecto R. Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*, Paris, 1967 y A. Ginzo Fernández, “El vicario saboyano y el Siglo de las Luces”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, N°2 (2000), pág. 297.

sabio, como el Cristo, deja en claro reiteradamente que no es su intención sublevar al pueblo contra la autoridad: el mártir bebe la cicuta sin ofrecer resistencia a una orden a todas luces injusta, convencido de que no hay en el mundo “nada mas noble q[ue] sacrificarse p[or] la Divinidad” y que está destinado a sufrir la suerte con que “se han de ver tratados los enemigos de la superstición, los adoradores de un solo Dios”. Su victoria será póstuma, porque su alma, que ha enseñado y amado a sus discípulos, es inmortal. Los enemigos de esa religión de la naturaleza y la razón cuya esencia es la moral combaten a los verdaderos creyentes en el nombre del mismo Cristo, pero, al igual que Ánito, defienden en realidad inveterados privilegios y persiguen inconfesables desig-nios. Esa religión tradicional es apenas una máscara: Ánito y Mé-lito explícitamente la defienden por interés; un juez del Areópago confiesa al oído de un colega que aunque cree tanto como Sócrates en Céres y en Neptuno, a diferencia del filósofo se cuida bien de declararlo en público. La crítica anticlerical en *La muerte de Sócrates* responde a un discurso profundamente radicado en la tradición judeocristiana, recurrente en variadas experiencias de protesta y en sucesivas iniciativas de reforma: es el discurso que en nombre de la verdadera fe cuestiona el culto anquilosado, meramente externo y artificial, y los privilegios que de él se derivan. El discurso anticlerical decimonónico seguirá abrevando abundantemente de esta vertiente de descontento.

Hemos hallado en otras de las obras analizadas la condena del poder despótico que ejerce la jerarquía eclesiástica, pero su vastedad no es en todos los casos idéntica: en piezas como *El triunfo de la naturaleza*, *Teresa* o *Adriana* la verdadera religión aparece encarnada en la figura del eclesiástico ilustrado y virtuoso, trátese de Bartolomé de las Casas, del cura Foutain o del abate Saint-Just. O de Casinio, el sacerdote ilustrado que desempeña un papel secundario en la historia de *Cornelia Bororquia*. Pero en *La muerte de Sócrates* la verdadera religión no encuentra defensores en el clero sino en sabios “laicos”, como Sócrates, Aglaë y Sofrónimo: la condena se extiende aquí a un clero cuya corrupción no ofrece excepciones. Apunta a un poder que reclama para sí un origen divino, al clero, por supuesto, pero también a la alianza entre el trono y el altar que la Restauración había vuelto a reformular al cabo de las turbulencias revolucionarias. Sócrates es el héroe que cuestiona ese principio de

legitimidad del poder que apela injustamente a la religión: "solo la virtud es de derecho divino, Y vos, Sacerdote, y vosotros, Areopágitas, no tenéis mas derechos q[u]e los q[u]e la nacion os concede".

La confrontación del manuscrito porteño con el original arroja además indicios interesantes para interpretar el sentido que quiso darse a la obra<sup>61</sup>. Por un lado queda en evidencia la modificación de pasajes que fueron juzgados, tal vez, subidos de tono. Así, por ejemplo, cuando Ánito dice a Drixa que los sabios, sus enemigos, critican a los sacerdotes el sacrificio de mujeres jóvenes a los dioses, en la versión porteña fue omitido el resto de la frase: "ou passent la nuit avec elles, selon le besoin". El traductor optó además por despojar la voz "devoción" y sus derivados de las connotaciones negativas que posee en la obra original, con el fin, seguramente, de dejar salva la "sana devoción" que promovía el discurso ilustrado. En el segundo acto Drixa no se define a sí misma como "devota", tal como figura en el original, sino como fiel al culto de los dioses, con lo que el traductor enfatiza la condena de la religión politeísta y rescata, por contraste, el "verdadero culto". En el mismo pasaje los "dévots" que Ánito manda reclutar para acusar a Sócrates son piadosamente transformados en "pueblo ignorante", y los que aparecen al final del segundo acto son denominados "visionarios". En el mismo sentido pueden interpretarse los varios agregados que buscan identificar más claramente que en el original al personaje de Ánito con el culto pagano de Céres, tal vez para diluir la dureza del tiro por elevación contra el clero católico.

En otros puntos, sin embargo, el texto porteño es más radical que el francés. El oro y la plata de los templos, que en el original se califican de "excesivos", en la traducción son tildados sin más de "inútiles". El cuestionamiento de la presencia de Ánito durante el juicio en el Areópago es enfatizado en el texto porteño por medio de una enmienda destinada a volver explícito el concepto: la frase "los ministros del templo allí solo [en el templo] tienen su lugar" no figura en el original. En el tercer acto Sócrates no se limita, como en el texto atribuido a Voltaire, a negar el derecho de Ánito a interrogarlo en el Areópago; el texto español es mucho más categórico: si Ánito no puede juzgarlo (no meramente

61. "Socrate, ouvrage dramatique en trois actes", en *Ouvres complètes de Voltaire, Théâtre*, Tome V, Paris, E. A. Lequien, 1820, págs. 333-383. Agradezco al colega Alejandro Parada la gentileza de ayudarme a ubicar la obra.

"interrogarlo") es debido a su calidad de "ministro del templo". La condena que Sócrates dirige al inicio del tercer acto contra la "philosophie de l'école", con una expresión que podía dar lugar a confusiones con la sana doctrina de los "filósofos" ilustrados, fue calificada con el adjetivo de "dogmática", con el fin de que la "escuela dogmática" de los "fanáticos" recibiera el dardo en pleno. Lo mismo puede decirse de la sustitución de la expresión "petits dieux" por "vuestros misterios, [...] vuestros milagros, [...] vuestros oráculos" en el pasaje en que Sócrates enumera los elementos de la religión tradicional que son objeto de burla para los hombres; el texto porteño en este caso redirige el ataque contra la devocionalidad barroca.

Todos estos ejemplos, y aun otros que por razones de espacio omito, ilustran las modalidades con las que el traductor censuró ciertas expresiones que podían leerse como cuestionamientos no ya del poder del clero (del *clero* en sentido lato, sin excepciones), sino de la religión en sí, a la vez que potenció otros que adecuaban mejor la obra al discurso ilustrado rioplatense. Discurso que diferenciaba la "religión fanática" de la verdadera y enfatizaba la necesidad de distinguir y separar las esferas secular y religiosa, impidiendo que el poder espiritual se "inmiscuyese" en el ámbito secular mediante el ejercicio de facultades que, como las judiciales, habían pasado a considerarse propias del estado.

La prudencia que inspiró las enmiendas de tono moderado que introdujo al original el traductor de *La muerte de Sócrates* para adaptarla al discurso católico ilustrado deja paso, tras el levantamiento de Tagle, a la crítica mucho más radical y violenta de *Molina*, obra que publica en junio de 1823 el joven Manuel Belgrano, sobrino del general<sup>62</sup>. Nacido en Buenos Aires a principios de siglo, Belgrano había sido alumno de filosofía de Juan Crisóstomo Lafinur en el Colegio San Carlos y en los años sucesivos se identificaría con las batallas culturales y políticas de la Generación del '37<sup>63</sup>. El respeto de los jóvenes románticos por su figura queda de manifiesto en el

62. R. Rojas, *La literatura argentina...*, cit., págs. 830-841; B. Seibel, *Historia del teatro argentino...*, cit., pág. 73.

63. Sobre la Generación Romántica cfr. J. Myers, "La revolución de las ideas: la Generación Romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas", en N. Goldman (Dir.), *Revolución, república, confederación (1806-1852)*, *Nueva Historia Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998, págs. 381-445.

papel protagónico que José Mármol le concedió en su novela *Amalia*, en cuya trama un sobrino del General Belgrano es el héroe dispuesto a dar la vida por la libertad y en defensa de su amada. La historia real del joven Belgrano terminaría de manera más triste que heroica: todo sugiere que murió de pena en el exilio montevideano tras el fracaso de la conspiración de 1839 contra Rosas, que le depa- ró el horror de contemplar el espectáculo de Prudencio Rosas levantando en una pica la cabeza de su primo Pedro Castelli<sup>64</sup>. Belgrano contaba poco más de veinte años cuando escribió *Molina*, la única composición dramática que debemos a su pluma.

Esta pieza tanto más radical que las anteriores fue publicada a mediados de 1823 y puesta en escena con éxito un año más tarde. El nivel de violencia que alcanzaron los enfrentamientos tras el levantamiento de Tagle habían ampliado, por cierto, los márgenes para la manifestación de contenidos críticos en materia religiosa. De no haberse producido esa ruptura es probable que *Molina* no hubiese sido puesta en escena en el marco de una conmemoración de tan alta carga simbólica como lo era el aniversario de la revolución —el mismo honor que en 1815 había correspondido a *Cornelia Bororquia*— y con la presencia, por vez primera, del gobernador de la provincia<sup>65</sup>. Hay además otro factor que alimenta la crítica anticlerical: en enero de 1824 ha hecho su aparición en el Río de la Plata un nuevo actor que ha de jugar cartas decisivas en el conflicto religioso: en la persona de tres eclesiásticos italianos que se dirigen a Chile se ha hecho presente la Santa Sede, que tantea el terreno con miras a tomar las riendas de una situación que tras la insurrección revolucionaria ha quedado definitivamente fuera de control. La misión que encabeza el arzobispo Giovanni Muzi es observada con suspicacia por parte de los reformistas y con esperanza por parte de los opositores a la política oficial<sup>66</sup>.

La presencia de los delegados pontificios en tierra america-

na dio pie a expresiones de repudio bastante variadas, algunas de ellas desde el teatro. Morante, por ese entonces en Chile, puso en escena en 1823 una desopilante parodia para burlarse de Muzi. De ella ha dejado testimonio J. Zapiola en un relato que confirma las posibilidades que ofrecía el teatro como *púlpito anticlerical*, incluso en una sociedad en la que la tradición católica conservaba un peso mayor que en Buenos Aires:

“Morante encontró, con motivo de aquel suceso [la visita de la delegación Muzi, RD], un pretexto para dar expansión a sus ideas anticatólicas. Desenterró, no sabemos de dónde, una antigua comedia que nadie en Chile había oído nombrar, y a la que dio un sentido que no tenía. El Falso Nuncio de Portugal se prestó a las mil maravillas para excitar la burla contra el verdadero Nuncio que acababa de salir de Chile. Se representó con gran aparato, a lo que contribuyeron inocentemente algunas de nuestras sacristías prestando sus ornamentos. La primera entrada del Nuncio se hizo por la platea, atravesándola antes de subir al proscenio. Al fin de un numeroso acompañamiento de eclesiásticos de todas jerarquías, venía Morante, con hábito cardenalicio, repartiendo bendiciones. Como era preciso imitar en un todo a la persona que se trataba de exhibir, Morante no omitió ningún detalle. El señor Muzzi [sic] tenía un ojo menos; Morante se tapó un ojo [y] apareció tuerto”<sup>67</sup>.

En ese clima era previsible que la puesta en escena de *Molina*, cuyo texto se conocía desde su edición un año atrás, cosechara bastante éxito<sup>68</sup>. La obra repropone la historia de *El Triunfo de la*

64. O. Cutolo, *Nuevo diccionario...*, cit., Vol. 1, voz correspondiente.

65. *El Argos de Buenos Aires y avisador universal*, 29 de mayo de 1824.

66. Ya en 1822 la prensa reformista sugería la eventualidad de una cercana intervención de Roma en los asuntos eclesiásticos locales. En una nota aparecida en *El Centinela* del 25 de agosto de 1822 se lee: “Nuestra revolución quitó á los reyes lo usurpado, y señaló la marcha que el poder civil debía tomar para hacer con los papas su deber. Llegará tiempo (y acaso no está lejos) en que se trate de deslindar los límites de estos derechos imprescriptibles. Los papas harán los últimos esfuerzos por mantenerse en la posesion de lo adquirido,

y en un contraste de autoridades saldrán á la palestra los mendicantes, y gritando como ahora, heregia! blasfemia! impiedad! sepultarán los pueblos en un caos de supersticiones y discordias” (cursivas mías).

67. J. Zapiola, *Recuerdos de treinta años...*, cit., pág. 153. El mayor peso que las creencias católicas tradicionales conservaban en la sociedad chilena fue advertido por los exiliados argentinos durante el segundo gobierno de Rosas. Cfr. J. Myers, “La revolución de las ideas...”, cit., pág. 409.

68. Un inglés, *Cinco años en Buenos Aires...*, pág. 109. Aunque R. Rojas pone en cuestión el éxito de la obra en *La literatura argentina...*, cit., pág. 846.

*naturaleza*, pero despojada de varios elementos que la contenían dentro de los parámetros discursivos del catolicismo ilustrado. No se trataba, en efecto, de una mera *remake* de *El triunfo de la naturaleza* corregida en algunos “detalles”, como erróneamente fue definida la obra por un estudioso de la siguiente centuria<sup>69</sup>. En principio porque la fuente primera de Belgrano no fue la pieza de Da Cunha, como se ha sostenido, sino directamente *Les Incas* de Marmontel, según declara el autor en una serie de cartas dirigidas al ministro Rivadavia, a quien significativamente dedicó la pieza<sup>70</sup>. El dato no es secundario porque *Les Incas* es un texto mucho más audaz que *El triunfo de la naturaleza* en cuanto a los alcances de su crítica religiosa: para empezar, una veta antitirromana inequívoca, que incluye consideraciones desaprobatorias de la política papal en relación a la conquista de América, desdibuja en el texto marmonteliano las distinciones entre cristianos y adoradores del sol a la hora de apelar a la manipulación política de la religión<sup>71</sup>.

Esa veta antirromana se expresa en *Molina* en el uso de vocablos y expresiones que *El triunfo de la naturaleza* había evitado: mientras la máxima autoridad religiosa incaica era en 1814 el “sumo sacerdote”, término que remitía al universo de creencias de las religiones “paganas”, Belgrano apela al término “pontífice”, de reminiscencias romanas. Es que, a diferencia de la obra de Da Cunha, en la de Belgrano no hay cabida para la figura del eclesiástico ilustrado defensor de la religión verdadera: Belgrano introduce modificaciones significativas incluso respecto de la obra de Marmontel al eliminar en su pieza la figura de Bartolomé de las Casas, cuyo rol pacificador e ilustrado pasa a ser desempeñado por Orozimbo, un laico mexicano “que fue á salirse á Quito á causa del fanático perseguiamiento de los Españoles”<sup>72</sup>. Este nuevo “detalle” sugiere una identificación más directa y sin matices entre España, el clero (en sentido lato), la religión y el fanatismo como enemigos de la naturaleza y de la razón. La superstición es la base del impe-

rio del sacerdocio, cristiano o pagano, que impone sus reglas y privilegios al poder civil cuando no es lo suficientemente fuerte para impedirlo. Son significativas en este sentido las palabras que el pontífice dirige a Zorai, su colaborador, en referencia a la debilidad del monarca incaico Ataliba:

“Tu ignoras aun, Zorai, adonde llega  
El poder del sagrado ministerio:  
Es Ataliba blando? Pues más útil  
Servirá su blandura á mis deseos.  
No es en las almas fuertes, dó se enciende,  
De la supersticion el santo fuego;  
En aquellas flexibles, y benignas,  
Fáciles al amor: allí el imperio  
De nosotros está...”<sup>73</sup>.

Los anhelos del pontífice máximo son tan inconfesables como lo eran los del ateniense Ánito: el más inmediato es gozar sin obstáculos de Cora —en particular de su “divino seno”—, violando de ese modo el precepto celibatario, que en esta versión libre del incario constituye una regla de disciplina también para su clero:

“Destinados por siempre á ser modelo  
De lo que llama el caprichoso vulgo  
Virtud, moralidad, solo en secreto  
Nos es lícito, amigo, el acordarnos  
De que un humano corazon tenemos”<sup>74</sup>.

El caprichoso vulgo cree de veras en la abstinencia sexual del clero, que constituye —y es éste un dato crucial— la verdadera clave del poder religioso y político que el sacerdocio ejerce sobre la sociedad toda:

“Pero es tambien asi que, á nuestras voces,

69. M. J. Viola, “El triunfo de la naturaleza”..., cit., pág. 297.

70. Las cartas en AGN, VII 19-2-2, Colección Casavalle, Leg. 2 (2.284), doc. 237, autógrafo de Manuel Belgrano.

71. J. F. Marmontel, *Les Incas, ou La destruction de l'empire du Pérou*, Paris, 1777, pág. XIX.

72. AGN, VII 19-2-2, Colección Casavalle, Leg. 2 (2.284), doc. 237, carta de Belgrano a Rivadavia del 22 de julio de 1823.

73. M. Belgrano, “Molina”, en *Orígenes del teatro nacional*, publicación del Instituto de Literatura Argentina, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Sección Documentos, primera serie, Tomo II: “Textos dramáticos en verso”, Buenos Aires, 1925-1926, pág. 20.

74. M. Belgrano, “Molina”, cit., pág. 21.

Se afianza el trono en eternal asiento;  
Y las leyes del Inca fortunado  
Faciles llenan su destino...<sup>75</sup>.

Es la autoridad espiritual basada en la abstinencia sexual del clero lo que coloca al sacerdocio por encima de la autoridad civil y le confiere poder sobre el conjunto de la sociedad<sup>76</sup>. Este aspecto, ausente en *El triunfo de la naturaleza*, es la base de la particular interpretación del poder clerical que subyace en la historia narrada por Belgrano. Pero además el joven dramaturgo tiene la audacia de poner en labios de Cora no ya la condena del fanatismo y del despotismo clerical habituales en las obras puestas en escena hasta entonces, sino un tempestuoso arranque de ira blasfema rescatado de la pieza original de Marmontel y piadosamente soslayado en la de Da Cunha:

“... ¡Dios cruel despiadado!  
Dios espantoso! entre los hombres mismos  
No se ve tal barbarie. Ya que horrible  
Te plugo hacer de amor en mí un delito;  
¿Por qué tan alagüeño lo mostraras?  
¿O por qué no formaste el pecho mio  
De insensible peñasco? tu eres solo,  
Tú eres el delincuente, Dios inicuo:  
Tú me forzaste ál crimen... ¡Oh blasfemia!  
Perdon, ó justo Dios, á mi delirio,  
Yo sola fuí, yo sola la culpada...”<sup>77</sup>.

75. Ibidem.

76. Sugerentes consideraciones en relación a los vínculos simbólicos entre poder y castidad pueden hallarse en la obra de L. Accati, *Il mostro e la bella. Padre e madre nell'educazione cattolica dei sentimenti*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1998.

77. M. Belgrano, “Molina”, cit., pág. 41. El pasaje resultó chocante por lo menos para Vicente López, antiguo miembro de la *Sociedad del Buen Gusto*, bien dispuesto a conceder un cierto margen a la crítica religiosa (recordemos su *nihil obstat* para *La muerte de Sócrates* en 1818), pero reacio a extenderla hasta los límites a la que la llevó Belgrano, quien sostuvo en cambio que basta un amor desgraciado “para hacer excusables las blasfemias”. Cfr. la carta ya citada de Belgrano a Rivadavia de 22 de julio de 1823.

En breve, mientras en la versión del texto de Da Cunha y en su traducción rioplatense el culto condenado era el que se celebraba ante el “altar del error”, en *Molina* el objeto de censura se extiende al poder clerical basado en el celibato y a la religión positiva. El deísmo de Sócrates deja paso a la blasfemia contra el “Dios espantoso”. El poder religioso, el “templo infernal”, ha erigido una “carcel horrible de la ciega virtud y la inocencia” contraria a “la justicia eterna del Sol divino”. No es por cierto el clero ilustrado y virtuoso, sino el poder civil el que ha de destruir la cárcel de ese poder inicuo haciendo que “sus ruinas sirvan de asilo á empedernidas fieras”<sup>78</sup>.

4. De *El triunfo de la naturaleza* y *Cornelia Bororquia* a *La muerte de Sócrates* y *Molina* el teatro acompaña las tareas que encaran en el plano religioso la revolución primero y la formación del estado provincial después. Pero la protesta anticlerical, que con mayor o menor claridad y también con mayor o menor radicalidad encuentra en esas obras un espacio de expresión, hunde sus raíces en un pasado seguramente plurisecular. La política revolucionaria no crea ese registro crítico, simplemente le concede la posibilidad de subir a las tablas para desgranar los tópicos de una veta de protesta antigua junto a otros que son nuevos y que irán hallando su sitio en el seno del discurso anticlerical decimonónico. A partir de 1810 la novedad es que la política impone batallas que esa protesta puede contribuir a ganar: en una sociedad en la que el lenguaje propiamente político está dando sus primeros pasos y que hasta entonces se ha pensado a sí misma como una porción de la cristiandad sujeta al cetro castellano, resulta más eficaz definir al enemigo con el lenguaje de la religión que con el herramental conceptual de la revolución europea, inaccesible aún para muchos. La religión, en este caso el discurso anticlerical, proporciona una potencia movilizadora que a la política le cuesta ofrecer por sí misma, desde el momento en que ese discurso apela a una veta de protesta antiquísima, profundamente radicada en el pasado de pueblos para los que el poder religioso ha sido, durante siglos, más cercano, más concreto, más palpable que el secular, que por otra parte ha buscado en la misma religión, durante siglos también, los

78. M. Belgrano, “Molina”, cit., pág. 62.

fundamentos de su legitimidad. Por su parte, la crítica ilustrada ha proporcionado un acervo de ideas y representaciones que ha alimentado el anticlericalismo de las elites, como creo que ilustran las obras de teatro que hemos tenido ocasión de analizar. Así, el anticlericalismo ofreció un terreno discursivo comprensible tanto para las elites como para los sectores populares, para los letrados como para los analfabetos. Así como el púlpito fue capaz de suscitar consensos y movilizar voluntades, el *púlpito anticlerical* fue eficaz para enfrentar a un enemigo que había apelado abundantemente al púlpito para fundar su legitimidad y para ajustar cuentas, a la vez, con un poder clerical cuestionado desde antiguo.

El poder civil, a través de diferentes medios, ejerció la facultad de regular el contenido de las obras de teatro estableciendo sucesivamente los márgenes de lo permitido, en función de las prioridades impuestas por la política y de la capacidad de recepción de la opinión pública. La estrecha dependencia en ese aspecto de la actividad teatral hace del conjunto de obras que hemos analizado un indicador de los cambios que se produjeron en el clima político-religioso y en las orientaciones oficiales entre la revolución y la *Feliz Experiencia*. El discurso y las prácticas anticlericales acompañan el desarrollo del proceso de secularización, cambio cultural de vastos alcances y múltiples desarrollos que conduce a transformaciones cruciales en todos los órdenes de la vida social. Proceso que, al igual que el anticlericalismo, da sus primeros pasos en el terreno de la misma religión; con su vocabulario y con su lógica, una lógica cuya orientación en buena medida excede la voluntad individual de los protagonistas, desde el momento en que refleja necesidades inherentes a la construcción del estado, de la ciudadanía y del mercado.

Los tópicos más sencillos de abordar en la década de 1810, por los consensos que eran capaces de cosechar, eran la condena o la ridiculización de los enclaustramientos forzados, de la Inquisición y de las órdenes religiosas. La de los enclaustramientos permitía asociar alegóricamente esa práctica al cautiverio de América bajo el yugo español, por lo que el ataque dirigido contra ella permitía hostigar las manifestaciones de su nefasta herencia en el plano de las relaciones familiares y de género. El de la Inquisición apelaba a un odio contra ese tribunal que estaba bastante extendido en el mundo católico, aunque sabemos que el control que ejer-

ció en la región fue más débil que en otras de las Indias, donde tampoco se caracterizó por su eficacia. La Inquisición, en tanto que símbolo, representaba la herencia política y cultural española que de alguna manera persistía en los límites a la libertad que imponía aún la intolerancia religiosa. La crítica contra las órdenes religiosas era corriente en el mundo católico, y el siglo XVIII había contribuido ampliamente a difundirla y exacerbarla. El desprestigio que afectaba a los conventos de Buenos Aires queda de manifiesto en la caída de las profesiones religiosas en los años a caballo del cambio de siglo<sup>79</sup>.

Pero tanto en *El triunfo de la naturaleza* como en *Cornelia Bororquia* existe otro blanco, velado, detrás del que se muestra a primera vista, porque el cuestionamiento se extiende en realidad a la prescripción del celibato sacro y, de manera más velada aún, a la vida religiosa en sí. En *Cornelia Bororquia* se va incluso más allá, al poner en cuestión el derecho de las autoridades para garantizar la unanimidad religiosa por medio de la coerción. Se tocaba en esos puntos la piedra del escándalo, porque la crítica no quedaba circunscripta a la de aspectos y expresiones del catolicismo cuya condena gozaba de amplio consenso. Ese deslizamiento no pasó desapercibido, como demuestran los debates que despertaron esas obras. Pero los márgenes para un cuestionamiento abierto del poder clerical, a causa de las condiciones políticas imperantes, eran todavía demasiado estrechos. En un artículo publicado en *El Censor* en defensa de *Cornelia Bororquia* se declara que en ella "ni una palabra se dixo contra la religion, tampoco contra el sacerdocio, en todas partes venerable, principalmente en este pais por su moralidad, ilustracion, y patriotismo". El objeto del ataque, explica el articulista, había sido exclusivamente el "instituto bárbaro de la inquisicion", que bien se lo merecía, tanto que en las Provincias Unidas se había declarado extinta su jurisdicción unos años antes. El autor de la nota defendía su postura alegando que la voluntad de confundir las críticas a la inquisición con cuestionamientos de la religión *tout court*, lejos de ser inocente, encubría inconfesables objetivos políticos: "es preciso confundir las cosas porque asi hace cuenta. Rey de las Españas no te ha de valer este último recurso; los Americanos distinguimos de colores, sabemos que la santa reli-

79. Cfr. R. Di Stefano y J. Peire: "De la sociedad barroca a la ilustrada...", cit.



gión pugna con aquel tribunal sanguinario; no cremos que sea lo mismo lo blanco que lo negro”<sup>80</sup>.

El margen para dar curso a la crítica se ensancha en el contexto de los enfrentamientos que genera la reforma eclesiástica de 1822. En *La muerte de Sócrates* como en el *Molina* de Belgrano los alcances del cuestionamiento son mucho más generalizados: mientras en el registro moderado de 1815 el enemigo es el despotismo, representado por el rey de España y por el tribunal de la Inquisición; mientras en *El triunfo de la naturaleza* el blanco es igualmente un poder religioso capaz de poner al poder civil al servicio de modalidades anacrónicas de la religión que atentan contra la razón y las leyes natural y divina, en *Molina* el cuestionamiento se extiende hasta denunciar los pérfidos intereses del sacerdocio, que en la obra belgraniana no se contraponen, como en *El triunfo de la naturaleza*, al espíritu de una religión pura y verdadera. Ese costado verdaderamente anticlerical no está ausente en *La muerte de Sócrates*, dirigida a la vez a golpear al politeísmo, figura de la dispersión devocional propia de la *poliarquía espiritual* heredada de la colonia, y a un poder religioso corrupto –lascivo, soberbio, codicioso– que ni siquiera se preocupa por disimular sus privilegios y el indebido control que ejerce sobre la sociedad toda, de ser preciso en contubernio con el poder civil despótico representado por el Areópago. Sócrates, figura para el autor de la obra del Cristo perseguido por el *establishment* religioso y político, es sin embargo el filósofo laico quien defiende el culto del Dios verdadero contra las imposturas de los poderes opresores. Es fácil percibir ese cambio de acento: con la reforma eclesiástica la ruptura del consenso en torno a la cuestión religiosa, que coincide en breve con un quiebre político de enormes consecuencias, inaugura una fase distinta para el naciente anticlericalismo argentino. Un anticlericalismo que, más allá de la mayor o menor amplitud con la que defina a su enemigo, nace y se desarrolla como discurso religioso, por lo que sólo en ese plano resulta cabalmente inteligible y su interpretación escapa, por ende, a la lógica que anima a las lecturas meramente políticas<sup>81</sup>.

En ese plano –el político– el anticlericalismo puede interpre-

tarse como una respuesta a los problemas propios de las complejas relaciones entre política y religión que acompañaron el proceso de ruptura con la metrópoli, la formación de un estado provincial soberano tras la fragmentación del espacio político del antiguo virreinato y la adecuación a las nuevas condiciones impuestas en el terreno económico. La crítica anticlerical habría cumplido en ese contexto un papel de relevancia en la tarea de erosionar la legitimidad de la monarquía y su dominio sobre las Indias, explicada en última instancia en términos religiosos, y en el consecuente apuntalamiento de la nueva legitimidad revolucionaria. También es posible leerlo en términos de política eclesiástica, como “ideología de la secularización” que coadyuva a la trabajosa redefinición –¿o conformación?– de las esferas religiosa y secular, a la sustitución de la poliarquía religiosa colonial (institucional y simbólica) por una Iglesia centralizada y crecientemente institucionalizada, al establecimiento de algún tipo de relación con la Santa Sede y, más en general, al reemplazo del régimen de unanimidad religiosa por un marco jurídico que garantizase un margen de tolerancia acorde con los cambios que se estaban operando en la economía y en la sociedad, como el establecimiento de relaciones comerciales con potencias protestantes y el crecimiento relevante, aunque todavía tímido, de la población protestante.

Pero sus motivaciones de fondo emergen de un sustrato antiguo de protesta religiosa que en el contexto revolucionario ve llegada la hora de ajustar las cuentas con un poder hasta entonces invulnerable y que tras la ruptura que trajo consigo la reforma eclesiástica asumió afirmaciones de inédita radicalidad.

80. *El Censor*, N° 104 del 11 de setiembre de 1817.

81. En este punto hago mías las hipótesis de M. Delgado Ruiz, “La antirreligiosidad popular en España”, en Álvaro Santaló et al., *La religiosidad popular*, Barcelona, Fundación Machado/Ed. Anthropos, 1989, Vol. I, págs. 499-512.

## CONDICIONES DE PUBLICACIÓN

- Los artículos deben presentarse en letra Times New Roman, interlineado en 1,5. Se entregará una copia en papel y una en diskette. Ambas copias deben dirigirse a:  
Beatriz Dávila – Buenos Aires 5653 – 2000 Rosario.
- La extensión de los trabajos será la siguiente:  
Artículos: 75.000 caracteres  
Comunicaciones, Notas y Comentarios: 30.000 caracteres  
Reseñas Bibliográficas: 10.000 caracteres
- Los artículos deben ir acompañados de un resumen de hasta 200 palabras en inglés y en español, y contener en hoja separada la siguiente información acerca del o los autores: nombre y apellido, pertenencia institucional, dirección postal, dirección electrónica y número de teléfono.
- Los artículos serán sometidos al sistema de referato doble ciego.
- Las consultas deben dirigirse a la siguiente dirección de correo electrónico:  
beatrizdavilo@hotmail.com

## ÍNDICE

**Presentación** ..... 7

### Artículos

Entrevista a Tulio Halperín Donghi ..... 9  
*Entrevistador: Alejandro Moreira*

Entrevista a Manuel Cruz ..... 19  
*Entrevistadora: Marisa Germain*

El 'efecto-Foucault' en la historiografía brasileña ..... 37  
*Margareth Rago - Traducción: María Luisa Múgica*

### Apuntes sobre el presente:

Sobre los historiadores, la política y la universidad ..... 57  
*Susana Belmartino*

### Dossier: Religión y Política (siglos XVII-XIX)

#### Presentación

El distrito londinense de la Calle Coleman y el mundo  
atlántico del republicanismo radical, 1624-1661 ..... 69  
*John Donoghue - Traducción: Beatriz Dávila*

El arte de hablar por el pecho: adivinación, ventrilocuismo y  
esclavitud entre mujeres africanas en Nueva España durante  
el siglo XVII ..... 125  
*Javier Villa-Flores*

Desobediencias legales y legalidades insurgentes. Discusiones en  
torno a las atribuciones de los poderes civiles y eclesiásticos en el  
Río de la Plata, 1810-1817 ..... 155  
*Ignacio Martínez*

El púlpito anticlerical. Ilustración, deísmo y blasfemia en el teatro  
político postrevolucionario (1814-1824) ..... 183  
*Roberto Di Stefano*

**ITINERARIOS**  
**ANUARIO DEL CEEMI**

---

Diseño Gráfico Integral

**UNR EDITORA**

Editorial de la Universidad Nacional de Rosario  
Urquiza 2050 - S2000AOB - Rosario - Santa Fe  
República Argentina

Edición de 300 ejemplares  
Setiembre 2007