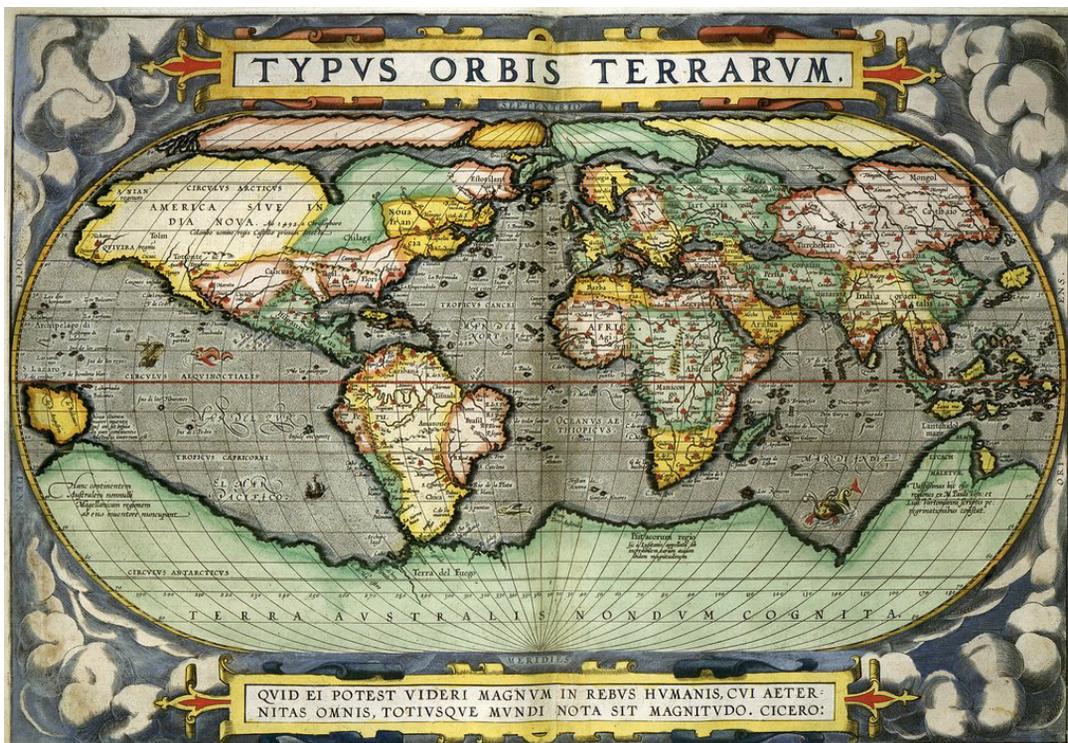


ACTAS DE LAS I JORNADAS INTERNACIONALES DE HISTORIA DEL MUNDO ATLÁNTICO EN LA MODERNIDAD TEMPRANA

c.1500-1800

El Río de la Plata en el Espacio Atlántico: África, América y Europa



La Plata, Argentina - 3 al 5 de octubre de 2018

FaHCE
FACULTAD DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

PROGRAMA
INTERINSTITUCIONAL
EL MUNDO ATLÁNTICO
EN LA
MODERNIDAD
TEMPRANA



Salta, una tierra de oportunidades en la periferia imperial: De servidores en alta mar a empresarios virreinales y funcionarios reales

Marcelo Gabriel Anachuri
Universidad Nacional de Salta, Argentina
Gabrielanachuri2016@gmail.com

En los últimos años la historia atlántica empezó a cobrar fuerza y vigor¹. Múltiples son sus aportes teóricos y metodológicos, además de ensalzar las conexiones y las relaciones de los flujos atlánticos, propone profundizar en las diferencias y similitudes entre las distintas sociedades virreinales (Greene, 2009, pág. 312). Otros autores defienden que la Historia Atlántica debe converger con la Historia Global o con una primera aproximación continental de la historia (Wood, 2009, pág. 279-299 y Canny, 2009, pág. 317-337).

Los trabajos de los historiadores atlantistas son muy diversos, casi siempre tratan sobre las interconexiones, intercambios y transformaciones producidas entre las regiones limítrofes a ese gran océano, desde un enfoque novedoso, que busca superar los atavismos analíticos del eurocentrismo, el nacionalismo metodológico y dialogar con los aportes de la Historia transnacional, global o conectada.

Entre los siglos XVI al XVIII no existió un único Atlántico, hubo un Atlántico norte europeo, que vinculaba a las sociedades de Europa septentrional con los bancos de pesca de Terranova, con los asentamientos de la costa oriental de Norteamérica y con algunos puestos en las Indias occidentales; el Atlántico español de la “carrera de Indias” unió Sevilla, las Antillas, América Central y del Sur, y, por último, un Atlántico luso que enlazaba Lisboa y Brasil (Guardia Herrero, 2010). A su vez, la navegación por el Cabo de Buena Esperanza y más adelante por el Cabo de Hornos, vinculó los dos océanos más grandes de la tierra, de esta manera se afianzó un entramado de relaciones que cubrió todo el globo.

¹ A finales de la década de los noventa la historia atlántica se debatía entre quienes la concebían como una historia comparada más y entre los historiadores que esgrimían que el interés radicaba en seguir los flujos comunes enarbolando un enfoque transnacional e incluso global (Gould, 2010, pág. 9).

Se formaron ejes geo históricos y macro espaciales vinculados entre sí. La temprana globalización dio paso a un mundo, directa o indirectamente, interconectado y un orden global multipolar (Bonialian y Hausberger, 2018). Los productos se movilizaban por agentes económicos intermediarios que navegaban las rutas comerciales que unió Asia con América, por el Pacífico y ésta con Europa o África por el Atlántico. La plata hispanoamericana se constituyó en el motor de esa economía global, moderna y metálica, a la vez el crédito y el dinero fluían de un lugar a otro y fueron los principales modos de financiar actividades comerciales y productivas (Anachuri, 2018). Ahora bien, en ese mundo moderno y conectado, no solo se movilizó bienes, servicio y dinero, también personas. Miles de hombres y mujeres abandonaban sus lugares de nacimiento, se despedían de sus seres queridos y se aventuraban a lugares tal vez desconocidos, incluso exóticos y alejados a sus lugares de nacimiento, motivados por alcanzar una mejor calidad y condición de vida.

Juan Antonio Moldes y Manuel Antonio Boedo fueron dos de las más de cien mil almas que se aventuraron a cruzar el Atlántico a lo largo del siglo XVIII, motivados por hallar en tierras americanas el ascenso social y el progreso económico. Se embarcaron como criados de dos comerciantes sevillanos, arribaron a Buenos Aires cuando ésta aun pertenecía al virreinato del Perú y luego se trasladaron a Salta, ciudad perteneciente a la gobernación del Tucumán, división administrativa previa a las reformas de Carlos III. Desconocemos, hasta el momento, cual fue el móvil que los llevó a moverse más de mil kilómetros hacia esta ciudad una vez que descendieron en el puerto de Buenos Aires, tampoco sabemos el destino de sus amos comerciantes a quienes sirvieron en alta mar. Las fuentes consultadas permiten reconocer la exitosa trayectoria alcanzada una vez afincados en Salta, allí construyeron una nueva identidad, con la cual se presentaron ante comunidad local que los cobijó ocultando su verdadero origen social.

Esta manipulación exitosa de su historia personal pervivió en los estudios del pasado salteño y en los repositorios públicos que difunden el conocimiento histórico en Salta. La historiografía local desconoció la condición social, poco honorable según valores del antiguo régimen, con la cual emigraron desde España y las oportunidades de ascenso que les brindó Salta a ambos inmigrantes gallegos, este modo de historiar participó de la invención de pasados nobles, descendencias medievales o exitosos derroteros personales en España (Frías, 1924, pág.223-225; San Miguel, 1999, pág. 39-45; Mata, 2000, pág. 185; Quiñonez, 2009).

En resumen, esta operación ideológica a la cual María Fernanda Justiniano denominó “la ideología de la familia tradicional salteña” (Justiniano, 2008), contribuyó al sostenimiento de una desigualdad sociocultural implícita que afianzó distancias jerárquicas históricamente construidas, estructuró el devenir ideológico y simbólico de una sociedad salteña decimonónica, que reconoció, paradójicamente, desde la Asamblea del año XIII valores republicanos, democráticos y suprimió diferenciaciones de nobleza, estatus, color de piel o pertenencias a ciertos grupos².

Lejos de ostentar títulos nobiliarios y ser descendientes de cruzados medievales, la consulta a documentación inédita más análisis relacional y global, permite presentar a un Manuel Antonio Boedo y a un Juan Antonio Moldes diferentes, cuyo pasado forastero, secreto, tal vez oculto, incluso desconocido, hoy puede revelarse. A la par emergen las estrategias desplegadas por aquellos inmigrantes peninsulares o europeos de exigua condición socioeconómica que cruzaron el Atlántico ansiosos por alcanzar una mejor calidad y condición de vida.

En aquel periodo las migraciones desde el viejo continente hacia América crecieron significativamente. Miles de españoles, portugueses y en menor cantidad otros europeos llegaron a América impulsados por la bonanza económica general, que atravesó la región en su conjunto, en aquellos años. El aumento de la producción argentífera y la conexión más frecuente entre nuevos puertos habilitados de la península e Hispanoamérica motivó y propició el arribo de grandes contingentes.

Ahora bien, pese a que los territorios americanos habían abierto un abanico de posibilidades, llegar a estos reinos no fue tarea fácil. La Corona Hispánica restringió la llegada de otros europeos, hombres sin limpieza de sangre, de baja condición social y moros para afincarse en estas tierras (Pérez, 2012). Fueron diferentes las estrategias que utilizaron estas personas, para asentarse en suelo americano, comenzar una nueva vida, negar la anterior y construir una nueva identidad. Al momento de testar, el 9 de octubre

²El sociólogo Gabriel Kessler define desigualdad como un término multidimensional, con variados indicadores que superarían los meramente económicos, Kessler, Gabriel. «Controversias sobre la desigualdad .» Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica , 2015. El célebre economista francés Thomas Piketty sostiene que una desigualdad con base discriminatoria y racial no implica que siempre sea atenuarla con facilidad ni mucho menos ponerle fin, estas son mucho mas influidas por la acción afirmativa y la evolución de las mentalidades que por las redistribuciones fiscales del mundo; Piketty, Thomas. «La desigualdad de los ingresos del trabajo .» En *La economía de las desigualdades* , de Thomas Piketty, 138. Buenos Aires : Siglo XXI , 2015. Sobre desigualdad simbólica, cultural y lingüística ver Rodríguez, Simon. «Lenguaje y desigualdad real y simbólica .» *Coeducación* , 2010: 53-63.

de 1804, el propio Moldes se presenta y deja en claro su lugar de procedencia y nombres de sus progenitores:

“Sea notorio como yo Don Juan Antonio Moldes, vecino y del Comercio de esta Capital, natural de San Pedro de Villalonga Arzobispado de Santiago, Reyno de Galicia, hijo legítimo de Don Plácido Moldes y de Doña Bernarda de Arcaballa y hallándome por la divina misericordia sano y bueno en mi entero y cabal juicio...”³

Manuel Antonio Boedo redactó su testamentaria el 29 de septiembre de 1783, al igual que su coetáneo, subrayó su origen peninsular y el nombre de sus padres:

“Sepan cuantos esta carta de mi testamento, ultima y postrimera voluntad vieren, como yo Don Manuel Antonio Boedo, vecino de esta ciudad, natural de los reinos de España en el de Galicia, hijo legitimo de Don Antonio Boedo y de doña Manuela Pan, estando sano y en pie...”⁴

De este modo se cierra una triple operación: esconder el pasado, encubrir la realidad y construir una nueva identidad. Ambas testamentarias muestran que al final de sus vidas, ambos inmigrantes realizaron tales manipulaciones de su historia personal de modo eficaz y perdurable. Ocultaron su pasado como criados, lo encubrieron con una nueva realidad e inventaron una nueva identidad para presentarse ante la sociedad local.

Ahora bien, la documentación internacional digitalizada en línea, consultada por primera vez para estudiar el derrotero de ambos peninsulares, permite demostrar que, en realidad, ésta fue la segunda vez que Boedo y Moldes se presentaron ante documentación notarial requerida. La primera vez lo hicieron ante la Casa de Contratación en Cádiz. Fue el comerciante sevillano Juan Pérez Sánchez quien presentó a Juan Antonio Moldes en la solicitud de licencia de embarque para trasladarse él, sus dos criados, y su carga, a Buenos Aires, en la fragata de la Compañía de Sevilla, Señor San Joseph, el 28 de setiembre de 1764, de la siguiente manera:

“Digo tengo deliberado pasar del Puerto de la Santísima Trinidad de Buenos Ayres ... de los presentes ... que se están despachando de la beneficiada a poner cobro a porción de mercaderías que asse de mi propia quenta y riesgo como de la de particulares del Comercio se han cargado en la fragata nombrada San Joseph Limes.

Martín de Olasaval, que esta para hay en viaje a aquel Puerto y me van connmigo en Lugar como se acredita de la certificada que dada porla Contaduría Principal de esta Audiencia Real cosa que presente para ... manejo de dependencias de viaje y asistencia de mi Persona necesito llevar como **compañía dos Criados** y por tales propongo a **Juan Antonio Moldes natural de San Pedro de Villalonga** en Galicia de treinta y dos años de edad de estatura Regular Pelo negro Señal de Henco enel lado izquierdo de la

³ Testamento de Juan Antonio Moldes, Biblioteca Atilio Cornejo, Carpeta 8.

⁴ Archivo Histórico de Salta (*En adelante AHS*). Carpeta 14. Protocolo 144.

cara; y a Andres Gonzales natural de Sevilla de veinteyocho años de edad Buen cuerpo de barba y algo tiene de...; los quates son solteros naturales...⁵

Por otra parte, año más tarde, Manuel Antonio Boedo fue presentado el 6 de octubre de 1767, ante la misma oficina reguladora del comercio y contaduría general, por el comerciante Francisco Vicente Cebrián para la licencia de embarque de él y sus dos criados. La siguiente escritura de contratación, el comerciante expone sus intenciones de cruzar a Buenos Aires mediante el navío “La Flamante”:

“Digo tengo intentado pasar al Puerto de la Santísima Trinidad de Buenos Ayres por el navio de nombre “La Flameante”, su maestre Don Joseph Antonio Lozano... Certifica en la contaduría general de esta Real Aduana que presento para cuios manejos de dependencia y asistencia de mi persona **necesito llevar en mis competencia dos criados** y por tales propongo a Vicente de la Vega Velarde natural de Villada Arzobispado de Leon en Castilla La vieja de veinty dos años de edad, moreno ojos negros y cejas negras y a **Manuel Antonio Boedo natural del lugar de Santiago de Arvejo Arzobispado de Santiago en Galicia** de veinty tres años blanco picado de viruela...⁶

Vale recordar que, la licencia de embarque otorgada por la Casa de Contratación de Sevilla a los comerciantes y sus criados no le permitían a ninguno de ellos quedarse, todos debían regresar al cabo de tres años, “en el caso solamente de no despachar sus efectos y sus géneros”. Estas disposiciones se encuentran descritas en los artículos 10 a 14 del Reglamento de Libre Comercio y se mantuvieron vigentes hasta la implosión del proceso independentista (Delgado, 1982). Esta documentación inédita demuestra que ninguno de los dos peninsulares ostentó en España títulos nobiliarios ni tampoco redituables negocios. Ambos eran criados⁷.

Hasta el momento, desconocemos con exactitud, cual fue el verdadero propósito que motivó la emigración de Manuel Antonio Boedo y Juan Antonio Moldes. Sin embargo, al momento de embarcarse hacia las Indias, ya se habían movlizado más de 1.000 km desde su San Pedro de Villalonga y Santiago de Arteijo, en Galicia hasta Cádiz. Una

⁵ Archivo General de Indias (en adelante, AGI), Casa de la Contratación, 5507, n°3, reg.39, f 1.

⁶ AGI, Casa de la Contratación, 5510, n° 3, reg.33.

⁷ Ser un criado en la Monarquía hispánica del siglo XVIII fue una condición social poco honorable. Comúnmente destino de los hijos de jornaleros, campesinos pobres u otras personas de exigua pertenencia social. Era justamente la falta de recursos para subsistir una de las razones que movilizó a jóvenes de ambos sexos a dedicarse al servicio doméstico o una estrategia utilizada para saltar los requerimientos burocráticos necesarios y obligatorios para emigrar hacia los reinos americanos Véase, Dubert, Isidoro. «Criados, estructura económica y social y mercado de trabajo en la Galicia rural a finales del Antiguo Regimen.» *Historia Rural*, 2005: 9-26.

vez allí, otros 10.000 para atravesar el océano Atlántico y arribar a Buenos Aires. No se cuenta con evidencias documentales ni estudios históricos que nos informen sobre sus despliegues personales una vez en la plaza porteña, tampoco con elementos que expliquen por qué se trasladaron cerca de 1.300 kilómetros más, para asentarse definitivamente en Salta, y si tenían ésta última ciudad como destino final.

Pueden exponerse algunas conjeturas respecto al derrotero seguido y la ciudad elegida para afincarse finalmente. En primer lugar, la comunidad de paisanos oriundos de Galicia, no solamente para ellos, también de otras nacionalidades, estos vínculos fueron cadenas que sostuvieron a los recién llegados, el galaico fue el principal grupo ibérico que llegó al Río de la Plata en aquellos años. Según las estimaciones de composición poblacional, que ofrecen artículos recientes, representaban entre el 30 y el 40% del total de la población hacia 1810. El autor manifiesta que, los factores macroestructurales debieron relacionarse con información sobre las oportunidades más allá del océano Atlántico mediante redes familiares y de paisanaje preexistentes, lo cual motivó el traslado espontáneo y libre de personas de baja condición social, como empleados, artesanos, peones, campesinos y servidores domésticos, a la vez el incremento del incremento de las relaciones ultramarinas entre Galicia y el Río de la Plata hacia 1767, con el establecimiento del correo marítimo directo entre el puerto de La Coruña y Montevideo, impulsó el traslado de inmigrantes de este grupo étnico hacia las costas de Buenos Aires, a partir de allí se les abría un abanico de ciudades y posibilidades nuevas al interior del Virreinato (Farías, 2016).

Al momento de decidir su afincamiento definitivo, la ciudad de Salta atravesaba una época de bonanza, en relación con las otras ciudades colindantes, es la que registró mayor actividad comercial y financiera. Se vinculó y articuló económicamente, un centro minero de envergadura global, como Potosí con un puerto que comenzó a cobrar relevancia, como el de Buenos Aires (Jumar,2006; Camarda,2015; Allen,2006). El florecimiento económico atrajo a la plaza salteña aquellos inmigrantes que tenían como destino final los centros urbanos del Alto Perú.

Una vez en Salta, los criados gallegos, prosiguieron con las mismas estrategias de inmersión desplegadas por sus pares peninsulares en las sociedades locales. Al igual que Ignacio de Benguria y Joseph Uriburu, ambos españoles que también optaron por Salta para asentarse, eligieron a miembros de familias que la sociedad salteña de la época reconoció como herederos de los primeros conquistadores de la región para casarse (Justiniano, 2005).

En la sociedad virreinal el matrimonio estaba estrechamente condicionado por las opiniones de la familia y por el conjunto de relaciones sociales primarias de los contrayentes ya que, quienes contraían nupcias influían directamente en los intereses del conjunto familiar del que integraban. Un matrimonio podía beneficiar a la familia con nuevos negocios y una mejor posición económica o no. Según Pérez Mariana Alicia Pérez, un peninsular aseguraba a las familias "decentes", en una época en la cual eran justificadas jurídicamente las desigualdades raciales, una descendencia fuera de toda sospecha de mestizaje y permitía a las mujeres de modesta condición social que no podían asegurar un pasado limpio de mezclas raciales avanzar en el proceso de blanqueamiento de su persona y sus hijos. El origen europeo de los inmigrantes le posibilitaba a la mayoría de ellos casarse con mujeres reputadas como de descendencia "española", aún a las que no podían mostrar un holgado pasar y momento económico a la vez brindaba a los recién llegados el título de vecinos y la posibilidad de acceder a cargos regios en la plaza local (Pérez, 2007).

Hasta 1771 en los documentos de la época, Manuel Antonio Boedo figura como "residente y comerciante"¹⁰. Ya para 1780 aparece en las escrituras del periodo, como vecino de la plaza salteña y ostenta su primer cargo regio, como "Defensor de Menores"¹¹.

Fue el primer cargo real, del que se tenga registro que accedió Manuel Antonio Boedo, la misma se alcanzaba mediante el nombramiento del ayuntamiento local, podían ser personas externas al cabildo, pero los aspirantes debían demostrar su "limpieza de sangre" y ser vecinos de la ciudad en la cual desempeñarían su función. Su tarea consistió, grosso modo, en representar ante la justicia a diversos grupos desamparados de la comunidad local, como menores huérfanos, indígenas, enfermos, pobres, mujeres y ancianos (Rebagliati, 2017)¹².

Al igual que su coetáneo, Juan Antonio Moldes logró insertarse de modo exitoso en la sociedad salteña fini-virreinal mediante el establecimiento de nupcias con mujeres de familias "beneméritas". Fue en su actividad mercantil con la cual se diferenció a sus

¹⁰ AHS. Protocolos notariales n° 135. Carpeta 12. Folio 27.

¹¹ AHS. Protocolos notariales n° 150. Carpeta 15. Folio 83.

¹² Uno de los casos más relevante que ejecutó, fue la defensa de los hijos del recientemente fallecido, Agustín de Zuviria ante Manuel de La Vega Velarde, quien demandaba el pago de las deudas a su favor que figuraban en la testamentaria del finado. Boedo siguió muy de cerca el caso y actuó con total prudencia y capacidad. Decidió depositar la tutela de los menores en Valentín de la Cámara, quien tenía la obligación de encargarse en "invertir en sus vestimentaria, alimentos, vestuarios y enseñanzas". A la vez ocuparse de cancelar la obligación con Manuel de la Vega Velarde. AHS. Protocolos notariales n° 150. Carpeta 15. Folio 83.

pares volcados a la producción y el comercio mular hacia el Alto Perú. Desde su afincamiento en Salta, se constituyó en un lucrativo prestamista de envergadura transregional. La red de circulación de sus préstamos, en bienes y metálico, rebasó los muros de esta ciudad y la jurisdicción de la Intendencia de Salta del Tucumán. Como rasgo significativo debe indicarse que sus principales deudores no se encontraron al Norte, en el “tradicional” espacio alto peruano sino al sur, en Buenos Aires (Anachuri, 2018).

Moldes se incorporó al grupo de varones que sirvieron al rey, primero integró el Cabildo de Salta entre 1785 y 1788 como Alcalde Ordinario de Segundo Voto Después, en 1791, se constituyó en visitador general de la Real Aduana de Salta, función que juró el 7 de noviembre ante los miembros del Cabildo de la Ciudad de Salta y el propio Intendente Gobernador Ramón García Pizarro de la siguiente manera:

“Don Juan Antonio Moldes a quien el señor gobernador intendente que, ante mí, recibió el juramento que celebro por Dios mío Señor y una señal de cruz bajo el cual prometió de usar fiel y legalmente el cargo de visitador de esta Real Aduana que se le confía y lo afirmo con su señoría de que doy fe...”¹³

Esta función garantizó importantes beneficios para sus actividades comerciales personales. Además de disponer de capitales suficientes para invertirlos en sus negocios privados y en el mercado crediticio transregional, suponía un importante refuerzo para establecer vínculos mercantiles¹⁴. Éste cargo regio lo ejerció de modo consecutivo por doce años según expresó él mismo en el siguiente documento que aquí se hace referencia:

“Don Juan Antonio Moldes vecino de esta ciudad en la mejor forma dicho ante Vuestra Majestad parezco y digo: Que su integridad se hade servir mandar con situación del sindico procurador general de esta capital y los señores ministros generales de la Real Hacienda de estas cajas certifiquen **si he desempeñado a satisfacción el público en el espacio de doce años** el empleo que obtengo de visitador de esta Real Aduana sin llevar al menor sueldo al rey mismo Su majestad”¹⁵.

En la misma escritura Moldes, manifestó públicamente su fidelidad y servicio a la Monarquía Hispánica, a la cual reconoció como “su patria”. A la vez, realizó un

¹³ “Toma de posesión del cargo de Visitador de la Real Aduana de Juan Antonio Moldes”, Biblioteca Atilio Cornejo, Carpeta 5, 1791.

¹⁴ Marquez, María Concepción Gavira. «El visitador general del Virreinato del Río de la Plata, Diego de la Vega y las irregularidades en las cajas reales altoperuanas, 1802 .» *América Latina en la Historia Económica*, 2016: 90-118.

¹⁵ Carpeta N° 7. Biblioteca y Archivo Atilio Cornejo, Salta- Capital. República Argentina.

donativo de 300 pesos para el sostenimiento de las cargas económicas que significó el enfrentamiento bélico contra la monarquía inglesa en aquellos años:

“Juan Antonio Moldes ha desempeñado a satisfacción de estos reales oficios y el público sin sueldo gratificante ni ayuda a costa del empleo de vuestra majestad para tenerlo fijado esta real aduana y así mismo ha entregado en esta tesorería el donativo que **expresa manifestando siempre los sentimientos más sinceros de un fiel vasallo y buen servidor del rey**”¹⁶.

Exitosos comerciantes, servidores del Rey y emparentados con familias “beneméritas”, no olvidaron de sus parientes que aún residían al otro lado del Atlántico, en Santiago de Arteixo y San Pedro de Villalonga en su Galicia natal de quienes se despidieron años anteriores al momento de aventurarse hacia América. Como cualquier inmigrante en búsqueda de mejores oportunidades, enviaron la información suficiente sobre el éxito alcanzado, impulsando el arribo a Salta de sus familiares más jóvenes o remitieron parte de las ganancias obtenidas de sus negocios.

El recién egresado clérigo Antonio Jacinto Maceyra Boedo, sobrino de Manuel Antonio Boedo, llegó a Salta en 1788, motivado por el derrotero alcanzado por su tío en estos reinos. El 7 de enero de 1788 Manuel Antonio Boedo, se presentó ante un escribano público y dejó claro sus pretensiones por ayudar a su pariente recién arribado a la plaza salteña:

“... fue presente Don Manuel Antonio Boedo vecino de ella a quien doy fe y conozco y dijo que por quanto su sobrino Don Antonio Jacinto Maceyra y Boedo residente en esta dicha ciudad se halla con suficientes estudios y deseos de conseguir los sacros ordenes para cuió efecto ha logrado las reverendas del ilustrísimo señor arzobispo de Santiago de Galicia, mi patria y sin beneficio por dicho canónico y santos concilios deseando el compareciente corresponder amable intención asegurándole al correspondiente subsidio con el cual sin sujetarse a trabajar indebido a la eminencia del carácter y estado sacerdotal a qe aspira pueda mantenerse con toda decencia a venido en proporcionarle patrimonio en la cantidad de 2000 pesos que en plata sellada moneda corriente desde ahora segrega y agrega de su caudal arraigándolo sobre lo mejor y más bienes parados de repartimiento y comodidad continúan aquellos como si mismo las que este año próximo pasado compro a Don Antonio Ruiz Carabajal en el barrio de San Francisco en cantidad de 10.000 pesos...”¹⁷ .

¹⁶ Carpeta N° 7. Biblioteca y Archivo Atilio Cornejo, Salta- Capital. República Argentina.

¹⁷ AHS. Protocolo 191. Carpeta 10. Folio. 2-3.

Aun, cuando no se encontró registro alguno, en los repositorios locales de la afluencia de parientes de Moldes a Salta, en su testamentaria, redactada en vida en 1804, manifestó la voluntad de remitir a Galicia, parte de la fortuna que había construido, producto de su actividad como prestamista, a sus hermanos que aún residían en “su patria”:

“...declaro sea mi voluntad qe del quinto de mis bienes después de satisfechos mis funerales se manden quinientos pesos a mi Patria, para qe del liquido que resulte de allí se distribuyan a proporción entre mis seis hermanos, el presbítero Don Ignacio, Vicente, Celestino, Cesárea, Antonio y Joaquina...”¹⁸

De este modo se observa que ambos inmigrantes gallegos nunca rompieron lazos con sus familias en España. Es más, luego de haber logrado ascender social y económicamente en Salta, motivaron el traslado de sus parientes más jóvenes que aun residían en su Galicia natal o remitieron parte de sus fortunas que amanzaban en estos territorios de la Monarquía Hispánica.

Este patrón de comportamiento fue común en aquellos hombres y mujeres que se trasladaron a América bajo una condición social exigua y hallaron en estas tierras una mejor posición socioeconómica. Algunos autores no dudan en caracterizar estas inmigraciones “tempranas” como el antecedente directo de las que posteriormente alcanzarían dimensiones masivas a mediados del siglo XIX (Cristóforis, 2009, pág. 25-75; 2012).

La trayectoria de ascenso socioeconómico alcanzado por Moldes y Boedo en estas tierras de la monarquía hispánica son dos casos emblemáticos de éxito por parte de dos inmigrantes gallegos de exigua condición social.

Ambos se despidieron de sus parientes en España, motivados, al igual que otros miles, por las posibilidades de progreso que brindaba América. Se aventuraron en cruzar el Atlántico hacia tierras lejanas, tal vez desconocidas o incluso exóticas para ellos, bajo una condición social poco honorable, según los valores del antiguo régimen. Se embarcaron como criados desde Cádiz, descendieron en Buenos Aires y se trasladaron a Salta, una vez allí construyeron una nueva identidad y alcanzaron una nueva vida, borrando todo rastro de su pasado servicial, la cual, perduró en los estudios históricos locales hasta nuestros días.

¹⁸ AHS. Protocolo 191. Carpeta 19. Folio 132.

Fallecerían justo momento antes que la Monarquía a la cual sirvieron, se reconocieron vasallos y juraron fidelidad, implosione y entre en crisis. Sus descendientes vivieron una nueva etapa política que se abrió paso tras la revolución de 1810, algunos de ellos tuvieron finales trágicos. José Moldes, murió en 1824 en Buenos Aires por causas misteriosas tras regresar de su exilio en Chile. Mariano Boedo alcanzó la vicepresidencia del Congreso de Tucumán en 1816, simposio que declaró la Independencia de Las Provincias Unidas del Rio de la Plata, a la par, que su hermano Juan Ramón Boedo fallecía en Chile, en defensa de la causa revolucionaria, en la Batalla de Talcahuano, como parte del ejercito comandado por el General San Martín, embebidos de principios republicanos, democráticos y anhelos de libertad.

A modo de cierre

La independencia y el igualitarismo desencadenados en estos territorios americanos desarticularon los sólidos principios diferenciadores construidos en épocas virreinales. La Asamblea del año XIII, terminó por suprimir los títulos nobiliarios y distintivos de raza, linaje y color de piel, también proclamó la libertad de los hijos de los esclavos nacidos después del 31 de enero y declaró a los indios, como hombres perfectamente libres e iguales en derecho a los demás ciudadanos de la flamante sociedad posrevolucionaria.

A la vez, que la mayoría de los Estados latinoamericanos, que lograron su independencia de las metrópolis europeas, se embebían de fundamentos igualitarios y liberales, las élites políticas y económicas, que se hicieron del poder republicano, paradójicamente, mantuvieron distancias históricamente construidas con el resto de la población, las cuales construyeron estratégicamente. Estas desigualdades socioculturales, sin dejar de lado la económica, tuvieron mayor repercusión en sociedades “tradicionales”, las cuales, aun cuando aceptaron actuar bajo una teórica igualdad jurídica, mantuvieron en las prácticas distancias que terminaron naturalizándose por el conjunto de la sociedad.

De pronto, los grupos gobernantes del siglo XX salteños se vieron entroncados con las casas nobiliarias europeas, destacaron su origen peninsular, subrayaron su “raza blanca” y sus descendencias medievales. De esta manera se construyó, manipuló, inventó y consolidó, una desigualdad social, simbólica y cultural implícita en plena democracia republicana que persistió a lo largo del siglo pasado y pervive en memorias históricas y prácticas sociales actuales.

El caso de Juan Antonio Moldes y Manuel Antonio Boedo, se constituye en un evidente ejemplo de esta operación ideológica, que buscó sostener jerarquías del antiguo régimen en el nuevo orden independentista. Ambos sujetos, lograron ocultar su pasado como criado, construir una nueva identidad que encubrió sus verdaderos orígenes socioeconómicos e inventarse un pasado nobiliario que luego acentuarían los historiadores, biógrafos, genealogistas, y formadores de opiniones que difunden el conocimiento histórico y científico en la sociedad salteña decimonónica.

La consulta de documentación local inédita y el acceso a repositorios internacionales digitalizados no permitió presentar a un Juan Antonio Moldes y a un Manuel Antonio Boedo diferentes. Ambos hombres, lejos de pertenecer a la nobleza gallega y ostentar un pasado medieval, arribaron, como tantos otros inmigrantes que cruzaron el atlántico, en búsqueda de una mejor calidad y condición de vida en estos reinos de la Monarquía Hispánica a mediados del siglo XVIII.

Sus trayectorias dan cuenta de la acertada estrategia del vínculo matrimonial de los recién llegados con las familias “beneméritas”, al igual que la continuidad en los lazos de reciprocidad con sus parientes a quienes dejaron en su Galicia natal al partir en su búsqueda del “sueño americano”.

Se observó, que una vez que lograron afianzar su nueva posición en Salta, buscaron atraer a sus parientes más jóvenes o remitieron parte de sus ganancias que iban logrando aquí. Al final de sus vidas, no solo eran ricos y exitosos comerciantes o prestamistas virreinales, sino también accedieron a cargos regios de una monarquía, a la cual sirvieron y se reconocieron “fieles vasallos”, que entró en implosión y se fragmentó inmediatamente tras sus fallecimientos.

BIBLIOGRAFÍA

- Greene, J. P., Greene, J. D., & Morgan, P. D. (Eds.). (2009). *Atlantic history: a critical appraisal*. OUP USA.
- Appelbaum, R., and Wood Sweet, J. (eds.) (2012). *Envisioning an-English Empire: Jamestown and the Making of the North Atlantic World*. University of Pennsylvania Press,.
- Canny, N. (1999). Writing Atlantic History; or, Reconfiguring the History of Colonial British América. *The Journal of American History* 86.3: 1093-1114.
- Herrero, C. de la G. (2010). Historia Atlántica. Un debate historiográfico en Estados Unidos1." *Revista Complutense de Historia de América* 36: 151-159.
- Justiniano, M. F. (2008). *La elite salteña, 1880-1916: Estrategias familiares y evolución patrimonial* (Doctoral dissertation, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación).
- Pérez, M. A. (2012). De Europa al Nuevo Mundo: la inmigración europea en Iberoamérica entre la Colonia tardía y la Independencia. Introducción al dossier. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux-Novo Mundo Mundos Novos-New world New worlds*.
- Bonialian, M., & Hausberger, B. (2018). Consideraciones sobre el comercio y el papel de la plata hispanoamericana en la temprana globalización, siglos XVI-XIX. *Historia mexicana*, 68(1), 197-244.
- Pérez, M. A. (2007). El matrimonio y la elección de consorte de los inmigrantes peninsulares pobres. (Río de la Plata tardo colonial). In *I Jornadas Nacionales de Historia Social 30, 31 de mayo y 1 de junio de 2007 La Falda, Córdoba*. Centro de Estudios Históricos Carlos SA Segreti; Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Centro de Estudios de Historia Americana Colonial.
- Kessler, G. (2015). *Controversias sobre la desigualdad: Argentina, 2003-2013*. Benos Aires: Fondo de cultura económica.
- Piketty, T., & Georgiadis, M. D. L. P. (2015). *La economía de las desigualdades: cómo implementar una redistribución justa y eficaz de la riqueza/L'economie des inégalités* (No. 338.22). Siglo Veintiuno,
- Rodríguez, M. E. S. (2010). *La igualdad también se aprende: cuestión de coeducación* (Vol. 59). Narcea Ediciones.

- Farías, R. (2016). Migraciones y exilios gallegos en la Argentina (ss. XVIII-XXI): algunos comentarios a la bibliografía sobre el tema. *Olivar*, 17.
- García, I. D. (2005). Criados, estructura económica y social y mercado de trabajo en Galicia rural a finales del Antiguo Régimen. *Historia agraria: Revista de agricultura e historia rural*, (35), 9-26.
- Jumar, F. A., Biangardi, N. A., Bozzo, J. I., Orłowski, S. S., Querzoli, R., & Sandín, M. E. (2006). El comercio ultramarino y la economía local en el complejo portuario rioplatense, siglo XVIII. *Anuario del IEHS*, (21), 235-254.
- Camarda, M. (2015). *La región Río de la Plata y el comercio ultramarino durante las últimas décadas del siglo XVIII: actores, circulación comercial y mercancías* (Doctoral dissertation, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación).
- Allen, R. C., Murphy, T. E., & Schneider, E. B. (2012). The colonial origins of the divergence in the Américas: a labor market approach. *The Journal of Economic History*, 72(4), 863-894

Emigrantes que partem, famílias que se juntam. As viagens dos “brasileiros” no século XIX.

Alexandra Esteves

Universidade Católica Portuguesa, Braga. Portugal

apesteves@braga.ucp.pt

1. Introdução

O ato de viajar encerra um significado que não se esgota na simples movimentação no espaço, pois inclui uma subjetividade passível de mutações ao longos tempos, resultante das motivações que o suportam e que, em Oitocentos, se relacionam, cada vez mais, com a procura da novidade e da diferença, a fuga à rotina do quotidiano e à fruição de novas experiências.

O século XIX foi marcado por uma série de avanços em diversos domínios, cujos alicerces se encontram em décadas anteriores, que levaram a alterações significativas na forma de ser e estar do Homem ocidental. Entre as mudanças mais relevantes, podemos destacar as que se verificaram nos transportes, materializadas, nomeadamente, na facilitação da circulação das pessoas e bens e na possibilidade de serem vencidas mais rapidamente grandes distâncias. Neste âmbito, tem-se dado especial relevo aos benefícios económicos advenientes dos progressos nos meios de transporte. Importa, todavia, não minimizar o impacto social e cultural desses avanços, uma vez que, juntamente com as pessoas, circulam não apenas mercadorias, mas também ideias e valores. Por outro lado, não eram, nem são, apenas os negócios a ditar a deslocação de pessoas, mas também, e cada vez mais, a busca de lugares dedicados ao lazer, entre outras razões.

O turismo começou a afirmar-se em Oitocentos, quando se organizam as primeiras excursões, surgem as primeiras agências de viagens e se assiste, cada vez mais, à procura de modos de fruição de momentos de lazer, seja no campo, nas termas ou na praia, e, conseqüentemente, de destinos, nem sempre próximos, que satisfaçam esse objetivo. O comboio vai-se impondo, então, como o meio de transporte que facilita o acesso às localidades onde se situam as estâncias termais e balneares, contribuindo, assim, para a sua fama e desenvolvimento. Todavia, o barco continuava a levar os viajantes a terras distantes, como acontecia com muitos emigrantes que, em busca de melhores condições de vidas, deixavam as terras do Alto Minho em direção ao Brasil.

O nosso estudo incide sobre o Alto Minho, uma região do norte de Portugal, que confina com a província espanhola da Galiza, tomando em consideração dois dos seus concelhos: Ponte de Lima e Paredes de Coura. Trata-se de duas circunscrições territoriais que, apesar de contíguas, apresentam características bem distintas. A primeira, mais desenvolvida, foi favorecida pelas vias de comunicação que a colocavam na rota de vários destinos, nomeadamente dos de cariz religioso. A outra, encravada numa zona montanhosa e de difícil acesso, sofreu, durante todo o Oitocentos, os efeitos do isolamento na vida da sua população. Apesar dos cenários diferenciados, ambas assistiram ao êxodo das suas gentes para outras paragens, especialmente para o Brasil.

Com raízes em Seiscentos, a emigração alto minhota rumo a terras brasileiras surgiu, em boa parte, para dar resposta à desproporção entre o crescimento populacional e os meios de subsistência então disponíveis (Sá, 2000, p. 117-133). Perante a inexistência de alternativas para garantir uma vida digna, e até a própria sobrevivência, a muitos não restou outra solução que não fosse partir em busca de um futuro melhor e, quiçá, da fortuna. A emigração não era proibida, mas era encarada com reservas pelas autoridades, pelas consequências nefastas que acarretavam para o reino.

A diáspora para o Brasil acentuou-se no século XIX, na sequência da crise agrícola que se fez sentir na primeira metade desta centúria, da descida dos preços dos cereais e das pragas que afetaram a cultura da vinha (Rodrigues, 1995). A instabilidade política, a pobreza crónica e o desemprego que grassava no seio da população urbana e rural também levaram muitos a partir. Por outro lado, as leis respeitantes aos morgados e à progenitura também compeliavam os filhos não primogénitos a emigrar em busca de melhores oportunidades de vida (Russell-Wood, 1997, 158-168).

Além dos já mencionados, outros motivos, como, por exemplo, a fuga ao serviço militar ou às malhas da justiça também contribuíram, igualmente, para alimentar os fluxos migratórios. Muitos dos foragidos conseguiam escapular-se usando passaportes falsos, conseguidos com documentos adulterados ou com nomes inventados (Pereira, p. 205-206)¹. Outros, a quem não era concedido passaporte para saírem do reino por se acharem em idade de recrutamento, chegavam a acordo com os capitães dos navios, que os incluíam no rol dos registados e assim escapavam ao cumprimento do serviço militar².

¹ Arquivo do Governo Civil de Viana do Castelo (doravante AHGCVC), *Portarias e Ofícios do Ministério do Reino*, n.º 1.13.4.5-6, não paginado.

² AHGCVC, *Correspondência com várias autoridades – Dezembro de 1852 a Maio de 1854*, n.º 1.8.3.14, não paginado.

Ao tempo, o Brasil era o destino preferencial do movimento migratório, para o que contribuía a afinidade linguística, a similitude de costumes e até a existência de ligações familiares (Klein, 1993, p. 242). O êxodo dos primeiros membros de uma determinada comunidade ou da família, tinha, por vezes, o efeito de arrastão, levando outros a seguir as mesmas pisadas, movidos pelo sentimento de partilha e identidade. A presença de parentes podia ser um importante fator impulsionador e de ligação entre a terra de partida e o lugar de destino, facilitando a integração dos recém-chegados na nova morada (Cruz, 1986/1987, p. 12-13).

Havia ainda outros fatores que incentivavam a partida dos mais desfavorecidos, nomeadamente as facilidades de pagamento das passagens, concedidas pelos proprietários dos navios, e o aliciamento levado a cabo por engajadores. A angariação de potenciais emigrantes preocupava as autoridades portuguesas, desde logo porque o futuro quase paradisíaco que lhes era prometido pouco ou nada nada tinha a ver com a realidade, até porque o Brasil não estava propriamente interessado em recrutar mão-de-obra qualificada, mas sim braços fortes para substituir o trabalho escravo nas imensas explorações agrícolas e nas grandes obras públicas.

O desenvolvimento de redes de aliciadores, que recorriam a mecanismos propagandísticos e procuravam tirar proveito do isolamento e da ignorância das populações, verificou-se a partir de 1830, tendo como alvos prioritários os jovens do sexo masculino, fisicamente bem constituídos, a quem propunham contratos de locação de trabalho (Alves, 1998, pp. 413-424). Muitos acediam e, levados talvez pelo desespero, hipotecavam as suas propriedades, outros gastavam os primeiros anos de trabalho no pagamento da viagem.

Nem todos os que partiam para terras brasileiras regressavam à terra natal. No entanto, entre os “brasileiros” que retornavam, havia alguns que, bafejados pela sorte, tinham granjeado fortuna e faziam questão de a ostentar, fosse através das casas apalaçadas que mandavam construir, das doações que faziam ou dos legados que instituía, conseguindo, assim, perpetuar o seu nome na história das terras de origem. Outros, sobre os quais abunda a documentação, fizeram-se notar na política e no exercício de importantes cargos públicos. A vida e a obra de alguns foram exaltadas em biografias apologéticas e divulgadas pela imprensa da época. No entanto, muitos permanecerão esquecidos nas páginas do tempo se não for feito o esforço, por parte do investigador, de procurar o seu rasto. Trata-se de homens que regressaram sem terem conseguido o ambicionado pé-de-meia e que procuraram digerir, na terra mãe, as agruras do seu fracasso (Alves, 1993, p. 260 e Machado, 2005, p. 54).

Durante muito tempo, a historiografia rotulou os “brasileiros” de rudes e incultos, de portadores de hábitos boçais, próprios de um novo-riquismo, que a literatura oitocentista

satirizou e até perpetuou, como se pode observar em algumas personagens das novelas camilianas ou na obra de Júlio Dinis. Importa, todavia, evitar as generalizações infundadas e preconceituosas, uma vez que muitos desses homens, ainda em terras brasileiras, além do sucesso alcançado na atividade a que se dedicavam, refinaram os seus hábitos, gostos e práticas, cuidaram a sua instrução e mantiveram uma vida social ativa, feita de almoços, jantares, festas, saraus e viagens.

O nosso trabalho ocupa-se dos “brasileiros” que se notabilizaram, não apenas pelas fortunas e pelas festas que organizavam ou frequentavam, mas também pelos seus percursos de vida, que a imprensa local registava e divulgava, pelas obras de beneficência que promoviam ou financiavam, pelas viagens que realizavam, procurando, ainda, avaliar o impacto que tiveram nas terras que os viram nascer.

2. As viagens

As viagens começam a interessar a imprensa periódica do Portugal oitocentista. Noticiam-se partidas e chegadas, descrevem-se despedidas, registam-se os itinerários andados e os destinos visitados, num tempo em que as deslocações, apesar dos avanços no setor dos transportes, eram morosas e dispendiosas, pelo que, mesmo os mais abonados podiam ficar largos períodos sem ver os seus familiares.

Não é fácil historiar as emoções e muito menos conhecer a evolução do conceito de felicidade, pela subjetividade que este conceito encerra. Todavia, nos textos que relatam as separações e os reencontros há referência a momentos de grande emoção, os protagonistas são adjetivados, as manifestações de alegria ou de tristeza são evidenciadas.

Aquando da partida, se, por qualquer motivo, não havia oportunidade de fazer, pessoalmente, as despedidas de familiares e amigos, os viajantes recorriam às páginas dos periódico locais para deixar mensagens coletivas. Este ato servia também para exibir o crédito e as relações sociais que se tinham e se queriam cultivar, apesar da distância. Em 1866, José de Sá Coutinho Júnior, impossibilitado de se despedir de todos quantos faziam parte do seu círculo de relações, que se repartia pelos concelhos de Ponte da Barca, Arcos de Valdevez e Ponte de Lima, serviu-se do jornal *O Echo do Lima*, publicado nesta vila, para publicitar a sua ida para Angola, mais precisamente para Benguela, onde iria exercer a função de delegado e procurador da Coroa, e, ao mesmo tempo, deixar uma nota de despedida dirigida às pessoas que com ele

privavam³. No ano seguinte, Gonçalo Manuel da Rocha Barros, de partida para a Índia, recorreu ao mesmo periódico com idêntico objetivo⁴. Já em 1909, o jornal *O Comércio do Lima* publicava a seguinte mensagem: *Virginia Gonçalves Pereira dos Santos, tendo retirado hoje desta villa com destino ao Rio de Janeiro, e não podendo ter-se despedido pessoalmente de todas as pessoas das suas relações de amizade, vem faze-lo por este meio, oferecendo a todos os seus serviços naquela cidade, onde vai fixar residência. Ponte de Lima, 29 de maio de 1909*⁵.

Como seria expectável, as viagens da família real eram as que suscitavam mais interesse e curiosidade, sendo, por isso, noticiadas ao pormenor. Todavia, nem sempre mereciam a aprovação da opinião pública, designadamente as que tinham como destino países estrangeiros. Em 1865, quando começou a constar que D. Maria Pia pretendia visitar o seu pai, na Península Itálica, ergueu-se uma série de clamores contra essa deslocação, devido à instabilidade e à insegurança que se verificavam em várias regiões da Europa, pelo que se considerava uma altura imprópria para viajar e um destino pouco aconselhável para a família real portuguesa⁶. Dois anos mais tarde, em 1867, a imprensa dava conta da preparação de uma viagem régia, mas que não se veio a concretizar, cujo itinerário incluía a passagem pela Espanha, França, Bélgica, Alemanha, Inglaterra e Itália. Anos antes, as viagens de Pedro V, realizadas em 1854 e 1855, também dividiram opiniões, havendo quem as achasse meras futilidades e sem qualquer proveito (Vicente, 2003).

Tratando-se de gente da alta sociedade local e nacional, eram noticiadas não apenas as viagens de negócios ou de lazer, mas também as motivadas por problemas de saúde, que levavam homens, mas sobretudo mulheres, para as termas e estâncias balneares nacionais e até estrangeiras. Em maio de 1865, o jornal o *Lethes* noticiava a ida para o estrangeiro de Casal Ribeiro, a fim de tratar graves problemas de saúde⁷.

Além das saídas de reis e rainhas, ou de pessoas ilustres, que se deslocavam para as termas e praias nacionais ou para diversos destinos europeus, também era motivo de notícia, mas por razões bem distintas, a partida dos sentenciados ao desterro. Embora se tratasse de um espetáculo chocante e degradante, o embarque de levas de condenados despertava a curiosidade das gentes e a atenção dos jornais, que não se eximiam de relatar com todo o pormenor os crimes que tinham justificados tais penas.

³ AMPL, *O Echo do Lima*, 1866-09-30/1866-09-30.

⁴ AMPL, *O Echo do Lima*, 867-02-24/1867-02-24.

⁵ Arquivo Municipal de Ponte de Lima (doravante AMPL), *O Comércio do Lima*, 1909, n. 145.

⁶ AMPL, *O Lethes* 1865-02-24/1865-02-24.

⁷ AMPL, *O Lethes*, 1865-05-23/1865-05-23.

Assim, o mundo das viagens começa a entrar no quotidiano de muitos portugueses de Oitocentos, não só de quem as experienciava, pois que, através das páginas dos periódicos, era satisfeita a curiosidade dos leitores sobre os protagonistas, os lugares visitados e as paisagens e as gentes que deles fazem parte.

Centrando-nos nas viagens efetuadas pelos “brasileiros”, importa distinguir as que faziam entre os dois lados do Atlântico, motivadas por negócios ou pela visita a familiares e amigos, das que faziam pela Europa, mas agora por recreação, para conhecer os países e os povos tidos como mais civilizados, ou até por negócios também. Independentemente das razões e dos objetivos, interessavam o grande público e, por conseguinte, eram noticiadas nos jornais.

A imprensa dava notícia da chegada dos “brasileiros” a terras lusas, muitas vezes depois de longos anos de ausência. Em 1880, nas páginas de *O Comércio do Lima*, constava a seguinte informação: *Do império do Brasil, para onde tinham ido há anos, chegaram a esta vila, no dia 13 do corrente, os nossos estimáveis patrícios, o sr. Bento Correia do Sá e dois filhos do sr. Tomas José Barbosa. Enviando-lhes um aperto de mão, damos-lhes as boas vindas*⁸. O mesmo acontecia nos periódicos de Paredes de Coura, que saudavam o regresso à terra natal, nuns casos definitivo, noutros apenas temporário, de casais que haviam partido há largos anos para o Brasil⁹.

A vinda dos “brasileiros” era motivo de celebração: não se poupavam palavras a contar a história de vida dos ilustres conterrâneos, a população reunia-se para os receber e as localidades engalanavam-se para dar as boas-vindas aos filhos da terra que tinham partido à procura de uma vida melhor. Após a chegada ao lugar de origem, as deslocações, dentro e fora de Portugal, das personalidades mais distintas e renomadas passavam a ser acompanhadas pela imprensa local. Foi o caso de José António Rodrigues, da freguesia de Castanheira, concelho de Paredes de Coura, que, regressado há pouco tempo do Brasil, viu a sua deslocação ao Porto, em maio desse mesmo ano, ser noticiada¹⁰. Em 1897, Luís da Silva Gomes deixou o Brasil em direção a Portugal, mais precisamente a Arcos de Valdevez. Porém, a sua viagem era notícia no concelho vizinho de Paredes de Coura. Tratava-se de um “brasileiro” que, tendo emigrado em 1866, acabou por se instalar em Manaus, onde constituiu família e conseguiu granjear fortuna. Chegou a lançar-se na vida política, como deputado, e foi coronel das guardas nacionais do

⁸ AMPL, *O Comércio do Lima* nº 264 1880-12-15/1880-12-15

⁹ Era o caso de Daniel José Rodrigues Guerra, natural da freguesia de Parada, concelho de Paredes de Coura, que regressou do Brasil, com a sua esposa, D. Joaquina Torres Galindo Guerra, em abril de 1897. Arquivo Municipal de Paredes de Coura (doravante AMPC), *O Libertador de Coura*, 18 de abril de 1897.

¹⁰ AMPC, *O Libertador de Coura*, 2 de maio de 1897.

Alto Amazonas. Após uma ausência de muitos anos, vinha apresentar a família à sua mãe¹¹. O seu regresso a Manaus também interessou a imprensa local, sobretudo por causa do acontecimento inusitado que o marcou: a sua esposa deu à luz, a bordo do paquete que os transportava.

Os festejos de boas vindas sucediam-se quando os “brasileiros” chegavam do Brasil, mas também a propósito dos périplos que efetuavam pela Europa. Jornadas que começaram por ser penosas, em embarcações desconfortáveis, tornam-se mais cómodas, rápidas e populares, quando os veleiros passam a ser substituídos por barcos a vapor. Os jornais preenchiam algumas das suas páginas com relatos de idas e regressos e, muitas vezes, faziam até um balanço do tempo passado em Portugal.

No periódico *O Libertador de Coura* anunciava-se da seguinte forma a partida de um conterrâneo: *Boa viagem – Partiu anteontem para Lisboa, de onde seguira viagem para o Rio de Janeiro, a bordo do «Cordillera» o sr. José António Rodrigues, nosso estimável conterrâneo e considerado membro da classe comercial fluminense. Boa viagem é o que sinceramente desejamos ao nosso amigo*¹². *O Libertador de Coura* noticiava do seguinte modo a visita à terra natal e o périplo por vários países europeus de João Campos Braga, residente no Rio de Janeiro: *Tendo projetado uma viagem à Europa em procura de lenitivo para antigos padecimentos, aproveitou esta ocasião para vir passar uma temporada junto de seu estimável empregado e nosso conterrâneo o sr. António Venâncio Teixeira, da freguesia de Cunha, deste concelho. Cumprimentamos muito afetuosamente o ilustre brasileiro e desejamos que os ares puros da nossa terra favoreçam o restabelecimento dos seus padecimentos*¹³.

Ainda a este propósito, merece referência especial o caso de Francisco de Paula Rodrigues Alves, nascido em Guaratinguetá, em São Paulo. Era o terceiro filho de Domingos Rodrigues Alves, comerciante e rico latifundiário, natural da freguesia da Correlhã, concelho de Ponte de Lima, que tinha partido para o Brasil em 1845. Francisco formou-se em Direito e casou com a sua prima direita, D. Ana Guilhermina de Oliveira Borges, neta do Visconde de Guaratinguetá. Ainda muito jovem, iniciou uma intensa atividade pública e política, tendo desempenhado, entre 1900 e 1902, o cargo de Presidente do Estado de São Paulo. Entre 1902 e 1906, ocupou a presidência do Brasil, cargo para o qual voltou a ser eleito em 1918. Todavia, acabou por não assumir funções, por motivos de saúde. Em 1908, Rodrigues Alves visitou a

¹¹ AMPL, *O Libertador de Coura*, 27 de junho de 1897, n.º 22.

¹² AMPL, *O Libertador de Coura*, 1897-09-26/1897-09-26.

¹³ AMPC, *O Libertador de Coura*, 15 de agosto de 1897, n.º 29.

Europa, tendo passado por Roma, Paris, Londres, entre outras cidades europeias¹⁴. Nesta digressão não esqueceu a terra de seu pai. No dia 29 de outubro daquele ano, visitou o Hospital da Caridade, sito em Viana do Castelo, onde encontrou um antigo serviçal, e deslocou-se a Ponte de Lima, onde foi recebido em apoteose pela população e pelas autoridades civis e eclesiásticas. Nesse mesmo dia, partiu para a cidade do Porto (Esteves, 2008, p. 250). Também em 1908, pela Europa, viajava António Manso. De Ponte de Lima, terra natal, dirigiu-se a Lourdes, importante santuário mariano e palco de peregrinações desde a segunda metade do século XIX. Daqui partiria para Paris e, depois, para as cidades alemãs de Berlim e Hamburgo, para tratar de negócios, antes de regressar à Baía¹⁵.

Estas viagens pela Europa tinham, na maior parte dos casos, um carácter privado e familiar. A imprensa local, que não perdia a oportunidade de as divulgar, acabava por funcionar, assim, como mecanismo de publicitação da fortuna e prestígio da família, condições fundamentais para a afirmação social.

Entre os “brasileiros” mais estudados pela historiografia portuguesa, aparece Miguel Dantas, a quem Júlio de Lemos, jornalista, investigador regionalista e historiógrafo com vasta obra publicada, dedicou uma biografia apologética. Esse interesse deve-se, sobretudo, ao contributo de Miguel Dantas para o desenvolvimento de Paredes de Coura, donde era natural. Em 1865, aquando da sua vinda a Portugal, aproveitou para visitar diversos países, nomeadamente a França, a Bélgica, a Alemanha e a Inglaterra. Desconhecemos, no entanto, se se tratou de uma viagem de recreio ou de negócios.

O Visconde de Sá foi uma das personalidades “brasileiras” que mereceu a atenção da imprensa de Paredes de Coura, que, além de noticiar as suas visitas ao torrão natal, dava relevo às suas dádivas a diversas instituições religiosas, ao Asilo de Infância Desvalida e ao Hospital da Misericórdia. Para atestar a sua generosidade e perpetuar a sua memória, o seu retrato passou a figurar no salão nobre da Santa Casa daquela vila alto minhota. O Visconde de Sá, nascido em terras courenses, cedo foi trabalhar, como caixeiro, para a vila de Arcos de Valdevez. Em 1852, partiu para o Brasil, onde se dedicou à atividade comercial, que lhe permitiu fazer fortuna e obter o reconhecimento social, além de lhe valer a atribuição, pelo governo português, do cargo de vice-cônsul de Portugal em Manaus. Em 1897, acompanhado pela família, iniciou um périplo pela Europa. Após visitar várias cidades portuguesas, chegou a Sevilha, onde assistiu às solenidades da Semana Santa, e daí seguiu para outras localidades

¹⁴ AMPL, *O comércio do Lima*, 1908, n. 77.

¹⁵ AMPL, *O comércio do Lima*, 1908, n. 99.

espanholas. Em maio daquele ano, escrevia de Madrid, donde iria continuar viagem¹⁶. À Espanha, seguiram-se, num itinerário descrito pela imprensa courense, a França, Itália, Suíça, Bélgica, Alemanha, Áustria, Rússia, Suécia e Inglaterra. Em 1899, o jornal local *O Libertador de Coura*, além de noticiar a sua passagem pelas terras de Paredes de Coura, não deixou de divulgar e enaltecer os seus gestos de filantropia: *Verdadeiros fidalgos são os que se distinguem na prática dos deveres impostos pela caridade, a mais sublime, grandiosa e santa das virtudes; e o nosso benemérito e respeitabilíssimo conterrâneo o snr. Visconde de Sá não precisava que a munificência régia lhe conferisse as honras e a nobreza d'um título –galardão devido aos seus reconhecidos méritos, como zeloso patrono de grande numero de portugueses residentes no Brazil (...)*¹⁷.

O *Grand Tour* do século XIX distinguia-se do século anterior, por estar voltado para o futuro, para as cidades que simbolizavam o progresso, como Paris e Londres. Os mais abastados já não procuravam Roma e os vestígios das civilizações antigas, embora incluíssem a Itália nas suas jornadas. O objetivo destas viagens era distinto, enquadrando-se num tempo novo, marcado pelo desenvolvimento tecnológico, pelo positivismo e pela crença na ciência e no progresso humano. Deste modo, podemos considerar que estas viagens eram igualmente educativas, permitindo aceder a outras realidades, a instituições variadas, como museus, fábricas, hospitais, e a respostas que não existiam no Portugal oitocentista.

Alguns dos “brasileiros” já instalados em Portugal iam, periodicamente, ao Brasil para cuidar dos negócios que mantinham. Em 1899, Francisco Bento de Sá, vereador da Câmara Municipal de Paredes de Coura, deslocou-se a Manaus, com a sua filha, para acompanhar os negócios de comércio e indústria que tinha nesta cidade brasileira¹⁸. Convém notar que os viajantes não eram apenas homens, até porque, habitualmente, faziam-se acompanhar de familiares do sexo feminino. Todavia, apesar da sua condição de protagonistas em deslocações que efetuavam, as viagens realizadas por mulheres nem sempre eram publicitadas, pelo que o conhecimento das mesmas é obtido, sobretudo, através de documentação particular e privada. Podemos mencionar, a título exemplificativo, a Viscondessa de Amoroso Lima, que viajou pela Europa. O seu marido, Manuel Amoroso Lima, nasceu em Ponte de Lima, a 30 de abril de 1823. Em 1839, foi trabalhar para o Brasil, onde, como negociante, conseguiu juntar fortuna, que lhe permitiu afirmar-se como capitalista no Rio de Janeiro e desenvolver uma vasta obra assistencial que se estendeu por escolas, asilos, hospitais e misericórdias, sendo de salientar os

¹⁶ AMPL, *O Libertador de Coura*, maio de 1897.

¹⁷ AMPC, *O libertador de Coura*, 26 de agosto de 1899.

¹⁸ AMPC, *O Libertador de Coura* 1899-06-10/1899-06-10

donativos concedidos às Misericórdias de Viana do Castelo e de Ponte de Lima (Rodrigues, 2008, pp. 223-224). Foi o principal fundador da Sociedade Portuguesa da Beneficência, sita no Rio de Janeiro, e, posteriormente, seu diretor. Conhecido pelo seu altruísmo, distribuiu esmolas por diversos estabelecimentos de beneficência e educação. Em 1884, o rei D. Luís agraciou-o com o título de Visconde. Faleceu sete anos mais tarde, longe da terra que o viu nascer, em Paris¹⁹.

A outros “brasileiros de torna-viagem” foram atribuídos títulos nobiliárquicos, o que nem sempre foi bem aceite pela sociedade portuguesa de Oitocentos. Outras formas de reconhecimento podiam incluir ainda a afixação do seu nome nas ruas, em praças e avenidas, ou pelo levantamento de estátuas. Entre as razões para que recompensas desta natureza fossem concedidas, estava o altruísmo de alguns “brasileiros” regressados ricos e dispostos a perpetuar a sua memória através, nomeadamente, da distribuição de esmolas, da construção de asilos, escolas e hospitais (Alves, 2004, p. 193-199). Todavia, da concessão de títulos, o Estado procurava tirar algum benefício, através dos chamados direitos de mercê.

Os gestos de filantropia eram comuns entre os “brasileiros”, que, mesmo do outro lado do Atlântico, se dispunham, muitas vezes, a apoiar instituições de assistência da terra natal. Foi precisamente o que fez José Maria Alves, natural de Paredes de Coura, residente em Itu, no Brasil, que, em 1897, enviou 200.000 réis para o Asilo de Nossa Senhora da Conceição²⁰. Em reconhecimento pela graça concedida, além do agradecimento publicitado no periódico local, foi-lhe enviado o diploma que o distinguiu como irmão benemérito da instituição.

A imprensa da época nem sempre era elogiosa ou condescendente com os “brasileiros”, que, por vezes, eram envolvidos em notícias falsas ou pouco dignificantes. Foi o que sucedeu a Bento da Cunha Ribeiro. Este “brasileiro”, natural de Paredes de Coura, viu-se confrontado com a necessidade de desmentir uma notícia publicada em vários jornais de Paredes de Coura, Lisboa e Porto, que o implicava no rapto de uma irmã sua e dos seus sobrinhos. Tal notícia resultou precisamente das viagens que Bento da Cunha fez por Aldreu, concelho de Barcelos, Paredes de Coura e Lisboa, na companhia da sua irmã e sobrinhos, sem autorização do seu cunhado²¹. Apesar de nem sempre merecerem um tratamento favorável por parte da imprensa, a verdade é que “brasileiros” houve que apoiaram e patrocinaram periódicos locais, dando um contributo decisivo para a sua existência.

¹⁹ Agradecemos esta informação ao historiador Henrique Rodrigues.

²⁰ AMPC, *O Libertador de Coura*, março de 1897.

²¹ AMPC, *O Libertador de Coura*, maio de 1897.

Alguns dos “brasileiros” que chegavam a Portugal tinham como destino final outras paragens, nomeadamente para prosseguirem a sua formação académica. Em 22 de agosto de 1897, Bento Barbosa, aluno da Academia de Belas Artes de Lisboa, deixava Paredes de Coura com destino a Roma, a fim de completar a sua formação²². Havia ainda outros que chegavam a convite de amigos para passar uma temporada em terras lusas. Em outubro de 1897, depois de dois meses em Paredes de Coura, regressava ao Brasil João Nepomuceno de Campos Braga, juntamente com a sua família. Tratava-se de um importante comerciante do Rio de Janeiro, que veio conhecer Portugal a convite do seu amigo António Venâncio Teixeira, natural daquela vila do Alto Minho²³.

Grande parte dos “brasileiros” que referenciámos na imprensa da época eram homens de fortuna, construída, essencialmente, com base na atividade comercial, que depois lhes permitia enveredar por outros ramos, como a política, bem como apoiar, nem sempre desinteressadamente, obras de beneficência. Alguns conseguiam regressar a Portugal e manter os negócios do outro lado do Atlântico, o que os obrigava a viagens frequentes. Francisco Bento de Sá, por exemplo, sobrinho do Visconde de Sá, era administrador substituto do concelho de Paredes de Coura e vereador da Câmara Municipal de Paredes de Coura. Contudo, tinha negócios em Manaus, o que o obrigava a deslocações regulares a esta cidade e permanecer alguns meses longe da terra de naturalidade.

3. Conclusão

Importa referir, em jeito de conclusão, que, ao longo da sua existência, os homens sempre se deslocaram do seu lugar habitual, fosse por motivos familiares ou religiosos, fosse para tratar de negócios ou para melhorar as suas condições de vida, entre muitas outras razões. Contudo, será no século XIX que o ato de viajar se vai generalizando e tornando mais fácil, graças à melhoria dos meios de transporte. Assiste-se, ainda, à valorização do lazer. Homens e mulheres dirigem-se para termas e caldas e, ao mesmo tempo, intensifica-se o interesse e a vontade de conhecer outros lugares, povos e culturas. Tratava-se, no entanto, de práticas reservadas à elite, na qual se incluíam os “brasileiros” mais afortunados. As viagens, cada vez mais frequentes, que realizavam entre os dois lados do Atlântico, serviam não apenas para matar saudades da terra natal, mas também de ponto de partida para conhecer outros lugares da Europa, onde podiam permanecer meses a visitar cidades ou descansar no campo, na praia ou em estâncias

²² AMPC, *O Libertador de Coura*, 22 de agosto de 1897.

²³ AMPC, *O Libertador de Coura*, 10 de outubro de 1897.

termais. Assim, os “brasileiros” também se transformam num símbolo da modernidade, ao adotarem práticas e comportamentos próximos da elite europeia, que faziam da viagem uma experiência cultural e civilizacional.

Bibliografia

Alves, J. (2001). Terra de Esperanças – O Brasil na emigração portuguesa. *Portugal e Brasil – Encontros, desencontros, reencontros* (pp. 113-128). Cascais: Câmara Municipal, VII Cursos Internacionais.

Alves, J. (2004). O «brasileiro» oitocentista - representações de um tipo social. Vieira, Benedicta M. (org.), *Grupos sociais e estratificação social em Portugal no Século XIX* (pp. 193-199). Lisboa: ISCTE (C.E.H.C.P.).

Alves, J. (2005). O «brasileiro» oitocentista e o seu papel social. *Revista de História*, vol. 12, 1993, p. 260.

Alves, J. (1998). Perspectivas sobre a emigração – estudos locais e regionais. *Actas das Segundas Jornadas de História Local*. Fafe: Câmara Municipal. p. 413-424.

Cruz, M. (1986/1987). Agruras dos emigrantes portugueses no Brasil. *Revista de História*. Porto. vol. 7.

Esteves, A. (2008). Presidente Francisco, de Paula Rodrigues Alves. D'Abreu, João G. (Ed.), *Figuras Limianas* (pp. 249-250). Ponte de Lima: Município de Ponte de Lima.

Klein, H. S. (1993). A integração social e económica dos imigrantes portugueses no Brasil nos finais do século XIX e no século XX. *Análise Social*, vol. XXVIII (121), p. 235-265.

Machado, I. J. de R. O. (2005). “Brasileiro de torna-viagens” e o lugar do Brasil em Portugal. *Estudos Históricos*, (nº 35, janeiro-junho).

Mónica, F. (2005). *D. Pedro V*. Lisboa: Círculo de Leitores.

Pereira, M. (1994). *Das Revoluções Liberais ao Estado Novo*. Lisboa: Editorial presença.

Piedade, L. (2009). *A implantação da instrução primária na freguesia de Gueifães (1880-1900)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tese de mestrado policopiada.

Rodrigues, H. (1995). *Emigração e Alfabetização. O Alto Minho e a Miragem do Brasil*. Viana do Castelo: Governo Civil do Distrito de Viana do Castelo.

Rodrigues, H. (2008). Manuel José Amoroso Lima.. D'Abreu, João G. (Ed.). *Figuras Limianas* (pp. 223-224). Ponte de Lima: Município de Ponte de Lima.

Russell-Wood, A. J. R. (1997). A emigração: fluxos e destinos. Bethencourt, F.; Chaudhuri, K. (dir.), *História da Expansão Portuguesa* (158-168). vol. 3, Lisboa: Círculo de Leitores.

Sá, I. (2000). Misericórdias, Portugueses e Brasileiros. *Os Brasileiros de Torna-Viagem no Noroeste de Portugal* (117-133). Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

Vicente, F. (1998). O Grand Tour de um príncipe do século XIX. As viagens de D. Pedro V à Europa em 1854 e 1855. *Revista de História das Ideias*. Vol. 19, p. 531-565.

Vicente, F. (2003). *Viagens e exposições: D. Pedro V na Europa do século XIX*. Lisboa: Gótica.

Las novedades de América en su aporte para las alquimias de Europa.

Santiago Izquierdo
Universidad Nacional de la Plata
santiagoizquierdo@hotmail.com

_De acuerdo con los postulados de Antoine Faivre (2003) no podríamos en realidad hablar de esoterismo para las distintas creencias y prácticas fuera del conjunto de culturas europeas hasta que el contacto entre ambas sociedades se diese, y por lo tanto los aportes empezasen a fluir uno hacia el otro. Por lo tanto, cuando se trasladan categorías como magia, alquimia, astrología, etc., hacia las prácticas de, por ejemplo, los pueblos originarios de América (cualquiera sea el caso) estamos cometiendo un error enorme por no mirar esas culturas y sus particularidades bajo unas perspectivas y mentalidades propias de estas.

Sin embargo, una vez dado el choque de las culturas americanas y europeas, y cuando vemos el intercambio (forzado o no) de conocimientos, creencias, productos, etc., podemos preguntarnos cómo se desarrollaron, qué elementos se acoplaron casi sin modificarse, cuáles sufrieron una adaptación mayor o total por la reacomodación de parte de los receptores que ahora los reinterpretarían.

Será objetivo de esta ponencia indagar sobre dicha influencia de los productos y concepciones americanas en el ámbito europeo del siglo XVII en relación con las distintas personalidades que se vinculaban a las actividades tanto esotéricas como de las incipientes ciencias modernas, aunque haciendo hincapié en el caso particular de las diversas interpretaciones alquímicas, y cómo ello también afectó el contexto americano.

Situación de la América pre Hispánica.

_Brevemente abordaremos ciertas cuestiones que tratan sobre los conocimientos que tenían, a grandes rasgos, las culturas americanas acerca de lo que, desde un punto de vista europeo, se podría relacionar con la alquimia y, posteriormente, la química y otras ciencias modernas. Obviamente debemos recordar que dichas categorías que abarcan áreas del

esoterismo y, luego, a la ciencia, no deben implantarse a esos otros saberes que desarrollaban los pueblos originarios americanos. Solo a partir del contacto e intercambio cultural entre ambos se puede hablar con dichos términos, aunque siempre atendiendo a las peculiaridades desenvueltas en cada contexto.

Numerosos productos han visto la luz en nuestro continente, derivados de cultivos domesticados distintivos de las culturas americanas. El maíz, el frijol, tubérculos como la papa y la yuca o mandioca, se desarrollaron tempranamente en América y fueron parte fundamental de la alimentación de los distintos pueblos que habitaron (y habitan) estas tierras. Pero el desarrollo empírico se expandió a muchos otros ámbitos de la vida cotidiana aparte del simple valor alimenticio, ya que a partir de las características de los variados productos supieron realizar aplicaciones para las curaciones, técnicas para embalsamar, usos sobre el ámbito religioso, etc. Con el paso del tiempo, debemos incorporar otras materias primas, como son así los siete metales que se conocieron en Mesoamérica, con gran importancia del oro, o también la plata, que ya en la conquista del imperio incaico, Francisco Pizarro notó en el trabajo realizado por los incas.

Otros productos típicos van desde los tintes, como por ejemplo el índigo y el añil; los tipos de papel, que sirvieron para la realización de códices, entre ellos los más importantes son de metl, de ámatl y de izoyl. El látex fue otro elemento que llamaría la atención de los españoles a su llegada, presente en arbustos guayule en México, Brasil y Perú (Chamizo, 2004). Las técnicas que elaboraron a partir de tales productos implicaban conocimientos prácticos enormes sobre la metalurgia, la artesanía, aplicaciones prácticas que podían competir con los conocimientos empíricos occidentales, y que se aplicaban además sobre el gran universo de creencias y ceremonias particulares de estas culturas. El desarrollo de tales conocimientos y creencias en relación estrecha con el uso de la producción autóctona americana se dio en una correspondencia de las necesidades cotidianas, la búsqueda de satisfacer exigencias rutinarias, con las complejas interpretaciones y creencias religiosas y culturales más profundas sobre el universo y la existencia, quizás con objetivos esenciales con similitudes al del ámbito esotérico europeo. Pero sin una separación tan tajante entre los saberes de más alta estima y los más bien considerados bajos o populares, más allá de la existencia, por supuesto, de grupos de elite también en esos ámbitos.

El encuentro de ambas culturas.

Una vez que se produjo el contacto de las culturas americanas con los europeos, y todo lo que ello implicó en materia de sometimiento y explotación de innumerables contingentes de personas, no se tardó mucho, sin embargo, también en darse una reciprocidad entre particularidades propias de cada grupo. Los europeos pronto sintieron curiosidad por los productos inéditos del "nuevo" continente, a la vez que realizaban, entre círculos intelectuales y religiosos, teorizaciones sobre el tipo de población que eran los nativos americanos, y sobre la propia tierra (¿sería acaso un paso más cerca de llegar al paraíso terrenal perdido?).

Paralelamente, las poblaciones americanas comenzaron a entrar en contacto y adoptar (y readaptar) elementos diversos de los europeos, complejizando este proceso a medida que pasaba el tiempo. Uno de los aspectos más importantes de dicha absorción de nuevas ideas y prácticas fue dada por el accionar de la Iglesia Católica en América a través de sus diferentes órdenes de misioneros que buscaban evangelizar a las personas de sus nuevas colonias.

Los campos de acción y de representaciones de los elementos que chocaron en los encuentros de las culturas ya desde el siglo XVI comenzaron a desplegar todo un universo de características propias. En palabras del doctor Bubello, se desarrolló hasta el siglo XIX un esoterismo tradicional con especificidades particulares, como una producción de prácticas que distinguía a especialistas mediadores entre el microcosmos y el macrocosmos. Y ello se observaba en la vida cotidiana con el uso y consumo de los productos que entraban en la órbita de ese esoterismo, relacionado con las posibilidades materiales que proveía el contexto ecológico (Bubello, 2017).

Estos especialistas incluían un amplio espectro de categorías que fusionaba tanto categorías que ya se habían desarrollado previamente en Europa (particularmente España, como es el caso de los salamanqueros y brujos) como también elementos de las tradiciones indígenas locales. Así surgía una suerte de mestizaje entre las prácticas, personajes y representaciones por la reelaboración de toda la cosmología de los diversos saberes implicados.

Por dicha parte de la herencia local quizás impactó menos en América el uso de los productos locales, ya que los actores sociales que se manejaban entre estos saberes se

mantenían en contacto con mayor familiaridad con ese ámbito. En un principio, los agentes europeos quizás se mantenían en un contexto más bien de formalidad de la administración colonial y de la religión cristiana, que si bien podía condenar y descalificar las prácticas esotéricas, no quiere decir que no podían convivir juntas, y en muchos casos terminar por amalgamarse y ser compatibles.

Si bien muchas prácticas se desarrollaban por medio de rituales, el uso de productos tenía una gran presencia. Diversas hierbas americanas se utilizaban para las curaciones, que podían o no funcionar obviamente de acuerdo con los casos: por la gravedad de las situaciones, si se trataba de sanaciones junto a conocimientos médicos, si eran quizás resoluciones psicosomáticas, etc. La yerba mate es un ejemplo claro de ese uso extendido para tanto curaciones como otras prácticas con malos propósitos. Y más allá de los intentos de prohibición y condena de este cultivo por parte de autoridades laicas como religiosas (es el caso de los jesuitas) su uso extendido entre las poblaciones rurales, incluyendo poco a poco a los españoles, se intensificó, eventualmente incluso explotándola económicamente en plantaciones.

Muchos de estos sujetos estaban vinculados también a las redes de poder, por el conocimiento tanto de productos como de sus aplicaciones, como quizás por las creencias populares que llegaban a las esferas del poder político, y por la estima que podían conseguir entre los pobladores. Aunque obviamente no se puede comparar contextualmente a la situación de los grupos esotéricos eruditos de Europa, quienes no solo tenían una formación diferente sino que se vinculaban, en muchos casos, directamente con el ámbito de las cortes reales.

Por supuesto que de los productos americanos que más interesarían a los alquimistas, el oro y la plata ocupaban un lugar preponderante. Después de todo, eran estos dos metales de los que tradicionalmente se llamaban los "nobles" de los siete que componían esa categoría de elementos. Y dada la importancia en la Modernidad que estos grupos empezaron a dar a la transmutación de los elementos, junto con la creencia extendida de que América estaba en un estado cercano al paraíso terrenal perdido, no es de extrañar la curiosidad e interés que despertaba, no tanto en su caso por el beneficio económico. En determinados casos, se conjugaba con la necesidad de los metales preciosos debido a las deudas que contraían los estados, como se ve en las dificultades financieras que Felipe II de España afrontó por los

golpes bélicos que enfrentó y las deudas públicas. Esto llevaría quizás a una preocupación por conseguir fondos de la forma que fuera (es decir, con asistencia de alquimistas). Este caso solo marca una norma en la Europa de la Modernidad, en la cual los monarcas, y otros poderosos, recurrían a procedimientos alquímicos a través de estos intermediarios, y posteriormente también a los científicos. Se generaba una relación entre poder y saberes esotéricos y/o ciencias, que propiciaba su desarrollo y acceso a distintas producciones americanas para obtener los resultados requeridos.

En general estamos ante la presencia de personas que obviamente se diferenciaban de los magos, curanderos y brujas de los sectores populares. Se trataba de hombres bien posicionados, de una elite intelectual, por lo general con vínculos con las universidades y la Academia, más allá de que en ocasiones entraran en disputa con ellas (Burnham, 1974). El entrar en contacto con América y sus aportes repercutió en forma de crisis en las ideas que habían desarrollado estos alquimistas: concepciones no solo de la doctrina de la Iglesia (que ya de por sí podían cuestionar), sino también de los antiguos filósofos y sabios se tambaleaban ante la comprobación empírica de distintas verdades del Nuevo Mundo.

Las descripciones de nuevos animales, plantas y cultivos, productos elaborados, metales preciosos, etc., que proliferaron por medio de exploradores, funcionarios y otras gentes que los describían, alimentaban la imaginación sobre las posibilidades de buscar diversos usos para lo que proviniera de América, y por qué no, quizás encontrar en ella la Sustancia .

La experimentación llevó por ejemplo al uso de otro de los productos americanos más famosos, como es el cacao. Este producto despertó la curiosidad de los españoles en América más bien por su uso como forma de cambio comercial, aparte de ser utilizado como infusión o decoración. Al introducirse en Europa, se llevó consigo la idea de la vitalidad que transmitía al ser consumido como una bebida, la reposición de energía que para los alquimistas incluso se acercaba a la curación tanto física como espiritual, y al alargamiento de la vida. La explotación comercial de este producto en para la elaboración del chocolate recién alcanzó una popularidad mayor y en crecimiento sostenido con sus industrias plenamente desarrolladas hacia el siglo XIX, pero en estas primeras etapas diversos sectores de alquimistas, magos, luego científicos, lo preponderaban por sus aplicaciones prácticas que se relacionaban más con las ideas sobre el cacao concebidas por los americanos.

Las controversias también estallaron entre los diversos grupos de esoteristas, no solo contra las refutaciones que implicaba América respecto a la narración bíblica. Paolo Rossi explica que figuras como el astrólogo y matemático Gerolamo Cardano o el mismo Giordano Bruno aceptaban con respecto al nuevo continente que todos los seres, incluido el Hombre pueden crearse espontáneamente a partir de la materia (en putrefacción), porque cualquier tierra produce diversos tipos de animales, plantas y productos característicos (Rossi, 1998, p. 65). Por ello Bruno discute el origen adámico que para algunos representaba América, ya que todo fue creado al mismo tiempo, con ello discutiendo la idea de un Prototipo primigenio del que nacen las demás copias imperfectas. A ello se opusieron los monogenistas que planteaban un origen único.

Por supuesto las discusiones también derivaron en preguntarse si los indígenas americanos eran inferiores a los europeos, o incluso si eran humanos. El alquimista Paracelso los describió como seres parecidos a los humanos, pero sin alma. Otros los declaraban subespecies abominables del Hombre, y derivaron en las ideas sobre el "buen" y el "mal salvaje" (Rossi, 1998), pero en todo caso aceptando a priori una inferioridad de estos pueblos, aunque a veces reconociendo la diferenciación que hacía que no se pueda medir a nuevas culturas necesariamente con los mismo principios y conceptos que los desarrollados en Europa.

Reflexiones finales.

Los lazos culturales que se forjaron una vez establecido el contacto entre las civilizaciones europeas y americanas son profundos e innegables. Las diversas apropiaciones y reinterpretaciones de conceptos, productos y prácticas se desarrollaron en ambos lados del Atlántico, con diversos fines y consecuencias. Pero podríamos decir que en nuestro continente el impacto fue mayor en cuanto a los cambios y adopción de nuevos elementos se refiere.

En cuanto al amplio espectro del esoterismo, en el caso americano recién podemos considerar el despliegue de prácticas afines una vez establecido el contacto con Europa. Puede ser que hubiera prácticas y uso de determinadas producciones autóctonas que eran similares a alguna concepción esotérica, pero no podemos trasladar esas categorías a tiempos previos al encuentro. Además debemos tener en cuenta que, una vez que sí

podamos hablar de ese desarrollo en América, debemos contemplarlo a la luz de sus propias características y reinterpretaciones, ya que hubo cierto tipo de mestizaje y reelaboración de prácticas y representaciones.

A su vez, en Europa, el esoterismo se distinguía en esos primeros compases con el de América en que hablamos de un ambiente más privilegiado, intelectual, del ámbito de las academias, las cortes, de una tradición filosófica alejada y despreciativa de los sectores populares. Ambas eran condenadas por la Iglesia como prácticas heréticas, pero los esoterismos y creencias de ámbitos más bien rurales y populares eran descartadas, condenadas por los intelectuales. Y en esos ámbitos encontrábamos las prácticas dadas en América.

Aún así, ello no impidió a los alquimistas la utilización para sus experimentos con las nuevas plantas, alimentos, metales y hierbas americanas. Estos productos eran algo novedoso, nunca antes visto y debían ser estudiados, quizás en ello hubiese algún indicio para entender la naturaleza de las nuevas tierras, para extender y aumentar la vitalidad y la salud, o quizás, encontrar la Esencia o Elixir de la Existencia misma, que en definitiva era el objetivo máximo de estos sujetos como experimentadores y sabios. Y el aporte que dejó ello para el progreso de la Ciencia Moderna es innegable, especialmente ahora que el provecho económico comercial de las colonias americanas se establecía como una variante decisiva para las metrópoli. Las contribuciones científicas empíricas iban a ser decisivas.

Bibliografía

Bubello, J. P. (2017). Difusión del esoterismo- occidental en el Nuevo Continente (siglos XVI- XX). La conformación de un "campo esotérico" en la Argentina del siglo XX. En J. P. Bubello, J. R. Chaves y F. de Mendonça Júnior (eds.). *Estudios sobre la historia del esoterismo occidental en América Latina. Enfoques, aportes, problemas y debates*. Buenos Aires: FFyL-Universidad de Buenos Aires..

Burnham, F. B. (1974). The More- Vaughan controversy: The revolt against Philosophical Enthusiasm. *Journal of the History of Ideas*, Vol.35 N°1.

Chamizo, J. A. (2004). Apuntes sobre la Historia de la química en América Latina. *Revista de la sociedad química de México*, vol.48, n.2, pp.165-171.

Faivre, A. (2003). *L'ésotérisme*. Paris. PUF.

Rossi, P. (1998). *El Nacimiento de la Ciencia en la Europa Moderna*. Barcelona: Crítica Grijalbo Mondadori.

Itinerários de vida: os emigrantes portugueses no Brasil e as instituições de assistência (século XVII)

Maria Marta Lobo de Araújo

Universidade do Minho, Braga-Portugal

martalobo@ics.uminho.pt

Introdução

O nosso estudo procura analisar percursos de vida nas duas margens do Atlântico dos emigrantes portugueses que partiram ao longo de seiscentos, dando particular relevo à forma como durante e no fim da vida se serviram das instituições de assistência, nomeadamente das Misericórdias, para fazerem caridade e com ela aliviar as suas almas do fogo do Purgatório e mais depressa alcançar a Glória Eterna.

A emigração é um tema particularmente caro aos portugueses e a Portugal. Fenómeno conhecido já na Idade Média, ganhou novas dimensões na Idade Moderna, nomeadamente para as regiões descobertas ou conquistadas e em várias delas, como se verificou no Brasil, onde alcançou maiores percentagens na Época Contemporânea. Porém, quando se estudam os espaços geográficos de partida, verificam-se grandes assimetrias regionais, diretamente relacionadas com o volume de população existente e naturalmente com as opções de vida de cada agregado familiar.

No numeramento de 1527-1532, a região do Entre Douro e Minho era o espaço geográfico continental mais populoso, num reino fracamente povoado¹. Já nesse período, o Norte era mais habitado que o Sul e o litoral que o interior. Em 1801, a população metropolitana rondava os três milhões de habitantes e só no Minho, que representa 8% do território, residia um quarto da sua população, sendo a província mais densamente povoada².

O Minho enquanto ponto de partida

¹ Rodrigues, T. (1993). As estruturas populacionais. En J. Mattoso (dir.). *História de Portugal*. (vol. 3). (pp. 201-202, 232). Lisboa: Círculo de Leitores.

² Consulte-se Monteiro, N. G. (2010). Idade Moderna (séculos XV-XVIII). En R. Ramos y B. V. Sousa y Monteiro, N. G. *História de Portugal*. 4ª edição. (p. 380). Lisboa: A Esfera dos Livros.

Durante o século XVI, o fluxo migratório para o Brasil ganhou força na sua segunda metade, mas foi nas centúrias seguintes que ele se afirmou, associado ao crescente domínio dos portugueses no Atlântico Sul³.

A importância da colônia sul-americana no horizonte mental do minhoto cresceu no século XVII, após a expulsão dos holandeses e quando no Nordeste se reforça um comércio rico em torno da cana do açúcar, mas também de uma agricultura e da criação de gado que lhe andavam associadas. Pese embora o facto, não é possível analisá-lo sem assinalar as oscilações sofridas na produção e nos preços do comércio açucareiro.

Mapa 1



Mapa elaborado pela Dra. Carla Xavier, Lab2PT.

As razões de partida eram muitas e têm sido apontadas por vários historiadores: enuncia-se a mesma língua, a fuga à pobreza de uma região fortemente povoada e sem recursos para todos, agregados familiares cheios de filhos e sem horizontes de sustentação; uma agricultura de minifúndio, de terras exíguas, de subsistência; a possibilidade de uma herança desigualitária, ainda a fuga ao serviço militar e também as notícias que chegavam e davam conta de um fácil enriquecimento.

O solo minhoto é constituído por terras pesadas, húmidas, onde o milho era a principal cultura, associada ao feijão. As terras encontram-se encravadas entre montes e serras, dificultando a circulação das populações e favorecendo o isolamento, o que terá potenciado a emigração.

³ Confira-se Gouvêa, M. F. S. (2001). Poder político e administrativo na formação do complexo atlântico português (1645-1808). En Fragoso, J. y Bicalho, M. F. y Gouvêa, M. F. S. (orgs.), *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. (pp. 288-293). Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

Os que regressavam ricos afirmavam essa ideia de riqueza, materializada nos títulos que compravam, nas propriedades que adquiriam, nas opções que tomavam, nos lugares que ocupavam na administração pública, nas Misericórdias, noutras confrarias e Ordens Terceiras⁴, no nível de vida que ostentavam e nas obras de caridade praticadas. Contudo, esses foram poucos, mesmo muito poucos quando comparados com o volume de homens que partiu⁵. Quem não tinha singrado na vida, normalmente não fazia a viagem de retorno e, por vezes, passava por privações, principalmente em situação de doença. Nessas ocasiões, recorria aos hospitais das Santas Casas para receber gratuitamente o tratamento e a assistência de que carecia⁶.

Partir era, por isso, uma possibilidade que estava ao alcance também pela proximidade da costa marítima e pelos incentivos que a sociedade portuguesa disponibilizou, transformando o Atlântico num oceano sem fronteiras.

A decisão de mandar um ou todos os filhos para o Brasil era uma estratégia pensada em termos familiares. Os homens saíam muito jovens, com apenas alguns anos de idade, mas alguns já munidos do domínio da leitura e da escrita, competências que muitos aprimoraram no outro lado do Atlântico. Outros, não possuíam estas técnicas e também não as adquiriram no Brasil, pois nos seus testamentos era mencionado não saberem escrever, precisando de um intermediário para a seu rogo assinar o documento.

Quando partiam, estes rapazes iam quase sempre recomendados a outros familiares ou conhecidos, que já trabalhavam na colónia portuguesa, formando redes familiares ou de conhecidos e amigos que se protegiam e rececionavam os que chegavam. No início, era frequente empregarem-se no que lhes estava destinado ou no que aparecia, mas rapidamente alguns deles mudaram de atividade, dedicando-se quer à agricultura, quer ao comércio, mantendo “loja aberta” ou a negócios de maior monta, como era o comércio do açúcar.

Imagem 1

⁴ Leia-se Silva, F. R. (2000). Brasil, “brasileiros” e irmandades/Ordens Terceiras portuenses. En *Os Brasileiros de torna-viagem no Noroeste de Portugal*. (pp. 137-138). Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimientos Portugueses.

⁵ Alves, J. F. (1994). *Os Brasileiros. Emigração e Retorno no Portugal Oitocentista*. Porto: Edição do Autor, p. 163.

⁶ No hospital da Caridade da Misericórdia da Bahia, em finais do século XVIII os minhotos faziam-se notar pelo elevado número de internamentos. Consulte-se Sá, I. G. (1997). *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimientos Portugueses, p. 242.



Fonte: Fotografia da aldeia de Sistelo, gentilmente cedida pela Dra. Liliana Neves.

Convém ainda referir que emigrar para o Brasil era mais fácil do que partir para outros lugares do império. Para os minhotos, o Nordeste não ficava muito distante, pese embora a necessidade de se fazer ao mar e passar o oceano Atlântico. A política de investimento no Brasil e a emigração para esta colónia está ainda associada às dificuldades acrescidas sentidas pelos portugueses no Oriente e à queda do lucro com o seu comércio.

A conjuntura nacional ajuda também a compreender a fuga desta população. Anos de fomes, pestes, dificuldades alimentares acrescidas e elevado número de impostos durante a dominação castelhana, marcaram as primeiras décadas de seiscentos e impulsionaram a emigração⁷.

No século XVII, Viana da Foz do Lima, como o Porto constituíram-se como importantes locais de comércio com o Nordeste brasileiro, tendo a vila de Viana registado um enorme crescimento na segunda metade do século XVI e nas primeiras décadas de seiscentos. A ela chegavam embarcações que atraíam muitos comerciantes estrangeiros, envolvidos no interessante e lucrativo comércio do açúcar vindo do Brasil.

O Nordeste como lugar de acolhimento: alguns elementos caracterizadores

Uma grande comunidade de minhotos procurou o Nordeste, tendo Pernambuco, Olinda, Paraíba e a Bahia ocupado os lugares de destaque. Todavia, foi na Bahia que mais encontramos benfeitores das Misericórdias minhotas no período em análise, o que

⁷ Oliveira, A. (2015). *Capítulos de História de Portugal*. (vol. II). Viseu: Palimage, pp. 633-654.

não se estranha pela condição de cidade com condições inexistentes noutros locais da colónia portuguesa.

Centro administrativo e capital da colónia, a Bahia ocupava uma grande importância em termos de negócios e de comércio, sobretudo associado à produção açucareira. O cultivo da cana implicava mão-de-obra, terrenos, gado e capitais disponíveis ou de acesso facilitado. Exigia ainda que os solos reunissem qualidades para o plantio. Ora, “O Recôncavo da Bahia e a várzea de Pernambuco tinham não só os solos apropriados, como grandes áreas de massapé, mas também a vantagem dos rios (...) que forneciam a água e a energia para as fábricas”⁸. Esta indústria desenvolveu-se muito no século XVII, dominando os mercados da Europa e atraindo cada vez mais gente para a região. Porém, na época cultivavam-se outros produtos, como a mandioca e o tabaco.

Entrelaçada com o Atlântico, a Bahia reunia todas as condições para o comércio marítimo. Dividia-se entre a parte alta, centro administrativo e religioso, e a baixa, mais ligada às lojas de comércio e ao porto⁹. Mas a cidade serviu ainda de interposto comercial para a carreira da Índia. A sua situação geográfica favorecia a passagem dessa frota, o que resultou no estabelecimento de relações comerciais com o Oriente e na construção de redes¹⁰.

A cidade, pelo lugar de destaque que tinha, servia de mola propulsora de todo o Nordeste. O aumento do número de engenhos e a sua economia pujante atraíam muita população. Para lá partia muita gente do Norte de Portugal, principalmente do Entre Douro e Minho. Porém, há que recordar igualmente a chegada de negros vindos de África, alimentando outro negócio muito rentável, o da escravidão.

Ser senhor de engenho era pertencer à elite local e ocupar um lugar de destaque nas principais instituições, isto é ter posses económicas e usufruir de estatuto social. O poder económico que tinham alcançado abria-lhes essas portas, servindo ao mesmo tempo para o legitimar em termos locais e sociais. A maioria dos que estavam

⁸ Schwartz, S. (1998). A “Babilónia” colonial: a economia açucareira. En Bettencourt, F. y Kirti C. (dir.), *História da Expansão Portuguesa*. (vol. 2). (p. 214). Lisboa: Círculo de Leitores.

⁹ Confira-se Krause, T. (2015). *A Formação de uma Nobreza Ultramarina: Coroa e elites locais na Bahia seiscentista*, (Tese de Doutoramento não publicada). UFRJ, Brasil, pp. 9-38.

¹⁰ Leia-se Krause, T. (2017). Uma elite local e o Atlântico: a Câmara de Salvador e o comércio marítimo (1630-1730). En Mathias C. L. k. y Sampaio, C. J. y Guimarães, C. G. (orgs.), *Ramificações ultramarinas. Sociedades comerciais. Século XVIII*. (pp. 135, 149). Rio de Janeiro: Mauad.

envolvidos na produção e comércio açucareiro eram portugueses ou seus descendentes¹¹.

O retorno presente e o retorno simbólico: os legados nas Misericórdias minhotas

Cuidar da salvação da alma era uma das maiores preocupações dos homens da Idade Moderna. A morte preparava-se em vida e nada era deixado ao acaso. O medo da condenação ao Inferno e a necessidade de passar o menor tempo possível no fogo do Purgatório a purificar-se dos pecados cometidos, sublinhava essa preocupação, o que aconselhava a preparação de uma boa morte. Ora, essa preparação implicava, entre outros passos, a redação do testamento e a disposição das derradeiras vontades.

O minhoto era profundamente religioso, possuía vivências que o ligavam à Igreja, às confrarias, às procissões, às obras de caridade. Por isso, à semelhança de todos, o medo da morte era ditado pelas suas preocupações salvíficas.

Uma das formas seguidas para alcançar a salvação foi a instituição de legados pios. Se a instituição fosse de um emigrante que se mantinha na colônia sul-americana, normalmente a Santa Casa minhota era avisada ou pela Misericórdia da localidade onde este tinha falecido, ou pelo seu testamenteiro. No caso dos que regressaram e morreram na sua terra natal, e se tinham ainda negócios e bens no Brasil, faziam dois testamentos: um para a herança de cá e outro para a herança de lá. Todavia, houve casos de doações feitas em vida, que visavam fins específicos, como, por exemplo, participar na construção de um hospital, ou ainda a instituição de festas religiosas em honra de uma devoção particular.

É através desses documentos, mas também de outras fontes que conhecemos parte da vida destes benfeitores. Os livros de atas das Misericórdias, os livros de inventários e de legados, as petições de pobres e de órfãs, bem como os livros da Junta ou Definitório, são fundamentais para se analisar os legados que chegaram do lado de lá. Porém, para se conhecer melhor o perfil destes benfeitores é fundamental cruzar com outra documentação: das Câmaras, das Ordens Terceiras, de confrarias, do Santo Ofício, etc.

¹¹ Consulte-se Sampaio, A. J. (2014). Fluxos e refluxos mercantis: centros, periferias e diversidade regional. En Fragoso, J. y Gouvêa, M. F. (orgs.), *O Brasil colonial*. (p. 402). Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

Muitos destes emigrantes falam nos seus testamentos dos seus itinerários de vida, fornecendo informações sobre o tempo vivido no Brasil, as atividades a que se entregaram, pormenorizando as terras, os negros e as cabeças de gado deixadas e ainda existentes, enquanto outros relatam o comércio feito, identificando os produtos que mandavam e que recebiam para e de Portugal, bem como os seus interlocutores comerciais. Sempre e para justificar a repartição da herança declaram ter ou não herdeiros legítimos, informando sobre a sua condição de homens casados, solteiros ou viúvos. Através dos inventários e do rol de devedores, por exemplo, deixados e escritos pelos próprios, é possível conhecer o grau de organização, mas também o domínio da escrita e da aritmética, aptidões que desenvolveram no Brasil, quase sempre na área dos negócios, mas igualmente nos lugares ocupados nas Câmaras, nas Misericórdias e em outras instituições, mas também depois de regressados, quando nas suas terras se inscreveram nas associações religiosas ou nas Santas Casas. Alguns destes homens dedicavam-se ao comércio, tendo lojas abertas, e estavam envolvidos em redes de comércio, ligados aos portos nortenhos referidos. Estas atividades a que se entregaram geraram importantes lucros e vários homens avolumaram capitais em poucos anos.

Nos testamentos apresentavam-se com medo da morte, preocupados com o momento da passagem e com a salvação da sua alma. Esperavam a intercessão da corte celestial, de Nossa Senhora, de santos, mas também dos vivos e particularmente dos pobres, de quem aguardavam preces em seu benefício, para alcançar o fim almejado. Em contexto de contra reforma, as práticas caritativas foram muito valorizadas, arrastando muitos legatários para o auxílio aos pobres.

Os legados dos “brasileiros” estudados dizem respeito a alguns que morreram no Brasil e a outros que regressaram e residiam na sua terra de origem.

As cartas enviadas pelas Misericórdias da colónia portuguesa sul-americana ou por particulares permitem avaliar o desconhecimento existente da família, provando a falta de contactos, mas também a sua lembrança no fim da vida. Os benfeitores ao deixar-lhes bens ou dinheiro esperavam ser recordados nas suas orações, sendo uma forma de regressar simbolicamente. Por outro lado, quando, por exemplo, os dotes de casamento instituídos são vinculados às raparigas suas parentes ou se deixavam missas para serem celebradas por sacerdotes familiares, a finalidade era semelhante: transferir capital para os parentes de sangue, mediante o fornecimento de serviços ou o cumprimento de critérios estabelecidos, como era o caso da pobreza e da honra, no que se refere aos dotes de casamento.

A arrecadação dos legados dos que morreram no Brasil foi sempre muito difícil, morosa e só chegava passados vários anos. As Misericórdias gastavam-se na escrita de cartas, no envio de procurações, na solicitação de pedido de ajuda a pessoas particulares em quem confiavam, em indicações dadas para os remeterem pelas frotas até Lisboa ou ao Porto, cidades onde tinham procuradores. Recorriam também aos almoxarifados, mas tudo demasiado moroso para quem acreditava que tinha a alma por salvar, bem como para quem tinha aceite contribuir para esse fim, cumprindo os legados. Os familiares também se exasperavam com a demora¹².

Os legados deixados alargam-se a várias obras de misericórdia corporais, mas contemplavam também as espirituais. Houve homens que deixaram dinheiro no seu testamento para alimentar doentes ou ajudar a construir hospitais¹³.

Investindo diretamente na salvação, muitos “brasileiros” instituíram legados, visando a celebração de missas pela sua alma e dos seus familiares, conferindo às Misericórdias essa tarefa de cuidar da satisfação dos legados¹⁴. A instituição de missas perpétuas ou não, os responsos, as festas religiosas e o investimento em alfaias para a igreja e a sacristia foram recorrentes, sendo comum em todos a celebração de missas. Mas auxiliar obras em curso em santuários e igrejas e deixar dinheiro para vários santuários portugueses ou estrangeiros fez também parte das suas preocupações.

O provimento de pobres quer para bebida e comida, quer ainda para o vestuário constituiu outra modalidade de beneficiar os que precisavam. Quando se incluíam os pobres na herança, praticavam-se estas obras de misericórdia¹⁵. Por vezes, explicitavam o que desejavam prover, fazendo recair o benefício na distribuição de roupa para mulheres, como fez o capitão António Portela, em meados de setecentos.

¹² A herança de Gregório de Amorim Calheiros, morador na Bahia e natural de Melgaço (morto por volta de 1633) continuava sem chegar à vila minhota em 1680, sendo ainda reclamada pela sua família. Leia-se Esteves, A. C. (1957). *Santa Casa de Melgaço*. Melgaço: Santa Casa da Misericórdia de Melgaço, p. 62.

¹³ Leia-se Barbosa, A. F. (2013). O impacto dos “brasileiros” na assistência a nível local: o legado de Bento da Costa Tição (séculos XVII-XVIII). En Araújo, M. M. L. y Esteves, A. y Coelho, J. A. y Franco, R. (coords.). *Os brasileiros enquanto agentes de mudança: poder e assistência*. (p. 64). Póvoa de Lanhoso: CITCEM; Fundação Getúlio Vargas.

¹⁴ Ramos, Odete (2015). *A gestão dos bens dos mortos na Misericórdia de Arcos de Valdevez: caridade e espiritualidade (séculos XVII-XVIII)*. Arcos de Valdevez: Santa Casa da Misericórdia de Arcos de Valdevez, pp. 241-243.

¹⁵ Confira-se Costa, A. F. S. (1999). *A Santa Casa da Misericórdia de Guimarães 1650-1800. (Caridade e assistência no meio vimaranense dos séculos XVII e XVIII)*. Guimarães: Santa Casa da Misericórdia de Guimarães, p. 91.

O casamento de órfãos pobres, suas familiares ou não, foi uma das práticas mais correntes. Muitos dos homens estudados demonstravam a preocupação de dar estado a uma mulher, deixando-lhe um dote¹⁶.

Os presos também não foram esquecidos, embora os legados para os assistir tenham sejam poucos. Porém, a Santa Casa de Braga recebeu 50 mil réis, enviados por Miguel Gomes, destinado aos encarcerados da cidade.

Considerações finais

Parte estruturante da sociedade portuguesa desde há séculos, conviveu-se ontem como se convive hoje com a partida e o regresso de muita gente que insatisfeita com o que tem, procura a mudança.

Com as descobertas, o mundo rasgou-se para todos e os portugueses espalharam-se por ele, seguindo primeiro a rota da Índia e mais tarde o Brasil e muitos outros destinos. O açúcar e o tabaco cresceram em importância no século XVII e muitos portugueses principalmente minhotos deixaram a sua aldeia e derrubaram as fronteiras do oceano, procurando melhor vida no Brasil.

Pedaços das suas vidas, mas sobretudo as suas últimas vontades são analisadas neste texto, demonstrando como se serviram da caridade para salvar as suas almas. A nossa análise repousa nos legados deixados às Misericórdias minhotas, instituições muito credibilizadas para cumprirem as suas vontades. Recordaram-nas para cumprir legados, mas também para distribuir parte dos seus bens pelas suas famílias, mantendo-se agora a elas ligadas de forma simbólica, pelas missas, pelos casamentos, pelo pagamento a sacerdotes do seu sangue, mas ainda pelo património deixado. A análise assenta também nos legados deixados pelos que tinham feito o retorno, com fortuna e bem colocados socialmente. Mesmo os que morreram no Brasil, no momento da despedida da vida terrena, lembraram os familiares, os pobres, as Santas Casas e outras confrarias, procurando salvar a sua alma, ao mesmo tempo que forneciam elementos dos seus itinerários de vida.

¹⁶ Atente-se no legado de Manuel Pereira Pinto. Leia-se Magalhães, A. (2013). *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana da Foz do Lima (séculos XVI-XVIII)*. Viana do Castelo: Santa Casa da Misericórdia de Viana do Castelo, pp. 593-596.

Referências.

- Alves, J. F. (1994). *Os Brasileiros. Emigração e Retorno no Portugal Oitocentista*. Porto: Edição do Autor.
- Barbosa, A. F. (2013). O impacto dos “brasileiros” na assistência a nível local: o legado de Bento da Costa Tição (séculos XVII-XVIII). En M.M.L. Araújo, A. Esteves, J.A. Coelho y R. Franco (coords.). *Os brasileiros enquanto agentes de mudança: poder e assistência*. (pp. 55-69). Póvoa de Lanhoso: CITCEM; Fundação Getúlio Vargas.
- Costa, A. F. S. (1999). *A Santa Casa da Misericórdia de Guimarães 1650-1800. (Caridade e assistência no meio vimaranense dos séculos XVII e XVIII)*. Guimarães: Santa Casa da Misericórdia de Guimarães.
- Esteves, A. C. (1957). *Santa Casa de Melgaço*. Melgaço: Santa Casa da Misericórdia de Melgaço.
- Gouvêa, M. F. S. (2001). Poder político e administrativo na formação do complexo atlântico português (1645-1808). En J. Fragoso y M.F. Bicalho y M.F.S. Gouvêa (orgs.). *O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. (pp. 287-315). Rio de Janeiro: Civilização brasileira.
- Krause, T. (2017). Uma elite local e o Atlântico: a Câmara de Salvador e o comércio marítimo (1630-1730). En C.L.K. Mathias, C.J. Sampaio y C.G. Guimarães (orgs.). *Ramificações ultramarinas. Sociedades comerciais. Século XVIII*. (pp. 131-149). Rio de Janeiro: Mauad.
- Krause, T. (2015). *A Formação de uma Nobreza Ultramarina: Coroa e elites locais na Bahia seiscentista*, (Tese de Doutorado não publicada). UFRJ, Brasil.
- Magalhães, A. (2013). *Práticas de caridade na Misericórdia de Viana da Foz do Lima (séculos XVI-XVIII)*. Viana do Castelo: Santa Casa da Misericórdia de Viana do Castelo.

Monteiro, N. G. (2010). Idade Moderna (séculos XV-XVIII). En R. Ramos y B. V. Sousa y N.G. Monteiro. *História de Portugal*. 4ª edição. (pp. 379-407). Lisboa: A Esfera dos Livros.

Oliveira, A. (2015). *Capítulos de História de Portugal*. (vol. II). Viseu: Palimage.

Ramos, O. (2015). *A gestão dos bens dos mortos na Misericórdia de Arcos de Valdevez: caridade e espiritualidade (séculos XVII-XVIII)*. Arcos de Valdevez: Santa Casa da Misericórdia de Arcos de Valdevez.

Rodrigues, T. (1993). As estruturas populacionais. En J. Mattoso (dir.). *História de Portugal*. (vol. 3). (pp. 197-241). Lisboa: Círculo de Leitores.

Sá, I. G. (1997). *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português 1500-1800*. Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimientos Portugueses.

Sampaio, A. J. (2014). Fluxos e refluxos mercantis: centros, periferias e diversidade regional. En J. Fragoso y M.F. Gouvêa (orgs.). *O Brasil colonial*. (pp. 379-418). Rio de Janeiro: Civilização brasileira.

Schwartz, S. (1998). A “Babilónia” colonial: a economia açucareira. En F. Bettencourt y C. Kirti (dir.). *História da Expansão Portuguesa*. (vol. 2). (pp. 213-231). Lisboa: Círculo de Leitores.

Silva, F. R. (2000). Brasil, “brasileiros” e irmandades/Ordens Terceiras portuenses. En *Os Brasileiros de torna-viagem no Noroeste de Portugal*. (pp. 129-138). Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimientos Portugueses.

Heranças e rendas em trânsito pelo Atlântico sem fronteiras nas fronteiras das misericórdias nos sécs. XVI-XVIII (alguns apontamentos) ¹

Maria Antónia Lopes

Universidade de Coimbra, PORTUGAL

lopes.mariantonia@gmail.com

As Santas Casas da Misericórdia foram (e são) instituições específicas do mundo lusófono, sem equivalência a homónimas de outros países. Eram irmandades civis sob tutela régia, isentas de jurisdição eclesiástica ou qualquer outra que não fosse a do rei e desempenhavam atividades caráter espiritual e social dirigidas à comunidade exterior a si próprias. Eram, portanto, instituições distintas das outras confrarias ou irmandades portuguesas e eram também distintas das instituições homónimas estrangeiras.

Nasceram em Portugal na transição do século XV para o XVI e rapidamente se espalharam pelo continente e pelo Império, à medida que os portugueses alargavam o seu império pelas ilhas atlânticas, Norte de África, Ásia, América e costas ocidental e oriental africana. Adaptavam-se às comunidades onde surgiam, mantendo sempre uma natureza e estrutura comuns. Tornaram-se, nas palavras de Charles Boxer, já em 1969, “os dois pilares da sociedade colonial [portuguesa] do Maranhão a Macau” (Boxer, 2011, p. 267). Ou seja: eram instituições de identidade nacional e instâncias que participavam da organização do espaço social porque nelas convergiam interesses da Coroa e dos colonos.

As misericórdias eram, por um lado, empresas que tinham de captar e rentabilizar propriedades, rendimentos e capital e, por outro, entidades prestadoras de serviços, os quais se dividiam em duas grandes áreas: a assistência às almas e a assistência física aos pobres. Tudo isto implicava um imenso esforço e uma gestão muito complexa.

Uma importante vertente de atuação das misericórdias prendia-se com a recolha de heranças de portugueses falecidos no Ultramar, heranças essas que podiam reverter para os herdeiros ou para misericórdias da metrópole. Agiam, assim, como procuradoras

¹ Este trabalho enquadra-se no projeto Culturas urbanas: las ciudades interiores en el Noroeste Ibérico. Dinámicas e impacto en el espacio rural, HaAR2015-64014-C3-3-R, MINECO. Financiado com fundos FEDER.

dos defuntos. O processo estava rigidamente regulamentado: no Oriente, a Misericórdia local atuava como depositária, apurava o saldo e enviava-o à Misericórdia de Goa que, no Estado da Índia², contrariamente ao que se passava com a de Lisboa na metrópole, era cabeça das outras. Quando o falecido não deixava testamento, eram também as misericórdias que deviam procurar os herdeiros e fazer-lhes chegar os bens. Da Misericórdia de Goa, sulcando os oceanos Índico e Atlântico, comunicava-se a notícia à Santa Casa de Lisboa que, por sua vez, escrevia para as congéneres das localidades mais próximas das residências dos herdeiros para que os contactassem. Estes habilitavam-se junto da Misericórdia local e a corrente recomeçava no sentido inverso.

Mais difícil era a transferência das fortunas, o que se fazia por pessoa de confiança ou através de letras de câmbio sacadas na praça de Lisboa. É claro que tudo isto era muito moroso e cada interveniente mais ou menos predador, defraudando-se os herdeiros (Sá, 1997). No século XVII o Estado da Índia está já em declínio e o eixo atlântico, ligando a metrópole, o Brasil e as ilhas e costas africanas, assume agora protagonismo central.

Provavelmente por razões práticas, porque nada impedia a Misericórdia de Luanda de se corresponder diretamente com as misericórdias metropolitanas ou com os herdeiros dos defuntos, o certo é que à Misericórdia de Salvador da Bahia chegavam também metais preciosos ou cartas de crédito deixados por testamento e remetidos pelas Santa Casa de Luanda e ainda por indivíduos das ilhas atlânticas e da costa africana. A instituição baiana correspondia-se, depois, com as irmandades mais próximas dos locais de residência dos herdeiros na metrópole, sem utilizar a Santa Casa de Lisboa como intermediária (Russell-Wood, 1981).

As próprias misericórdias de Portugal, e já não indivíduos, eram também, com muita frequência, herdeiras de fortunas de portugueses falecidos nas várias partes do Império. Se no século XVI as misericórdias enriqueceram com a incorporação de hospitais e confrarias pré-existentes, depois foram as heranças, testadas perto e longe, que se tornaram decisivas. Os que morriam no Ultramar queriam ser recordados nas suas terras natais e, por vezes, em cidades às quais não tinham ligações, mas a cujas misericórdias queriam associar o seu nome e perpetuá-lo. Foi o caso de Manuel Soares de Oliveira, português nascido na vila de Pereira (Beira Litoral), mas alto funcionário da administração castelhana nas Filipinas, que em 1674 fez testamento de toda a sua

² O Estado da Índia do império português abrangia todas as possessões banhadas pelo oceano Índico, da costa oriental africana à Indochina.

imensa fortuna à Misericórdia de Coimbra – processo que se revelou complexo porque implicava a conversão de bens e rendas em capital e a transferência deste para um país estrangeiro, o que tanto a Audiência de Manila como o Real Conselho das Índias tentaram impedir (Lopes, prelo). Também a deslocação desta herança se fez pelo Atlântico, porque, como é sabido, a rota pelo Índico era portuguesa e os capitais chegaram a Portugal via México e Castela. E por este Atlântico navegaram outras fortunas para as misericórdias portuguesas provenientes da América castelhana: no próprio processo da herança de Manuel Soares de Oliveira se refere um português que servira nas Índias castelhanas e remetera a Portugal certa quantidade de prata para fundar obras pias no bispado de Viseu e nos séculos XVI-XVII receberam-se quatro heranças na Misericórdia do Porto oriundas dos domínios coloniais castelhanos (Sá, 2018).

Entre os testadores ou doadores em vida que beneficiaram a Misericórdia do Porto no período balizado pelos anos 1499 e 1699, Isabel dos Guimarães Sá identifica 42 cujos bens provinham de espaços de além-mar. Destes, 18 são da Índia portuguesa, outros tantos do Brasil (sendo o mais antigo de 1573), dois de Angola e os quatro referidos das Índias castelhanas. Foram essas pessoas que enriqueceram a Santa Casa (Sá, 2018).

Em geral, as misericórdias procediam à liquidação dos bens e transferência dos capitais, mas podiam também receber escravos e, nos territórios com comunicações mais rápidas, manter os imóveis na sua posse, como fez a Misericórdia de Lisboa que no século XVIII possuía várias fazendas no arquipélago de S. Tomé e Príncipe e um engenho com os seus escravos na capitania de Pernambuco (Lopes, 2005) – o que implicava a manutenção de procuradores que administravam ou vigiavam a administração das propriedades e remetiam os lucros, obrigando a uma contínua correspondência e transferência de rendas.

Atente-se no movimento fundacional das misericórdias, e apenas no espaço atlântico que aqui nos interessa, para que se avalie a dimensão que tais trânsitos de rendas e sobretudo de heranças poderiam alcançar.

Para que se avalie a dimensão que tais trânsitos de rendas e sobretudo de heranças poderia alcançar, diga-se que até 1800 foram criadas em Portugal metropolitano pelo menos 325 misericórdias, surgindo 212 entre 1498 e 1600, 65 no século XVII e 48 no

século XVIII³. Atente-se ainda no movimento fundacional das misericórdias do império, considerando apenas o espaço atlântico que aqui nos interessa⁴.

Misericórdias do espaço atlântico fundadas até 1800

África do Norte e Ocidental			
1502	Alcácer Ceguer	1520	Azamor
1502	Arzila	1576	Luanda
1502	Ceuta	1617	Salvador do Congo
1502	Tânger	1660	Massangano
1519	Safim	1686 (antes de)	Mazagão
Ilhas Atlânticas			
1508	Açores, Angra	1554/75	Cabo Verde, Santiago
1511	Madeira, Funchal	1571	Açores, S. Sebastião
1515	Açores, Ponta Delgada	1575	Açores, St ^a Cruz da Graciosa
1521	Açores, Praia da Vitória	1577	Açores, Vila do Porto
1527	Açores, Horta	1580 (antes de)	Açores, Vila Nova
1528	Madeira, Santa Cruz	1592	Açores, Lajes do Pico
1535	Madeira, Calheta	1593	Açores, Ribeira Grande
1543	Madeira, Machico	1610	Açores, Corpo Santo
1543	Açores, Velas	1715	Madeira, Porto Santo
1551/52	Açores, V ^a Franca do Campo	?	São Tomé e Príncipe, S. Tomé
Brasil⁵			
1539	Olinda	1629	Igarassu
1543	Santos	1650	Belém do Pará
1545	Vitória	1721/22	Goiana
1549	Salvador da Bahia	1732 (antes de)	Sergipe del Rei
1560	São Paulo	1735	Vila Rica (Ouro Preto)
1564	Ilhéus	1738/1742	Recife
1582	Rio de Janeiro	1765	Desterro (Florianópolis)
1585	João Pessoa /Paraíba	1767	Penedo
1605 (antes de)	Espírito Santo	1778	Santo Amaro
1611	Itamaracá	1792	Campos de Goitacazes
1622	São Luís do Maranhão		

Fonte: Paiva, 2017, p. 517-523.

³ Contagem minha a partir da lista cronológica em Paiva, J. P. (2017), p. 517-523.

⁴ Nos territórios banhados pelo Oceano Índico os portugueses fundaram 30 misericórdias, nos atuais Moçambique, Quênia, Irão, Índia, Sri Lanka, Malásia, Indonésia, China e Japão. Não considero aqui a Misericórdia de Manila porque embora a intenção dos fundadores fosse erigi-la como autêntica Misericórdia, pelo que se guiaram pelo Compromisso da Misericórdia de Lisboa, o enquadramento legal castelhano em que se movia não lho permitiu ser cabalmente.

⁵ Nos primeiros anos do século XIX, segundo o mesmo elenco, foram criadas as misericórdias de Porto Alegre (1802), Sorocaba (1804-06), Itu (1805-06), Sabará (1812) e São João del Rei (1816). Na verdade, esta última terá sido fundada entre 1799 e 1816.

Mas nem só de heranças especificamente deixadas a esta ou aquela misericórdia vinham rendimentos ultramarinos. Logo em 1565 uma provisão régia estabelece que as heranças perdidas dos defuntos tangomaus (portugueses fugidos e em geral africanizados) que morressem na Guiné fossem entregues ao Hospital de Todos os Santos (Xavier e Paiva, 2005, doc. 54), estabelecimento depois incorporado na Misericórdia de Lisboa. Ou, numa outra situação muito distinta, invoque-se a autorização recebida em 1776 pelo conde de Vimieiro, provedor da Misericórdia de Estremoz (Alentejo), para mandar pedir esmolas durante três anos na capitania de Pernambuco a fim de custear a criação dos meninos expostos (Lopes e Paiva, 2008, doc. 80).

Não sendo possível fazer um levantamento das heranças e rendas que nas fronteiras das misericórdias circulavam pelo Atlântico, deixaremos apenas alguns apontamentos, começando pela análise dos registos de correspondência das duas maiores misericórdias: Lisboa e Porto⁶.

Em 1718/1719, num pequeno núcleo de 22 cartas registadas no copiador do Arquivo da Misericórdia do Porto, o Brasil é o principal destino, com seis registos de correspondência enviada (27%), seguido das Santas Casas metropolitanas de Braga, Lisboa e Ponte de Lima, todas com três, e de outras localidades com duas ou uma missivas.

Metade da correspondência é enviada para outras misericórdias e 32% para procuradores da Santa Casa do Porto. No Brasil, a misericórdia da Bahia é a única Misericórdia interlocutora – a quem é endereçada uma carta com certidões de degredados e pedido de ajuda de cobrança de herança. As outras três enviadas para essa cidade, assim como duas remetidas para Pernambuco⁷, destinam-se a procuradores que a Misericórdia do Porto aí mantinha, encarregados de arrecadar heranças legadas à irmandade.

Quanto às cartas endereçadas a outras misericórdias da metrópole, também elas podiam respeitar a heranças deixadas no Ultramar. Nesta pequena série encontra-se uma dirigida à Misericórdia de Ponte de Lima onde, entre outros assuntos, se pedia que procurassem uma herdeira de um defunto no Brasil.

⁶ Retoma-se aqui investigação publicada em Lopes, 2005.

⁷ Os destinos registados são quase sempre as capitánias e não as localidades. O mesmo se passa com as cartas da Misericórdia de Lisboa.

Vejamos agora as 33 cartas expedidas entre 1757 e 1776, espólio que só pode ser uma pequena parcela da correspondência destes 20 anos. Foram endereçadas para o Brasil 16 cartas (48%), tendo agora a primazia o Rio de Janeiro, com nove. Para Minas Gerais, sem que se especifique o local, seguiram quatro cartas e para a Bahia remeteram-se três.

Percebe-se que a Misericórdia do Porto tem procuradores em Lisboa (contactado oito vezes), no Rio de Janeiro (com quatro cartas), na Bahia (com duas) e em Minas Gerais (com uma). É evidente que a análise do conteúdo das cartas elucida as relações que a instituição mantém com o Ultramar: verificamos que vêm à Santa Casa portuense heranças de portugueses radicados no Rio de Janeiro, em Minas Gerais e na Bahia; que a instituição cobra juros no Rio de Janeiro; que em 1763 se corresponde com a Ordem Terceira do Carmo da cidade da Bahia porque houve uma herança repartida pelas duas instituições.

Nos mesmos 20 anos (1757-1776) encontram-se registadas no copiador da Misericórdia de Lisboa 246 cartas⁸ as quais, obviamente, também não dão conta do todo, pois a média anual (excluindo uma circular enviada em 1774 a 90 misericórdias, de que adiante se falará) é de 7,8. Até 1769 não atingem as dez por ano, situando-se depois abaixo das duas dezenas. Só nos dois últimos anos da série ultrapassam este valor.

Pelo oceano seguiram 22 cartas (15%, retirando a circular de 1774) com assuntos a resolver nas ilhas adjacentes e do Atlântico sul, Magrebe, Brasil, Índia e Macau. O Brasil absorve 9% dessa correspondência, sendo o principal destino o Rio (sete cartas) seguido de Pernambuco e Goiás (ambos com duas) e Pará e Bahia (uma para cada). À exceção da carta enviada para a Bahia, o que motivou a correspondência foi sempre a deixa de heranças dos portugueses falecidos nesses territórios. As missivas com destino ao Rio de Janeiro dirigem-se à Misericórdia e a testamenteiros de benfeitores, a quem se pedem contas ou se acusa a sua receção (1760, 1761 e 1765). Para a Misericórdia fluminense enviam, em 1761, procuração para administração de herança recebida e, quatro anos volvidos, dá-se conta do seu recebimento. A Santa Casa do Rio também serviu, pelo menos uma vez, de intermediária entre Lisboa e Goiás, encarregando-se de enviar carta a um homem aí residente em 1763.

⁸ O terramoto de 1755 destruiu o arquivo da Misericórdia de Lisboa, pelo que só é possível fazer esta pesquisa para datas posteriores.

À Misericórdia da Bahia pediram, em 1757, que encaminhasse carta e procuração para S. Tomé “com toda a segurança pella sua importancia ficando [nós] promptos para tudo o que for do serviço dessa Sancta Caza e dessa Meza”. A Misericórdia de Lisboa possuía quatro fazendas em S. Tomé que se revelaram difíceis de gerir. Foram remetidas sucessivas procurações com pedidos de administração: uma primeira para a Misericórdia local em 1757 (via Santa Casa da Bahia), dez anos depois para o recém-nomeado governador do arquipélago (entregue em mãos, em Lisboa) e, finalmente, em 1770, para um procurador que era o ouvidor da ilha. Em 1797 as instruções de administração serão enviadas novamente para a Bahia, mas agora encarrega-se do assunto um indivíduo aí assistente e não a Santa Casa.

Caso especial de correspondência extraordinária ocorreu em setembro de 1774, quando a Misericórdia de Lisboa decidiu enviar uma circular a 90 misericórdias do continente, Açores, Madeira e Brasil com cópia de um assento da Casa da Suplicação a favor dos presos para que o conhecessem e o fizessem aplicar⁹. Esta circular representou um enorme esforço, pois não só foi copiado 90 vezes um texto que ocupa dez fólios, como também não terá sido fácil a identificação das instituições existentes e, sobretudo, a remessa dessa correspondência. Para o arquipélago da Madeira foi enviada uma carta (Funchal), seguindo seis para o dos Açores: ilhas do Faial, Graciosa, Pico, S. Jorge, S. Miguel (Ponta Delgada) e Terceira (Angra). Ao Brasil remeteram-se cinco: Bahia, Maranhão, Pará, Pernambuco e Rio de Janeiro.

Passemos, agora, à análise da correspondência produzida em 1797. Num total de 178 cartas, 20 (11%) navegaram pelo Atlântico, sendo 12 destinadas ao Brasil: oito para Pernambuco, duas para o Pará, uma para a Bahia e uma outra para Vila Rica (Ouro Preto). Escreveram-se ainda três missivas para a Madeira, duas para os Açores, duas dirigidas a Macau e uma a Goa.

A Santa Casa de Lisboa possuía em Pernambuco um engenho e respetivos escravos, como já foi dito. A leitura das cartas expedidas revela a ocorrência de uma revolta e o posterior encarceramento desses escravos. Como não se trata da correspondência recebida, o episódio escapa-nos, mas percebemos que em abril a Misericórdia diligenciava no sentido de os defender.

À Misericórdia de Belém do Pará, pediu a Santa Casa de Lisboa que a ajudasse em processo judicial de execução de bens e cobrança de dívidas. E a um baiano, e já não

⁹ É um assento de 18 de agosto de 1774 com a interpretação do § 19 da lei de 20 de junho do mesmo ano em benefício dos presos pobres detidos por dívidas.

à Misericórdia local, encarregou-se nesse ano a resolução de questões das fazendas na ilha de S. Tomé.

Dois terços dos legados não cumpridos de todo o império português revertiam a favor do hospital e dos expostos da Misericórdia de Lisboa¹⁰ que, para a sua arrecadação, mantinha procuradores ou empregava provisoriamente indivíduos para essa arrecadação. Foi o processo utilizado, neste ano de 1797, nas ilhas da Madeira e de S. Miguel e ainda em Vila Rica (Ouro Preto), no Brasil.

Colhem-se ainda neste espólio algumas informações sobre formas de transferência ou transporte de dinheiro e géneros. Assim, em carta de 17 de maio dirigida a um indivíduo na ilha açoriana de S. Miguel, diz-se que, como já lhe haviam ordenado a 12 de agosto e 18 de outubro de 1796, não envie o produto dos legados não cumpridos em feijão e fava para que não suceda novamente atirarem-se ao mar por avaria do navio ou, como também já sucedera, só ser entregue 20 dias depois da chegada a Lisboa em escuna americana. Ordena-se-lhe, pois, que transfira o dinheiro por letras “sobre Cazas Seguras de Londres ainda que sejam até 10 mezes pagaveis vindo-nos remetidas por tres vias para daqui as expedirmos aquela cidade, e haveremos com maior brevidade a sua cobrança sendo este meyo o mais interessante á dita Santa Caza”. Ordem diferente, contrariando as instruções de maio, é dirigida ao mesmo homem a 12 de setembro: que empregue o dinheiro proveniente dos legados não cumpridos em feijão branco, ensacando-o e mandando-o.

Os processos de transferências de capital em finais do século XVIII ainda eram complexos, como se conclui, pelas ordens enviadas de Lisboa para os Açores, como vimos. E o mesmo se diga do Brasil. Para arrecadar parte de uma herança deixada à Misericórdia de Ponte de Lima (Portugal, Minho) no século XVIII e de cuja entrega se encarregou a Misericórdia da Bahia onde o testador faleceu, a irmandade minhota recorreu

à Misericórdia do Porto e a mercadores desta cidade, por quem se mandaram as letras respectivas. As dificuldades quanto ao envio do dinheiro constituíam sempre uma fonte de preocupações para a Santa Casa. Por isso, em algumas ocasiões não utilizou a Junta do Comércio [...] como era costume, mas serviu-se de intermediários que davam um acompanhamento maior ao processo *in loco*, arranjavam conhecimentos seguros para passar as letras e aconselhavam a instituição quanto aos modos de proceder. No caso em questão, os irmãos de Ponte de Lima serviram-se de um irmão que estava no Brasil e que

¹⁰ Determinado por bula de 7.7.1779, breve de 26.11.1784 e alvarás de 5.9.1786 e 9.3.1787.

conseguiu um portador para a letra, ainda que este tivesse cobrado pelo serviço 11% do valor da transacção. (Araújo, 2000, p. 455).

De facto, continua Maria Marta Lobo de Araújo, que estamos a citar: “Os portadores de letras não faziam nenhum favor às Misericórdias. Tratou-se de um serviço pago, e a percentagem que estes cobravam variou entre 11 e 15% nos casos analisados” (Araújo, 2000, p. 455-456).

Finalmente, vejamos dois casos ocorridos na Misericórdia de Coimbra. A maior herança que a instituição recebeu desde a que Manuel Soares de Oliveira testou em Manila, foi a de Caetano Correia Seixas, por testamento de 14 de outubro de 1786. Este homem, falecido nesse mesmo ano, era professor jubilado da Universidade e foi cónego nas Sés de Braga e de Coimbra. Ora a fortuna de Caetano Correia, cuja vida e carreira decorreram em Coimbra, provinha no grosso da capitania da Bahia, onde nascera. Determinou no seu testamento a fundação de um colégio de órfãos, o alargamento do quadro dos Colégio das Órfãs da Misericórdia (fundado por Manuel Soares de Oliveira), a dotação anual de seis órfãs com 40.000 réis cada uma e a aplicação de 160.000 réis anuais no socorro aos presos da cadeia e aos meninos órfãos pobres, enjeitados e desamparados. A Santa Casa de Coimbra apurou desta herança, depois de longos anos de complicadas legalidades, 97.216.590 réis que foram emprestados a particulares a título oneroso por escrituras legais. Eram os juros que constituíam o suporte financeiro da fundação de Caetano Correia Seixas ou, como se dizia na Misericórdia, do *efeito Seixas*, a repartição mais rica da Misericórdia de Coimbra, logo a seguir ao *efeito Capelas/Monte de Piedade*, para onde era canalizada a generalidade dos legados (Lopes, 2000).

Era invulgar que se fizessem doações entre vivos quando o doador vivia além-mar, mas sabe-se que na Misericórdia de Penafiel (Portugal, Douro Litoral), dos 31 legados que chegaram à confraria vindos do Brasil entre 1651 e 1800, 13 foram contratos em vida, número muito próximo, pois, dos 18 testamentos (Fernandes, 2013).

Uma das maiores fortunas que a Misericórdia de Coimbra recebeu resulta também de um contrato que fez em 1730 o padre jesuíta Bento Soares da Fonseca, residente na Bahia. A escritura, que foi assinada em Coimbra a 14 de janeiro de 1731, estipulava a criação de uma capela de missa quotidiana, dotação anual de uma parenta do doador com 200.000 réis e atribuição de uma bolsa anual de 80.000 réis para custear os estudos universitários também de um parente seu, sendo que nos anos em que não houvesse

nenhum seriam destinados 50.000 réis para dotar uma órfã cristã-velha que casasse com cristão-velho (Lopes, 2000).

Muitos outros casos poderiam ser referidos, mas o que importa reter é a imagem desse Atlântico sulcado por navios que, transportando pessoas, cartas, testamentos, documentos de câmbio, moedas e gêneros, unia e ligava as misericórdias de matriz portuguesa espalhadas pelo globo e os homens que nelas se reviam – conduzindo anseios, crenças, medos, egoísmos, vanglórias, crueldades (pense-se nos escravos testados), mas também socorros e esperanças a tantos que pouco ou nada tinham.

Referências (obras citadas)

- Araújo, M. M. L. (2000). *Dar aos pobres e emprestar a Deus: as Misericórdias de Vila Viçosa e Ponte de Lima (séculos XVI-XVIII)*. Vila Viçosa/Ponte de Lima: Misericórdias de Vila Viçosa e de Ponte de Lima.
- Boxer, Ch. (2011). *O Império Marítimo Português, 1415-1825*. Lisboa: Edições 70.
- Fernandes, P. S. (2013). Legados que atravessaram mares protegendo pobres na Misericórdia de uma terra lusa: a utilização dos bens dos "brasileiros" na Misericórdia de Penafiel na Idade Moderna. In Araújo, M. M. L. et al. (coord.), *Os Brasileiros enquanto agentes de mudança: poder e assistência*. S.l.: CITCEM/Fundação Getúlio Vargas, p. 35-54.
- Lopes, M. A. (2000). *Pobreza, assistência e controlo social em Coimbra, 1750-1850*. Coimbra/Viseu: CHSC/Palimage.
- Lopes, M. A. (2005). As comunicações nas misericórdias. In Neto, M. S. (coord.), *As comunicações na Idade Moderna*. Lisboa: Fundação Portuguesa das Comunicações.
- Lopes, M. A. (prelo). Manuel Soares de Oliveira, assessor e auditor do governador das Filipinas e benfeitor da Misericórdia de Coimbra (1598-1675). In M. Fernández e R. Pérez (coord.). *Movilidad y espacios de oportunidad entre Castilla y Portugal en la Edad Moderna*.
- Lopes, M. A. e Paiva, J. P., dir. (2008). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum 7. Sob o signo da mudança: de D. José I a 1834*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas.
- Paiva, J. P., coord. (2017). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum 10. Novos estudos*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas.
- Russell-Wood, J. R. (1981). *Fidalgos e filantropos. A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Sá, I. G. (1997). *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português (1500-1800)*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Sá, I. G. (2018). *O regresso dos mortos. Os doadores da Misericórdia do Porto e a expansão oceânica (séculos XVI-XVII)*. Lisboa: ICS.

Xavier, A. B. e Paiva, J. P., dir. (2005). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum 4. Crescimento e consolidação: de D. João III a 1580*. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas.

"Un irlandés al servicio de la Corona española en la segunda mitad del siglo XVIII: Alexander O'Reilly y su experiencia a través del mundo atlántico"

Mario Luis López Durán

Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina

marioluislopezduran@gmail.com

Resumen

Numerosos fueron los casos de irlandeses que cruzaron el Océano Atlántico durante la Edad Moderna al servicio de la Corona. Los motivos que los llevaron a trasladarse al continente americano fueron variados; entre ellos, la ineficiente administración y los inconvenientes para impartir justicia. En este último sentido, la segunda mitad del siglo XVIII fue una época en la cual las posesiones hispánicas en América alcanzaron un estado de vulnerabilidad que requirió, en algunos casos, la intervención de agentes reales para paliar las dificultades. El envío de éstos fue uno de los recursos defensivos que empleó la Monarquía en una coyuntura decisiva caracterizada por la progresiva pérdida de su influencia en el continente americano y las dificultades financieras, además de la presencia de otras potencias europeas al acecho. Este trabajo tiene como finalidad comprender por qué el accionar de uno de aquellos hombres nacidos en Irlanda, Alexander O'Reilly, fue aleccionador y sirvió como ejemplo paradigmático de control e imposición del orden. Luego de un tiempo prolongado bajo dominio francés, la región de Luisiana pasó a ser posesión española en virtud de los acuerdos del Tratado de Fontainebleau. Al mismo tiempo que se producía este cambio, la coyuntura económica, sumada a las hostilidades entre antiguos y nuevos pobladores, derivaba en revueltas permanentes. La que aconteció en octubre de 1768 preocupó de sobremana al rey Carlos III y a la Corte. El papel de O'Reilly, en este escenario, fue determinante para asegurar la posesión de una zona valiosa para los altos mandos.

Introducción

La expresión *wild geese* (gansos salvajes) es utilizada para hacer referencia a los soldados irlandeses que durante los siglos XVI, XVII y XVIII abandonaron su país de origen para ponerse al servicio de las potencias europeas. La Monarquía hispánica fue la que mayor cantidad de ellos recibió. Empero, un número importante de irlandeses no sólo sirvieron en el campo de batalla; antes bien, tuvieron activos papeles en la administración de los territorios americanos. Al respecto sobresale el caso de Alexander O'Reilly: luego de su participación en la Guerra de Sucesión Austríaca y habiendo asistido al gobierno en Puerto Rico, el rey Carlos III lo envió a Luisiana¹ para poner fin a los intentos secesionistas y restablecer el control que parecía haberse debilitado.

La presente ponencia se divide en tres partes: en primer lugar, haremos una sucinta referencia al Imperio español hacia mediados del siglo XVIII en relación a sus rivalidades y los conflictos bélicos que enfrentó; en segundo lugar, repasaremos la biografía de O'Reilly con el objetivo de comprender cuál fue su recorrido dentro del ámbito castrense a lo largo de cinco décadas; por último, analizaremos el escenario de Luisiana previa a su arribo y la intervención del citado militar.

La situación del Imperio español hacia mediados del siglo XVIII

La Guerra de Sucesión Española tuvo como corolario principal el cambio de dinastía en el trono ibérico (González Mezquita, 2015). En efecto, una nueva dinastía, los Borbones, sustituyó a la casa de Austria, y con ello modificó de forma sustancial la forma de gobernar el reino. Además, implicó una nueva forma de tratar con los problemas internos y las dificultades que se presentaban en el exterior.

Con frecuencia, el siglo XVIII español es concebido como la larga agonía de una potencia que otrora rebosaba de poder y prestigio en el concierto de naciones. Este enfoque, últimamente puesto en discusión (Fernández Albaladejo, 2015), se basa, entre otras razones, en las continuas derrotas militares y en la dificultad para mantener bajo su dominio a las regiones más díscolas, además de las inconvenientes financieros y la

¹ Hasta 1762, Luisiana era el nombre con el que se denominaba al territorio bajo dominación francesa que se extendía desde los Grandes Lagos hasta el Golfo de México, y desde los Montes Apalaches hasta las Montañas Rocallosas. No obstante, en este trabajo se utilizará el citado término para referirse al estado actual, más específicamente a la zona que comprende la ciudad de Nueva Orleans y sus alrededores.

menor afluencia de recursos provenientes de los dominios ultramarinos (Cardim, Herzog, Ruiz Ibáñez, y Sabatini, 2012).

Aunque la interpretación decadentista se ha relativizado en los últimos años, es innegable que la Corona participó de una importante cantidad de guerras y enfrentó movimientos sediciosos durante el Siglo de las Luces (Moutoukias, 2000). En este contexto, las rivalidades comerciales con Gran Bretaña, las guerras dinásticas (la polaca, por ejemplo) y las luchas con Portugal por la posesión de territorios americanos (Colonia entre ellos) afectaron la ya delicada situación ibérica y condicionaron la capacidad para dar soluciones efectivas a las diversas situaciones que se sucedían.

En suma, hacia mediados de la centuria España se enfrentaba a un escenario conflictivo en lo concerniente a los asuntos domésticos, así como también en el extranjero. En este último sentido, el escenario en Luisiana a finales de la década de 1760 requirió de la Monarquía el envío de individuos experimentados en el manejo de circunstancias críticas con el fin último de apaciguar los ánimos y reafirmar el dominio real, amenazado por los franceses que allí residían. Aquí fue donde llegó O'Reilly tras su paso por el Caribe.

Un militar irlandés al servicio de la Corona

Alexander O'Reilly nació en la comarca de Moylagh, condado de Meath, en 1723. Su abuelo John había luchado junto a Jacobo II; por consiguiente, la permanencia de los O'Reilly en Irlanda no podía extenderse por más tiempo.² No fue hasta 1730 que la familia se trasladó hacia Zaragoza, dónde comenzó el recorrido del joven Alexander en el ejército español. A los 11 años fue aceptado en el Regimiento Hibernia, que había sido fundado el año anterior y estaba formado en su mayoría por irlandeses católicos que habían escapado de la persecución protestante, conocidos como *wild geese*.

En 1743 tuvo su primera oportunidad en el campo de batalla cuando fue enviado a Camposanto, en el norte de Italia, para luchar en la Guerra de Sucesión Austríaca. Aunque su desempeño estuvo lejos de ser descollante el rey Fernando VI requirió de sus

² La Gloriosa Revolución de 1688 tuvo como consecuencia directa en Irlanda la denominada Guerra Guillermita, que enfrentó a los partidarios de Jacobo II, ya depuesto, y a los seguidores de Guillermo de Orange. El conflicto se extendió hasta octubre de 1691, cuando ambos bandos firmaron el Tratado de Limerick y pusieron fin a las hostilidades. Habiéndose percatado de los difíciles tiempos que se avecinaban, la mayoría de las familias católicas abandonaron Irlanda y se dirigieron hacia Europa continental, preferentemente España y Francia.

servicios en la década de 1750. La misión consistía en observar el ejército prusiano, liderado por el rey Federico II, con el objetivo de tomar nota de prácticas o tácticas bélicas que podrían ser copiadas.

Con lentitud, el prestigio de O'Reilly se agigantaba. Bajo el reinado de Carlos III ostentó los más altos cargos en el ejército y contribuyó de modo considerable al engrandecimiento de la Corona. Hacia 1760, los conocimientos que O'Reilly (ya nombrado mariscal de campo) había adquirido tras observar las fuerzas prusianas fueron puestos en práctica en Cuba, que en aquella época se encontraba vulnerable ante las amenazas de potencias extranjeras, Gran Bretaña entre ellas. En pocos años fue fortalecida la capacidad defensiva de la isla, fueron enviadas guarniciones permanentes de oficiales y tropas peninsulares y mejoró de forma notable la economía local. Más aún, O'Reilly fue designado gobernador de Puerto Rico en 1765 y, poco tiempo después, recibió el cargo de inspector general de infantería.

Al mismo tiempo, en otro de los territorios españoles en América, Luisiana, el orden imperante era ostensiblemente frágil. El gobernador, Antonio de Ulloa, no conseguía aplacar los ánimos de los franceses allí asentados, quienes se mostraban hostiles ante las nuevas autoridades. El levantamiento de octubre de 1768 fue el acontecimiento que terminó por convencer al rey Carlos III de que O'Reilly era el hombre indicado para castigar a los rebeldes y sosegar a la población. Su actuación será examinada con mayor detenimiento en uno de los próximos apartados.

Los últimos veinte años de la vida del militar en cuestión se redujeron a fallidas invasiones, entre las cuales destaca el frustrado desembarco en Argel (1775), y a la obtención de cargos, como por ejemplo capitán general de Andalucía y gobernador de Cádiz. Su muerte, en octubre de 1794, fue lamentada por miembros de la Corte e incluso por el mismo rey. No obstante el merecido reconocimiento como leal servidor, durante su larga trayectoria despertó rencores entre ciertos sectores de la nobleza peninsular. Tal como sostiene Tim Fanning (2017), "(...) había reformado el ejército español, había trabajado incansablemente para reconstruir viejos fuertes en ruinas a fin de defenderlos contra los ataques de los piratas británicos y holandeses, y había

restablecido la autoridad española en Louisiana" (Fanning, 2017, p.84). No es casualidad, entonces, que su éxito estimulara antipatías³.

El levantamiento de 1768: posibles causas

Previo al análisis del accionar de O'Reilly en Luisiana es útil hacer referencia a la situación de esta región antes del arribo del irlandés y los hechos que derivaron en la rebelión de octubre de 1768.

Luisiana pertenecía, desde 1712, a la Monarquía francesa. Sin embargo, para fines de la década de 1750 eran evidentes los inconvenientes para extraer recursos y aumentar la productividad. Fallidos los intentos de empresarios privados por obtener beneficios, el gobierno francés comenzó a manejar la posibilidad de ceder dicha área. Carlos III, por entonces rey, había demostrado creciente interés en Luisiana (Ker Texada, 1968, p.15); del mismo modo, estaba dispuesto a hacer frente a las incursiones de ingleses y holandeses.

El tratado de Fontainebleau, firmado en noviembre de 1762, confirmó la cesión definitiva de Luisiana a la Corona española. Empero, las nuevas autoridades ibéricas que deberían haber llegado a fines de ese año no pudieron hacerlo hasta mayo de 1765 (Ker Texada, 1968, p.23). Por consiguiente, los franceses residentes, quienes ya sabían del acuerdo entre ambas naciones, debieron hacer frente a la delicada situación económica con escasa ayuda gubernamental.

Hacia mediados de 1766, la población de Luisiana era de 11.500 habitantes (agrupaba a franceses, alemanes y holandeses), repartidos igualmente entre libres y esclavos (Acosta Rodríguez, 1976). A las altas tasas de mortalidad por fiebre amarilla y escasez de alimentos se sumaban los problemas monetarios surgidos con la recesión económica, las irregularidades de los pagos, los escollos para abastecer a las tropas, el endeudamiento con los particulares y la variedad de los medios de cambio que aún existían: bienes de consumo, billetes devaluados, la plata del situado y los vales de la tesorería francesa (Acosta Rodríguez, 1976, p. 135-143).

³ El escritor y viajero inglés Henry Swinburne (1743-1803) coincidió con O'Reilly en el barco que lo llevaba, junto a sus tropas, a Argel. Swinburne notó ciertos desencuentros entre el general irlandés y los soldados, y al respecto escribió: "(...) in all these there may be a great deal of jealousy against a foreigner that has made so rapid a fortune, and enjoys so large a share of the confidence of their common master (...)" (Swinburne, 1789, pp. 41-42).

Como si esto fuera poco, el sistema político desintegrado y falto de control generaba un caos administrativo que hacía imposible cualquier intento por imponer cierto orden. Antonio de Ulloa, primer gobernador español de Luisiana, llegó en mayo de 1765 y permaneció hasta el momento del levantamiento. Debió enfrentarse a una coyuntura desfavorable, puesto que las relaciones con los habitantes más ricos eran arduas y los sectores empobrecidos no apoyaban ninguna de sus políticas.

La historiografía ha tendido a enumerar diferentes causas que llevaron al levantamiento de octubre de 1768. Aquí rescataremos dos autores cuyas interpretaciones son opuestas, que pueden contribuir a una mejor comprensión de la cuestión. David Ker Texada (1968)⁴ afirmó que la falta de tropas y los fondos insuficientes fueron los factores centrales que llevaron a la rebelión. En su opinión, si hubiese habido una mayor cantidad de soldados (sin considerar su nacionalidad) los rebeldes habrían dudado en apelar a la violencia; asimismo, la presión que los locales ejercían debido al escaso dinero que recibía Luisiana para pagar salarios y atender a las necesidades más básicas habría desaparecido de haberse ejecutado de forma correcta las órdenes emanadas desde la Corona.

Por otro lado, Antonio Acosta Rodríguez (1976)⁵ indicó que los motivos fueron económicos. Durante el siglo XVIII las actividades productivas predominantes en Luisiana habían sido el tráfico comercial y la agricultura, aunque ésta era casi en su totalidad de subsistencia. La crisis que afectó a esta región durante la década de 1760 impactó de modo severo en los comerciantes franceses⁶, que vieron cómo sus ganancias decrecían sin interrupción, y a los acadianos⁷, cuyos terrenos eran improductivos y no poseían las herramientas adecuadas para trabajar la tierra. En este contexto, la justificación del alzamiento residía en la advertencia hecha a las autoridades acerca de los cambios que debían llevarse a cabo con celeridad.

⁴ Ker Texada, *Op.Cit.*, p. 34

⁵ Acosta Rodríguez, *Op.Cit.*, p. 146.

⁶ Acosta Rodríguez (*Ibid.*, p. 142) y Ker Texada (*Op. Cit.*, pp. 24-26) mencionan dos decretos que causaron profundo resentimiento. El primero, en marzo de 1766, autorizaba a comerciar sólo con posesiones españolas, las islas de Martinica y Santo Domingo, España y Francia. Los precios estaban controlados y la autorización de Ulloa era necesaria para todas las operaciones. El segundo, en septiembre de 1768, agregaba al anterior una marcada restricción del comercio interior y estipulaba que sólo productos de Luisiana podían ser exportados desde allí.

⁷ Acadia es el nombre dado a la región que hoy comprende las provincias canadienses de Nueva Escocia, Nuevo Brunswick e Isla del Príncipe Eduardo, una porción de la provincia de Quebec y una pequeña parte de las provincias de Terranova y Labrador. Los acadianos habían comenzado a trasladarse a Luisiana, junto al cauce del Río Mississippi, desde principios de 1764. Se trataba de agricultores que llegaban desprovistos de instrumentos y en búsqueda de mejores condiciones de vida.

El papel de O'Reilly en el juicio a los rebeldes y el orden posterior implementado

Tan pronto como O'Reilly desembarcó en Nueva Orleans el 18 de agosto de 1769 fue evidente el cambio de actitud de los oficiales con respecto al trato que le habían dado a Ulloa. En efecto, y tal como menciona Rex Texada⁸, Ulloa no había logrado izar el estandarte real en Nueva Orleans en los tres años que habían transcurrido entre su arribo y su presuroso exilio. Si este acto hubiese tenido lugar, es probable que el depuesto gobernador no hubiese perdido el prestigio de la forma que lo hizo. Consciente del simbolismo que conllevaba la bandera flameando en la plaza central de la ciudad, O'Reilly no dudó en hacer de ésta su primera orden. Por consiguiente, la población local se percató de que el general a cargo no era sólo el reemplazo de Ulloa; en cambio, personificaba una nueva forma de administrar el territorio.⁹

Desde el comienzo, ciertas cuestiones eran claras. No había dudas de que los insurgentes serían castigados, la mayoría de ellos condenados por traición y sedición¹⁰. Sin embargo, O'Reilly determinó que sólo los líderes y cómplices más comprometidos recibirían penas ejemplares. Más precisamente, el 21 de agosto de 1769 fue otorgada una amnistía general para los ciudadanos que había participado en la revuelta¹¹, cuyo precio era jurar fidelidad a Carlos III. En consecuencia, el nuevo gobernador de Luisiana se aseguró que no habría rebeliones con la excusa de escarmientos injustos.

El juicio comenzó en agosto y finalizó en octubre del mismo año. El fiscal que estuvo a cargo del proceso fue Félix del Rey; el veredicto final y las respectivas sentencias estuvieron a cargo de O'Reilly. En total, doce fueron los arrestados y enjuiciados. De estos, cinco recibieron la pena de muerte: Nicholas Chauvin de Lafrénierère, procurador general al momento del levantamiento; Jean Baptiste Noyan, capitán retirado de la caballería francesa; Pierre Marquis, comandante general retirado

⁸ Ker Texada, *Op.Cit.*, p. 71.

⁹ La extensión del presente trabajo no permite expandirnos en relación a las medidas tomadas por O'Reilly, pero sí podemos afirmar que con el irlandés comenzó un período marcado por el afianzamiento de las jerarquías tradicionales y la sumisión por parte de los colonos a las órdenes emanadas desde el Cabildo. Asimismo, la gestión de Ulloa había adolecido de un sistema adecuado para enjuiciar y sancionar a quienes infringían las leyes indianas; O'Reilly, por el contrario, tomó cartas en el asunto y designó jueces poco después de la insurrección que regularían, entre otros ámbitos, las transacciones comerciales y el ejército.

¹⁰ Si bien todos los rebeldes condenados fueron acusados de traición y sedición, cada uno debió enfrentar otros cargos en función de la participación que habían tenido en el levantamiento.

¹¹ Ker Texada, *Op.Cit.*, p. 74.

de la compañía suiza bajo Luis XV; Pierre Carresse, importante comerciante francés y Joseph Milhet, también comerciante¹². Una vez consumadas las ejecuciones y habiendo cumplido con lo establecido por la ley, es decir, la devolución a las viudas de las dotes pertinentes y el pago de las deudas, se pasó a la expropiación de los bienes de los difuntos.

Seis de los restantes no recibieron sentencia de muerte, sino que fueron enviados a prisión en La Habana¹³. Joseph Petit, quien habló públicamente en contra de las regulaciones comerciales hispánicas y atacó la fragata de Ulloa al momento de su partida, fue condenado a prisión perpetua. Balthasar Massan (caballero de San Luis) y Jerome Julian Doucet fueron condenados a diez años de prisión. El primero había cooperado antes y durante la rebelión con los participantes, y había ofrecido su casa para que allí tuvieran lugar las reuniones entre los líderes del levantamiento, mientras que el segundo, abogado con poco tiempo de residencia, contribuyó en la producción de escritos que justificaban la insurrección.¹⁴ Jean Milhet, teniente general de la milicia y hermano de Joseph, fue condenado a seis años de prisión por criticar ante el público los decretos comerciales de marzo de 1766 y marzo de 1768 (*véase* nota n°15) y por perseguir la fragata de Ulloa, al igual que Marquis. Pierre Poupet, también cómplice, fue condenado a seis años por financiar a los insurrectos una vez expulsado el gobernador. Pierre Hardi de Boisblanc, descrito por Del Rey como “el banquero de Luisiana”¹⁵, fue condenado a seis años por haber manejado la economía local durante los meses de acefalía gubernamental. Por último, Joseph Villére, duodécimo condenado, capitán de la milicia, murió en prisión a fines de agosto de 1769.

Sin embargo, quizás lo más relevante de la gestión de O'Reilly fueron las ordenanzas y reglas que estableció para asegurar el dominio y fortalecer la autoridad española en la sediciosa región. Al respecto es fundamental recordar que el llamado "Código O'Reilly" no fue otra cosa más que la copia y adaptación de las "Leyes de los Reinos de las Indias", promulgadas en 1680: estas regulaban el funcionamiento y la

¹² Sumados a los cargos de traición y sedición, Lafrénierère fue condenado por abuso de autoridad, Noyan y Milhet por instigar a los acadianos para que tomaran Nueva Orleans, Marquis por haber perseguido a Ulloa y por pretender la instauración de una república en Luisiana y Carresse por haber financiado el gobierno rebelde y por haber aceptado un puesto en el mismo. (*Ibid.*, pp. 96-109).

¹³ *Ibid.*, pp. 109-120.

¹⁴ El más importante de ellos fueron las "Memorias de los habitantes y negociantes de la Luisiana, sobre el suceso de 29 de octubre de 1768", disponible en

<https://digitallibrary.tulane.edu/islandora/object/tulane%3A12332/datastream/PDF/view> (Febrero 2018)

¹⁵ *Ibid.*, p. 117.

administración de todos los dominios en América. En una de las cédulas reales emitida en abril de 1769, el soberano Carlos III comunicaba al irlandés lo siguiente:

*(...) para que pueda llevar a cabo plenamente mis instrucciones, le entrego hoy el poder y la jurisdicción que sean necesarios para el manejo de cada asunto, caso e incidente. Y deseo, si es necesario, que use los soldados y las armas que estarán a sus órdenes (...).*¹⁶

Eran claros, entonces, los poderes plenipotenciarios que poseía O'Reilly para imponer un nuevo orden y subordinar a los habitantes. Entre las medidas dictadas por él destacan las del 25 de noviembre de 1769, por la cual establecía el órgano de gobierno por excelencia en aquella época, el Cabildo, y los cargos pertinentes, entre los que se encontraban el de regidor, alférez real y alguacil. Ese mismo día, también fue publicada una ordenanza en la cual detallaba cómo se impartiría justicia de ese momento en adelante. Aunque un análisis detallado de este documento excede los límites de este trabajo, sí es posible afirmar que de inmediato se produjeron enfrentamientos entre autoridades y civiles. Vicente Rodríguez Casado (1942)¹⁷ resumió estas diferencias afirmando que la tradición política española, por demás jerárquica y basada en un conjunto de cuerpos articulados alrededor de la figura regia, contrastaba con los ideales de los franceses en Luisiana, quiénes estaban influidos por ideas liberales y anti-clericales. En la concepción de los galos, las leyes de Dios no tenían asidero y lo que regulaba la sociedad era la moralidad de los hombres.

En resumen, O'Reilly cumplió con lo que se le había encomendado. Se encargó de escarmentar a los sublevados y dejó plasmado un conjunto de principios que regirían en Luisiana una vez que concluyese su mandato. Aunque interpretaciones historiográficas juzgaron con severidad sus acciones¹⁸, no debe omitirse el hecho de que, al igual que en otras instancias, el mencionado militar se limitó a obedecer las órdenes de la autoridad máxima y obró en consecuencia.

¹⁶ *Ibid.*, p. 131.

¹⁷ Rodríguez Casado, V. (1942). *Primeros años de dominación española en la Luisiana*. Madrid, España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

¹⁸ La mayor parte de la historiografía decimonónica condenó a O'Reilly por su actuación en Luisiana. Destacan los trabajos de François Xavier-Martin (1829) *The History of Louisiana from the Earliest Period*. James Gresham: New Orleans (disponible en https://archive.org/details/cihm_36538, febrero 2018) y François Barbé-Marbois (1830), *History of Louisiana and of Its Cession to the United States of Northern America*. Carey & Lea: Philadelphia (disponible en <https://archive.org/stream/historyoflouisia00barb#page/n5/mode/2up>, febrero 2018).

Conclusión

Henry Richard Vassal Fox (Lord Holland), hispanista inglés, caracterizó a Alexander O'Reilly del siguiente modo:

*He was quick, coarse and shrewd; thoroughly acquainted with the court and people with whom he had to deal, and of parts and courage to avail himself of his knowledge; but he was no exempt from those failings in taste and judgment which are so often objected to his countrymen, and which not infrequently mar the fortunes of men, otherwise best qualified to succeed in the race for power and distinction.*¹⁹

La descripción anterior es útil para reflexionar con respecto a la personalidad de O'Reilly y su trayectoria al servicio de la Corona. A lo largo de toda su vida adulta, mostró una fidelidad y un compromiso pocas veces vistos en un extranjero. Evidencia su incuestionable voluntad de potenciar el reino que lo había acogido su participación en distintas guerras europeas, las modificaciones en la gestión política de la región caribeña y las mejoras en el ejército. Nadie podría haber imaginado, empero, que el mismo niño inmigrante que había llegado a Zaragoza a principios del siglo XVIII sería, cuatro décadas más tarde, el encargado de castigar con rigor a un pequeño número de insurgentes franceses. Fue este el hecho que, paradójicamente, le valió el reconocimiento de sus pares y la condena de cierta historiografía posterior que lo describió como el "sangriento O'Reilly".

No obstante, es fundamental no olvidar que el descrito recorrido de Alexander O'Reilly se inscribe en un proceso que lo supera, éste es, el de los irlandeses que se adentraron no sólo en la política española, sino también en la economía, la religión, y la justicia. Aunque no se puede hablar de un proceso exento de dificultades, es indudable la trascendencia de la presencia irlandesa en los distintos ámbitos de la sociedad ibérica entre los siglos XV y XVIII. En el caso que analizamos aquí, la tarea emprendida fue

¹⁹ Vassal Fox, H. R. (Lord Holland) (1850). *Foreign reminiscences*, p. 60. Recuperado de: <https://archive.org/stream/foreignreminisce00holluoft#page/n5/mode/2up> (Diciembre 2017)

atemperar los ánimos de un minúsculo grupo de rebeldes. Así, el mundo atlántico dio al irlandés una nueva oportunidad de confirmar su lealtad a la Corona, que no desperdició.

Bibliografía

Acosta Rodríguez, A (1976). Problemas económicos y rebelión popular en Luisiana en 1768. *Congreso de Historia de los Estados Unidos*. Huelva, España: Universidad de La Rabida. (pp.131-146).

Moutoukias, Z. (2000). Gobierno y sociedad en el Tucumán y en el Río de la Plata, 1550-1800. En E. Tandeter, (Ed). *Nueva Historia Argentina. La sociedad colonial* (pp. 385-387). Buenos Aires: Sudamericana.

Fanning, T. (2017). *Paisanos. Los irlandeses olvidados que cambiaron la faz de Latinoamérica*. Buenos Aires: Argentina: Sudamericana.

Fernández Albaladejo, P. (2015). Un cuerpo no tan muerto. Revisitando el escenario ibérico, 1680-1740. *Magallánica. Revista de Historia Moderna, volumen 2* (número III), 2-7.

González Mezquita, M. L. (2015). La paz de Utrecht y el diseño de Europa del siglo XVIII. En E. Reitano et al. (Ed.). *Articulación territorial en los espacios plurales de las Monarquías Ibéricas. Siglos XVI-XVIII* (pp. 53-72). La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

Cardim, P., Herzog, T., Ruiz Ibáñez, J. y Sabatini, G. (2012). *Polycentric Monarchies. How did early moderns Spain and Portugal achieve and maintain a global hegemony?*. Eastbourne: Sussex Academic Press.

Swinburne, H. (1789). *Travels through Spain in the years 1775 and 1776*. London : printed by J. Davis Recuperado de: <https://archive.org/stream/travelsthroughs01swingoog#page/n10/mode/2up> (Diciembre 2017).

Ker Texada, D. (1968). *The administration of Alejandro O'Reilly as governor of Louisiana 1769-1770*. (Tesis doctoral, Luisiana State University). Recuperado de

[https://digitalcommons.lsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com.ar/
&httpsredir=1&article=2520&context=gradschool_disstheses](https://digitalcommons.lsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com.ar/&httpsredir=1&article=2520&context=gradschool_disstheses) (Noviembre 2017)

Comercio y transformaciones en las orillas del Río Gambia entre 1580 y 1630: una investigación atlántica.

Felipe Silveira de Oliveira Malacco
Universidade Federal de Minas Gerais
fmalacco@hotmail.com

Introducción

Este trabajo tiene como objetivo analizar las sociedades que vivían en las márgenes del Río Gambia, es decir, fulas, mandingas y jalofos, en el período 1580-1630, en relación al comercio con el Mundo Atlántico, y el papel activo que estos pueblos poseían en dichas relaciones mercantiles.

Para que consigamos pensar esas interacciones, resulta necesario entender que estos pueblos, al principio, no tenían el Atlántico como su principal centro de comercio de larga distancia. Conforme explica el historiador Alberto da Costa e Silva, “los portugueses, al frecuentar las costas de Senegal y de Gambia, hicieron con que esas áreas dejaran de ser periféricas o aledañas de los imperios de Gran Jalofo y de Mali” (SILVA, 2011, p. 182) (traducción nuestra).

De hecho, los grandes centros políticos del África Occidental estaban localizados en el interior, inclusive los relacionados a los fulas, mandingas y jalofos. Los jalofos, por ejemplo, formaban una organización política que se extendía en la franja localizada entre el río Senegal y la desembocadura del Gambia, y estaba constituido por el Gran-Jalofo y por “provincias o reinos vasallos” (SILVA, 2011, p. 159) (traducción nuestra), los cuales eran: *Saalum*, *Ualo*, *Kaajor*, *Baol* e *Siin*, siendo la población de Siin predominantemente serere. El centro, Gran-Jalofo, estaba localizado lejos de la costa, con directas conexiones con el Sahara.

Por su parte, los fulas se organizaban políticamente en el Gran-fulo, en los contrafuertes del Futa Toro. Durante el período aquí analizado, los fulas aparecen, principalmente en las fuentes europeas, como nómades criadores de ganado, que vagaban por la Senegambia en busca de mejores áreas de pastizal.

En cuanto a los mandingas, tienen como origen geográfico la unidad política de Mali. Fundada a mediados del siglo XIII, esta unidad política y el pueblo que la

habitaba tienen una importancia incalculable para nuestro análisis por ser la población predominante en el río Gambia. Dicha formación política tiene origen, según las tradiciones orales¹, alrededor de 1230 y su fundación está asociada al mítico héroe, Sundjata Keitam, y su centro político se localizaba en la región de la naciente del río Senegal y del Alto Níger. Mali estuvo conectado en gran escala con el comercio transahariano. De acuerdo con Djibril Niane:

Entre 1100 y 1500, el Sahara sirvió como zona de pasaje privilegiado, y se puede decir que ese período correspondió a la edad de oro del comercio transahariano. A partir del siglo X, el comercio de oro del África occidental con el África septentrional se desarrolló con regularidad. El Sahara fue comparado, con procedencia, con el mar (NIANE, 2010, p. 698) (traducción nuestra).

Independientemente de ser o no una exageración literaria de Niane, el hecho de que el comercio sahariano sea al menos comparable a lo que vendría a ser después el comercio atlántico, ya nos da una idea de su proporción. La conexión con el comercio sahariano también puede ser considerada una conexión con el mundo islámico. De hecho, durante el período de 1580 a 1700, los fulas, jalofos y los mandingas ya son descritos como musulmanes por las fuentes que tenemos acceso.

Esa conexión con el comercio transahariano tiene relación directa con el ejercicio ritual de uno de los cinco pilares del Islam, que es el Hajj, es decir, la peregrinación a la Meca. Como explica Thiago Mota, relacionando la peregrinación al comercio de nuez de cola:

En el final del siglo XVI, el producto [nuez de cola] estaba profundamente vinculado a la expansión islámica, a través de las redes de difusión de las escuelas coránicas y del ejercicio de la Peregrinación a la Meca, en el ámbito de los Cinco Pilares ritualistas realizados por los musulmanes de la región, alcanzando también el Magreb. Los circuitos de la nuez de cola, en el período, cortaban el Magreb y el Sahel, expandiéndose por el mundo islámico (MOTA, 2018, 72-73) (traducción nuestra).

Como puede verse, la nuez de cola, producto extremadamente perecible, era una mercancía que ya circulaba, por el Sahara, entre Senegambia y el norte del África, dentro de la clave religiosa-comercial de la Umma, comunidad de fieles musulmanes.

¹ A este respecto ver NIANE, 1982.

Además de la expansión comercial al norte realizada luego de la fundación de Mali, los Mandingas también iniciaron un proceso de expansión territorial al oeste y extendieron su poder hasta la región de Senegambia. Su presencia en la región era notable entre 1580 y 1700, principalmente en las márgenes del río Gambia. En este río en particular, la presencia de ese pueblo era tan acentuada que, en 1623, Jobson los denominó “señores y comandantes del local” (GAMBLE; HAIR, 1999, p. 104) (traducción nuestra). La expansión habría sido llevada a cabo por Tiramakan Traoré, uno de los subjefes del ejército de Sundjata Keita, aún en el transcurso del siglo XIII. Cuando llegaron al lecho de los ríos y a la costa senegambiana, los mandingas habrían fundado una organización política con conexiones tributarias con Mali, el Kaabu, cuya capital, Kansala, se localizaría en la región de la actual Guiné-Bissau.

De organización política tributaria de Mali, el Kaabu, según el historiador guineano, Carlos Lopes, se transformó, gradualmente, en un poder independiente:

Existe una desaparición real de la soberanía de Mali sobre estos reinos occidentales en el siglo XVII, a pesar de aún subsistir cierta veneración por lo mansa de Mali [...] Sin embargo, es difícil establecer una fecha precisa para la independencia de Kaabu [...] A pesar de discordancias con respecto a la fecha exacta, están todos de acuerdo en cuanto al período: la segunda mitad del siglo XVI (LOPES. 1999, p. 128) (traducción nuestra).

Las motivaciones de esa “independencia” de Kaabu de Mali se debe a factores internos y externos. Internamente, existe la derrota de Mansa Mahmud IV en 1599 frente a las tropas marroquíes, momento final de una paulatina queda de Mali (LY-TALL, 2010). Por otro lado, atribuimos el fortalecimiento económico y, dialécticamente, político y militar de Kaabu a la ascensión y consolidación del comercio atlántico, hecho que también auxilió en su desmembramiento en relación a un poder central interiorano.

De hecho, en las fuentes que accedimos, el Kaabu nos parece ser la principal organización política mandinga que hizo contacto con europeos por vía atlántica, a pesar de que la figura del Mansa de Mali todavía fuese tratada con reverencia. Más importante, Mali, aun siendo una organización política cuyo centro estaba muy distante de la costa donde los europeos comercializaban con los africanos en Senegambia, no era desconocido por los europeos, sobre todo los ibéricos, inclusive antes del contacto por vías atlánticas. La razón de tal hecho radica, justamente, en que formaba parte de la

antedicha *Umma*, noticias sobre Mali ya circulaban en la Península Ibérica antes inclusive del contacto entre europeos y africanos por vías atlánticas, durante el período histórico en que la península fue conquistada por musulmanes, entre 711 y 1492.

Los cambios vienen del Atlántico

Sin embargo, consideramos que la inserción de la región en la lógica del comercio atlántico potencializó el contacto entre europeos y los pueblos de Senegambia y, a partir de este hecho, cambios estructurales ocurrieron en la región, como el antedicho fortalecimiento de Kaabu, la ruptura de la unidad de la Confederación Jalofa, la inserción de agentes que no existían antes de la llegada del comercio atlántico y que pasaron a actuar en el comercio senegambiano, así como nuevas redes comerciales conectaron la región al comercio de larga distancia.

Con respecto a la definición del espacio del Mundo Atlántico, concordamos con John Thornton, que escribe:

El Atlántico también se conectaba a rutas fluviales tanto en África como en las Américas, que constituían un complemento vital para el Océano, reuniendo sociedades y estados que, con frecuencia, se situaban a quilómetros de la costa en contacto con el mar y, por consiguiente, con otras sociedades y estados. Inclusive los ríos que no permitían la navegación de barcos oceánicos para regiones en el interior servían de conexiones para las grandes redes de viaje y comercio en el interior. La combinación de rutas marítimas y fluviales definió la configuración de la zona atlántica (THORNTON, 2004, p. 55) (traducción nuestra).

Resulta importante señalar que la expresión “mundo atlántico” no designa apenas una realidad espacial, sino también una metodología del hacer histórico. Según expone Bernard Baylin, “el punto de partida es reconocer la imposibilidad de definir cualquier conjunto de características específicas que atravesaron tres siglos del mundo atlántico en el inicio del período moderno” (BAYLIN, 2005, 61) (traducción nuestra). La interacción de zonas distintas con un Mundo Atlántico amplio generó diferentes cambios, de acuerdo con las realidades locales y de los contactos establecidos. De esta forma, “no existe una unidad histórica estática, cuyos elementos y naturaleza esencial permanecen inmutables ante el historiador” (BAYLIN, 2005, 61) (traducción nuestra).

El concepto se encuentra en consonancia con lo que se espera discutir en esta investigación. Creemos que el desarrollo del comercio atlántico en el río Gambia durante el período en que está centrada esta investigación, poseyó innumerables especificidades en relación a otros contextos de contactos euro-africanos, las cuales abarcan desde la lógica de reciprocidad entre extranjeros y señores de la tierra (BROOKS, 1993) hasta las rutas comerciales internas que estaban conectadas al Atlántico. En un trabajo que se considera que pertenece a una perspectiva metodológica Atlántica, “una uniformidad cronológica a través de una área entera no debe ser esperada, ni divisiones temáticas puras; y en un esfuerzo para encontrar patrones en esta historia multicultural se corre el riesgo de exagerar similitudes y crear paralelos irreales” (BAYLIN, 2005, p. 61-62) (traducción nuestra). Concordamos, también, con la historiadora estadounidense, Alysson Games, cuando afirma que:

No existe, además de eso, ningún estilo uniforme de encuentro cultural o de cambios en torno o dentro del océano, inclusive dentro de una entidad imperial singular [...] Es imposible decir sobre un estilo Atlántico de interacción, o de una única cultura Atlántica, o inclusive, un sistema Atlántico (GAMES, 2006, p. 751) (traducción nuestra).

Debido a la imposibilidad de trabajar con una unidad de análisis histórica dentro del Mundo Atlántico, el historiador británico, David Armitage, estableció tres macro unidades de estudios atlánticos. La primera, sería la historia *circum* atlántica, la historia del Atlántico como una zona particular de intercambio, de circulación y transmisión. Es decir, la historia del Atlántico como una arena distinta a cualquier lugar en particular, más estrictamente, zonas oceánicas que lo componen. La segunda posibilidad es la historia transatlántica, es decir, la historia del Mundo Atlántico contada por medio de comparaciones, o sea, por las conexiones entre regiones y personas que formalmente se mantuvieron diferentes. La tercera forma sería el concepto de historia cisatlántica, es decir, la historia de un lugar particular en relación a un mundo Atlántico más amplio (ARMITAGE, 2012).

Debemos sumar a eso el pensamiento de David Armitage que sostiene que “la historia cisatlántica estudia lugares particulares como localidades únicas dentro del mundo atlántico y busca definir su singularidad como resultado de las interacciones entre locales particulares y una mayor red de conexiones” (ARMITAGE, 2012, p. 21) (traducción nuestra). Es justamente esto lo que se está argumentando aquí: que

diferentes localidades en África tenían diferentes particularidades en su contacto con el mundo atlántico, y es importante diferir el conocimiento para evitar generalizaciones.

Por otra parte, Armitage argumenta que la “historia cisatlántica, a nivel local, puede ser más fructíferamente aplicada a los lugares que más obviamente se transformaron por sus conexiones atlánticas: ciudades y villas portuarias” (ARMITAGE, 2012, p. 23) (traducción nuestra). Como esta investigación analiza las especificidades de las localidades y de los puertos del río Gambia, región que tuvo profundas alteraciones políticas, sociales, económicas y culturales por su inserción en las redes comerciales atlánticas, la historia cisatlántica es la que mejor se aplica a esta investigación.

Protagonismo Africano

Trabajamos dentro de la lógica de la historia atlántica para analizar el comercio euroafricano en el río Gambia y, es importante subrayar, con la perspectiva de que los pueblos africanos no fueron meros espectadores del desarrollo de este espacio, sino agentes que lo conformaron. En ese sentido, un extracto del relato del inglés Richard Jobson, en 1621, detallando una de sus negociaciones con el mandinga Buckor Sano, es ilustrativo:

Cuando llegamos al comercio, preguntamos cuál debería ser el producto básico, para arrojar el precio por encima, para valorar otras cosas por él. Él nos mostró una de sus ropas, y por eso ellos sólo deseaban nuestra sal, que cayó para la negociación y licitación sobre la proporción, en el cual tuvimos tal diferencia y mantuvimos la negociación por tanto tiempo, que parece que muchos de ellos no les gusta, mostrando que partirían, pero después de haber concluido, no había más diferencia (GAMBLE, HAIR, 1999, p. 140) (traducción nuestra).

La cita de Jobson evidencia el protagonismo de los africanos en el trato comercial con los europeos. El comercio se realizaba de acuerdo con las conveniencias y necesidades de los africanos. Según enuncia Nicholas Canny, “los mandantes, en la costa del África Occidental, tuvieron éxito en preservar su economía tanto como su independencia política - incluso dictando el curso de los intercambios - por lo menos hasta el siglo XVIII” (CANNY, 2011, p. 3) (traducción nuestra). El extracto del relato

de Jobson muestra que, al mandinga le interesaba específicamente la sal, y ningún otro producto le serviría.

Otro indicio de que ese comercio tenía una fuerte injerencia africana, siendo mucho más complejo que una simple búsqueda por esclavizados por parte de los europeos a cambio de un producto predeterminado, es la gran cantidad de productos que circulaban en esas redes. El relato del caboverdiano André Alvares Almada, datado en 1594, puede explicitar los intercambios realizados entre él y los mandingas:

De las mercancías que en este Río [Gambia] valen, el principal es el vino, porque mueren por él; caballos, ropa blanca de la India, contraria de la India, de Venecia, *margarideta* gruesa y delgada, hilo rojo, paño rojo, *vinta-quatreno*, grano, *búzio*, papel, clavo, manillas de cobre, cuencas de afeitar, calderones de cobre de un arrátel hasta dos, cobre viejo, y entre todas las más estimadas es la [nuez de] cola (ALMADA, 1841, p. 276) (traducción nuestra).

Ahora bien, en este pequeño extracto se percibe que, en modo alguno, las negociaciones promovidas por fulas, mandingas y jalofos a las márgenes del Gambia se basaban en un simple intercambio de un pequeño número de mercancías por esclavizados. Por el contrario, el propio Almada cita que por todas esas mercancías, además de los esclavizados, es posible obtener oro, marfil, cueros, entre otros productos (ALMADA, 1841, p. 277).

Además de la vastedad de las mercancías, existen indicios de que los europeos tuvieron que entender la lógica interna de las redes comerciales africanas, para luego introducirse en ellas. A modo de ejemplo, la nuez de cola, que Almada cita como la mercancía más valiosa para el comercio en la región de Gambia, era un producto encontrado dentro del propio oeste africano, específicamente en la región de Sierra Leona. Los europeos necesitaron ir hasta el lugar de producción de la fruta para intercambiar algún producto por ella, y luego llevarla al río Gambia para cambiar por otros productos. Esto demuestra cuán múltiple y complejo era este comercio. No se trata de una simple cuestión de intercambiar mercancías específicas.

La búsqueda por análisis de lugares específicos en África y su relación comercial con el mundo externo, hará que los estudios africanistas sean menos susceptibles de caer en la trampa de la generalización. La generalización, por otra parte, es otro problema del análisis del Mundo Atlántico a través del concepto de comercio triangular. Considerar una única forma de comercio a realizar en toda la costa de África

es incoherente e incompleto en relación a lo que se describe en las fuentes. Diferentes lugares del continente tenían diferentes necesidades. Por lo tanto, lo que se comercializaba difería de un lugar a otro.

No hubo un dominio político ni económico de los europeos en África, al menos hasta el siglo XVIII. De acuerdo con lo que escribe Joan-Pau Rubies, “los pueblos del África y de América no fueron, de ningún modo, espectadores pasivos. Desempeñaron papeles cruciales en la formación del sistema Atlántico” (RUBIES, 2011, p. 22) (traducción nuestra).

Un factor que une la soberanía política y comercial de los mandatarios africanos es la evidencia de que para la realización de los intercambios comerciales, los europeos tenían que pagar una especie de gravamen a los mandatarios de cada localidad que iban. Por ejemplo, André Donosa, cabo-verdiano que escribió su relato en 1625, afirma que, “deteniéndose aquí dos días [para comerciar], dejando alguna persona del navío con mercancía para rescatar, pagando al rey la dádiva que es los derechos ordinarios, que es un perulero de vino o su valía” (DONELHA, 1977: 142) (traducción nuestra).

Según explica John Thornton, “los europeos no poseían el poderío militar para obligar a los africanos a participar de ningún tipo de comercio en el que sus líderes no desearan comprometerse. Por lo tanto, todo comercio del África con el Atlántico tenía que ser voluntario” (THORNTON, 2004, p. 48) (traducción nuestra). La intención de mostrar la agencia comercial africana en esta obra coincide con lo que dicho historiador afirma, es decir, de que “debemos ampliar nuestro cálculo del papel ejercido por esas sociedades en la formación del Mundo Atlántico” (THORNTON, 2004, p. 80), demostrando cuán crucial era la agencia de los habitantes del continente africano, así como sus rutas de comercio interior, para la realización de intercambios comerciales con europeos a partir del Atlántico.

Referencias

- Alamada, André Álvares. (1841). *Tratado breve dos rios de Guiné do Cabo Verde dês do Rio Sanagá até os Baixos de Santa Ana*. Porto: Tipografia Comercial Portuguesa,
- Armitage, David. (2002). Three Concepts of Atlantic History. En Armitage, D. (Ed.). *The British Atlantic World, 1500-1800* (pp. 11-30). New York: Palgrave MacMillan.
- Baylin, Bernard. (2005). *Atlantic History: Concepts and Contours*. Londres: Harvard University Press.
- BROOKS, George. (1993) *Landlords & Strangers: Ecology, Society, and Trade in Western Africa, 1000-1630*. Colorado: Westview Press.
- Canny, Nicholas; Morgan, Philip. (2011) Introduction: The Making and Unmaking of an Atlantic World. En: Canny, N; Morgan, P. (Ed.). *The Oxford Handbook of the Atlantic World 1450-1850* (pp. 1-17). Oxford: Oxford University Press;
- Donelha, André. (1977) *Descrição da Serra Leoa e dos rios de Guiné do Cabo Verde (1625)*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar.
- Gamble, David P.; Hair, Paul. (1999). *The Discovery of River Gambia (1623) by Richard Jobson*. London: The Hakluyt Society.
- Games, Alison. (2006). Atlantic History: Definitions, Challenges and Opportunities. *American Historical Review*, v. 111, n. 3, 741-757.
- Lopes, Carlos. (1999). *Kaabunké: espaço, território e poder na Guiné-Bissau, Gâmbia e Casamance pré-coloniais*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Ly-Tall, Madina. (2010). O declínio do Império do Mali. En: Niane, D. (Ed.). *História geral da África, IV: A África do século XII ao século XVI* (pp. 193-209). Brasília: UNESCO.
- Mota, Thiago. (2018) *História Atlântica da Islamização na África Ocidental: Senegâmbia, séculos XVI e XVII*. (Tesis doctoral Universidade Federal de Minas Gerais), Recuperada de <https://www.ufmg.br/dri/cea/wp-content/uploads/2018/05/MOTA-Thiago.-Hist%C3%B3ria-Atl%C3%A2ntica-da-Islamiza%C3%A7%C3%A3o-na-%C3%81frica-Ocidental.pdf>
- Niane, Djibril Tamsir (1982). *Sundjata ou a epopéia mandinga*. São Paulo: Ática.
- Niane, djibril tamsir. O Mali e a segunda expansão manden. (2010). En: Niane, D. (Ed.). *História geral da África, IV: A África do século XII ao século XVI* (pp. 133-192). Brasília: UNESCO.

Rubiés, Joan-Pau. The Worlds of Europeans, Africans and Americans, c. 1490. (2011). En: Canny, N; Morgan, P. (Ed.). *The Oxford Handbook of the Atlantic World 1450-1850* (pp. 21-37). Oxford: Oxford University Press.

Silva, Alberto da Costa e. (2011) *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Thornton, John Kelly (2004). *A África e os africanos na formação do mundo Atlântico, 1400-1800*. Tradução de Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro: Elsevier.

Mundo atlântico e ensino de história: a proposta da base nacional comum curricular

Edna Maria Matos Antônio

Universidade Federal de Sergipe – Brasil

ednamatos.antonio@gmail.com

Em 2015, proposta de revisão curricular provocou intensa discussão que não se restringiu a professores e especialistas da área educacional. A Base Nacional Comum Curricular – BNCC é um documento do Ministério da Educação que tem por objetivo orientar os percursos e sentidos da aprendizagem e do desenvolvimento dos estudantes por meio da indicação de conteúdos a serem tratados em sala de aula em todas as disciplinas da grade curricular das escolas públicas e privadas, desde a Educação Infantil até o Ensino Médio. Publicada em 16 de setembro daquele ano, a proposta esteve disponível na internet para consulta e sugestões até 15 de março de 2016, período em que recebeu contribuições de alunos, professores, pais, educadores e sociedade civil sobre os conteúdos apresentados para as disciplinas.

Prevista na Constituição Federal¹ e inscrita como meta nº 7 no Plano Nacional de Educação², a BNCC, ainda que não possua a pretensão de ser um currículo, é ferramenta importante no sistema educacional brasileiro, pois visa orientar a aprendizagem por meio da definição de competências e habilidades em cada área, determinando como os objetivos devem ser alcançados e indicando o que deve prevalecer em termos de assuntos e estratégias pedagógicas. A natureza uniformizadora do documento, embutida nos termos “base” e “comum”, indica o ponto de partida da construção da reflexão histórica e, supostamente, admite a inclusão de conteúdos relacionados às particularidades sociais e culturais regionais deste imenso país.

No curso da análise do documento, assistiu-se, no que concerne à área de História, a importantes debates que envolveram concepções diversas sobre a referência e a seleção dos conteúdos a serem ensinados. Entre as críticas mais contundentes, esteve a exclusão da

¹A Constituição Federal em seu art. 210 determina que “serão fixados conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de maneira a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais”. Constituição da República Federativa do Brasil, disponível em: http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_brasileiras/constituicao1988.html

² O Plano Nacional de Educação (2014-2024) fixa diretrizes, metas e estratégias para a política educacional dos próximos dez anos.

história antiga, medieval e moderna, substituída por conteúdos centrados no que se entendeu ser perspectiva excessivamente atlântica (americana e africana).

O presente texto objetiva tecer algumas considerações sobre a proposta de abordagem embasada numa história atlântica, que estaria subjacente ao princípio que estrutura o documento, de modo a propor reflexão sobre como a ideia foi operacionalizada na primeira investida de ensino com essa perspectiva. Assim, faz-se breve reflexão sobre a importância de currículos no sistema educacional, com ênfase nas principais transformações ocorridas na disciplina História, e como tais discussões refletiram projetos políticos sobre o conhecimento do passado e, por efeito, percepções críticas sobre o presente, e se apresentam as prerrogativas teóricas do uso do conceito de mundo atlântico no ensino para, na sequência, caracterizar os argumentos do debate e a crítica formulada por especialistas. O objetivo é analisar, reconhecidamente de forma introdutória, como uma tentativa de abordagem atlântica no ensino foi construída e recebida pelos historiadores brasileiros. O material de consulta para fundamentar a análise foram a primeira versão da BNCC³, artigos e matérias jornalísticas selecionados e divulgados na imprensa e o manifesto (cartas) das associações profissionais docentes, como a Associação Nacional de História - ANPUH.

Currículo e Ensino de História

Não é novidade que as tendências historiográficas sempre influenciaram os modelos e as práticas no ensino de História, no presente e no passado. No Brasil, privilegiou-se o estudo da história por meio do esquema francês quadripartite que impõe que a história humana seja marcada cronologicamente por quatro etapas: antiga, medieval, moderna e contemporânea. A aceitação desse modo de organizar o fluxo temporal da história incidia ainda sobre os modos de analisar e ensinar, pois estava calcado no paradigma positivista, evolucionista e eurocêntrico, tributário das noções de barbárie, civilização e progresso. A regulamentação da disciplina História remonta 1838, em pleno período Imperial, e seria ensinada a partir da 6ª série. Na década de 1940 do século XX, o ensino da História do Brasil passou a ser obrigatório, mas guardava profunda relação de conformidade a essa divisão temporal e compreensão da dinâmica do processo histórico que os territórios, anteriormente possessões coloniais, almejaram alcançar os níveis civilizatórios consagrados pela experiência europeia. Era imperioso que os conteúdos construíssem conhecimento que perpetuasse valores,

³<http://historiadabncc.mec.gov.br/documentos/bncc-2versao.revista.pdf>

acontecimentos e visões próprias do mundo europeu, inclusive no tratamento de conteúdos da parte nacional em cada país não europeu.

Conforme explica Cerri (2009, p. 152), uma concepção tradicional de ensino de História tem como características principais privilegiar a ordem cronológica dos conteúdos e sua linearidade. A partir dos anos 1960, esse tipo de abordagem foi criticado e combatido pelos historiadores, sem que efetivamente se conseguisse substituir esse modelo em definitivo para pautar a prática de ensino. Deve-se assinalar, contudo, que nesse contexto também ocorreu a expansão e o aprofundamento da difusão das teorias pedagógicas norte-americanas, que passaram a ser mais bem conhecidas por educadores brasileiros.

Nos anos 1980 e início dos anos 1990, contexto marcado pelo fim do período ditatorial em nosso país, o ensino da História foi influenciado por pluralidade de correntes teóricas que compreendiam desde o positivismo e o marxismo até a História Nova dos Annales. Tal diversidade teórica e ideológica incidia sobre a prática pedagógica com a presença cada vez maior de autores europeus, muito utilizados nos debates sobre a produção historiográfica e pedagógica e com forte incidência nas propostas de reforma curricular. Destacam-se a pedagogia histórico-crítica⁴ e a incorporação da produção da historiografia marxista inglesa, com assimilação das obras de E. P. Thompson e Eric J. Hobsbawm, no intuito de evidenciar o protagonismo das massas, dos trabalhadores e das análises das relações de trabalho.

Os anos de 1997 e 2000 marcaram mudança significativa no modo de pensar o currículo, pois, alinhados com o estabelecido pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), foram criados os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) para o Ensino Fundamental e o Ensino Médio. Os PCNs formularam críticas sobre o ensino tradicional de História, marcando de vez avanço no estudo do conhecimento da tendência historiográfica denominada “Nova História” e exigindo modificação nos paradigmas didático-pedagógicos vigentes. Com base no modelo historiográfico francês, exploravam-se as possibilidades de reflexão e conhecimento sobre o passado promovidas pela História temática, pela micro-história, pelo cotidiano e pelo imaginário, sem que fosse abandonado de forma definitiva o ensino da História linear, cronológica e factual, que valorizava a figura dos heróis, herdeira da experiência ditatorial militar, minimizando as contradições sociais e a possibilidade de reflexão crítica.

⁴ O professor e pedagogo Dermeval Saviani explica que “essa pedagogia é tributária da concepção dialética, especificamente na versão do materialismo histórico, tendo fortes afinidades, no que se refere às suas bases psicológicas, com a psicologia histórico-cultural desenvolvida pela “Escola de Vigotski”. Ver: http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/glossario/verb_c_pedagogia_historico.htm#_ftn1

Em termos de didática e prática de ensino, observou-se a valorização do uso diversificado de fontes na sala de aula e a incorporação de novas linguagens, como, por exemplo, o potencial didático do patrimônio histórico e artístico/cultural e o uso de filmes e tecnologias.

A partir dos anos iniciais deste século, com a edição do Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas e de lei tornando obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira, abriu-se diálogo com o movimento político e institucional que objetiva a valorização dos diversos grupos étnicos e culturais do país, incentivando melhor conhecimento da cultura e da história desses grupos sociais pouco visualizados na produção e no ensino de História.

Fica evidente a percepção de que o currículo não é neutro, desinteressado, ele é produto sócio-cultural e reflete as lutas políticas e disputas de hegemonias sobre o sentido das narrativas e construções das representações do passado. Os sentidos dados ao ensino de História inserem-se nos intensos debates políticos e nos confrontos teórico-ideológicos de elaboração da experiência do tempo e seu significado para a demanda política de grupos sociais e minorias no presente.

Longe de dizerem respeito apenas à área educacional ou à prática pedagógica dos professores, as mudanças curriculares devem ser concebidas como elementos da política de desenvolvimento social e político de um país, porquanto na análise dessas produções é possível identificar os nexos de articulação com um projeto/projeção específico de Estado e sociedade, o que explica, em grande parte, porque o planejamento curricular está adquirindo centralidade nas reformas educativas, especialmente na América Latina (DOMINGUES, TOSCHI & OLIVEIRA, p.64).

Conceito de Mundo Atlântico

Apesar de não ser exatamente novidade (desde a década de 40 do século XX o conceito “mundo atlântico” é usado por estudiosos), apenas recentemente pode-se assinalar o crescimento de produção historiográfica pautada em perspectiva atlântica. A história atlântica tem ocupado espaço relevante, principalmente nas academias norte-americanas e em alguns centros europeus, e, embora não seja categoria completamente desconhecida entre os intelectuais brasileiros, é possível identificar inserção ainda modesta em termos de produção de conhecimento histórico em nosso país que dialogue com esse recorte e com seus

procedimentos metodológicos, ressalvados os estudos africanos, em que se nota crescimento e aperfeiçoamento analítico.

Por mundo atlântico, enquanto categoria de análise, entende-se o espaço geográfico, social e econômico complexo que envolve três continentes - Europa, África e América - em constantes trocas comerciais, políticas, sociais, culturais, religiosas, ecológicas e biológicas, operadas historicamente desde o século XVI (início da formação do mundo atlântico) até meados do XIX.

Desde os anos 60 do século XX muito se discute sobre como promover ruptura epistemológica com o eurocentrismo impregnado nos conteúdos curriculares no ensino de História e nas práticas acadêmicas. A discussão ganhou fôlego com a publicação da obra *Orientalismo*, de Edward Said, em 1978, que ajudou a descortinar as nuances dos discursos de dominação cultural e perspectivas etnocêntricas presentes na produção do conhecimento, na sua reprodução e, por efeito, no entendimento do outro e sua experiência histórica.

No Brasil, ainda que muito se tenha avançado pelos efeitos da execução de legislação educacional específica sobre a obrigatoriedade do ensino de história e cultura africanas e indígenas, o que proporcionou o alargamento da nossa compreensão sobre essas dimensões ao desobjetificar grupos e sujeitos históricos, é patente que a visão de mundo ocidental baseada na perspectiva europeia, com suas categorias e noções que indicam superioridade, é insuficiente - e mesmo ineficaz - para explicar a complexidade da modernidade atlântica colonial. Abordagens têm contestado a centralidade europeia e seu movimento de imposição e homogeneização de culturas e de práticas sociais e econômicas, bem como a imposição de uma visão etapista/civilizacional dos processos históricos dos povos não europeus.

Nesses padrões explicativos atuam referenciais étnicos, religiosos e de gênero emanados de poder de impor versão sobre o passado, que, dessa forma, o controlam e dizem respeito às prerrogativas de construir as categorias de análise, os conceitos e os sentidos das narrativas, e que, aplicados à experiência colonial, acabam por reiterar a condição de subalternidade, hierarquia e periferia de várias ordens e complexidades identificáveis até hoje e ainda acriticamente resgatadas para explicar/legitimar as condições de atraso dessas sociedades.

Externamente, nos anos 1960, especialmente nos centros acadêmicos nos Estados Unidos, as análises que adotavam perspectiva histórica “atlanticista” ganham renovado impulso pelo abandono da visão altamente ocidentalizada da história e sua defesa, típica dos anos 1950 e produto da influência ideológica do mundo bipolarizado no contexto da Guerra

Fria. Esse descolamento permitiu o surgimento de historiografia independente, o que provocou o amadurecimento de pesquisas sobre o Atlântico em geral e sobre o Atlântico Norte e sua relação com a África especificamente, avanço refletido na significativa produção sobre o tema.

Essa perspectiva, que se desenvolve a partir da década de 1970 e alcança considerável avanço nas seguintes, é motivada pelo direcionamento dos pesquisadores para o campo da história africana, em que os estudos de sua diáspora permitiram conhecer não só a geografia das sociedades africanas e americanas, mas também, e sobretudo, suas complexas interações, o que contribuiu para pensar a história do Atlântico de forma integrada. Nesse movimento historiográfico, a afirmação de Thornton, um dos seus mais importantes especialistas, de que é necessário romper com a ideia de que a história do Atlântico ainda deve ser a história dos europeus e o resto apenas pano de fundo (2004, p. 44), sintetiza bem o direcionamento epistemológico e político assumido por esses intelectuais.

Trabalhos nessa perspectiva inspiraram a produção historiográfica de “atlanticistas” e “africanistas” nas décadas de 1980 e 1990. Assim, a ideia de integração começou a ganhar corpo nas abordagens históricas e a obra *O Trato dos Viventes*, de Luiz Felipe Alencastro (2000), contribuiu para dar visibilidade à integração do Atlântico-Sul português e evidenciar a aplicabilidade metodológica e teórica de análises dessa natureza. Essa perspectiva teórico-metodológica tem importância e funcionalidade, ao admitir pensar o Atlântico como elemento de conexão ou espaço integrador, não ausentes formas próprias de atuar nesse processo. Segundo Armitage (2014), o modelo de investigação proposto pela categoria de mundo atlântico envolve três formas particulares: 1) como zona de circulação e trocas constantes entre as sociedades que se ligam ao Oceano, não necessariamente presentes em seus litorais; 2) como meio em que diferentes sociedades entram em contato, mas se constituem com particularidades que ensejam olhar comparativo; 3) como categoria que articula experiências locais a processos mais amplos. Desnecessário reafirmar que essas interações de várias ordens provocaram profundas consequências para os povos e espaços enredados na modernidade atlântica.

Esboço de Mundo Atlântico e Possibilidade de Organização Curricular

Como visto, na última década do século XX, o conceito de “Atlântico” se fortaleceu e muitos ganhos interpretativos foram obtidos no deslocamento da perspectiva que colocava a Europa como principal protagonista da dinâmica histórica. Ainda que processo em

construção, seus efeitos práticos podem ser observados inclusive na forma como se concebe, se ensina e se pesquisa a História não somente da Europa, mas da América e da África.

A proposta que estruturava a BNCC de 2015 foi resultado de trabalho de comissão de especialistas definida pelo Ministério da Educação em junho de 2015. O texto preliminar foi lançado em julho no Portal BNCC, com abertura de espaço para contribuições do público em geral e de categorias profissionais ligadas à educação, resultando, segundo o MEC, em aporte de mais de 12 milhões de mensagens.

No âmbito do conhecimento acadêmico, foram realizados diversos encontros organizados por universidades, grupos de pesquisa e pela ANPUH - Associação Nacional de História para discutir a BNCC. Alguns membros da comissão elaboradora participaram desses debates. Na proposta para o ensino de História, os conteúdos se articulam a três eixos: a) procedimentos de pesquisa; b) categorias, noções e conceitos e c) dimensão política cidadã.

Para o Ensino Fundamental, o documento propunha a necessidade de evidenciar os nexos com os processos ocorridos em outras partes do mundo, marcadamente na África, nas Américas e nos mundos europeu e asiático, de modo a fomentar o desenvolvimento de habilidades para a conceituação, a análise e a síntese de processos históricos, inter-relacionando a história do Brasil com outros espaços.

Na proposta de conteúdos para o Ensino Médio, apresentava-se abordagem atlântica mais evidente, dividida em: a) *mundos ameríndio, africano e afro-brasileiro*; b) *mundo americano* e c) *mundo europeu e asiático*.

No primeiro ano, no âmbito dos conteúdos “mundos ameríndio, africano e afro-brasileiro”, o professor trabalharia as formas de percepção da contagem do tempo valorizando as experiências, as representações das datas comemorativas, inclusive a percepção européia, e a forma como elas são tratadas pelos poderes instituídos nos séculos XX e XXI.

Entre os objetivos constavam: construir o conhecimento sobre a África como matriz de origem de muitos grupos; conhecer a pluralidade de visão de mundo, mitologia e tradições da cultura africana; aprofundar o conhecimento das várias comunidades no continente americano e africano; conceituar afro-américa e afro-atlântico como categorias formadas a partir da colonização europeia.

Quanto à dimensão política e cidadã, o documento previa que deveriam ser estudadas as relações entre o Brasil e África do século XVI ao XX para construir conhecimento que permitisse valorizar o protagonismo de africanos, ameríndios, afro-brasileiros e imigrantes. Caberia ainda conhecer a importância dos movimentos sociais negro e quilombola e do

respeito às etnias através da abordagem dos diferentes sentidos e representações do ser africano e afro-brasileiro.

No segundo ano, o aluno estudaria História com abordagem que enfatizava a história do continente americano. Nela, a orientação era sublinhar a utilização de recursos tecnológicos e do patrimônio material e imaterial desses povos como recurso para conhecer o passado indígena da América, com ênfase na ocupação do território e nos conflitos armados ocorridos em sua História.

Para o terceiro ano, propunha-se conhecer a colonização, o processo de hibridismo cultural, as lutas de independência e a constituição das fronteiras, que, resultantes dos conflitos do passado, redefinem as configurações territoriais e políticas dos Estados nacionais no continente americano na contemporaneidade; promover a análise da formação das elites políticas e intelectuais no contexto do século XIX; promover a compreensão da natureza dos conflitos intra-elite e desta com os demais grupos sociais através das manifestações do porfirismo, no México; do caudilhismo, na Argentina, e do coronelismo, no Brasil; estudar o imperialismo norte-americano exercido na América; conhecer os principais processos revolucionários para finalizar com a análise da formação dos blocos econômicos próprios da sociedade latino-americana.

Na dimensão política/cidadã, propunha-se que o aluno conhecesse e refletisse sobre as experiências históricas pautadas por formas autoritárias de exercício do poder, bem como as lutas dos movimentos sociais em busca de cidadania, como a conquista do direito do voto feminino.

Vários grupos de pesquisa e entidades docentes, como a ANPUH, se posicionaram contra essa proposta curricular, argumentando ter ela excesso de perspectiva atlântica, muito fortemente presente como ponto de referência da visualização da experiência histórica. Suspeitas de nacionalismo e civismo também foram identificadas por esses críticos⁵.

Aspecto importante a destacar é que a versão da BNCC analisada significou a tentativa inovadora de se conceber e organizar os conteúdos históricos em que claramente se desejava cortar a predominância de uma visão européia, mesmo de forma não radical, uma vez que noções e conceitos de matriz européia e a ideia de que o conceito de nação se origina na Europa continuaram se ser usados sem maiores contextualizações e problematizações. Mesmo

⁵ Por exemplo, em *Carta crítica da ANPUH-Rio à composição do Componente Curricular História na BNCC*. Disponível em: <https://anpuh.org.br/index.php/bncc-historia/item/3130-carta-critica-da-anpuh-rio-a-composicao-do-componente-curricular-historia-na-bncc>. Acessado em 20 de junho de 2018.

assim, ficou patente a intenção de que a história afro-americana fosse ensinada em pé de igualdade com a história europeia nas dimensões de importância, agentes e processos.

Ainda que a noção de mundo atlântico não se apresente de forma consistente - se considerada a ausência de oportunidade de construção de conhecimento pela análise da integração de espaços e experiências num mesmo processo temporal e tampouco a proposição de realização de “nexos” não contemplaria essa abordagem -, foi a melhor aproximação registrada na produção de curricular do ensino de História. Talvez, mesmo com as contundentes e desabonadoras críticas, tenha ficado a experiência de outras possibilidades de organização curricular para o ensino dessa disciplina.

Depois desse documento, o MEC lançou mais duas versões da BNCC, em 3 de maio de 2016 e em 6 de abril de 2017, respectivamente, para a Educação Infantil e o Ensino Fundamental, em que estudo e ensino de História voltou a seguir a diretriz cronológica. Em dezembro de 2017, proposta de BNCC para o Ensino Médio foi lançada com a completa exclusão da disciplina História e estabelecimento de prazo de dois anos para as secretarias municipais e estaduais de educação reelaborarem os currículos, com opção de adicionar conteúdo e objetivos e indicar a metodologia.

Enfim, parece fundamental encontrar modos de promover a discussão sobre as experiências e heranças do colonialismo sob novas bases interpretativas, que, não pautadas pelo eurocentrismo nem pelo afrocentrismo, possibilitem avaliar, com elementos históricos críticos, suas especificidades e problemáticas. É um desafio epistemológico para academia e para governos que devem dialogar com outros saberes e referenciais de explicação histórica como forma de ressignificar o papel dessas sociedades no mundo, do passado e do presente.

Referências

- Alencastro, L. F. (2000). *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Armitage, D. (2014). Três conceitos de História Atlântica. *História. Unisinos* 18(2): Maio/Agosto, pp.206-217.
- Cecatto, A. (2017). A História Atlântica como possibilidade de abordagem metodológica para os estudos do Atlântico e o ensino de História da África. *Temporalidades – Revista de História*, Edição 23, v. 9, n. 1, pp. 163-187.
- Cerri, L. F. (2009). Ensino de História e concepções historiográficas. *Revista Espaço Plural*. Ano X. nº 20. 1º Semestre, pp. 149-154. disponível <http://e-revista.unioeste.br/index.php/espacoplural/article/view/2467>
- Domingues, J. J. D., TOSCHI, N. S. e OLIVEIRA, J. F. de. (2000). A reforma do Ensino Médio: A nova formulação curricular e a realidade da escola pública. *Revista Educação & Sociedade*, ano XXI, nº 70, pp.63-79
- Gilroy, P. (2001). *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Editora 34/UCAM.
- Guimarães, M. S. (2014). História e Mundo Atlântico: Contribuições para o estudo da Escravidão Africana nas Américas. *Cadernos Imbondeiro. João Pessoa*, v.3, n. 2. Disponível em: www.periodicos.ufpb.br/index.php/ci/article/download/21838/12853
- Moreno, J. C. (2016). História na Base Nacional Comum Curricular: Déjà Vu e Novos Dilemas no Século XXI. *História & Ensino*, v. 22, n. 1, pp. 07-27.
- Morgan, Ph.; Greene, J. P. (2009). *The present state of Atlantic History. Atlantic History: A Critical Appraisal*. New York: Oxford University Press.
- Silva, A. da Costa. (2003). *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/ Ed. UFRJ.
- Thornton, J. (2004). *A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400 - 1800)*. Rio de Janeiro: Editora Elsevier.

La hidrarquía a través de la literatura de viajes occidental: las miradas de Amadeo Frezier y Louis Feuillée

Verónica Denise Morel

Universidad Nacional de La plata, Argentina.

veronicadenisemorel@gmail.com

Introducción

Mary Louise Pratt en su libro *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación* tiene como objetivo principal el estudio de la literatura europea de viajes y exploración con el fin de criticar la ideología que expresa esta literatura, ya que la misma se concentra en describir y representar a “los otros”, categoría construida por Occidente para referirse a los habitantes de las colonias¹. Europa utilizaba como medio a la literatura de viajes para representar a las colonias como inferiores y presentarse a sí misma como superior frente a las colonias americanas y africanas. Son representaciones estereotipadas sobre esas culturas, en las cuales se exagera y se acentúan las diferencias para marcar la superioridad de los europeos, tal como describe Burke². Pratt también argumenta que los relatos de viajes son muy leídos en Europa porque les permite a los lectores acercarse a los lejanos territorios del mundo en los cuales los imperios invertían y colonizaban, generando de esa manera un acercamiento y a la vez la emergencia de los sentimientos de propiedad y derecho sobre los mismos, y orgullo por la expansión de Europa.

Las ideas desarrolladas por estos autores nos permite comprender como el lector contemporáneo, desde el presente, debe posicionarse frente a los relatos de viajes: desde una lectura crítica, debido a los fines y a las intenciones con los se escribieron estos relatos, porque como deja en claro Pratt tienen como objetivo principal justificar el imperialismo. Respecto a la manera de escribir esta literatura en un contexto histórico determinado la

¹ Pratt, M. L. (2011). *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.

² Burke, P. (2005) Estereotipos de los Otros. En: *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico* (pp. 155-175). Barcelona: Crítica.

autora sostiene: “que las transiciones históricas importantes alteran la manera en que la gente escribe porque alteran sus experiencias y, con ello, también su manera de imaginar, sentir y pensar el mundo en el que viven”³.

El objetivo de este trabajo es señalar los aportes que brindan los relatos de viajes para conocer la hidrarquía de la América española. El concepto de hidrarquía es explicado por los autores Linebaugh y Rediker, y se refiere a la organización del Estado marítimo desde arriba es decir por los Estados marítimos que intentan mantener su poder en el mar, y también a la construcción de un estado marítimo desde abajo, donde los marineros se gobiernan por sus propias leyes sin depender de un poder superior⁴. Se analizarán los testimonios de Amadeo Frezier y Louis Feuillée, viajeros de origen francés que visitaron las colonias americanas bajo dominio español durante la primera mitad del siglo XVIII. Dichos relatos abarcan diversos temas, aquí sólo se tomarán algunos elementos que nos permita conocer la hidrarquía, con el objetivo de establecer una relación entre ambos y resaltar su contribución a la temática planteada. A la vez, para enriquecer el análisis se realizará una comparación con los aportes brindados por la novela marítima “Benito Cereno” escrita por Herman Melville, basada en hechos reales, que también nos brinda información sobre la vida cotidiana durante los viajes por América.

Con respecto a la estructura del presente trabajo, primero describiré las características principales que encontramos en la literatura de viajes. En el siguiente apartado describiré brevemente el contexto histórico en el cual se enmarcan los relatos abordados para lograr una mejor comprensión de los mismos. Si bien los relatos seleccionados son de principios del siglo XVIII, la hidrarquía que describiré es válida para todo el siglo, e incluso para los años anteriores, y se la puede aplicar al amplio territorio americano que pertenece al Estado español. Aunque a lo largo del tiempo los motivos que impulsan los viajes pueden cambiar (hacia fines del siglo XVIII predominan las campañas de corso), la situación que se vive dentro del barco no difiere mucho.

³ Pratt, M. L. Op. Cit. p. 26.

⁴ Linebaugh, P., y Rediker, M. (2005) *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*. Barcelona: Crítica.

La literatura de viajes como construcción y los aportes que brinda su análisis

A partir de la lectura de diversos autores que estudian esta literatura, se desprende la idea que los relatos de viajes son una construcción, tal como describen Daisy Rípodas Ardanaz⁵ y Weinberg⁶, todos los relatos del período colonial están influenciados por otras fuentes, aunque el viajero en su narración puede afirmar que sólo está relatando lo visto y vivido, como veremos muchas veces esto no es así porque el narrador siempre se basa en otras fuentes que puede mencionarlas o no, como los relatos de viajes que contaron con mayor difusión en Europa, los mapas, las cartas marítimas, las ideas preconcebidas en su país de origen, etc. Hay viajeros que afirman haber estado en un lugar, y que nunca lo visitaron, pero que lo describen basándose en distintos escritos que consideran fiables. Esta influencia se encuentra en todos los relatos de viajes, incluso en aquellos viajes más tempranos.

En relación a lo anterior, Parry se refiere a la influencia ideológica que ejercen sobre la mentalidad de los viajeros la Biblia, los mitos, los testimonios, y los primeros mapas creados en los viajes de descubrimiento. De lo dicho anteriormente se deduce que los relatos no tienen que ser verdaderos⁷. Sin embargo, a pesar de que los relatos son construcciones no se puede ignorar, retomando a Weinberg, su valor testimonial, porque no sólo nos informa sobre el viaje sino que también sobre quiénes son esos viajeros, su origen, su profesión u ocupación, su rango social y a quien o a quienes se dirige⁸. Lo mismo nos señala Daisy Rípodas Ardanaz que plantea que:

Conviene, pues, asumir a los viajeros tanto en sus aportes, a fin de enriquecer la realidad con los detalles que descubren, cuanto en sus falencias que, paradójicamente, permiten asomarse a la realidad del país de que provienen y conocer los fundamentos que sustentan sus puntos de vista⁹.

Otro aspecto que hay que tener en cuenta cuando se analizan los testimonios de viajeros es con que propósitos escriben esos relatos, y a quién o a quienes se dirige o dirigen. Además hay que tener en cuenta que el viajero al escribir su narración siempre se centrará en ciertas cuestiones y marginará o ignorará otras porque su relato está condicionado por

⁵ Ardanaz, D. R. (2002) *Viajeros al Rio de la Plata 1701-1725*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

⁶ Weinberg, G. (1982) Prólogo. En A. Frezier, *Relación del Viaje por el mar del Sur* (pp. IX- LXIII). Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho

⁷ Parry, J. H. (1989) *El descubrimiento del mar*. Barcelona: Crítica.

⁸ Weinberg, G. Op. Cit.

⁹ Ardanaz, D. R. Op. Cit. p. 14.

los objetivos que motivan su viaje. Estos relatos contienen diversos temas de los cuales no me detendré, ya que sólo me centraré en los elementos que me permitan acercarme a la hidrarquía de las colonias americanas bajo el dominio español. Sin embargo, es importante tener en cuenta todas estas consideraciones al momento de analizar los relatos para poder comprender su estructura. Si bien los relatos de viajes europeos son diversos, todos tienen como propósito común hablar de las tierras visitadas y de sus habitantes, y contar lo que le ha sucedido al viajero en ellas¹⁰.

Los viajes del siglo XVII y XVIII en la América española

A partir de mediados del siglo XVII y durante el siglo XVIII se presencia una época comercial, los viajes que se realizan tienen como único objetivo el comercio, son organizados por compañías comerciales, y fuertemente controlados por los Estados marítimos a través de la sanción leyes de navegación y regulación de comercio. Ya no son viajes de descubrimiento y exploración de tierras desconocidas como los del siglo XVI y primera mitad del siglo XVII, que si bien éstos también fueron impulsados por fines comerciales, tenían otras motivaciones¹¹. Al realizar una comparación entre los relatos del siglo XVI con los del siglo XVIII, se observa que los primeros se enmarcan en dichos viajes de descubrimiento, en los cuales se describe a las tierras lejanas descubiertas y a sus habitantes. En los mismos se observa claramente los estereotipos y el influjo de otras fuentes, principalmente la biblia. En cambio, la diferencia con los relatos del siglo XVIII radica en que éstos se escriben en un mundo ya conocido, con viajeros impulsados por distintos objetivos, como comerciales, militares, científicos y religiosos, pero que tienen en común varios elementos, como la descripción geográfica de esos territorios, y que al leerlos dan la impresión de mayor realismo y veracidad de los hechos narrados, aunque esto no significa que lo que se está relatando sea verdad y esté libre de estereotipos e interpretaciones previas.

Por lo tanto, se puede establecer una semejanza en la literatura de viajes del siglo XVI con la del siglo XVIII, ya que se observa interpretaciones erróneas sobre lo que ven o creen

¹⁰ *Ibíd.*, p. 45.

¹¹ Moro, P. (2018) "El marinero aventurero y el marinero comerciante". *Mentalidades de los hombres de mar en los siglos XVI y XVII. Revista Cambios y Permanencias*, 9(1), 435-457.

ver, y esto se relaciona con la creación de los estereotipos sobre esos “otros”, a través de descripciones y también ilustraciones. Retomando nuevamente a Burke los estereotipos no tienen que ser completamente falsos, pero el problema es que toman elementos de la realidad y omiten otros. Adoptan la inversión de la imagen que de sí mismo tiene el espectador¹².

Durante el siglo XVIII se presencia por un lado, el aumento de los viajes que son más frecuentes y mejor organizados, y por el otro, el auge de la literatura de viajes por causa de distintas razones como la intensificación del comercio, las mejores condiciones de navegabilidad y los avances científicos que estimulaban los viajes de exploración e investigación de la naturaleza¹³.

Con respecto a la situación política que atravesaba España, en el año 1700 asciende al trono una nueva casa gobernante, los Borbones, debido a la falta de herederos directos del desprestigiado rey Carlos II de la dinastía de los Habsburgo. Este cambio de dinastía genera mucha desconfianza y oposición por parte de las potencias, debido a que el nuevo rey Felipe V era nieto de Luis XIV, estableciéndose un acercamiento y una alianza entre España y Francia, y acrecentando de esta manera la enemistad de Inglaterra y Holanda. Como consecuencia de estas nuevas relaciones dinásticas, Francia se beneficia porque obtiene más privilegios de la monarquía española desde el comienzo de la Guerra de Sucesión (1700-1713), la cual se produce porque las potencias marítimas querían impedir la ejecución de un tratado que reservaba a los franceses el monopolio en el abastecimiento de esclavos a las colonias españolas. En este escenario también se permite el transporte de materiales para el mantenimiento de los barcos y el consumo en tierra de los víveres sobrantes de la travesía. Otra concesión que se otorga a Francia es la provisión de barcos de guerra para proteger al imperio español, lo que evidencia su debilidad. Para realizar los desembarcos de esclavos, se habilitó entre otros el puerto de Buenos Aires donde la Compañía de Guinea debería conducir anualmente dos navíos con un cargamento, a cambio del cual recibía cueros y metales¹⁴.

Este es el contexto en el que se enmarcan los viajes emprendidos por Frezier y Feuillée, es decir en un periodo de buenas relaciones entre España y Francia, lo que explica también

¹² Burke, P. Op. Cit. pp. 138-139.

¹³ Weinberg, G. Op. Cit. pp. XI-XV.

¹⁴ *Ibíd.*

porque es el mismo rey de Francia el que envía a estos viajeros a América. Con respecto a la novela, si bien el viaje narrado es de fines del siglo XVIII, específicamente el año 1799, se pueden aplicar las características y el contexto descrito en este apartado.

La hidrarquía en los relatos de principios del siglo XVIII

Los relatos de viajes seleccionados fueron escritos por viajeros de origen francés, corresponden al primer cuarto del siglo XVIII momento en el cual el comercio francés en el Océano Pacífico y en el Río de La Plata, tanto el legal como el ilegal, se encontraban en auge. Lo que tienen en común estos dos viajeros es que emprenden sus viajes cumpliendo órdenes del monarca Luis XIV, que envía estas expediciones a América con fines científicos y estratégicos. Sin embargo, tal como sostiene Ardanaz, los viajeros como individuos pueden tener distintas motivaciones para realizar sus viajes (comerciales, religiosas, corsarias, científicas) que no tienen que coincidir con las de la tripulación del barco en general¹⁵.

Amadeo Frezier era un ingeniero militar francés, enviado por el rey a Chile y a Perú con la orden de informar sobre el estado de las fortificaciones del imperio español en aquellos lejanos territorios, y de realizar una descripción geográfica sobre los mismos con el objetivo de aumentar y reforzar el tráfico comercial, en el marco de la alianza entre los dos países. Este viaje constituye una de sus primeras experiencias en la navegación, y lo emprende en 1712, después de haberse postergado por el temor de sufrir un ataque de barcos enemigos y por los fuertes vientos. El barco en el que emprende su viaje es mercante, y si bien a lo largo de su travesía se embarca en otros navíos porque considera que están mejor provistos de comida y de agua, estos también se dedican al comercio¹⁶.

Con respecto al otro relato, Louis Feuillée era religioso, astrónomo y matemático, al cual el rey de Francia, en el marco de las buenas relaciones con España, le encarga dirigirse al Mar del sur para realizar observaciones astronómicas y geográficas de Chile y Perú con el objetivo de establecer la posición exacta de América, para perfeccionar de esa manera las ciencias, la geografía y la seguridad en la navegación. Este personaje ya había realizado otros viajes de exploración científica hacia otros continentes. En esta ocasión emprende su

¹⁵ Ardanaz, D. R. Op. Cit.

¹⁶ Frezier, A. (1982) *Relación del viaje por el Mar del Sur*. Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho.

viaje en el año 1708 en un barco que se dirigía al Mar del Sur, pero que de manera imprevista llega a Buenos Aires obligado por el mal tiempo, y por la necesidad de arreglar el timón del barco. Por lo tanto, su relato cuenta su estadía en el Río de la Plata¹⁷.

Frezier confecciona su relato en Francia, después de volver de la expedición, en el cual se observa la influencia de otras fuentes, como los relatos de viajes que el mismo autor nombra y admite haberlos leído desde corta edad, como el del mismo Feuillée que nombra varias veces y admite admirarlo. A lo largo de todo su relato presenta cartas marítimas, mapas y dibujos hechos por él mismo sobre las tierras a las que se detienen para aprovisionarse de alimentos y de materiales para el barco, y también para vender mercancías francesas. Asimismo presenta dibujos confeccionados por él de plantas, animales y de los pueblos que habitan esos territorios. Feuillée también presenta retratos de las costas de tierras que divisa durante la navegación, algunas de las cuales la tripulación decide acercarse, como también imágenes de animales y un plano del Río de la Plata.

Ambos viajeros escriben las dificultades que enfrenta la navegación, como los cambios climáticos, la niebla, los fuertes vientos, los bancos de arena y de piedra y las enfermedades, como el escorbuto, que provocó la pérdida de muchos marineros. También informan sobre las características de las corrientes y las condiciones en las que se encontraban los puertos. Frezier insiste más en las cuestiones militares debido a su formación, mientras que Feuillée se centra en realizar observaciones astronómicas, geográficas y de la naturaleza. Sin embargo, los dos tienen como preocupación ampliar los conocimientos geográficos con la finalidad de fomentar de esa manera el comercio.

En estos relatos se observa el uso de instrumentos pero también la guía en las aguas a través de la estima. Parry sostiene que además de un barco seguro los navegantes necesitaban un medio para orientarse en el mar¹⁸. Es interesante que en el siglo XVIII donde hay un gran avance científico que se observa por ejemplo en la confección de las cartas marítimas, se siga utilizando, junto a los instrumentos como la brújula y las cartas, la estima mediante la observación del color de las aguas, de la posición del sol y de las estrellas. Todos estos medios eran eficaces para orientarse en el mar y realizar cálculos verosímiles sobre la dirección, la distancia y la posición del barco.

¹⁷ Ardanaz, D. R. Op. Cit.

¹⁸ Parry, J. H. Op. Cit. p.46.

Para analizar la literatura de viajes es interesante tener en cuenta el término *zona de contacto*, propuesto por Pratt para referirse “al espacio de los encuentros coloniales, el espacio en el que las personas separadas geográfica e históricamente entran en contacto entre sí y entablan relaciones duraderas, que en general implican condiciones de coerción, radical inequidad e intolerable conflicto”¹⁹. Retomando esta idea, podemos considerar al océano en general, y al barco en particular, como una zona de contacto, es decir un lugar de encuentro, porque en ellos se establecen relaciones jerárquicas, y también de cooperación en momentos críticos. Con respecto a las resistencias y las revueltas que se producen durante la navegación, Linebaugh y Rediker expresan que “(...) los gobernantes recurrieron al mito de Hércules y la hidra para simbolizar la dificultad de imponer orden en unos sistemas laborales cada vez más globales”²⁰. Con este término se designaba a los sectores sociales humildes, entre ellos los esclavos africanos y los marineros, que son los sectores que nos interesan, ya que constituyen los protagonistas de la literatura seleccionada.

A partir de este mito, surge el concepto de hidrarquía, que hace referencia a dos acontecimientos relacionados entre sí que tuvieron lugar hacia fines del siglo XVII, y que a la vez se enfrentan: el Estado marítimo desde arriba, que consiste en la promulgación de leyes por los Estados Marítimos con el objetivo de regular y controlar la navegación, la guerra y el comercio en sus colonias, y la organización que crearon los propios marineros para sí mismos²¹. Si bien estos autores al hablar de hidrarquía piensan en Inglaterra y en sus colonias, esta categoría es muy flexible y por lo tanto se puede identificar en la literatura de otras épocas y lugares.

Frezier al comienzo de su relato habla de su colaboración en el desagote del barco junto con el resto de la tripulación, lo que le hace experimentar en primera persona la vida dura de un navegante y lo distinto que era a la vida en tierra. Cuenta la incomodidad de viajar en barco y señala el trabajo duro de los marineros, reconociendo de esta manera la importancia de los mismos²². Este escenario se relaciona con el desvanecimiento de las diferencias sociales: frente a una tormenta u otra dificultad que pone en peligro la vida de los que están

¹⁹ Pratt, M. L. Op. Cit. p. 33.

²⁰ Linebaugh, P., y Rediker, M. Op. Cit. p.16.

²¹ *Ibidem*, pp. 169-202.

²² Frezier, A. Op. Cit. pp. 15-16.

a bordo, todos tienen que ayudar, sin importar su origen social, para superar esa situación desesperante e incierta. Por lo tanto, el origen social en esas circunstancias pierde significado ya que quienes imparten órdenes y toman el mando para superar esa situación crítica son los marineros, los cuales implantan de esta manera un orden social alternativo, ya que las jerarquías que son comunes en tierra, en el mar pierden importancia cuando se viven situaciones difíciles²³.

También se observa a lo largo de este viaje, la constante relación y vinculación entre las tripulaciones de los barcos, los capitanes y los marineros, que se observa por ejemplo en los momentos en que un barco está en peligro, ya que la embarcación que se encuentre cerca del mismo tiene la obligación de ayudarlo. Situación similar se observa en “Benito Cereno”, en la cual se relata que la travesía de un barco mercante se ve interrumpida por la rebelión de los esclavos, que eran trasladados como “carga” a África, y la consiguiente toma del barco. A lo largo de esta obra se describe la cooperación entre los esclavos para disimular lo sucedido frente al capitán norteamericano Amasa Delano, que vino a ofrecer su ayuda al ver al barco desorientado y en estado deplorable. Este capitán, desconociendo lo que en verdad sucedía, ofrece alimentos y ayuda a este barco español.

Esta ayuda y protección mutua también se refleja en el relato de Feuillée, donde se describe situaciones de barcos en malas condiciones o perdidos a los cuales, a través del envío de chalupas (embarcaciones pequeñas auxiliares) se alcanzaban alimentos para la tripulación o materiales para reparar el barco, y además se enviaban los hombres que se requerían para continuar con su viaje. En ese contexto de encuentro, los capitanes u oficiales realizaban visitas mutuas para contar su travesía, pedir información o ayuda, tal como se observa en ambos relatos como en la novela. Feuillée también describe la ayuda que recibe el navío, en el cual se encuentra como pasajero, de un piloto real español cuya función era guiar a los navíos extranjeros hacia Buenos Aires, y que los va a guiar en la navegación del Río de La Plata, al advertir su desconocimiento e inexperiencia sobre esas aguas.

Estos episodios descritos visibilizan al océano y al barco como zona de contacto, en el cual se encuentran, se relacionan y también se enfrentan distintas culturas. Linebaugh y Rediker también piensan en el barco no sólo como un mero medio de transporte, sino como

²³ Linebaugh, P., y Rediker, M. Op. Cit.

un lugar de encuentro y de cooperación entre los miembros de la tripulación, caracterizada por la heterogeneidad de nacionalidades entre los cuales se establecen una comunicación, aprendiendo los idiomas de sus compañeros, y también conociendo e intercambiando experiencias, informaciones y conocimientos. Todos estos rasgos constituyen la llamada hidrarquía desde abajo. Estos autores al hablar sobre la constitución del Estado marítimo desde abajo, es decir por parte de los marineros, piensan en los barcos piratas debido a su organización interna autónoma que desafiaba las leyes impuestas desde arriba, y que pese a los intentos de las autoridades de erradicar esta práctica, siguió existiendo. Si bien los relatos seleccionados no se desarrollan en dichos barcos, se los nombra constantemente por el temor que genera un posible ataque pirata porque constituyen otro de los peligros a los que está expuesto cualquier embarcación de la época o incluso antes²⁴.

Siguiendo estas ideas, en “Benito Cereno” se observa como el barco se convierte en un lugar de resistencia. Los esclavos, aprovechando que todos dormían e incitados por un esclavo llamado Babo, que se puede considerar como uno de los cabecillas de la rebelión, toman el barco y empiezan a impartir órdenes con el objetivo definido de dirigirse a Senegal o alguna isla para establecerse y vivir allí. Matan a su propietario, a los pasajeros y a muchos marineros, dejando solo con vida al capitán Benito Cereno y a algunos tripulantes para que manejen el barco siguiendo sus ordenes bajo amenaza permanente. Los esclavos (tanto hombres como mujeres y niños) viven durante el año que dura la toma bajo sus propias leyes.

Durante la visita del capitán Delano, Babo se encontraba siempre detrás del capitán Benito Cereno simulando ser su criado. En realidad era quien le ordenaba a los demás que era lo que tenían que hacer y decir. Por lo tanto todos le cuentan a Delano el mismo relato falso sobre los hechos, que consistía en contar que sufrieron tormentas y enfermedades que generaron la muerte de la mayor parte de la tripulación y de los pasajeros, tapando de esta manera las muertes cuya causa fue la rebelión de esclavos. Por su parte, Delano rememora cada una de estas palabras porque había muchas cuestiones del relato contado que no lograba comprender.

También en este espacio se desarrolla el encuentro, debido a que los esclavos se van a organizar para poder coordinar las acciones a fin de lograr sus objetivos, bajo la dirección

²⁴ *Ibíd.*, p. 179-189.

de Babo pero todos están de acuerdo con sus planes. Los pensamientos del capitán Delano, que son narrados a lo largo de la novela, nos permite ver cuál sería la función de un buen capitán y el comportamiento adecuado que tendrían que tener los marineros y los esclavos. Cuando éste visita al barco en apuros le sorprende que los esclavos se encontraran en cubierta y no en la bodega como solía acostumbrarse. Además le llama la atención la falta de autoridad y pasividad del capitán frente a los conflictos que se daban dentro del barco, como los episodios en los que algunos esclavos hieren a marineros españoles. El capitán tendría que imponer disciplina y orden, por lo tanto tenía que castigar la desobediencia o los disturbios. También tenía que demostrar generosidad y educación con sus iguales, es decir con los capitanes de otros barcos, y eso no lo vive Delano debido a que el capitán del barco tomado estaba bajo amenaza. Delano mientras permanecía en el “Santo Domingo” (que es el nombre del barco español) desconoce esta situación y se entera de esta situación al final del día cuando vuelve a su barco.

En las últimas páginas de la obra, Melville presenta extractos de las declaraciones de Benito Cereno ante los tribunales del Virreinato, y hay una frase que vislumbra esta presión ejercida por los esclavos: “ ‘Sé fiel a los negros de aquí hasta el Senegal, o tu alma ira tras tu jefe como ahora lo sigue tu cuerpo’, apuntando hacia proa...”²⁵.

En el testimonio de Frezier se observa la autoridad ejercida por el capitán ya que se relata los tipos de castigos que reciben los marineros desobedientes de su navío, por ausentarse de su puesto por doce días por ejemplo, que demuestra lo cruel y duros que eran estos castigos pero a la vez necesarios para mantener la disciplina y autoridad²⁶. En este punto se observa la hidrarquía desde arriba, es decir la imposición de las leyes marítimas, ya que el uso de la violencia era legítimo y estaba justificada en las leyes de navegación frente a la desobediencia o incumplimiento de las funciones de los trabajadores. En la novela también se observa la imposición del Estado marítimo desde arriba, porque una vez que la revuelta fue aplacada gracias a la ayuda del capitán Delano, Benito Cereno tuvo que declarar ante los Tribunales de Lima sobre los hechos, mientras que Babo (considerado como el que planea y dirige la revuelta) y los demás esclavos serán castigados con la pena de muerte.

²⁵ Melville, H. (1855) *Benito Cereno*. Alianza editorial. Traducción: Nicolás Ancochea. P. 53.

²⁶ Frezier, A. Op. Cit. p. 119.

Reflexiones finales

La literatura de viajes nos traslada a otra época y a otras tierras, y nos permite conocer las perspectivas de los viajeros que escriben, además de las vivencias y de los encuentros que tienen lugar durante la navegación. Podemos considerar al océano en general y al barco en particular como una *zona de contacto*, retomando a Mary Louise Pratt, en la cual se producen encuentros y a la vez resistencias. Si bien hay que adoptar una lectura crítica al analizar esta literatura debido a las mentalidades y pensamientos previos del autor que escribe, la riqueza de la información que nos brinda es innegable, debido a los aportes que la lectura ofrece para acercarnos a la hidrarquía.

Es importante tener presente que significa este concepto para poder estudiar la vida cotidiana durante los viajes por los océanos: la organización del Estado marítimo desde arriba es decir por los Estados marítimos que intentan mantener su poder en el mar, a través de la sanción de leyes para regular y controlar la navegación y el comercio, y la construcción de un estado marítimo desde abajo, donde los marineros se gobiernan por sus propias leyes sin depender de un poder superior, creando de esa manera formas de vida alternativa. Los relatos de nuestros viajeros franceses y la obra de Herman Melville nos permiten conocer la hidrarquía de las colonias americanas bajo el dominio de la Corona Española, en una época en la que los viajes comerciales y científicos se encontraban en auge. Relatan los abundantes obstáculos a los que se enfrentaban la tripulación de la embarcación, los motivos de sus viajes, el encuentro y la solidaridad durante la navegación, la disciplina y también los castigos por la desobediencia. Todos estos elementos constituyen un mundo completamente distinto al existente en tierra, donde las jerarquías y las diferencias sociales se desvanecen según el momento y la situación.

La rebelión de esclavos en el barco *Santo domingo* es un buen ejemplo de hidrarquía, ya que se establece un modo de vida alternativo en el cual quienes toman las decisiones son los esclavos y no el capitán del barco ni los marineros.

Bibliografía

Ardanaz, D. R. (2002). *Viajeros al Rio de la Plata 1701-1725*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

Burke, P. (2005). Estereotipos de los Otros. En: *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico* (pp. 155-175). Barcelona: Crítica.

Frezier, A. (1982). *Relación del viaje por el Mar del Sur*. Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Linebaugh, P., y Rediker, M. (2005). *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico*. Barcelona: Crítica.

Melville, H. (1855). *Benito Cereno*. Alianza editorial. Traducción: Nicolás Ancochea.

Moro, P. (2018). “El marinero aventurero y el marinero comerciante”. Mentalidades de los hombres de mar en los siglos XVI y XVII. *Revista Cambios y Permanencias*, 9(1), 435-457.

Parry, J. H. (1989). *El descubrimiento del mar*. Barcelona: Crítica.

Pratt, M. L. (2011). *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.

Weinberg, G. (1982). Prólogo. En A. Frezier, *Relación del Viaje por el mar del Sur* (pp. IX- LXIII). Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho.

Defender el estuario. Una aproximación a la actividad corsaria española en el Río de la Plata (1580-1800).

Federico Ezequiel Ortega.

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

federicortega@hotmail.com

Desde el siglo XVII, la Corona española se vio inmersa en casi permanentes conflictos internacionales con otras potencias europeas, en un contexto de franco deterioro de su situación económica, que tuvo su correlato claro en el aspecto naval. Para paliar esta acuciante situación, agravada por la enorme extensión territorial de sus dominios, la emisión de patentes de corso de parte de la Corona española fue un recurso múltiples veces utilizado.

Este trabajo buscará aproximarse al corso ejercido en la zona rioplatense de parte de los españoles, haciendo énfasis en aquellos navíos que operaban en ultramar y planteando que estas actividades tuvieron un carácter meramente defensivo, al centrar sus ataques en barcos mercantiles que efectuaban operaciones de contrabando o para proteger convoyes comerciales de la Corona, existiendo un fuerte aumento de ataques corsarios en momentos de mayor conflictividad internacional.

Se puntualizará, en base a análisis de fuentes y diversos textos académicos realizados, que la estrategia de corso en el Río de la Plata no fue generalizada como en otras regiones. Esto se debería a aspectos relacionados con lo geográfico y lo climatológico, como la presencia de bancos de arena y la necesidad del uso de prácticos o expertos para la navegación del estuario, así como el escaso tráfico comercial oficial y la tendencia, desde lo defensivo, a recurrir a fortificaciones como método de disuasión y a la organización de los denominados “vecinos” en caso de incursiones extranjeras. Debido a la aparición del Consulado como institución en 1794 y el inicio de la expedición de patentes de corso desde 1800, con lógicas relativamente diferentes, el trabajo se limitará hasta este período.

Introducción.

El espacio económico rioplatense, tomando las posturas de Crespi (2009) fue construyendo una vinculación con el espacio económico peruano, en parte, desde la

ilegalidad, al volverse el puerto de Buenos Aires un centro de recepción y distribución de productos suntuarios, pero sobre todo de la trata de negros, la cual no sólo se orientaba hacia la minería alto peruana, sino también a la agricultura a mediana y gran escala. Esto se intensificó con el cierre del Puerto al comercio por parte del Rey en 1594 y la posterior autorización al comercio con Brasil y Guinea en 1602, proliferando el tráfico de esclavos aunque no estuviese directamente autorizada por la Corona (Perusset Veras, 2007: 161-162).

Uno de los principales motivos que causaron la reapertura del comercio legal en Buenos Aires radicaba en la necesidad, ya patente desde los motivos de su segunda fundación, que radicaba en “abrir una puerta a la tierra” para darle una salida al Atlántico a los territorios al sur de Potosí, de mantener la región poblada para evitar incursiones o asentamientos extranjeros.

En este sentido, las estrategias implementadas con mayor asiduidad de parte de la Corona española y de sus vasallos americanos radicaba en el establecimiento de fortificaciones defensivas para proteger a las poblaciones, debido a su menor costo relativo y a su mayor capacidad de defender las poblaciones cercanas de posibles ataques corsarios o invasiones extranjeras. También se puede considerar la creación, de parte de los gobernadores y capitanes generales, de flotas en regiones clave como el Caribe o el Pacífico (Pérez Turrado, 1992) o con la habilitación de corsarios de parte de los mismos y de la Corona.

Cuando se hacen referencias al corso, se debe considerar que, para De Azcárraga (1950), se lo puede definir como “la empresa naval de un particular contra los enemigos de un Estado, realizado con el permiso y bajo la autoridad de la potencia beligerante, con el exclusivo objeto de causar pérdidas al comercio enemigo y entorpecer al neutral”, manejándose según las leyes y usos de la guerra, observando las instrucciones en la autorización otorgada (De Azcárraga, 1950: 26).

Lucena Salmoral (1992), definiendo al corsario español como aventureros que se ofrecieron voluntariamente para luchar contra los enemigos del país usando la patente de corso, realiza una salvedad clave, al resaltar el carácter defensivo de los mismos. El autor plantea que buscaban recuperar los bienes robados a sus compatriotas, usurpados violentamente o por el contrabando, ejerciendo la justicia en los territorios controlados por la Corona, amparados en el derecho de represalia (Lucena Salmoral, 1992: 245-246).

En el caso particular del Río de la Plata, Reitano (1996) expone que la navegación por el mismo no estaba exenta de dificultades para los que no eran conocedores, por la existencia de bancos de arena, restingas de piedra, sumado a los vaivenes climáticos y la intensidad de las corrientes, siendo ejemplos tanto el viento pampero como la sudestada. Estos factores habrían ayudado a la defensa del estuario en múltiples oportunidades.

En este sentido, este trabajo buscará realizar una aproximación a las estrategias defensivas existentes en el estuario del Río de la Plata puntualizando tanto en la construcción del Fuerte como en el curso marítimo. Si bien existen pocos testimonios relevados, se puede afirmar que esta práctica existió y tuvo una función netamente defensiva, cuando no de protección del comercio legal y de combate al contrabando.

Primeras invasiones y defensas realizadas.

La ciudad de Buenos Aires, casi desde su segunda fundación en 1580, debió afrontar el desafío de posibles invasiones europeas, aunque muchos de estos no distaron de ser rumores o pequeñas incursiones. No obstante, la amenaza latente de los corsarios fungió como motivo suficiente para la mejora de obras y la fortificación tanto del puerto como de la ciudad misma.

Según Pérez Turrado (1992), las construcciones defensivas concebidas en un primer momento de la colonización española eran para protegerse de los nativos, ya que descreían que pudiesen llegar europeos hasta allí debido a la distancia, el desconocimiento geográfico y a las mismas bulas del Papa que otorgaban a la Corona española el monopolio de aquellas regiones. (Pérez Turrado, 1992: 49-51). Las fortalezas serían más seguras, permanentes y baratas para defenderse del enemigo, aunque sólo podían defender un pequeño espacio y los piratas podían evadirlas usando diversas tácticas (Pérez Turrado, 1992: 53). Blaquier Casares y de Gandia (1937: 47-48, 53-54) afirman que desde el Consejo de Indias e incluso desde el gobernador Hernandarias se afirmaba que el establecimiento de un Fuerte en Buenos Aires era fundamental.

En este sentido, se pueden encontrar evidencias de la construcción de un fuerte en Buenos Aires para 1594, en una carta en la cual el entonces gobernador Hernando de Zárate escribe al Rey “estoy con cuidado y para poderlos mejor resistir (a los enemigos) hago un fuerte en este puerto, que es el lugar más conveniente, así para lo que toca al río como para la defensa de la ciudad”. Este fuerte se haría rápidamente, sin gastos para la Real Hacienda, ya que se hacía con ayuda de vecinos de Tucumán porque “los desta

tierra son muy pobres y faltos de indios de servicio”, usándose artillería abandonada y buena cantidad de pólvora y municiones desde Tucumán (Blaquier Casares y de Gandia, 1937: 9). Esto funcionó como respuesta a las noticias vía Brasil de que cuatro navíos ingleses con quinientos hombres querían cruzar el estrecho de Magallanes y en defensa de posibles ataques corsarios (de Gandia, 1937a: 112).

No obstante esto, Blaquier y de Gandia puntualizan que los corsarios no desembarcaban en Buenos Aires “porque los bancos de arena que había en el Río de la Plata les impedían acercarse a esta parte de la costa, y el contrabando se realizaba con toda tranquilidad, bajo las mismas murallas del fuerte”. (Blaquier Casares y de Gandia, 1937: 53-54). Incluso, el mismo de Gandia resalta que el Fuerte quizás no distaba de ser un terraplén o “un corral de tapias en el cual se hallaban hundidas algunas piezas de artillería” (de Gandia, 1937: 113), el cual fue reformado parcialmente por Hernandarias y terminado en 1720 por el gobernador Zavala.

A su vez, otra estrategia radicaba en el llamado a las misiones jesuíticas para que mandaran indígenas a colaborar con la defensa, idea utilizada también para la realización de obras públicas, como la misma construcción del Fuerte. Esto se podía ver patente en el caso de la supuesta invasión danesa (que terminó siendo un rumor) a Buenos Aires de 1700, por la cual el gobernador Manuel de Prado Maldonado mandó a pedir a la Compañía de Jesús entre ríos Paraná y Uruguay “dos mil indios, los mil quinientos de a caballo (...) y los otros quinientos restantes con hondas y piedras por haber entendido son armas de toda operación”, lo cual, junto a una serie de patrullajes y vigilancia en puntos cercanos a la ciudad (Bennike, 1935: 18), terminan de configurar cuáles eran las posibilidades terrestres de defensa de Buenos Aires, al menos durante los primeros años de su existencia.

Legislación española existente sobre la temática del corso.

La práctica del corso en manos de los españoles, una nación ardientemente defensora del corso lícito, en palabras de Azcárraga y Bustamante, posee una historia que se remonta a las Ordenanzas de Pedro IV de Aragón en 1356 y de Juan II de Castilla en 1422, siendo los Reyes Católicos, para 1480, los primeros en imponer el quinto de presas o botín terrestre para la Corona.

Las Cortes de Toledo de 1525 fueron las primeras en otorgar facultad de armar en corso a vasallos propios, siguiendo esta jurisprudencia las Cortes de Valladolid, en 1598. En 1621, las Ordenanzas de Corso Español permitían ataques de corsarios a

barcos neutrales por la baja del comercio y del número de navíos beligerantes por los conflictos europeos. (De Azcárraga y Bustamante, 1950: 149-150).

En cambio, la Ordenanza de Corso de 1674, firmada por la Reina Gobernadora en nombre de su hijo Carlos II, como consecuencia de la desestabilización del comercio marítimo en el Caribe y la toma de Panamá en 1671 por Morgan, representa un parteaguas, ya que está dirigida a “los vasallos del Rey mi hijo, que residen en las Indias, Islas, y Tierra firme del mar Océano, que con licencia quisieren armar qualesquier (sic) Navíos por su cuenta” permitiéndoles armar navíos para salir en corso bajo autorización de los Virreyes y Gobernadores y según sus consideraciones en cuanto al porte de los mismos, prohibiendo expresamente atacar barcos de la Corona o de naciones con quienes se esté en paz. La situación denota su carácter crítico cuando se exime tanto del almojarifazgo como de la alcabala y otros derechos donde se vendiesen las presas, equivaliendo el servicio en un barco corsario a lo realizado en armadas y flotas (Lucena Salmoral, 1992: 255).

Bajo el mandato de la dinastía de los Borbones, existieron diversas Ordenanzas de Corso dictadas en noviembre de 1718 y luego las promulgadas en febrero de 1762 y julio de 1779, buscando reinstalar esta práctica a la hora de defender las propiedades y comercio españoles.

En relación a esta jurisprudencia mencionada, el corso español fue una práctica generalizada en territorios americanos bajo control de la Corona, sobre todo en el mar Caribe, como los casos del Golfo de México, Cuba, Santo Domingo, el golfo de Honduras y la actual Venezuela, “a lo sumo el Atlántico Sur y, sólo esporádicamente la costa del Pacífico americano” (Lucena Salmoral, 1992: 246-247), con prácticas diferenciales en función del comercio existente y las amenazas enfrentadas.

Indicios del sistema de corso en el Río de la Plata.

Las prácticas de corso con patente española, tomando a Lucena Salmoral (1992: 246-247) revestirían un carácter defensivo, buscando recobrar bienes de sus compatriotas, usurpados o perdidos por el contrabando, fungiendo como un brazo auxiliar de la Marina Real en la represión del contrabando. El autor menciona, a su vez que esta práctica se extendió “por el Caribe, a lo sumo por el Atlántico Sur, y sólo esporádicamente la costa del Pacífico americano”, al actuar en zonas de contrabando, existiendo patentes dadas por la Corona o subdelegadas en autoridades indianas, como virreyes, gobernadores o capitanes generales (Ibídem).

En diversos archivos y recuentos de barcos arribados a los puertos de Buenos Aires y Montevideo, figuran múltiples antecedentes y casos de barcos “apresados”, “capturados” y rematados. En este sentido, se debe tener especial cuidado ya que el apresado o captura de un barco, no necesariamente implica que esta acción haya sido realizada por un corsario a las órdenes de la Corona. A su vez, la existencia de contrabando de una manera tan fundamental para Buenos Aires debido a las múltiples ocasiones en que el Puerto fue vetado a la actividad comercial por presión de los comerciantes limeños, no implica que existiera corso para esta, ya que, existen evidencias como el juicio realizado por Hernandarias a su predecesor Diego Negrín por haber consentido y formado parte del contrabando, permitiendo entradas y salidas de Brasil (de Gandia, 1937: 144-145), junto a entradas de barcos como el *Solide* francés en 1709, que realizó contrabando, permitido por el gobernador Velasco (Mariluz Urquijo, 2003).

Si bien existen casos de barcos portugueses “apresados” frente a Colonia entre 1704 y 1705, como el *Santa Teresa* y el *Nuestra Señora del Pilar y Teresa de Jesús*, se puede ver también el apresamiento del *Pequeño Londres* en 1712 por el *La Perla*, no precisándose las condiciones de esta circunstancia.

Los casos que se asimilan mejor a la figura de corso son el del *Petit Danycan* de abril de 1717, apresado por Bartolomé Urdirino por intento de contrabando, poniendo a Tomás de Arriaga como capitán y siendo rebautizado como el *Nuestra Señora del Carmen*, que apresó al *Saint Francois* en el Río de la Plata en junio del siguiente año. (Mariluz Urquijo, 2003). Un caso similar sería el *San Felipe*, que en 1742 o 1743 fue apresado por el “grupo” de Miguel Girado y rematado en Buenos Aires. Una sumaca portuguesa, la *Nuestra Señora de las Mercedes y San Antonio de las Ánimas*, fue apresada y vendida por Buenos Aires para noviembre de 1745. Estos casos, si bien en la investigación presente no fueron encontradas patentes de corso que los cataloguen de forma determinante como tal, podrían ser casos de corsarios españoles en el Río de la Plata, debido a las características de captura, apresamiento y venta.

Sin embargo, los casos claves reseñados en el Archivo General de la Nación de Buenos Aires abarcan una situación puntual referida a la llegada del navío *San José el Fénix* o *El andaluz*, que llegó al puerto de Montevideo el 14 de mayo de 1780 con daños en la proa, habiendo salido de Cádiz con cuatro pulgadas de agua. En los autos referidos a su llegada, se nombra dentro de los testigos y en repetidas ocasiones, que este navío, junto a otros, formaban parte de un convoy comercial con mercaderías de

particulares y de Su Majestad, liderado por el navío *Nuestra Señora del Rosario* y *San Francisco de Asís*, el cual figura en el expediente como “navío armado en guerra, procedente del (puerto) de Cádiz con destino a custodiar y comboyar (sic) los demás buques que arribaron deste mismo puerto desde el 21 de agosto”, a lo cual se suma, en el fallo, que “el asunto principal de esta causa (fue diferido) a la determinación del Consulado de Cádiz”. Esto indicaría que el barco capitaneado por Don Juan de Arospide, el cual no poseía ningún cargo militar, sería un barco contratado por el Consulado gaditano para proteger de posibles ataques corsarios al convoy que llevaba, entre otras cosas, pipas, barriles y botijas de vino y aguardientes.

Finalmente, un caso reseñado en un expediente anterior dentro de la misma sección, ocurrido en febrero de 1780, trata del pedido de Juan Bautista de los Reyes, “marinero de una de las Corsarias” que, por su imposibilidad de trabajar pide un terreno en el paraje del medio de los Molinos, en Buenos Aires, como pago por haber sido “embarcado en una de las corsarias de este puerto” y para poder hacer un rancho para vivir con su mujer e hija, por los altos costos del alquiler y por la avanzada edad del mismo Juan Bautista. Este caso fue derivado al Subdelegado del Partido y se resolvió que se debía disponer según las leyes, siendo una pretensión a ser resuelta mediante merced y gracia remunerativa, y no por compra. De este modo, se puede ver la existencia clara de corsarios en el Puerto de Buenos Aires y, al mismo tiempo, de que, a pesar que la Ordenanza de 1674 tenía múltiples ventajas para los armadores, estas no eran tales para los marineros y tripulantes de los barcos corsarios.

A modo de conclusión.

Se puede afirmar que la estrategia española de armar navíos en corso no solo respondía en las distintas regiones a una táctica en respuesta al aumento del contrabando y las incursiones europeas en el vasto territorio americano, sino también a la situación crítica para la Corona en múltiples períodos de su historia, tanto en lo militar como en lo económico y en lo naval, sobre todo en la decadencia de la industria naval.

Estas circunstancias de emergencia llevaron a que se impusieran, en distintas ocasiones, las ordenanzas de corso con el objetivo de paliar esta situación. Al igual que la construcción de fortificaciones, la expedición de patentes de corso fue una estrategia en común a la mayoría de los dominios hispanos en América, debido no solo a los problemas peninsulares ya mencionados, sino también a las particularidades locales derivadas de la enorme extensión de los territorios, la poca población debido a la restrictiva política migratoria de la Corona y a los múltiples perjuicios desencadenados

para la misma por el contrabando. La poca intensidad del fenómeno del corso en el Río de la Plata, al menos según se reseñó en este artículo, se debería al rol clave del contrabando para la economía rioplatense e incluso a los mismos atributos naturales del estuario, que dificultaron sobremanera las entradas de buques europeos, sea con propósito de comercio o de ataque, durante todo el período reseñado e incluso posteriormente.

Bibliografía utilizada.

- Bennike, J. (1935). *Episodios daneses en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Imprenta Busnelli, C., Blaquier C. y de Gandia, E. (1937). *Orígenes del Fuerte de Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial La Facultad.
- Crespi, L. (2009). Un puerto para la trata atlántica. Marineros, comerciantes y esclavos en Buenos Aires durante los siglos XVII y XVIII (1580-1830). En J. A. Mateo y A. Nieto (compiladores). *Hablemos de Puertos. La problemática portuaria desde las ciencias sociales*. Mar del Plata: GESMar-UNMdP.
- Azcárraga y Bustamante, J. L. (1950). *El curso marítimo*. Madrid: Instituto Francisco de Vitoria. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Gandia, E. (1937). *Buenos Aires desde sus orígenes hasta Hernandarias*. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad.
- Gandia, E. (1937a). *Historia de los piratas en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Librería y Editorial Cervantes.
- Destéfani, L. (1979). *Belgrano y el mar*. Buenos Aires: Fundación Argentina de Estudios Marítimos.
- Guillén, J. (1954). *Índice de los papeles de la sección de corso y presas (1784-1838)*. , Madrid: Instituto Histórico de Marina, Consejo Superior de Investigaciones Científicas
- Lucena Salmoral, M. (1992). *Piratas, bucaneros, filibusteros y corsarios en América. Perros, mendigos y otros malditos del mar*. Madrid: Editorial Mapfre.
- Mariluz Urquijo, J. M. (2003). Catálogo de los buques llegados al Río de la Plata (1700-1775). *Temas de Historia Argentina y Americana*. N°2, pp. 95-158
- Pérez Turrado, G. (1992). *Armadas españolas de Indias*. Madrid: Editorial Mapfre.
- Reitano, R. (1996). Navegantes, cartas y derroteros en el Río de la Plata colonial. *Revista de Historia Naval* 14 (55), pp. 81-96.
- Ruiz Moreno, I. (1925). *Guerra marítima*. Buenos Aires: Librería La Facultad.
- Archivo General de la Nación. Sala IX. 23:10:5.
- Instituto de Estudios Históricos Navales. *Patente de corso firmada por la Reina Gobernadora. 22 de febrero de 1674*.

«*Jus ad bellum / Jus in bello*». Posicionamientos doctrinales en torno la “*guerra justa*” o la “*justicia de la guerra*”.

«*Jus ad bellum / Jus in bello*». Doctrinal positions around the "*just war*" or the "*justice in the war*".

«*Jus ad bellum / Jus in bello*». Posições doutrinais em torno da "*guerra justa*" ou a "*justiça na guerra*".

Oswaldo Víctor PEREYRA¹

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

vopereyra@gmail.com

Resumen: La posibilidad de hablar de la “*guerra justa*” o de la “*justicia en la guerra*” ha sido un problema doctrinal, filosófico, teológico y político para el pensamiento europeo-occidental desde la Antigüedad a la Edad Moderna. Se resumen en el siguiente trabajo algunos de estos posicionamientos doctrinales que condicionaron el entendimiento de esta desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII.

Palabras claves: guerra / justicia / monarquía / doctrina / Antiguo Régimen

Abstract: The possibility of speaking about "*just war*" or "*justice in the war*" has been a doctrinal, philosophical, theological and political problem for Western European thought from Antiquity to the Modern Age. Some of these doctrinal positions that conditioned the understanding of the same from the Renaissance to the 19th century are summarized in the following work.

Keywords: war / justice / monarchy / doctrine / Ancient Regime

I. Introducción:

¿Cuáles guerras pueden considerarse “*justas*”? Más aún ¿Qué elementos, desde el plano doctrinal y político, justifican o intentan justificarlas? Sin duda, hay una larga y rica

¹ (UNdeMP-UC) -Universidad Nacional de La Plata IDIHCS / CHAYA / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. El siguiente trabajo forma parte del Proyecto de investigación del Ministerio de economía y competitividad del Gobierno de España HAR2017-84226-C6-5-P. Dirigido por José María Imízcoz Beunza (Universidad de País Vasco) con la denominación: *Los cambios en la modernidad y las resistencias al cambio: Redes sociales, transformaciones culturales y conflictos, siglos XIV-XIX*.

tradición en el pensamiento filosófico político occidental sobre la necesidad de legitimar este tipo particular de conflicto generalizado desde la Antigüedad Clásica (griegos y romanos) al pensamiento medieval, pasando por la primitiva Iglesia Cristiana - pensadores de la talla de San Ambrosio o San Agustín de Hipona, por ejemplo- o definiciones de la misma en el Derecho Canónico y en el pensamiento Escolástico, así como formulaciones compuestas al calor de los múltiples conflictos que asolaron a las monarquías europeas durante toda la Edad Moderna. Nuestro recorrido se centrará esencialmente en los posicionamientos filosófico-doctrinales compuestos durante los siglos XV al XVII, poniendo especial énfasis en los momentos que podemos considerar como *rupturas* o *novedades* dentro del discurso legitimador en torno a la “*guerra justa*” o la “*justicia en la guerra*” y que determinan nuevas posibilidades a la hora de pensar este problema.

El siguiente trabajo no se plantea como una historia conceptual -en su brevedad es imposible alcanzar la profundidad necesaria para este tipo de análisis- sino más bien, diríamos modestamente, como un “recorrido” -en algún punto arbitrario- que interrelaciona diferentes discursos político-ideológicos que se asumen como contribuciones intelectuales (dotadas de un mayor o menor grado de éxito e incidencia en su tiempo) y que forman parte de un acervo de ideas relacionadas a la justificación de las acciones bélicas encaradas por los gobernantes de la Europa del Antiguo Régimen. Hablamos aquí de dos dimensiones de la guerra, el “*jus ad bellum*”, como recurso de legitimación de la declaración de esta, y el “*Jus in bello*”, la forma de conducirla, de marcar “límites” y poner “condiciones” para el desarrollo de la violencia (en los marcos teóricos de pensarla, no tanto en su práctica). Las dos dimensiones se solapan una con otra -si se quiere, se condicionan mutuamente- en tanto las distintas tradiciones teórico-filosóficas aquí expuestas en relación con la *guerra justa* relacionan la misma con el *mal menor* (M. Ignatieff: 1998) -partiendo necesariamente de la idea de la inevitabilidad de las mismas- observando así la necesidad de *aminorar* los daños, sobre todo en relación con la destrucción material provocada por los conflictos como a la muerte de la población no combatiente.

Distintos presupuestos doctrinales, teológicos, filosóficos y políticos pueden ser adjudicados al pensar la “*guerra justa*”, la forma que hemos optado por ordenar los mismos es analizarlos y compararlos en función de tres preguntas clave: ¿Cuál es la “*guerra justa*”? (en términos de que la existencia de esta determina la necesidad de pensar su contracara, la presencia de un conjunto de conflictos que deben ser señalados

como *guerras injustas*); ¿Qué elementos condicionan la posibilidad de pensar la *justicia* en la guerra? (en cuanto no es solamente su declaración sino también la dinámica de desarrollo de los conflictos la que se pretende limitar o normalizar); y, finalmente, ¿Cuál es su impacto? (en términos de pensar dichos posicionamientos doctrinales dentro de una matriz más amplia del problema, ya que partimos del supuesto de que muchas de estas ideas y formulaciones pueden no haber tenido un impacto directo en su época, pero sí en tiempos posteriores, conformando así parte de un acervo doctrinal que traspasa los tiempos vitales de sus autores). Estas tres preguntas clave para nuestro análisis no definen en si una teoría de la *guerra justa* -como tendremos oportunidad de analizar, no existe tal cosa, no hay una *teoría única* ni homogénea que podamos rastrear en su evolución y desarrollo- pues hay diversas tradiciones y formulaciones, distribuidas y estructuradas en diversos campos del saber europeo occidental: el teológico, el jurídico o legal, el político, el filosófico, etc., podríamos afirmar diversas tradiciones, pero tampoco uniformes, por ejemplo, la *tradición moral natural* (centrada en el derecho natural, secular y divino) con sus raíces medievales e imperante en la modernidad, pero a su interior también es posible constatar la existencia de diversas sub-tradiciones, así como señalar al interior de las mismas diferencias amplias en las formas de formular los problemas y en las consecuencias e inferencias lógicas en el tratamiento de aquellos. Preferimos centrarnos así en los propios representantes intelectuales y ubicarlos dentro de un esquema interpretativo laxo y general en el cual su ordenamiento estará ligado a la propia temporalidad y a la forma en que responden, desde sus constructos teóricos-ideológicos, nuestras tres preguntas claves.

Finalmente, en términos metodológicos del problema presentado, debemos definir que entendemos por tradición, simplemente una noción ordenadora, como explicita A. J. Bellamy (2009: 25-26):

“... (La tradición) contiene muchas teorías...: secular y divina; legal y moral; consecuencialista o deontológica. Ofrece varias maneras de generar presupuestos normativos sobre la guerra. Sus diversas sub-tradiciones están unidas por tres factores comunes: primero, comparten la preocupación de que recurrir a la fuerza sea un hecho limitado y de que tenga un desenvolvimiento tan humano como sea posible; segundo, sus orígenes se remontan a tradiciones occidentales de pensamiento teológico, legal o filosófico; tercero, adhieren a un conjunto común de reglas que gobiernan la

decisión de iniciar la guerra... y su conducción... dentro de la tradición de la guerra justa en su conjunto hay una miríada de sub-tradiciones, que incluyen el escolasticismo, el neo-escolasticismo, el derecho canónico, la caballería, la guerra santa, el derecho natural laico, el derecho positivo, diversas formas de <<reformismo>> y de <<realismo>>. En la actualidad, es posible categorizar estas tradiciones a grandes rasgos en los tres tipos (derecho positivo, derecho natural y realismo)”.

Como vemos, hablar de tradiciones remite a tener en consideración, como afirma I. Clark (2005), el problema de la *legitimidad valorativa*, es decir, sobre qué bases generales se fundamenta la “*Jus ad bellum*” / “*Jus in bello*” en el espacio histórico-cultural del occidente europeo. De esta manera es posible señalar tres grandes tradiciones: las fundamentadas en el *derecho positivo* / aquellas determinadas por el *derecho moral o natural* / y la definida como tradición *política o realismo*. Si tomamos ello como un esquema meramente ordenador, queda claro que el centro de nuestras inquietudes se dirige a las últimas dos tradiciones señaladas que encuadran en el arco temporal de nuestra propuesta.

II. La tradición moral o del derecho natural en la Europa medieval

II. a Un punto de partida, San Agustín (354 - †430)

San Agustín de Hipona comporta un punto de partida fundamental por la trascendencia que tuvieron sus posicionamientos doctrinarios en la conformación de la primitiva iglesia. Sin embargo, no hay en él un desarrollo sistemático del problema de la guerra, si de los males que ella producía y referencias al servicio de las armas que fueron ordenadas por sus comentaristas, por ejemplo, Graciano (siglo XII).

Para San Agustín la guerra es el estado contrario a la paz, el *summum bonum* aspiracional del hombre: “el verdadero fin de la guerra es la paz; el hombre, con la guerra busca la paz” (R. L. Holmes 1999: 324). He aquí un primer elemento de identificación para entender la *guerra justa*, los individuos podían actuar violentamente

para defender a otros, al bien común y al orden público. En la *Ciudad de Dios* (1994: XIX,12,1), bajo el subtítulo “El fin de las dos ciudades”, San Agustín justifica ello:

“Quien considere en cierto modo las cosas humanas y la naturaleza común, advertirá que, así como no hay quien no guste de alegrarse, tampoco hay quien no guste de tener paz. Pues hasta los mismos que desean la guerra apetezcan vencer y, guerreando, llegar a una gloriosa paz. ¿Qué otra cosa es la victoria sino la sujeción de los contrarios? Lo cual, conseguido, sobreviene la paz. Así que con intención de la paz se sustenta también la guerra, aun por los que ejercitan el arte de la guerra siendo generales, mandando y peleando. Por donde consta que la paz es el deseado fin de la guerra, porque todos los hombres, aun con la guerra buscan la paz, pero ninguno con la paz, busca la guerra.”

La búsqueda de la paz² define tanto la vida individual como la social y es el centro del pensamiento agustino. La preservación de esta es, por lo tanto, el fin último (determinado dentro de la necesidad de que el hombre viva bajo el imperio de la ley del orden) otorgando así sentido de existencia del poder político, como el único encargado de su defensa. Su línea argumental no pasa por el derecho a la autodefensa individual, el *pecado* en la guerra no estaba en dar muerte al enemigo defendiéndose del mismo, sino en los males que ella acarrea al colectivo:

“¿Qué mal entraña la guerra? ¿Es acaso la muerte de algunos que, en todo caso, no tardarán en morir, para que otros puedan vivir en pacífica sujeción? Esto no es más que un disgusto cobarde, no un sentimiento religioso. Los verdaderos males que entraña la fuerza son el amor a la violencia, la crueldad vengativa, la enemistad feroz e implacable, la resistencia salvaje, el

² La paz significa, para Agustín, esencialmente "orden". El "ordo" es la distribución de los seres iguales y diversos, y a cada uno se les asigna su lugar. Cada ser conserva su lugar asignado en subordinación respectiva al ser superior y en sumisión al Ser Supremo, por una voluntad recta. “De esta manera se da la ‘tranquilidad del orden’, la ‘tranquilidad ordinis’, que es la paz. Esta sirve en el nivel del ‘cuerpo’ como ‘pax corporis’ en el del ‘animus’, como ‘pax animae irrationalis’ y ‘pax animae rationalis’; en la relación entre ‘corpus’ y ‘animae’, como ‘pax corporis et...animae’. Esta paz se da luego en la relación del hombre con Dios como ‘pax hominis mortalis et Dei’, para concretarse a partir de ahí en la paz de los hombres entre sí, la ‘pax hominum’; en su casa, como ‘pax domus’, y en la ‘civitas’, como ‘pax civitatis’. Su máxima expresión encuentra finalmente la paz en la ‘pax celestis civitatis’”. Meis, A. (1984: 50).

ansia de poder, y otros similares; y es generalmente para castigar estas cosas, cuando la fuerza es necesaria para infligir castigo, en la obediencia de Dios o alguna autoridad legítima, que los hombres buenos emprenden la guerra...”³

De esta manera, los hombres podían actuar violentamente sin cometer pecado, siempre y cuando dicha violencia tuviese como fin preservar el orden público y garantizar el bien común:

“Respecto al caso de matar a alguien para no ser muerto por él, no me agrada tu consejo. A no ser que se trate de un soldado, o esté obligado a ello por función pública, o no lo haga por egoísmo, sino en beneficio de otros o de la ciudad en que vive, por estar investido de una autoridad que le fue confiada por sus dotes personales. Quien infunde algún terror a otro para evitar que obre mal, le hace probablemente un beneficio. Porque, aunque se dijo que no resistamos al malo, fue para que no nos deleite la venganza, que nutre al alma del ajeno mal, pero en ningún modo para que omitamos la corrección de otros...”⁴

Como vemos, el pensamiento agustino nos compone en una tensión irreductible en términos del derecho a la autodefensa, el uso de la violencia sólo es justificable en términos de la preservación de la vida social, no de la autopreservación. Toda guerra justa lo es en función de responder a las injusticias del enemigo y no pueden ser declaradas por cualquiera sino por los hombres sabios en respuesta a la agresión externa:

“Es la injusticia del enemigo la que obliga al hombre formado en la sabiduría a declarar las guerras justas. Esta injusticia es la que el hombre debe deplorar por ser injusticia del hombre, aunque no diera origen necesariamente a una guerra. Males como éstos, tan enormes, tan horrendos,

³ San Agustín, citado por Bellamy, A. J. (2009: 57).

⁴ San Agustín, Carta n° 47, 5. *Respuesta a las consultas de la carta anterior. Agustín saluda en el señor a Publícola, hijo amadísimo y digno de honor.* Traducción: Lope Cilleruelo, OSA. http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/lettera_047_testo.htm

tan salvajes, cualquiera que los considere con dolor debe reconocer que son una desgracia. Pero el que llegue a sufrirlos o pensarlos sin sentir dolor en su alma, y sigue creyéndose feliz, está en una desgracia mucho mayor: ha perdido el sentimiento humano.” (San Agustín 1994: XIX, 7).

Como sostiene H. A. Deane (1963:160), para San Agustín la guerra podía ser catalogada de justa si cumple con cuatro objetivos: 1) si era en defensa propia y para castigar las acciones injustas del agresor; 2) si era declarada -sin previa agresión- pero con el fin de reparar injurias previas; 3) si eran “ordenadas” directamente por Dios (por ejemplo, al pueblo de Israel en el Antiguo Testamento) y 4) para “defender” la ortodoxia religiosa.

Para el pensamiento de agustino las guerras no son un bien en sí mismo, ni siquiera las denominadas justas. Son sólo medios necesarios para deplorar y castigar la injusticia mayor. No hay, por tanto, en San Agustín una adhesión a la guerra material como un bien, sino como un mal necesario y aceptable para evitar el mayor de una injusticia ajena.

II. b. Santo Tomás de Aquino (1225 - †1274)

Será Santo Tomás de Aquino quien sintetizará los posicionamientos de San Agustín con los preceptos del Aristotelismo poniéndolos al servicio de la fe católica. En su *Suma Teológica* aparecen los aspectos más significativos para *racionalizar* la guerra justa partiendo de la idea de que la violencia nunca es *justa*, pero si *justificable* -racionalmente- partiendo para ello de la tesis del doble efecto y de la proporcionalidad (todo acto puede tener dos consecuencias: una intencional y la otra no; por consiguiente, sólo es posible entender una guerra como justa cuando la violencia impuesta es *proporcionalmente* superior a las injusticias futuras producidas por ella):

“Nada impide que de un solo acto haya dos efectos, de los cuales uno sólo es intencionado y el otro no. Pero los actos morales reciben su especie de lo que está en la intención y no, por el contrario, de lo que es ajeno a ella, ya que esto les es accidental [*praeter intentionem*]... Ahora bien: del acto de la persona que se defiende a sí misma pueden seguirse dos efectos: uno, la conservación de la propia vida; y otro, la muerte del agresor. Tal acto, en lo

que se refiere a la conservación de la propia vida, nada tiene de ilícito, puesto que es natural a todo ser conservar su existencia todo cuanto pueda. Sin embargo, un acto que proviene de buena intención puede convertirse en ilícito si no es proporcionado al fin. Por consiguiente, si uno, para defender su propia vida, usa de mayor violencia que la precisa, este acto será ilícito. Pero si rechaza la agresión moderadamente, será lícita la defensa, pues, con arreglo al derecho, es lícito repeler la fuerza con la fuerza, moderando la defensa según las necesidades de la seguridad amenazada. No es, pues, necesario para la salvación que el hombre renuncie al acto de defensa moderada para evitar ser asesinado, puesto que el hombre está más obligado a mirar por su propia vida que por la vida ajena.” Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, parte II-II, tomo III, q.64, a.7.

Sintetizando, tres condiciones deben darse para que una guerra sea considerada justa en el pensamiento del aquinate, 1) ser realizada o convocada por la autoridad del príncipe o superior. No pertenece a persona privada declarar la guerra, porque es su deber exponer su derecho ante juicio del superior (privando así a los señores del derecho que se arrogaban arbitrariamente de entrar en guerra); 2) se requiere *justa causa*, Santo Tomás dice: "Para que haya causa justa es preciso que aquellos a quienes se ataca hayan merecido por una falta ser atacados".⁵ Así, en el concepto de causa justa va incluido el de falta y, consiguientemente, el de restablecimiento del derecho. Los escolásticos contemplan tres hipótesis en que pueda darse esta circunstancia: 2.a) castigar una ofensa, 2.b) recobrar un territorio injustamente arrebatado y 2.c) repeler una agresión. 3) Finalmente, una guerra para ser considerada justa debe estar sustentada en la *intención recta* del gobernante. La autoridad habilitada para emprender una guerra no puede hacerlo legítimamente sino es por el bien común, basado en la intención recta, que Santo Tomás define como “una intención encaminada a promover el bien o a evitar el mal. Por eso escribe igualmente San Agustín en el libro *De verbis Dom.*: entre los verdaderos adoradores de Dios, las mismas guerras son pacíficas, pues se promueven no por codicia o crueldad, sino por deseo de paz, para frenar a los malos y favorecer a los buenos.”⁶

⁵ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, parte II-II, tomo III, q.40, a. 1.

⁶ *Ibidem*.

Como establece A. J. Bellamy (2009: 77) “...la mayor contribución de [Santo Tomás de] Aquino a la tradición de la guerra justa fue el ofrecimiento de una justificación filosófica para limitar la guerra. Los conceptos de doble efecto y proporcionalidad se convirtieron en piedras fundamentales de la guerra justa en el siglo XVI y han seguido siéndolo hasta hoy...”

II. c. Los intentos de exteriorización de la guerra: las cruzadas y la guerra Santa

Un movimiento general empuja a la iglesia de occidente -desde finales del siglo X- a la reforma y a la necesaria exteriorización de la guerra. La violencia de los *milites* y la actitud depredativa de los mismos sobre los bienes materiales de la institución eclesiástica determinan que la iglesia intervenga en la determinación entre la violencia legítima y la ilegítima fundada en la idea de la *paz de Dios*. De hecho, las cruzadas y la guerra Santa se fundamentan -en gran medida- en los intentos de la iglesia de legitimar y exteriorizar el conflicto.⁷ El término cruzada remite a las guerras convocadas por el Papado en nombre de Dios o de Cristo dentro de la doctrina de que toda guerra era justificable si era ordenada directamente por Él.⁸ En términos políticos, es necesario entender que estos llamamientos a la guerra santa estaban inscriptos también en la llamada “querrela de investiduras” entre el Papa y el Sacro Imperio Romano Germánico que tiene su mayor expresión doctrinal en los *Dictatus papae* (1087) -escritos por el papa Gregorio VII- que determinaban: (VIII) «*Quod solus possit uti imperialibus insigniis*»;⁹ (IX) «*Quod solius papae pedes omnes principes deosculentur*».¹⁰ De este modo se construye y afianza el modelo ideológico-político *gregoriano* que tendrá como

⁷ Sobre el tema de la formación de la idea de Guerra Santa y las Cruzadas en el Occidente europeo hay numerosos trabajos para señalar, algunos de ellos: García de Cortázar, J. Á. (1996: 9-30); Suárez Fernández, L. (2003: 283-302); Flori, J. (2003); Flori, J. (2004); Ayala Martínez, Carlos de (2009: 219-256); Peinado Santaella, R. G. (2017); entre otros.

⁸ El término cruzado empezó a utilizarse posteriormente, desde el siglo XII, a través del Concilio de Letrán de 1123 por el cual se otorga a los *cruzados* indulgencias (el perdón de los pecados) garantizándose la protección de sus bienes y declarando la excomunión de la iglesia a todos aquellos que los molestaren. Su nombre deriva de la cruz que vestían sobre su pecho que lo identificaba como caballero al servicio de la iglesia y de Cristo. Tiene también su paralelo con la guerra santa (yihad) practicada por los musulmanes desde el siglo VII. Véanse los trabajos de Flori, J (2003 y 2004).

⁹ *Que sólo él puede llevar las insignias imperiales* (refiriendo a ser la única autoridad de carácter universal).

¹⁰ *Que todos los príncipes deben de besar los pies solamente del Papa* (estableciendo la sumisión del poder laico al religioso).

corolario el llamado del papa Urbano II, a la “guerra santa contra infiel”, en el Concilio de Clermont (1095).¹¹ Sin embargo, lo que es importante remarcar aquí en función de nuestro tema, es que a través del movimiento de la guerra santa y la cruzadas se ven consolidadas en la Europa medieval tres ideas significativas que irán reforzando la tradición de la guerra justa. 1) Por un lado, el *problema de la autoridad*, como legitimación de aquellos que tienen potestad o no para declarar la misma, emperador y papa, es decir, aquellos que no responden a *superior* y, por lo tanto, no tardarán en engrosar dicha lista los reyes y los príncipes. 2) Por otro lado, la necesidad de *limitar y exteriorizar la violencia*, política encarada con limitado éxito por la iglesia católica y el papado que en esos momentos representaba uno de los pocos poderes con vocación universalista. 3) La necesidad de pensar *marcos regulatorios*, «Jus ad bellum» le correspondía necesariamente la “Jus in bello», es decir, la necesidad de limitar la conducta a la guerra de un estamento guerrero, separado de la sociedad, y al que regía su propio marco ético: el código de caballería.

III. Siglo XVI

Con el advenimiento del mundo moderno grandes cambios repercuten en la doctrina de la guerra justa. Por un lado, los antiguos poderes políticos como la iglesia y el Imperio se encontraban debilitados frente a la emergencia del poder de los nuevos monarcas. Por otro lado, el impacto de la Reforma escindiría la antigua unidad de la iglesia cristiana occidental en dos ramas -la católica y la protestante- la antigua idea de *guerra santa* es por lo tanto lentamente abandonada en función de una nueva concepción -también de matriz religiosa y política- que es la defensa de la *verdadera religión* utilizándose así los mismos argumentos que se ofrecían para combatir a los judíos y a los musulmanes. Finalmente, a este cuadro debemos sumar la ampliación del mundo de los europeos a través de los viajes de exploración y conquistas que los pone en contacto con otros

¹¹ “Urbano II estaba motivado por dos consideraciones fundamentales. Primero, estaba comprometido con la idea de reunificar las mitades occidental (romana) con la oriental (griego /bizantina) de la Iglesia y pensaba que enviar a un ejército a ayudar los cristianos del este uniría a ambas bajo el dominio de Roma. Segundo, el imperio Bizantino se encontraba bajo la enorme presión militar de los *seldjuk* musulmanes y los turcos, que se habían apoderado de casi toda Asia Menor... poniendo en peligro la existencia misma del cristianismo en tierra santa...” Bellamy, A. J. (2009: 84).

pueblos y espacios desconocidos -con otras tradiciones y formas culturales- lo que trastoca las bases de comprensión del mundo feudo-medieval, etc. En función de estos cambios se reactualizan los debates entorno a la antigua tradición de la guerra justa apareciendo, en el contexto del pensamiento europeo occidental nuevas formas de legitimación de estas.

III. 1. La guerra justa en el neoescolasticismo español

La figura de Francisco de Vitoria (1492-†1546) se encuentra históricamente situada a caballo de los grandes cambios que conmovieron al occidente europeo, nace en la ciudad de Burgos en momentos del fin de la Reconquista y el descubrimiento de América. Precisamente es esta última una de las preocupaciones centrales en su obra teológico-doctrinal tendiendo a legitimar la conquista española del *Nuevo Mundo* a partir del derecho natural y la guerra justa. Amplió la noción y estableció con mayor claridad la distinción entre el *Jus ad bellum* y el *Jus in bello*. Siguiendo las conclusiones de San Agustín y de Santo Tomás, Francisco de Vitoria sostiene que la guerra (tanto ofensiva como defensiva) que es lícita tanto en la *ley natural* como en la *ley escrita* no puede dejar de serlo -ni establecer lo contrario- la *ley evangélica*:

“Y esto que no puede ponerse en duda, tratándose de la guerra defensiva, puesto que es lícito repeler la fuerza con la fuerza (*Digesto*, De justitia et jure, Ley Vim. VI), se prueba en cuarto lugar con respecto a la guerra ofensiva, en la cual no sólo se defienden o se reclaman las cosas, sino que además se pide satisfacción de una injuria recibida. Esto se demuestra con la autorizada opinión de San Agustín (83 *Quaestionum*), y también por lo que se dice en el canon Dominus (*Decreto*, 2, 23, 2): Las guerras justas suelen definirse diciendo que son aquellas que se hacen para vengar las injurias, cuando hay que luchar contra un pueblo o ciudad que omitió el castigar lo que injustamente hicieron sus súbditos o el devolver lo que se quitó injustamente...” Francisco de Vitoria, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. (1975: Cuarta parte, III proposición, p. 112).

En el pensamiento de Francisco de Victoria vemos como se hace explícita la legitimidad de la guerra ofensiva, no sólo la defensiva, para él, retomando el pensamiento de San Agustín, no habría paz y seguridad en una república si no se mantiene a raya al enemigo con el temor de la guerra.¹² Ahora bien, al interrogarse sobre las cuestiones que determinan la razón y la causa de una guerra justa, establece como principio la injuria recibida, negando sí otros principios como la diversidad religiosa, o el deseo de ensanchar el propio territorio y la gloria o el provecho particular del príncipe, siendo para él estas las razones comunes por las que se libraron la mayoría de las guerras en su época y hasta hace poco tiempo atrás:

“Cuarta proposición: La única y sola causa justa causa de hacer la guerra, es la injuria recibida. Esto se prueba en primer lugar por la autoridad de San Agustín (lib. LXXXIII de las *Quaestiones*, texto *Justa belli solent deffiniri...*), y después con la opinión de Santo Tomás (*Secunda Secundae*, cuestión 4, art. 1), y de todos los doctores. Además, la guerra ofensiva se hace para tomar venganza de los enemigos y para escarmentarlos, como ya se ha dicho. Pero como no puede haber venganza donde no precedieron culpa e injuria, se concluye que ... Además, no tiene el príncipe una autoridad mayor sobre los extraños que sobre sus propios súbditos y como contra éstos no puede esgrimir la espada, a no ser que hayan cometido algún delito, menos ha de poder hacerlo con los extraños. Lo cual se confirma con el pasaje de San Pablo... (*Epístola a los Romanos*, 13), donde, hablando del príncipe, dice que no en balde lleva espada, ya que es ministro de Dios, para ejercer su justicia, castigando a todo el que obra mal. De donde surge que, contra quienes no nos hacen mal, no es lícito usar la espada, porque el matar a los inocentes está prohibido por el derecho natural. Exceptúo el caso de que Dios mismo mandase especialmente otra cosa, pues Él es dueño de la vida y de la muerte, y podría con su derecho disponer las cosas de otro modo.

¹² “Mas, la república tiene autoridad, no solo para defenderse, sino también para vengarse así y a los suyos, y perseguir las injurias. Lo cual se prueba porque, como dice Aristóteles (*Política*, III), la república debe bastarse a sí misma, y no podría suficientemente conservar el bien público y la seguridad propia si no pudiese vengar la injuria e infundir respeto sobre los enemigos, pues se harían los malos más listos y audaces en injuriar si pudiesen hacerlo impunemente; por lo mismo es necesario para la cómoda administración de las cosas de este mundo, que se conceda potestad a las naciones...” Francisco de Victoria *Reelección del derecho de guerra*, p. 11.

Quinta proposición. No basta una injuria cualquiera para declarar la guerra. Se prueba porque, ni aun a los propios súbditos es lícito imponer castigos graves, tales como la muerte, el destierro o la confiscación de los bienes, por una culpa cualquiera. Y como todas las cosas que se realizan en la guerra son graves y atroces, pues son exterminios, incendios y devastaciones, no es lícito acudir a la guerra por injurias leves, para castigar a sus autores, porque la pena debe guardar proporción con la gravedad del delito (*Deuteronomio*, 25).” Francisco de Vitoria, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. (1975: Cuarta parte, IV y V proposición, p. 119).

Vemos como en el pensamiento de Francisco de Vitoria aparecen condensados ya un conjunto de proposiciones que referencian el sentido de la «Jus ad bellum» y la «Jus in bello» a la dinámica de la guerra en la Edad Moderna, por un lado, la doctrina del doble efecto (San Agustín) -la guerra podía traer aparejada la muerte de inocentes, pero no podían ser ellos un blanco deliberado para las acciones militares-, por el otro, la doctrina de la proporcionalidad, en tanto, la guerra es una respuesta proporcional a la injuria recibida.

Con Francisco de Vitoria tenemos la renovación del pensamiento escolástico español a la que se sumarán otros importantes filósofos como Francisco Suárez (1548-†1617). Para Suárez la ley de las naciones era universal y comprendía el conjunto de costumbres comunes de todos los pueblos que, en su base, incluían del derecho natural y el derecho humano positivo. De esta manera el *ius Gentium* (Derecho de Gentes) será el asiento del derecho Internacional moderno, entendiendo como dice Suárez que:

“Las leyes del derecho de gentes no son propiamente naturales y, por consiguiente, no son en rigor ley divina; luego necesariamente tienen que ser positivas y humanas... la ley natural es la que tuvo su origen no en la opinión de los hombres, sino en la evidencia natural, como dijo Cicerón. Toda ley, pues, que no se origina de ese modo, es positiva y humana. Y el derecho de gentes es de esa clase por haber surgido no en virtud de una evidencia natural, sino por conclusiones probables y común estimación de los hombres. “Francisco Suárez, *De Legibus* (1973: II, XIX, 2).

Argumenta, como Vitoria, que es la autoridad del soberano la única con capacidad de declararla, pero, al contrario de él, sostiene una *idea consensualista* por la cual el monarca debía realizar una amplia consulta sobre la legitimidad de su causa entre sus consejeros. Pero, una vez declarada, sostenía también las doctrinas del doble efecto y de la debida proporcionalidad en el uso de la fuerza como respuesta.

III. 2. Realismo

Con Nicolás Maquiavelo (1469-†1527) aparecen también, en el siglo XVI, la sub-tradición del realismo como fundamento doctrinal de la guerra. El florentino parte de una concepción antropológica negativa del hombre, que concibe a los seres humanos como fundamentalmente egoístas, y dado que el impulso de sus acciones se comprende a partir de la búsqueda de riquezas, honor y poder. Maquiavelo partía de una concepción de la virtud pública diferente a la del pensamiento escolástico, basada en el plano de la habilidad por parte del Príncipe de reconocer la necesidad de la utilización de la fuerza y la astucia en bien de la comunidad política, aislando así el problema de su consecuencia moral. De esta manera un estado, para subsistir, necesitaba de hacer uso de la justicia y de las armas, justicia “para corregir a los súbditos” las armas “para protegerlos de los extranjeros”, de esta manera, para el Florentino toda guerra era legítima en su forma instrumental, ya que: “una guerra es legítima por el solo hecho de ser necesaria, y las guerras son actos de humanidad, cuando no hay ya esperanzas más que en ellas.” N. Maquiavelo (1939: cap. XXVI, p. 57). Sólo la *prudencia* dictaba las limitaciones que encontraba el Príncipe al utilizar la fuerza de las armas ya que el centro de sus acciones debe ser el prepararse para la guerra aún en tiempos de paz:

“Un príncipe no debe tener otro objeto, otro pensamiento, ni cultivar otro arte más que la guerra, el orden y disciplina de los ejércitos, porque es el único que se espera ver ejercido por el que manda. Este arte es de una tan grande utilidad que él no solamente mantiene en el trono a los que nacieron príncipes, sino que también hace subir con frecuencia a la clase de príncipe a algunos hombres de una condición privada.” N. Maquiavelo (1939: cap. XIV, p. 32)

“En una nación bien organizada se procurará hacer el estudio del arte militar durante la paz, y ejercitarlo en la guerra por necesidad y para adquirir gloria; pero sólo cuando el gobierno lo ordene, como acontecía en Roma. Cualquier otro fin que se proponga un ciudadano no es bueno, y el Estado en que dominen otros principios carecerá de buen régimen.” N. Maquiavelo (2017: 10)

Desgajar el problema de la guerra justa de su matriz moral no hace de Maquiavelo un defensor de la violencia sin control, al contrario, el Príncipe debía guiarse con prudencia al declararla, así como conducirla prudentemente y sólo eran legítimas y justas aquellas consideradas necesarias para el mantenimiento y protección del Estado. Además, el pensador Florentino no abandona la idea de la proporcionalidad como respuesta en el uso de la fuerza.¹³

III. 3. Legalismo

Las respuestas a la posición del realismo de Maquiavelo no solo vinieron del escolasticismo sino también de aquellas sub-tradiciones que podríamos denominar el *legalismo* representadas, por ejemplo, por Alberico Gentili (1552-†1608), en su obra *De Iure Belli* (1598), definiendo la guerra justa como: *Bellum est publicorum armorum iusta contentio* (La guerra es una lucha pública, armada y justa). Dicha enunciación permite ilustrar tres elementos básicos que presenta todo conflicto armado para ser entendido como justo:

1) Todo conflicto tiene que estar normalmente precedido por una *declaración*, hecho demandado por el derecho internacional y por el derecho natural (las guerras justas se dan entre Estados, por lo que quedan fuera las guerras privadas); 2) las *armas son esenciales* para la consecución de todo estado y el Príncipe tiene como obligación de la preservación de la seguridad y del bien público a través del uso de la violencia; 3) la

¹³ “Ya hemos dicho que en una gran ciudad republicana ocurren con frecuencia dolencias que hacen necesario el médico, y que su sabiduría sea proporcionada a la gravedad del mal.” N. Maquiavelo (2008: cap. XLIX, 347).

guerra justa lo es por las causas que la fundamentan, es decir, Gentili argumenta tres tipos de guerras defensivas y tres ofensivas que podrían entenderse como *justas*:

3.a- Defensivas:

3.a.1- La justa causa, más obvia y menos problemática, la respuesta de un Príncipe ante el ataque y la invasión a sus tierras: la *defensa necesaria*. (A. Gentili, 1933:59).

3.a.2- La que define como la *defensa conveniente* (A. Gentili, 1933: 66) en cuanto “guerra preventiva” por la cual el Príncipe, ante el temor a un ataque por un enemigo poderoso actúa con antelación.

3.a.3 en *defensa del “honor”* (A. Gentili, 1933: 73) el monarca se ve obligado, por el derecho natural, a defender a sus súbditos en el extranjero.

3.b- Ofensivas:

3.b.1- Deben considerarse como justas aquellas guerras realizadas en *auxilio* de un estado vecino para defenderse de una injuria (A. Gentili, 1933: 79).

3.b.2- Para vengar un agravio y castigar crímenes (A. Gentili, 1933: 92).

3.b.3- Gentili acepta la guerra por orden divina -pero con limitaciones- pues para él “la elección de determinada práctica religiosa por parte de la comunidad no implicaba daño alguno para las otras”.¹⁴

Para Gentili, contrariamente al pensamiento escolástico, una guerra podría ser objetivamente justa para los dos contendientes en pugna, insistiendo en que era muy poco probable que una sola de las partes en conflicto tuviera el monopolio de la justicia, lo que derivó en una definición mucho más exhaustiva de la *Jus in bello* sostenida por el escolasticismo entendiéndolo que si bien todas las estrategias posibles para alcanzar los objetivos de una guerra legítima eran justificables, no se podía matar a los prisioneros (A. Gentili, 1933: 231); ni actuar contra la población, ni contra mujeres y niños, ni incitar a la violación, ni envenenar los pozos de agua, etc. (A. Gentili, 1933: 261-269) De esta manera los Príncipes se encuentran limitados en la forma de llevar adelante la guerra en función del derecho natural y el derecho de gentes.

III. 4. El Reformismo

¹⁴ Bellamy, A. J. (2009: 107)

En la Europa del siglo XVI, se desarrollan también corrientes críticas a la idea de la guerra justa sostenida tanto por los escolásticos, como los racionalistas y los legalistas, podríamos englobar a este conjunto crítico -no estructurado- de pensadores dentro de lo que denominaremos reformismo, ya que la matriz crítica de sus postulaciones tenían un fundamento también religioso, afirmando así que las guerras, aún las consideradas justas, apartaban al hombre del camino de las enseñanzas de las Escrituras. Los reformados no se caracterizan por un ataque frontal al problema de la «*Jus ad bellum*» y la «*Jus in bello*» sino, más bien, a la complejidad moral de una época. Representantes de un humanismo renacentista que reivindicaba el cristianismo primitivo, el retorno a sus fuentes y a la vida ejemplar a través de una rígida moral cristiana. Un ejemplo arquetípico de este grupo fue Erasmo de Rotterdam (1466-†1536). Si bien Erasmo jamás se reconoció protestante y ratificó su obediencia a Roma. Se lo acusó de ambigüedad, pero él rechazó la protesta.

Podemos sintetizar la posición de Erasmo a través de una de sus frases más conocidas: "La paz más desventajosa es mejor que la guerra más justa"¹⁵. Ello no hacía de Erasmo un *irreductible pacifista*, la aceptaba amargamente pues entendía que los Príncipes tienen derechos y prerrogativas que no podían violarse y que debían prepararse para la guerra y llevar la misma con la mayor justicia. Pues si bien es preferible la paz a cualquier tipo de conflicto, el autor reconoce que en ciertas circunstancias la guerra es legítima. Su posición negativa frente a los hechos de armas queda fervientemente expresada en su *Elogio de la locura* (1511):

“Y a pesar de que saben que la guerra es una cosa tan cruel que más bien que a los hombres conviene a las fieras; tan insensata, que los poetas la pintan como un engendro de las Furias; tan funesta, que arrastra consigo la ruina completa de las costumbres; tan injusta, que los mayores criminales son los que la hacen mejor, y tan impía, que no guarda la menor relación con Cristo, los papas, no obstante, lo descuidan todo para convertirla en su única ocupación.” Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura* (1999: 282)

La tarea del Príncipe cristiano es abogar por la paz,¹⁶ entendiendo que la guerra convoca todo lo negativo del género humano, su crítica se dirige a un ambiente general

¹⁵ Erasmo de Rotterdam (1985 [1516]:131).

¹⁶ Un buen Príncipe cristiano debe: “gobernar en paz y mantenerla” Erasmo de Rotterdam (1985: 69).

valorativo de época que entendía a la guerra como el mecanismo “normal” de resolución de los conflictos entre los estados cristianos:

“Si hay algo propio de mortales que conviene abordar con titubeos, más aún, que debe evitarse por todos los medios, conjurarse y rechazarse, es ciertamente la guerra; nada hay que sea más impío, más calamitoso, que más difunda la ruina, nada más pertinaz, más odioso, en pocas palabras, más indigno del hombre y con más razón del cristiano.” Erasmo de Rotterdam (2008: 200).

Y por ello el llamado a la *sensatez* de los monarcas antes de emprenderlas:

“A pesar de todo, es sorprendente que tengamos que constatar con cuánta temeridad, sin que importe la causa, se la emprende (a la guerra) hoy por todas partes, con cuánta crueldad y barbarie guerrear hoy no sólo los paganos, sino también los cristianos, no sólo los laicos, sino también los curas y los obispos, no sólo los jóvenes sin experiencia, sino también los ancianos que tantas veces la vivieron, no sólo la plebe y el vulgo, de naturaleza voluble, sino sobre todo los príncipes, cuyo deber tendría que ser amansar con sabiduría y razón los impulsos temerarios de la multitud insensata.” Erasmo de Rotterdam (2008: 201).

En este sentido, Erasmo se decanta por la necesidad de que los Príncipes sean educados bajo estos principios cristianos encarnando así la vocación hacia la paz, la integridad moral y la prudencia con el fin de guiar a su pueblo y calmar las pasiones. Entendía que, de esta manera, el elemento negativo de la guerra entre los estados cristianos iría desapareciendo *naturalmente* y obturándose la posibilidad de los conflictos entre los mismos. La crítica de Erasmo se mantiene así en el ámbito de la moral del Príncipe y, si se quiere, de abogar por una superación de las querellas inter-personales y una nueva dinámica en la política exterior entre los distintos monarcas cristianos.¹⁷

¹⁷ “Así, algunos príncipes se engañan a sí mismos, diciendo: «Existe, sin embargo, alguna guerra justa y yo tengo una causa justa para declararla». Dejando de lado el problema de si existe o no una guerra justa, podemos preguntarnos: «¿A quién no le parece justa su causa?» En medio de tantas mudanzas... ¿a quién puede faltarle pretexto si cualquiera es suficiente para promover una guerra?” Erasmo de Rotterdam (1985 [1516]:170).

IV. Siglo XVII

La paz de Augsburgo (1555) firmada entre el Imperio y la Liga de Esmalcalda, y los tratados de Westfalia (1648) que pone fin a la guerra de los treinta años, señalan el surgimiento de una dinámica de acuerdos entre los estados europeos cimentada en el principio de *cujus regio ejus religio* (a cada soberano su religión) aceptando con ello el quiebre de la unidad religiosa de Europa y, junto con ella, el fin de las aspiraciones universalistas del Imperio. La nueva situación necesariamente redefine los campos argumentativos en que se desarrollaba el problema de la «*Jus ad bellum*» y la «*Jus in bello*» durante el siglo XVII. Algunas sub-tradiciones decaen -por ejemplo, la escolástica- otras resurgen con fuerza arrolladora -por ejemplo, el realismo de Thomas Hobbes o el legalismo de Hugo Grotius, Christian Wolff o Samuel Puffendorf, etc.- los marcos de estos debates definen un panorama intelectual mucho más confuso y diversificado en una Europa donde el mapa político también va transformándose y complejizando.

IV.1- El realismo de Thomas Hobbes

La obra filosófico-política de T. Hobbes (1588-†1679) es compleja y entendible sólo dentro del contexto de una época marcada tanto por las guerras de religión, así como la guerra civil inglesa, motivo por el cual debe escribir parte de ella exiliado en Francia. Estos rasgos biográficos no son menores, el problema analítico central que recorre la obra de T. Hobbes es el *temor a la anarquía*. Desde una antropología negativa entiende que la guerra es un elemento consustancial al estado de naturaleza del hombre que, por derecho natural, tiende a luchar por la autopreservación. De allí la necesidad de expulsar la violencia del interior del cuerpo político a partir de la erección de un poder soberano (absoluto) que se elevaba sobre el conjunto a partir de un pacto político por el cual cada individuo cedía todos sus derechos -salvo uno, el de propiedad- concediendo así al soberano la autoridad y el ejercicio del poder legitimado. Lo importante de rescatar en este punto, dentro de la simplificación con que hemos presentado el problema, es que, racionalmente, la exteriorización de la violencia del interior -la oclusión por el poder

soberano del estado de naturaleza entre los individuos- creaba las condiciones para la reproducción a escala ampliada -en la relación entre los propios soberanos- del estado de naturaleza a escala internacional.¹⁸ Como argumenta A. J. Bellamy (2009: 119) apoyándose en las formulaciones sostenidas por J. Haslam (2002):

“... para Hobbes no podría haber ley alguna que guiara las relaciones entre los soberanos. Los soberanos vivían en una sociedad anárquica y soportaban un temor permanente por su seguridad, que sólo podía mitigarse con la preparación militar. Para aumentar sus posibilidades de supervivencia, los Estados debían tratar de maximizar su poder. Éste era un enfoque diferente, que reflejaba los cambios políticos en la Europa posterior a Westfalia. Antes de Westfalia no se consideraba que la sociedad internacional europea fuera anárquica. Era una sociedad jerárquica, con el imperio y la Iglesia en la cima, seguidos de cerca por reinos poderosos como Francia, España e Inglaterra y luego una mezcla de principados, ciudades-Estados, federaciones y repúblicas... Todos estaban entrelazados en una red de relaciones jerárquicas...”

El pensamiento de T. Hobbes se vuelve así absolutamente realista, y podemos reducirlo a la siguiente pregunta: ¿qué sentido tiene limitar la guerra y la violencia (ya que la guerra justa no es más que una convención moral) si no hay una autoridad capaz de imponerla?

“En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales. Justicia e injusticia no son facultades ni del cuerpo ni del espíritu.” Thomas Hobbes (1996: Parte I, cap. 13, p. 104).

¹⁸ “La guerra no consiste solamente en batallas o en el acto de luchar, sino en un período en el que la voluntad de confrontación es suficientemente declarada. Por tanto, la noción de tiempo debe considerarse como parte de la naturaleza de la guerra... pues la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo otro tiempo es tiempo de paz.” Thomas Hobbes (1996: Parte I, cap. 13, p. 102).

Sobre el problema de la única autoridad capaz de declarar la guerra y la paz contra otras naciones -y con ello legitimarlas- la posición del realismo hobbesiano es simple. Sólo el estado soberano puede arrogarse ese derecho:

“... es inherente a la soberanía el derecho de hacer guerra y paz con otras naciones y Estados; es decir, de juzgar cuando es para el bien público, y que cantidad de fuerzas deben ser reunidas, armadas y pagadas para ese fin, y cuánto dinero se ha de recaudar de los súbditos para sufragar los gastos consiguientes. Porque el poder mediante al cual tiene que ser defendido el pueblo consiste en sus ejércitos, y la potencialidad de un ejército radica en la unión de sus fuerzas bajo un mando, mando que a su vez compete al soberano instituido, porque el mando de las *militia* sin otra institución hace al soberano a quien lo detenta...” Thomas Hobbes (1996: Parte II, cap. 18, p. 147).

IV.2- El complejo mundo del legalismo del siglo XVII

IV.2.1- Hugo Grotius

El legalismo del siglo XVII tiene como uno de sus máximos exponentes la obra de Hugo Grotius (1583-†1645). El holandés entendía al derecho internacional un sistema, por cierto, complejo de relaciones entre estados (asociaciones voluntarias de hombres reunidos para gozar de derechos y por un interés común) pudiéndose dar entre ellos tanto relaciones de conflicto como de colaboración. Gran parte de su obra se inscribe dentro del espacio temporal de la guerra de los Treinta Años (1618 y 1648) momento en el cual, como señala F. J. Peña Echeverría (2014: 72), los “Estados europeos parecen dispuestos a afirmar su propia soberanía a toda costa, sin atenerse en su conducta a restricción alguna, sino sólo a las máximas de la razón de Estado...” con lo que hay, en la postura del jurista holandés, una búsqueda por *ajustar* estos conflictos a ciertos principios normativos superiores, reconocidos por el conjunto de los estados europeos, y que sirvieran para limitar, en alguna medida, los horrores de la guerra. Ello explica el tratamiento negativo -en cierto sentido injusto- por parte de Kant, en su obra *La Paz*

Perpetua (1795), tachando a Grotius, Pufendorf y Vattel, de “*leidige Tröster*” (tristes consoladores).¹⁹

“Contemplaba en el orbe cristiano la vergonzosa libertad de hacer la guerra hasta a los pueblos bárbaros; por leves o ningunas causas recurrir a las armas, las cuales una vez tomadas, no tener respeto alguno ni al derecho divino ni al humano, enteramente como si con un solo edicto se hubiese lanzado la cólera a todos los crímenes.” Grotius, Hugo (1925: Libro I, I, 28, p. 23)

Es por lo que H. Grotius se pregunta si el uso de la fuerza era legítimo en alguna circunstancia. Entendiendo que la autopreservación era el primer principio de la ley natural:

“Entre los primeros principios de la naturaleza no hay nada que se oponga a la guerra, antes más bien la favorecen todos; porque ya el fin de la guerra, la conservación de la vida y de los miembros, y la retención o adquisición de las cosas útiles para ella, está conforme muy mucho con esos principios naturales: ya el usar para eso, si es necesario, de la fuerza nada tiene de contrario a los primeros principios naturales, puesto que la naturaleza ha dotado a cada uno de los animales de fuerzas que les permitan defenderse y ayudarse.” Grotius, Hugo (1925: Libro I, II, 4, p. 70).

Es interesante observar el hecho de que este principio de autopreservación no es algo transferido por los individuos al Estado al momento del pacto originario. Si fuera así sería imposible justificar la guerra, pues la misma pondría siempre en peligro las vidas de aquellos compelidos a preservarse. En este sentido, para H. Grotius, la guerra (de cualquier tipo) es contraria al derecho natural de autopreservación individual. La guerra en defensa del Estado sólo es justificable reconociendo un valor propio e intrínseco - más allá de la sumatoria de los derechos individuales- al poder soberano. De este modo, las guerras justas solamente pueden darse en conflictos entre Estados -no entre privados- y sólo hay una justificación para las mismas, centrada en redimir la injuria

¹⁹ Citado por F. J. Peña Echeverría (2014: 71).

recibida: "... la causa justa de acometer una guerra no puede ser otra que la injuria. La iniquidad de la parte contraria da lugar a las guerras justas, como dice el mismo Agustín..."²⁰ En este sentido la guerra es el medio a través del cual los derechos de los Estados se hacen cumplir contra aquellos que los violan:

"Y dista tanto de ser admitido lo que algunos se forjan, que en la guerra caducan todos los derechos, que ni se debe emprender la guerra sino para la consecución del derecho, ni, emprendida, proseguirla sino dentro del orden de la justicia y de la fidelidad." Grotius, Hugo (1925: Prolegómenos, 25, p. 20).

Aceptada pues la guerra como un momento particular de la vida social es claro que la misma también debe ajustarse a derecho:

"Callen, pues, las leyes entre las armas, pero las civiles y judiciales y propias de la paz, no las otras perpetuas y acomodadas a todos los tiempos. Pues muy bien dijo Dión de Prusa, que entre los enemigos no valen ciertamente los derechos escritos, esto es, los civiles, pero valen los no escritos, esto es, los que dicta la naturaleza o establece el consentimiento de los pueblos. Esto enseña aquella antigua fórmula de los Romanos: esas cosas creo que se han de pretender en guerra justa y piadosa." Grotius, Hugo (1925: Prolegómenos, 26, p. 21).

La importancia de H. Grotius radica, en primer lugar, en dejar de lado la utilización del "mandato divino" entre las justas causas como así también la legitimidad de la guerra para imponer la ortodoxia religiosa (la justificación se encuentra en el derecho natural a la autopreservación), por otro lado, incluir la dinámica de la guerra dentro del contexto de una relación entre estados (tendiendo a la colaboración y a la violencia) y, finalmente, en la utilización amplia del concepto de *ius belli* comprendiendo así todos los aspectos de la guerra: "que existía entre los pueblos algún derecho común que valía para las guerras y en las guerras (*ad bella et in bellis*)."²¹ Abriendo así el camino para la definitiva constitución de una noción moderna de la *jus in bello*.

²⁰ H. Grotius, (1925: Libro II, I, 4, p. 258).

²¹ H. Grotius, (1925: Prolegómenos, 28, p. 23).

IV.2.2- Las nuevas vías. El legalismo centrado en el *derecho Natural* y en el *derecho positivo*.

A finales del siglo XVII emergen dos sub-tradiciones dentro del legalismo que adquieren significación en el desarrollo doctrinal de la “*Jus ad bellum*” / “*Jus in bello*”, por un lado, la obra del alemán Samuel Pufendorf (1632-†1694), por el otro, el trabajo del suizo Emmerich de Vattel (1714-†1767).

Para S. Pufendorf, en su obra *The Law of Nature and Nations* (1672), si bien los estados soberanos (en sus relaciones a nivel internacional) se encontraban en *estado de naturaleza* (definido por la ausencia de derecho civil o positivo que los constriña y determine sus acciones en la guerra) en la práctica, las costumbre y el derecho natural -a través de la razón- actuaban como una importante *reserva moral*, pero no suficiente. El conflicto era parte consustancial de la relación entre los estados y la naturaleza permitía la guerra siempre y cuando las mismas fueran libradas con el objetivo de lograr la paz (la guerra debía proveer así un *bien mayor* al daño previo que pudiera ocasionar para ser justificada). Pufendorf parte de una idea del estado de naturaleza menos extrema que la de Hobbes, la crítica al autor inglés se centra en que el estado hobbesiano carece de toda ética, normas o acuerdos para aceptar obligación alguna. Hobbes, según Pufendorf, basa la obligación sólo en el poder de coacción y, al igual que Locke, se niega a aceptar que la fuerza desnuda pueda crear, por si sola, obligaciones:

“This is why it is incongruous to say that a transfer of right consists only in non-resistance, since this negative word in no way expresses the power of the obligation that arises from a transfer of right, which obligation properly implies an intrinsic inclination to do what was agreed upon. Although non-resistance on the part of him who obeys the obligation is a consequence of the transfer.”²²

²² Pufendorf, S. (1934: 392) “Por eso es incongruente decir que una transferencia de derecho consiste solamente en no resistencia, ya que esta palabra negativa de ninguna manera expresa el poder de la obligación que surge de una transferencia de derecho, obligación que implica una inclinación intrínseca para hacer lo acordado. Aunque no es resistencia por parte de quien obedece a la obligación es una consecuencia de la transferencia.”

Toda obligación nace así de una predisposición a un acuerdo abierto o tácito entre dos partes involucradas, tanto a nivel individual, comunitario como a nivel internacional en la relación entre los estados. De esta manera, son centrales en su análisis los conceptos de fuerza de obligación y acuerdo:

“Now it is presupposed, quite as much in the case of the one who ought to contract and obligation, as in the case of the one towards whom that obligation is directed, that he possesses the natural requisite for contracting an obligation, or for allowing an obligation towards him to be contracted by the other, and that is the faculty of understanding the force of obligation, and the matter about which the obligation is contracted.”²³

Pufendorf no ignora a Dios, como todo pensador del derecho natural entiende que la ley natural tiene su origen en el plano divino, pero al mismo tiempo, considera que este origen es irrelevante a la verdadera naturaleza de toda ley que es determinada por la idea de obligación entre los hombres:

“And although it be probable that the important principles of natural law were given to the first men by God, to be passed on to others afterwards by instruction and custom, yet the knowledge of that law can none the less be called natural, in as much as its necessary truth can be gathered by mental processes or the use of natural reason. And because the propositions which define natural law are suggested to the minds of men by a contemplation of the nature of things, they are referred back to the author of nature, even to God.”²⁴

Emmerich de Vattel, partió del principio de que la *comunidad internacional* se encontraba conformada por estados soberanos que gozaban de derechos equivalentes

²³ Pufendorf, S. (1931: 90) “Ahora se presupone, tanto como en el caso de quien debería contratar una obligación, como en el caso de aquel hacia quien se dirige esa obligación, que él es el requisito natural para contratar una obligación o para permitir una obligación hacia él para ser contraída por el otro, y esa es la facultad de pie la fuerza de la obligación, y el asunto sobre el cual la obligación es contratado.”

²⁴ Pufendorf, S. (1934: 220) “Y aunque es probable que se hayan dado los principios importantes de la ley natural a los primeros hombres por Dios, para ser transmitidos a otros después por instrucción y costumbre, sin embargo, el conocimiento de esa ley puede llamarse, sin embargo, natural, en la medida en que su verdad necesaria se puede obtener mediante procesos mentales o el uso de recursos naturales de la razón. Y porque las proposiciones que definen la ley natural se sugieren a las mentes de los hombres por una contemplación de la naturaleza de las cosas, se le remite al autor de la naturaleza, incluso a Dios.”

entre sí y su autoridad derivaba de delegación de sus gobernados, por consiguiente, los fundamentos de los derechos de guerra se encontraban vinculados a las relaciones entre estos estados soberanos y sus derechos inalienables a la autopreservación y la perfección:

“The general and fundamental rule of our duties towards ourselves is, that every moral being ought to live in a manner conformable to his nature, *nature sonvenienter vivere*... The preservation of a nation consists in the duration of the political association by which it is formed. If a period is put to this association, the nation or state no longer subsists, though the individuals, that compose it still exist... The perfection of a nation is found in what renders it capable of obtaining the end of civil society; and a nation is in a perfect state, when nothing necessary is wanting to arrive at that end.”²⁵

De esta manera, en forma sumaria, Vattel define la guerra entre los estados soberanos como: “War is that state in which the prosecute our right by force...”,²⁶ sosteniendo también que los soberanos legítimos tenían derecho a iniciarla en función de legítimas reclamaciones. Como Grotius entendía que la *Jus ad bellum* era simplemente una cuestión de procedimientos que comprendían, legalmente, la legitimidad de la autoridad para proclamar el conflicto y la declaración previa del mismo. Sin embargo, como nos aclara A. J. Bellamy (2009: 133-134), Vattel avanza en definir explícitamente, la necesaria *inmunidad de los no combatientes* (la *Jus in bello*) ya que si bien, “todos los ciudadanos del territorio enemigo eran enemigos en potencia, en virtud del vínculo cercano existente entre la nación y el soberano... (no puede considerarse blancos legítimos) los individuos que no ofrecían resistencia o los clérigos... quienes debían ser inmunes a la violencia...” Una guerra justa sólo podía entenderse como tal cuando no implicara la destrucción de ciudades, las tierras o los bienes que no sean considerados objetivos militares concretos debiéndose así los ejércitos abstenerse de causar más daño

²⁵ Emmerich de Vattel (1884: Libro I, cap. II, puntos 13-14, pp. 3-4). “La regla general y fundamental de nuestros deberes hacia nosotros mismos es que todo ser moral debe vivir de una manera conforme a su naturaleza, *nature sonveniente vivere*... La preservación de una nación consiste en la duración de la asociación política por la cual se forma. Si se asigna un período a esta asociación, la nación o el estado ya no subsiste, aunque los individuos, que suponen que todavía existen... La perfección de una nación se encuentra en lo que la hace capaz de salvar el fin de la sociedad civil; y una nación está en perfecto estado, cuando nada es necesario para llegar a ese fin.”

²⁶ Emmerich de Vattel (1884: Libro II, cap. I, punto 1, p. 291). “La guerra es ese estado de prosecución de nuestros derechos por la fuerza.”

del necesario. Para Vattel las razones de la guerra justa podían ser sostenidas por ambos contendientes, lo importante era la adhesión de cada una de las partes a la *Jus in bello* en el desarrollo del conflicto. Hay en Vattel una necesaria secularización de los principios de la *Jus ad bellum* y de la *Jus in bello*, por un principio normativo más amplio -dentro de cierta comunidad imaginaria internacional que relacionaba a los distintos estados soberanos- y que va estructurando la dinámica de la guerra más allá de la conciencia propia del Príncipe para verla desde un punto de vista más próxima al moderno *derecho internacional*, marcando ya el camino a las críticas sostenidas por el reformismo y el racionalismo en el siglo XVIII.

V- Conclusiones

Para el siglo XVIII, las condiciones sociopolíticas que sostenían las ideas de la *Jus ad bellum* y la *Jus in bello* en el continente europeo y en el contexto internacional se habían transformado drásticamente dando pie a nuevas tradiciones de interpretación y legitimación de estas que abrevaban en los postulados hasta aquí desarrollados. Las formulaciones de los teóricos y juristas del del siglo XVII se nos presenta como una verdadera *bisagra* que nos permite observar cómo se van consolidando determinadas líneas de pensamiento y ejes estructurantes que permitirán el surgimiento de las concepciones modernas sobre la legitimidad de la guerra. Es posible simplificar las mismas -a nivel teórico-analítico- de la siguiente manera:

- 1) El lento abandono de las tradiciones centradas en el Derecho Natural -basamento ideológico de las concepciones de la *Jus ad bellum* y la *Jus in bello*- que ponían el acento en la concepción moral y la ley natural (Dios) como únicos límites a la restricción de la guerra y la dinámica de la violencia. La distinción y separación estricta entre legalismo y moralismo sentó las bases para el desarrollo de las concepciones del moderno derecho internacional.
- 2) El fenómeno de secularización que acompaña el abandono de las concepciones legitimadoras a partir de la voluntad divina para centrar el problema de la guerra en la política exterior de relaciones entre estados soberanos. Ello permite ir corriendo el eje del problema no tanto en la legitimación misma de la *Jus ad bellum* -entendiendo que la relación política entre los estados se da en el plano internacional entre la colaboración y el conflicto de intereses- sino en la necesidad de los elementos procesales y

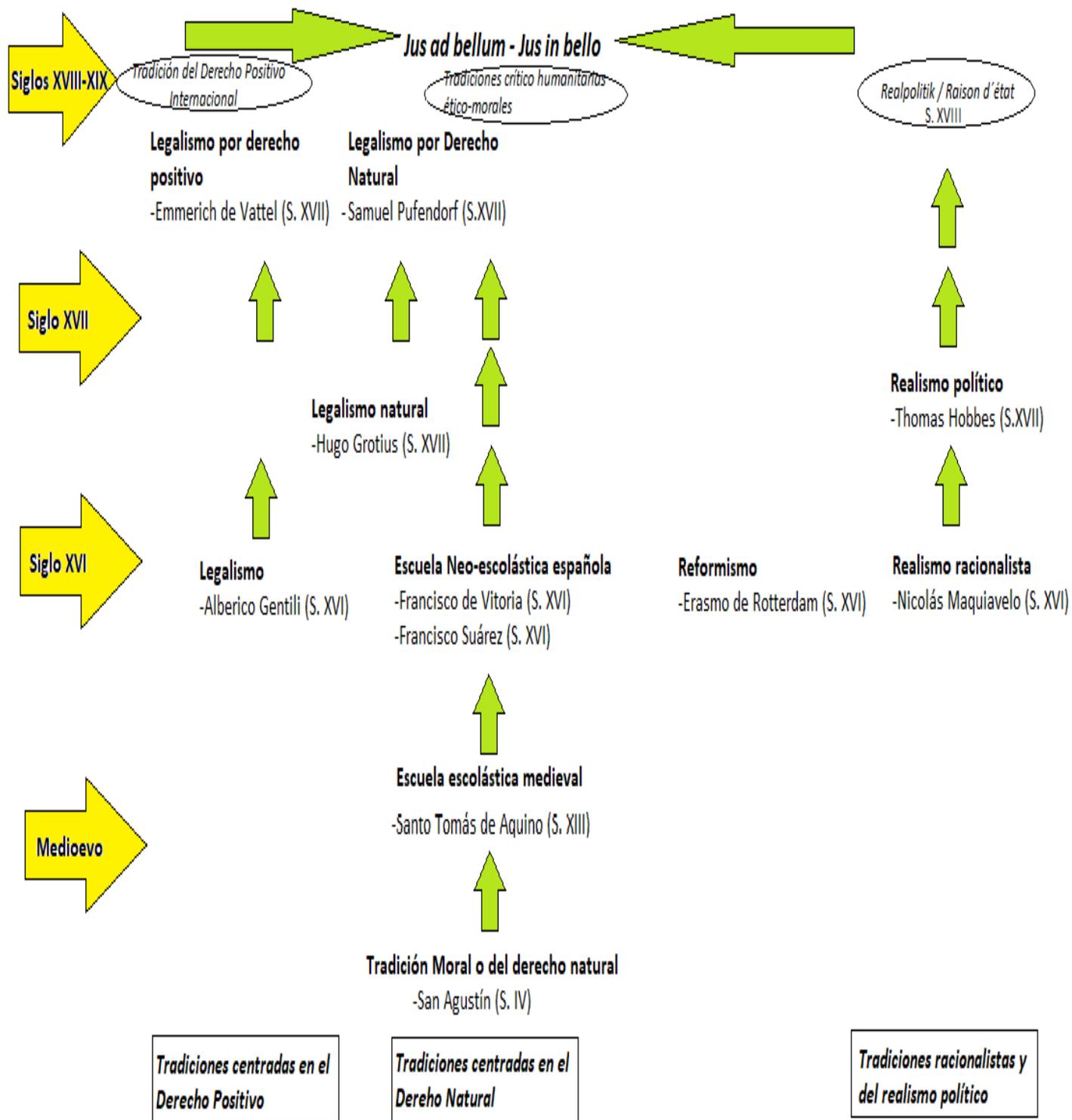
procedimentales de la *Jus in bello*, de la dinámica misma del conflicto, con el fin de *morigerar* sus consecuencias sobre la población civil.

Como podemos observar en el cuadro 1 (Anexo) estas líneas de pensamiento estudiadas convergen y son las bases en que se asientan en las tradiciones propias de los siglos XVIII y XIX, del *Derecho Positivo Internacional* / las *tradiciones crítico-humanitarias* y *ético-morales del liberalismo* / la *Realpolitik* y la *Raison d'état*. Sólo nuevas legitimaciones para un problema tan antiguo como la humanidad misma.

VI. Anexo

1. Diagrama simplificado de tradiciones y autores²⁷

²⁷ Cuadro de elaboración propia en base a Bellamy, A. J. (2009).



Bibliografía y fuentes

Ayala Martínez, C. de (2009). Obispos, Guerra Santa y Cruzada en los Reinos de León y Castilla. (S. XII). En *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la*

frontera y la convivencia. XI Congreso de Estudios Medievales, León, del 23 al 26 de octubre de 2007. Avila: Fundación Sánchez Albornoz, pp. 219-256.

Bellamy, A. J. (2009). *Guerras Justas, de Cicerón a Irak.* Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.

Clark, I. (2005). *Legitimacy and Internactional Society.* Oxford: University Press.

Deane, H. A. (1963). *The Political and Social Ideas of St. Agustine.* New York: Columbia University Press.

De Rotterdam, E. (1985 [1516]). *Educación del príncipe cristiano y Querella de la paz.* Barcelona: Aguilar.

De Rotterdam, E. (1999 [1511]). *Elogio de la locura.* Madrid: Millenium & el Mundo.

De Rotterdam, E. (2008). *Adagios del poder y de la guerra y Teoría del adagio.* Madrid: Alianza Editorial.

Emmerich de Vattel (1884). *The law of Nations or principles of the Law of Nature.* Filadelfia: T. & J. W. Jhonson, Law Booksellers.

Flori, J. (2003). *La guerra santa y la formación de la idea de cruzada en el occidente cristiano.* Madrid: Trotta.

Flori, J. (2004). *Guerra santa, "yihad", cruzada, violencia y religión en el cristianismo y el islam.* Granada: Universitat de València

García de Cortázar, J. Á. (1996). Un tiempo de cruzada y guerra santa a finales del siglo XI. En *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, n 12, (ejemplar dedicado a: Los templarios y otras órdenes militares), pp. 9-30.

Gentili, A. (1933). *De Jure Belli Libri Tres.* Oxford: Clarendon Press for de Carnegie Endowment for International Peace.

Grotius, H. (1925 [1625]) *Del Derecho de la guerra y de la Paz.* Madrid: Reus.

Haslam, J. (2002). *No Virtue Like Necessity: Realist Thought in International Relations Since Machiavelli.* New Haven: Yale University Press.

Hobbes, Th. (1996 [1651]). *Leviatan o la Materia, forma y poder de una República, eclesiástica y civil.* México: Fondo de Cultura Económica.

Holmes, R. L. (1999). Saint Augustine and the Just War Theory. En G.B. Matthews (Ed.) *The Augustinian Tradition.* California: Berkeley.

Ignatieff, M. (1998). *The Warrior's Honor: Ethnic War and the Modern Conscience.* Londres: Chatto & Windus.

Maquiavelo, N. (1939). *El Príncipe.* Buenos Aires: Espasa-Calpe.

- Maquiavelo, N. (2008). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- Maquiavelo, N. (2017). *Del arte de la Guerra*. <https://freeditorial.com/es/books/del-arte-de-la-guerra>
- Meis, A. (1984). Paz y violencia en San Agustín. De Civitate Dei, XIX, 10-17. *Teología y Vida*, n° XXV, 39-62.
- Peña Echeverría, J. F. (2014). Hugo Grocio: la guerra por medio del derecho. En *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, año 16, n° 32. Segundo semestre de 2014, pp. 69-92.
- Pufendorf, S. (1931). *Elementorum jurisprudentiae*, trad. W. A. Oldfather. Oxford: Oxford University Press.
- Pufendorf, S. (1934). *De jure naturae et gentium*, trad. C. H. Oldfather and W. A. Oldfather. Oxford: Oxford University Press.
- San Agustín (1994) *La ciudad de Dios*. México: Porrúa.
- Santo Tomás de Aquino (1990). *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- Suárez Fernández, L. (2003). Las Cruzadas versión cristiana de la guerra santa. En G. Anes y Álvarez De Castrillón (coord.). *Europa y el Islam*. Madrid: Real Academia De La Historia, pp. 283-302.
- Suárez, F. (1973). *De legibus*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Vitoria, F. de (1539). *Reelección del derecho de guerra*, dirección electrónica: www.unav.edu/departamento/pensamiento.../Vitoria%20-%20De%20iure%20belli.pdf
- Vitoria, F. de (1975). *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Madrid: Espasa-Calpe.

Portugal e o Atlântico Sul (sécs. XVII-XVIII): cristãos-novos na rota de Buenos Aires

Maria de Fátima Reis

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Portugal

fatimareis@letras.ulisboa.pt

RESUMO

Partindo das viagens seculares de portugueses no Mar Oceano e da continuada navegação e comércio, observa-se a participação de cristãos-novos nessa demanda, vendo o caso de Manuel Francisco Faleiro, piloto da carreira de Buenos Aires, que, em princípios do século XVIII, acusado de judaísmo, interrompeu a rota atlântica. Na linha dos viajantes portugueses envolvidos na configuração do império espanhol na América, e privilegiando os processos inquisitoriais instruídos a cristãos-novos, à guarda do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, testemunhos de intensidade da mobilidade mercantil no Atlântico, Manuel Francisco Faleiro mostra que a atracção por esses trajectos se prolonga no tempo, acentuada e abrandada conforme os ritmos de repressão. Inserido numa família ligada ao mar e perseguida pela Inquisição, o estudo centra-se no comércio português para o Atlântico Sul, compreendendo os itinerários portuários com a região do Rio da Prata, ultrapassado que estava o problema de segurança de trânsito na navegação, aquando dos ataques holandeses ao Brasil e a Angola. Novo tempo marcado por outros constrangimentos ao negócio português no Atlântico, em que sobressaíam famílias de cristãos-novos; o revigoramento da acção do Tribunal do Santo Ofício, depois da suspensão da Inquisição portuguesa, entre 1674 e 1681, terá perturbado as transacções com as terras rio-platinas.

Palavras-chave: Comércio Colonial na Prata; Manuel Francisco Faleiro; cristãos-novos

Na linha das análises sobre a presença portuguesa na Buenos Aires colonial¹, procuro visualizar a dinâmica da participação de cristãos-novos na navegação e

¹ Uma das mais recentes incidências de grande fôlego deve-se a Rodrigo Ceballos, *Arribadas Portuguesas. A Participação Luso-brasileira na Constituição Social de Buenos Aires (c.1580-c.1650)*.

comércio atlântico entre os séculos XVII e XVIII. É um facto que a amplitude e a riqueza de estudos sobre esta matéria permite situar este trabalho no âmbito da importância estratégica da região do Rio da Prata e de toda a área hoje conhecida como Região Platina, nomeadamente para a colonização do centro-sul do Brasil, com contributos historiográficos dos dois lados do Atlântico². O que implica recuperar quer a problemática de fixação e de “forte corrente comercial através de Buenos Aires, onde moravam muitos portugueses, ligando o Peru e Tucuman ao Brasil, a Portugal e à África, especialmente à portuguesa”³ – tornando evidente a fundação da Colónia do Sacramento, em 1680, na margem esquerda do estuário do Prata⁴ –, quer a problemática

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007, exemplar policopiado, disponível em http://www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese-2008_CEBALLOS_Rodrigo-S.pdf. Vide também, idem, “Os Portugueses do Prata: Tratos, Contratos e Privilégios Locais (1580-1670)”, *História, histórias. Revista do programa de pós-graduação em História*, vol. 1, n.º 1, Brasília, 2013, pp. 88-112, disponível em periodicos.unb.br/index.php/hh/article/view/9364/6956.

² De que cumpre destacar estudos já distantes, mas canónicos, e outros mais recentes, a saber: Frédéric Mauro, *Portugal, o Brasil e o Atlântico. 1570-1670*, 2 vols., Lisboa, Estampa, 1997 [1.ª ed., Paris, S.E.V.P.E.N., 1960]; José Gonçalves Salvador, *Os Cristãos-novos e o Comércio no Atlântico Meridional*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1978; Beatriz Vasconcelos Franzen, “A Presença Portuguesa na Região Platina”, *Arquipélago. História*, 2.ª série, vols. IX-X, Ponta Delgada, 2005-2006, pp. 141-152, disponível em <http://hdl.handle.net/10400.3/415>; Eugénio dos Santos, “A Presença Portuguesa na Região Platina”, *Colóquio internacional Território e Povoamento - A presença portuguesa na região platina Colonia del Sacramento, Uruguai, 23 a 26 de Março de 2004*. Organização: Instituto Camões, pp. 1-13, disponível em file:///C:/Users/FTIMA~1/AppData/Local/Temp/regiaoplatina001_eugeniodosantos.pdf e “A rivalidade luso-espanhola no sul do continente americano”, *Os Reinos Ibéricos na Idade Média: livro de homenagem ao Professor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno*, vol. 3, Porto, Universidade do Porto, Faculdade de Letras, 2003, pp. 1381-1387, disponível em <http://hdl.handle.net/10216/19682>; Maria Fernanda Baptista Bicalho, “A Fronteira dos Impérios: conexões políticas, conflitos e interesses portugueses na região platina”, *Actas do Congresso Internacional “Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades”. Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005, FCSH/UNL*, pp. 1-10, disponível em http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/maria_fernanda_bicalho; Joaquim Romero de Magalhães, “A presença portuguesa no Rio da Prata (1678-1777): como foi vista e explicada por Luís Ferrand de Almeida”, *Revista Portuguesa de História*, n.º 43, Coimbra, 2012, pp. 129-147, disponível em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/node/106201?hdl=29866>; Nuno Gonçalo Monteiro e Pedro Cardim, “A Centralidade da Periferia. Prata, Contrabando, Diplomacia e Guerra na Região Platina (1680-1806)”, *História, histórias. Revista do Programa de Pós-Graduação em História UnB*, vol. 1, n.º 1, Brasília, 2013, pp. 3-22, disponível em <http://hdl.handle.net/10451/9204>; Fernando Assunção, *Portugueses en el Río de la Plata (Presencias y Herencias del s. XVI al s. XX)*, Montevideo, Embajada de Portugal, 2004 e *Viajeros al Río de la Plata. Tres viajeros a las costas orientales del Río de la Plata (S. XVI-S. XVIII-S. XIX)*, Montevideo, Union Académique Internationale, Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay, 2004.

³ Vide Eugénio dos Santos, “A Presença Portuguesa na Região Platina”, *op. cit.*, pp. 5-6.

⁴ Além do supracitado, vide Fabrício Pereira Prado, *A Colónia do Sacramento: o extremo sul da América portuguesa no século XVIII*, Porto Alegre, Edição do Autor, 2002; Rodrigo Penteadó Armstrong, *O Pomo da Discórdia. A Colónia de Santíssimo Sacramento e a Rivalidade entre Portugal e Espanha no Sistema Interestatal do Século XVIII*. Dissertação de Mestrado em Economia Política Internacional, apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014, disponível em http://www.ie.ufrj.br/images/pos-graduacao/pepi/dissertacoes/Dissertao_Rodrigo_Armstrong_O_Pomo_da_Discrdia_Verso_Final.pdf; Luís Ferrand de Almeida, *A Colónia de Sacramento na Época da Sucessão de Espanha*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1973.

do comércio atlântico moderno com enfoque no papel dos cristãos-novos⁵ e na subjacente actuação da Inquisição portuguesa nas terras americanas, mormente no extremo sul⁶.

Fazendo parte da secular navegação de portugueses no Mar Oceano⁷ e do continuado comércio⁸, vou centrar-me num viajante, Manuel Francisco Faleiro, piloto da carreira de Buenos Aires, que, em princípios do século XVIII, acusado de judaísmo, interrompeu a rota atlântica. De acordo com a genealogia do seu processo inquisitorial, a ascendência judaica é por via materna, tinha 68 anos quando foi preso, a 6 de Outubro de 1706, e era solteiro, natural da vila de Buarcos, do bispado de Coimbra, e aí morador⁹. Era filho de Domingos Francisco Faleiro, cristão-velho, que foi capitão de auxiliares, e que vivia de sua fazenda, e de Maria Aires, cristã-nova, então já defuntos; desconhecendo os nomes dos avós paternos, indicou que seus avós maternos se chamavam Álvaro Rodrigues, negrito, homem do mar, e Catarina Antónia, cristãos-novos, já defuntos, naturais e moradores da dita vila de Buarcos¹⁰. Declarou que era primo, pela parte paterna, de dois sacerdotes do Hábito de S. Pedro, já falecidos, e pela parte materna era sobrinho de Brites Antónia, casada com António Fernandes Biscainho, já falecido, homem marítimo, que tiveram seis filhos, todos homens do mar “que morrerão de mayor idade” e duas filhas que faleceram solteiras¹¹. Mais declarou que tinha três irmãos e três irmãs, a saber: Domingos Francisco, que faleceu solteiro

⁵ Para uma perspectiva global recente, vide os *Anais de História de Além-Mar*, n.º 14, Lisboa, Ponta Delgada, 2013, com estudos de diversos especialistas sobre a matéria.

⁶ Vide Lucas Maximiano Monteiro, «A Inquisição não está aqui?» *A presença do Tribunal do Santo Ofício no extremo sul da América Portuguesa (1680-1821)*, Jundiá, Paco Editorial, 2015. Por dificuldade de acesso à publicação, sigo neste trabalho a versão policopiada da respectiva dissertação de Mestrado em História, apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011, disponível em <http://hdl.handle.net/10183/30633> e Maria de Fátima Reis, “«Vigiar e Punir» ou «A Sociedade dos Indivíduos»? A actuação do Santo Ofício na colónia do Sacramento: resultados historiográficos”, *Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay*, tomo XLI, Montevideo-Uruguay, Outubro 2017, pp. 183-195.

⁷ Para os primórdios desse trajecto, vide Francisco Contente Domingues, *A Travessia do Mar Oceano. A Viagem de Duarte Pacheco Pereira ao Brasil em 1498*, Lisboa, Tribuna da História, 2012.

⁸ Com diversos estudos de vulto, preponderantemente centrados no período moderno; ainda que recentemente Bruno Cardoso Reis tenha reconhecido que a atenção historiográfica do Atlântico tenha “levado ao desenvolvimento da chamada História Atlântica como um campo de estudo de crescente importância, com revistas científicas próprias, como a *Atlantic History*, cátedras e centros de investigação específicos, embora não em Portugal”. Perspectiva fecunda e diversa da tradicional História dos Descobrimentos e da Expansão, promovendo uma abordagem transnacional. Vide Bruno Cardoso Reis, “A Centralidade do Atlântico: Portugal e o Futuro da Ordem Internacional”, *IDN Cadernos*, n.º 19, Lisboa, Outubro de 2015, pp. 7-54, disponível em https://www.idn.gov.pt/publicacoes/cadernos/idncaderno_19.pdf, em especial, pp. 14-15, onde se pode localizar alguma da principal bibliografia sobre o assunto.

⁹ A.N.T.T., Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, processo 3199, fl. 39v.

¹⁰ *Ibidem*, fl. 40r.

¹¹ *Ibidem*, fl. 40r.

numa viagem no mar a caminho de Angola, Duarte de Brito, médico, casado, e Álvaro de Brito, advogado, também casado, e Catarina Neto, já defunta, casada com António Álvares Neto, marítimo, Maria Aires, também já falecida, casada com Manuel Nogueira Botelho, e Brites Faleira, solteira, igualmente falecida¹².

Do que consegui apurar pela pesquisa realizada, um dos irmãos e as três irmãs passaram pelas malhas da Inquisição: Álvaro de Brito, o primeiro a ser preso, a 7 de Novembro de 1671, ainda solteiro, bacharel em leis¹³; Maria Aires [Nogueira], presa com 27 anos, a 2 de Dezembro de 1671, pelo mesmo crime, já casada com Manuel Nogueira Botelho, cristão-velho, mareante¹⁴; Brites Faleira, também processada pelo Santo Ofício, por judaísmo, presa aos 20 anos, a 15 de Fevereiro de 1672, solteira¹⁵; dia em que foi presa, com a mesma acusação, Catarina Neto, com 30 anos, viúva de António Álvares [Neto], cristão-velho, marinheiro¹⁶. Tinha este último casal uma filha, Isabel de Ascensão, que, seguramente confrontada com a prisão massiva dos seus familiares, se apresentou a 6 de Novembro de 1674, então com 18 anos, e uma segunda vez, a 1 de Junho de 1676¹⁷.

Confessando ser baptizado, mas não crismado, afirma saber ler e escrever “e da arte de pilloto de que uzava”¹⁸. Pelo que disse, já tinha ido “mais de trinta vezes a Buenos Aires, Índias de Castella, nas embarcassões em que navegava por piloto”, tendo estado nas rias de Galiza, na Corunha, Santiago, Pontevedra, assim como na Bahia, onde estivera sete ou oito vezes, em Pernambuco, Rio de Janeiro, Paraíba, Cabo Verde, Ilha da Madeira, Ilha Terceira e ilha de S. Miguel, e estivera ainda nas cidades de Lisboa e do Porto¹⁹. Tudo isto ao longo dos 47 anos que navegou, sempre falando “com toda a sorte de gente que se lhe oferecia assim christãos velhos como christãos novos”²⁰.

Nunca se tendo apresentado ou sido preso pela Inquisição, enumera os seguintes familiares que passaram pelo Santo Ofício²¹: sua mãe, Maria Aires, presa e relaxada à

¹² *Ibidem*, fl. 40r-41r.

¹³ A.N.T.T., Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, processo 5959.

¹⁴ A.N.T.T., Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, processo 1962.

¹⁵ A.N.T.T., Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, processo 1679.

¹⁶ A.N.T.T., Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, processo 1442.

¹⁷ A.N.T.T., Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, processo 4968.

¹⁸ A.N.T.T., Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, processo 3199, fl. 41v.

¹⁹ *Ibidem*, fl. 42r. Para a caracterização tipológica dos navios e embarcações portuguesas, vide Francisco Contente Domingues, *Os Navios do Mar Oceano. Teoria e empiria na arquitectura naval portuguesa dos séculos XVI e XVII*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2004, pp. 221-286.

²⁰ A.N.T.T., Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, processo 3199, fl. 42r.

²¹ *Ibidem*, fl. 42r.

justiça secular, cujo processo inquisitorial não consegui localizar²², os irmãos Duarte e Álvaro de Brito, de que só identifiquei a constituição de processo para o segundo, como dito acima, e as irmãs Catarina Neto, Maria Aires e Brites Faleira, todas com processos a que já me referi, e a tia Brites Antónia, com processos também encontrados²³, e o primo Francisco da Rocha, para o qual descobri igualmente o respectivo processo²⁴.

Talvez devido ao prolongado afastamento da sua terra, a verdade é que Manuel Francisco Faleiro não aponta outros familiares que se confrontaram com o Santo Ofício, nomeadamente o tio António Fernandes, o Biscainho, marinheiro, casado com a dita sua tia Brites Antónia, ambos com parte de cristãos-novos. António Francisco decidiu apresentar-se, aos 22 anos, a 10 de Agosto de 1626, viu os bens confiscados, foi a auto-da-fé com hábito penitencial, abjurou em forma com instrução na fé e cárcere a arbítrio²⁵, mas terá sido solto; ainda que, aos 73 anos tenha sido preso, a 12 de Fevereiro de 1673, acabando por falecer nos cárceres da Inquisição a 23 de Dezembro de 1680, antes da conclusão do processo, que acabou com sentença de confisco de bens e os seus ossos desenterrados e feitos por fogo em pó e cinza e relaxe da sua estátua à justiça secular²⁶. Também a esposa, Brites Antónia, que se apresentara aos 19 anos, um dia antes do marido, a 9 de Agosto de 1626, de que resultou confisco dos bens, abjuração em forma, ida ao auto-da-fé de 6 de Maio de 1629 e termo de soltura passado a 7 de Maio desse ano, veio a ser presa, a 1 de Março de 1673 e a ir ao auto-da-fé de 18 de Janeiro de 1682. Dos oito filhos deste casal indicados por Manuel Francisco Faleiro, todos como tendo já falecido, apenas referiu Francisco da Rocha [Aires], bacharel em leis, como tendo sido preso; o que se sabe ter acontecido a 7 de Novembro de 1671, vindo a ser solto em 1673, depois de ida ao auto-da-fé de 12 de Março desse ano.

²² Em boa verdade as mulheres que assim localizámos com esse nome para a vila de Buarcos, com processos instaurados pela Inquisição, em data plausível, nenhuma será a Maria Aires em causa. Diga-se, a este propósito, que mesmo para outro Faleiro, Pedro Lopes Faleiro, preso a 5 de Abril de 1631, cuja mãe é Maria Aires, casada com Vasco Fernandes, natural e morador em Buarcos, não apurei ligação com a linha directa dos Faleiro em estudo, cuja cronologia não aponta para outras núpcias. A.N.T.T., Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, processo 4459. Tal como não consegui estabelecer relação com os dois mercadores Faleiro, André e António, que ainda antes do século XVII comerciavam na rota do Cabo, elencados no *Dicionário Histórico dos Sefarditas Portugueses. Mercadores e Gente de Trato*. Direcção Científica de A. A. Marques de Almeida, Lisboa, Campo da Comunicação, 2009, pp. 253-255, ambos com processos na Inquisição de Lisboa. Assim como não identifiquei elos com os irmãos Faleiro, Rui e Francisco, ligados à epopeia da viagem de circum-navegação de Fernão de Magalhães. Vide Maria de Fátima Reis, “Diáspora sefardita e circum-navegação do globo: os irmãos Rui e Francisco Faleiro e a expedição de Fernão de Magalhães”. Comunicação apresentada ao Encontro Moçambique – Território e História, Consulado-Geral de Portugal. Beira, Sofala, Moçambique, 8-15 de Julho de 2018.

²³ A.N.T.T., Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, processo 7698 e processo 7698-1.

²⁴ A.N.T.T., Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, processo 9196.

²⁵ A.N.T.T., Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, processo 1703.

²⁶ A.N.T.T., Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Coimbra, processo 1703-1.

Trinta anos depois da prisão dos irmãos e da sobrinha e oitenta após a apresentação dos tios, provavelmente por andar em sucessivas viagens, Manuel Francisco Faleiro terá escapado ao Tribunal do Santo Ofício até vir a ser preso em 1706, durante dois anos, indo ao auto-da-fé de 18 de Novembro de 1708 e sendo solto no mês seguinte. Natural de uma vila piscatória, que se destacava desde o século XVI, pela grande concentração populacional e movimento do seu porto²⁷ e pela actuação da Inquisição desde essa centúria²⁸, Manuel Francisco Faleiro fazia parte dos portugueses que participaram nas viagens mercantis para as Índias Ocidentais, como pilotos, marinheiros ou mercadores²⁹.

Muitos foram os portugueses que desde finais do século XV integraram as correntes migratórias para a América espanhola, em iniciativas que passavam por penetrações do Brasil ao Alto Peru, a partir de Buenos Aires. Para o período entre 1492 e 1557 sabe-se da presença de 413 viageiros portugueses na Hispano-América³⁰, aumentando para 1.400 no tempo da União Ibérica³¹. Como foi já reconhecido, a “flexibilidade da fronteira entre o Brasil e o Tucumán permitiu aos portugueses vaguear pela América do Sul como se as fronteiras não existissem”³², umas vezes com licenças temporárias, outras em contrabando³³. Como bem concluiu Maria da Graça Ventura,

²⁷ Vide Teresa Ferreira Rodrigues, “As vicissitudes do povoamento nos séculos XVI e XVII”, *História da População Portuguesa. Das longas permanências à conquista da modernidade*. Coord. [...], Porto, CEPESE e Edições Afrontamento, 2009, pp. 159-246, em especial, p. 173.

²⁸ Ainda que distante de outras localidades da Beira e de Trás-os-Montes, sabe-se que foram penitenciados quatro réus no século XVI. Vide Isaías da Rosa Pereira, “Notas sobre a Inquisição em Portugal no Século XVI”, *Lusitania Sacra. Revista do Centro de Estudos de História Eclesiástica*, n.º 10, Lisboa, 1978, pp. 259-300, disponível em <http://hdl.handle.net/10400.14/5028>, em especial, p. 269.

²⁹ Para uma dimensão dos itinerários de grupos mercantis de sucesso, vide Leonor Freire Costa, *Império e grupos mercantis: entre o Oriente e o Atlântico (século XVII)*, Lisboa, Livros Horizonte, 2002. E para a evolução da carreira das Índias, vide José Manuel Díaz Blanco, “La Carrera de Indias (1650-1700): Continuidades, rupturas, replanteamientos”, *e-Spania. Revue interdisciplinaire d’ études hispaniques médiévales e modernes*, n.º 29, Paris, Février 2018, disponível em <http://journals.openedition.org/e-spania/27539>, DOI : 10.4000/e-spania.27539.

³⁰ Vide Maria da Graça A. Mateus Ventura, “Portugueses na Rota das Índias Ocidentais: para uma leitura sócio-geográfica”, *As Rotas Oceânicas (Sécs. XV-XVII)*. Coordenação de [...], Lisboa, edições Colibri, 1999, pp. 149-159, em particular, p. 150.

³¹ Vide idem, “A participação dos portugueses no comércio regional e inter-regional hispano-americano, a partir do rio da Prata (1580-1640)”, Comunicação apresentada ao *Colóquio internacional Território e Povoamento - A presença portuguesa na região platina Colonia del Sacramento, Uruguai, 23 a 26 de Março de 2004*, disponível em <http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/coloquios-e-congressos/a-presenca-portuguesa-na-regiao-platina.html>, pp. 1-25, em especial, p. 2.

³² Vide idem, *ibidem*, p. 3.

³³ Têm-se muitos dados nesse sentido em Alice Piffer Canabrava, *O comércio português no Rio da Prata (1580-1640)*, 2.ª ed., Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 1984.

“se o trato negreiro era um pretexto para a fixação dos portugueses no Rio da Prata, a prata potosina era a obsessão de todos os emigrantes”³⁴.

Apresentado Manuel Francisco Faleiro como piloto da rota de Buenos Aires, é bem provável que tal compreendesse o trajecto Buenos Aires-Potosí, em que se destacaram *encomenderos* e *asientistas*, que foram tecendo redes comerciais e cumplicidades³⁵, destruídas pelo Tribunal do Santo Ofício, já que muitos dos intervenientes eram cristãos-novos³⁶. De facto, enfrentando sérios obstáculos devido à perseguição de que eram alvo, nem sempre as solidariedades entre si bastavam para que os cristãos-novos da diáspora ocidental e atlântica preponderassem, como se tem pensado, nas redes mercantis, como foi recentemente evidenciado por Jorun Poettering³⁷. Realidade complexa, que levou já antes Jonathan Israel a notar que as redes comerciais bem-sucedidas que judeus e conversos criaram ao longo do século XVII, devido tanto a traços culturais das respectivas comunidades como ao (re)equilíbrio de poderes políticos e económicos no mundo atlântico, contribuíram igualmente para um declínio em Setecentos³⁸. Certo é que a região platina se tornou ao longo de Seiscentos “num novo espaço de construção de relações de cumplicidade e de pertencimento”³⁹, com uma população heterogénea e cosmopolita. Assim se percebendo que Faleiro não tenha hesitado em afirmar que sempre tratara com todos, fossem cristãos-velhos ou cristãos-novos.

O número de viagens que diz ter empreendido é bom testemunho da intensidade da mobilidade mercantil portuguesa no Atlântico e no espaço platino, mostrando que a atracção pela rota do Prata foi continuada no tempo, ainda que afectada pelos ritmos de repressão inquisitorial. Quando Faleiro foi preso em 1706, atravessava o Tribunal do

³⁴ Vide Maria da Graça A. Mateus Ventura, “A participação dos portugueses no comércio regional e inter-regional hispano-americano, [...]”, p. 9.

³⁵ Vide idem, *Negreiros Portugueses na Rota das Índias de Castela (1541-1556)*, Lisboa, Edições Colibri, Instituto de Cultura Ibero-Atlântica, 1999 e idem, *Portugueses no Descobrimento e Conquista da Hispano-América. Viagens e Expedições (1492-1557)*, Lisboa, Edições Colibri, Instituto de Cultura Ibero-Atlântica, 2000.

³⁶ Para a extensão das redes comerciais da hispano-américa a Sevilha, Lisboa e Angola, envolvendo o tráfico negreiro, vide idem, “Cristãos-novos portugueses nas Índias de Castela: dos negócios aos cárceres da Inquisição (1590-1639)”, *Oceanos*, n.º 29 – *Diáspora e Expansão. Os Judeus e os Descobrimientos Portugueses*, Lisboa, Janeiro—Março 1997, pp. 93-105.

³⁷ Vide Jorun Poettering, “Reflexões acerca da competitividade das redes comerciais judaico-portuguesas no século XVII”, *Ler História*, n.º 67, 2014, pp. 93-105, disponível em <http://journals.openedition.org/lerhistoria/860>, DOI: 10.4000/lerhistoria.860.

³⁸ Vide Jonathan Israel, “Jews and Crypto-Jews in the Atlantic World Systems, 1500-1800”, *Atlantic Diasporas. Jews, Conversos, and Crypto-Jews in the Age of Mercantilism, 1500-1800*. Edited by Richard L. Kagan e Philip D. Morgan, Baltimore, The Johns Hopkins University, 2009, pp. 3-17.

³⁹ Vide Rodrigo Ceballos, “Os Portugueses do Prata: Tratos, Contratos e Privilégios Locais (1580-1670)”, *op. cit.*, p. 91.

Santo Ofício uma fase de revigoramento, depois da suspensão da Inquisição portuguesa, entre 1674 e 1681⁴⁰, ainda que deva dizer que desde final do século XVII se vinha a verificar um gradual declínio da perseguição aos cristãos-novos⁴¹ e incidência noutras heresias, como o molinosismo – seguidores das doutrinas do sacerdote espanhol Miguel de Molinos, “místico defensor de uma nova forma de oração contemplativa, denominada quiete [... visando] alcançar Deus através do abandono total da alma do orante nas mãos divinas [... admitindo-se] que o corpo pudesse ser sujeito a movimentos sensuais instigados pelo demónio”⁴² –, o sigilismo – “quebra do segredo da confissão, [que] opôs a Inquisição a um conjunto de bispos jacobeus”⁴³ e a maçonaria⁴⁴.

Fortalecimento do Tribunal da Fé que terá prejudicado o negócio português no Atlântico e as transacções com as terras rio-platinas, em que sobressaíam famílias de cristãos-novos. Ultrapassado que estava o problema de segurança de trânsito na navegação, aquando dos ataques holandeses ao Brasil e a Angola, as dificuldades agora eram outras: a rede de agentes do Santo Ofício potenciava a actuação e terá sido neste contexto de intensa colaboração e de perseguição a cristãos-novos, muitos que o eram já só em parte, como o caso em observação, pelas ligações familiares criadas com cristãos-velhos ao longo do tempo, que Faleiro foi denunciado e localizado. Rivalidades e invejas podiam também minar cumplicidades, suscitando a denúncia. Inserido numa

⁴⁰ Após o perdão geral de 1604-1605 em favor dos cristãos-novos e o subsequente apogeu da actividade repressiva da Inquisição, às críticas que levaram à suspensão das sentenças e fecho do Tribunal, entre 1674 e 1681, seguiu-se nova fase de perseguições. Vide sobre o assunto, Yllan de Mattos, “Uma batalha de papéis: a suspensão e as críticas à Inquisição portuguesa (1674-1681)”, *Revista de Historia Moderna*, n.º 33, Alicante, 2015, pp. 33-55, disponível em <http://hdl.handle.net/10045/52696>, DOI: 10.14198/RHM2015.33.02.

⁴¹ É claro que as causas contra os cristãos-novos prosseguem e até com casos emblemáticos como o do dramaturgo António José da Silva, condenado à fogueira, em 1739.

⁴² Vide Giuseppe Marcocci e José Pedro Paiva, *História da Inquisição Portuguesa. 1536-1821*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2013, p. 281.

⁴³ Para além do estudo canónico de A. Pereira da Silva, *A questão do sigilismo em Portugal no século XVIII: história, religião e política nos reinados de Dom João V e de Dom José I*, Braga, [s.n.], 1964, vide Jaime Ricardo Gouveia, “Vigilância e disciplinamento da luxúria clerical no espaço luso-americano, 1640-1750”, *Análise Social. Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*, n.º 213, vol. XLIX, Lisboa, 2014, pp. 820-860, disponível em http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/AS_213_a03.pdf, em especial, p. 835. Os jacobeus consideravam que a sociedade era constituída por dois grupos – “os perfeitos, ou espirituais e, os mundanos, ou dissolutos”, extensível tanto aos religiosos como aos leigos, propugnando uma reforma dos institutos religiosos. Vide

Elisa Maria Lopes da Costa, “A Jacobeia. Achegas para a história de um movimento de reforma espiritual no Portugal setecentista”, *Arquipélago. História*, 2.ª série, vols. XIV-XV, Ponta Delgada, 2010 – 2011, pp. 31-48, disponível em https://repositorio.uac.pt/bitstream/10400.3/1294/1/Elisa_Costa_p31-48_ARQhist14-15.pdf.

⁴⁴ Vide Maria de Fátima Reis, *Fé, «Razão Ilustrada» e Santo Ofício em Portugal: o Clero na Maçonaria*. Comunicação apresentada na Sessão de Encerramento do Ano Académico da Academia Portuguesa da História, Lisboa, Palácio da Independência, 6 de Dezembro de 2017.

família ligada ao mar e perseguida pela Inquisição, há muito que estaria sob observação, faltando, por certo, a oportunidade de o prender.

Faleiro, à semelhança de muitos outros portugueses, participou, como piloto⁴⁵, no comércio de Buenos Aires, por cujo porto se escoavam uma série de mercadorias, nomeadamente a prata de Potosí, de que a fundação da Colónia do Sacramento é uma das melhores expressões de tentativa de Portugal se manter no Prata⁴⁶.

⁴⁵ Para os ofícios que pelo seu saber especializado favoreceram a deslocação além-fronteiras, vide Diogo Andrade Cardoso, “A especialização profissional como fator de emigração para os territórios ultramarinos nos séculos XVI e XVII”, *Análise Social. Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa*, vol. LIII, n.º 226, Lisboa, 2018, pp. 162-185, disponível em <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/n226a07.pdf>.

⁴⁶ Vide sobre o assunto, por todos, Paulo César Possamai, “A fundação da Colónia do Sacramento”, *Mneme. Revista de Humanidades*, vol. 5, n.º 12, Rio Grande do Norte, Outubro-Novembro de 2004, pp. 32-59, disponível em <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/254/232>. Para a disputa entre Espanha e Portugal pela costa sul atlântica da América, vide Milton Luz da Conceição, “A Ocupação Europeia da Costa Sul-Atlântica Meridional da América”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul*, n.º 154, Porto Alegre, Julho de 2018, pp. 11-25, disponível em <http://seer.ufrgs.br/index.php/revistaihgrgs/article/download/75961/49032>.

Aspectos de la religiosidad de los marineros en el Océano Atlántico en la Edad Moderna

Jaime Rodrigues

Universidade Federal de São Paulo, Brasil

rodriguesjaime@gmail.com

Presentación

El pecado viajaba junto a los hombres a bordo de los barcos. Incluso en la península Ibérica del siglo XVI, donde las navegaciones eran muy importantes, los marineros eran vistos como escoria social, hombres crueles e inhumanos. A ellos estaba reservado un lugar poco prestigioso, abajo de los soldados en la escala social. El costumbre y las conquistas en el extranjero no cambiaron la opinión de los nobles y administradores coloniales: el portugués Marqués de Távora, de regreso de un período como virrey de India en mediados del siglo XVIII, afirmó que los marineros eran insensibles y poco caritativos: “ese tipo de gente siente más la muerte de uno de sus pollos que la pérdida de cinco o seis compañeros de viaje” (Boxer, 2002, p. 228). El marqués concluyó eso a partir de lo que observó siendo pasajero privilegiado en viajes entre el Reino y la Asia. Una visión clasista y negativa sobre los hombres del mar fue construida por gente que vivía en tierra y en lugares sociales inalcanzables para los marineros en aquella sociedad fuertemente jerarquizada. Sin embargo, es en estos relatos, marcados por gran distancia social entre el narrador y el objeto de la narrativa, que vamos a encontrar material harto para la investigación histórica, contorneando prejuicios y distorsiones existentes en esas y en otras fuentes.

Las expresiones de religiosidad de los hombres del mar, sobre todo en el siglo XVI, se vinculaban directamente al miedo a las condiciones naturales enfrentadas en los viajes. En ese punto, ellos se integraban a comportamientos más amplios de las clases populares europeas, cuya religiosidad tenía vínculos con las dificultades cotidianas y se expresaba en los canales construidos por la Iglesia, incluso para someterlos a los dogmas y liturgias

instituidos (santos, santuarios, promesas, fiestas y hermandades religiosas), con éxitos variables (Schwartz, 2009, p. 258).

Parte de esas expresiones de la religiosidad popular marítima lusa fue registrada en los textos reunidos en la *Historia Trágico-Marítima*, aunque no sean textos escritos hechos por los propios marineros. Al mismo tiempo, tales expresiones de la fe eran estimuladas entre los que embarcarían un día y tuvieran acceso a esos escritos aún en tierra (Delumeau, 2009, p. 54 y ss; Rivera, 2009).

Estas expresiones de fe se incluían en uno de los dos enfrentamientos definidores de la cultura marítima, como Marcus Rediker afirma en su estudio sobre el tema en el Atlántico Norte. Se trata del enfrentamiento entre el hombre y la naturaleza, la eterna vigilancia para sobrevivir frente a las fuerzas omnipotentes que se levantaban en el mar. Los marineros miraban sus miedos al enfrentar la intensidad y la violencia de los mares, haciendo surgir un fuerte llamamiento espiritual en la cultura marítima en particular. Muchas veces, sobrevivir dependía de la eficacia de las acciones colectivas, de la habilidad y del coraje (Rediker, 1989: 154). El segundo enfrentamiento decisivo de la cultura marítima sería el conflicto de clase oponiéndose a marineros comunes a oficiales, siendo estos aspectos muchas veces vinculados a la creencia religiosa.

Los tripulantes embarcados en la Carrera de Indias española, por ejemplo, podían ser hombres creyentes y supersticiosos, que adelantaban el pedido de gracia divina. Señales de ello eran las confesiones y comuniones hechas en el partido o en las escalas, y los testamentos que muchos de ellos dejaban listos antes de embarcar, mencionando expresamente el dinero que dejaban para misas por la salvación de sus almas. En el mar, ante los peligros, ellos experimentaban una religiosidad que podían no tener en tierra, sobre todo desde fines del siglo XV, cuando se hizo obligatorio el servicio de capellanes a bordo en los barcos ibéricos (Muñoz, 2004, p. 148). La religiosidad de los hombres tenía que adaptarse a las condiciones dictadas por la naturaleza y el ritmo del trabajo. Los estudiosos son unánimes en cuanto a eso, describiendo el barco como un ambiente aislado, en el cual las prácticas religiosas tenían que someterse a los imperativos del trabajo y de la supervivencia colectivos. En el ambiente marítimo anglosajón, tal sumisión se sumaban a la tradición plebeya de escepticismo y anticlericalismo, haciendo de los marineros un grupo

notoriamente irreligioso al inicio del período moderno en el Atlántico Norte (Rediker, 1989, p 169-175).

Las prácticas mágicas se hacían presentes entre protestantes y católicos, letrados e iletrados, de diversas sociedades atlánticas en la época moderna. Cuando se aplica a los hombres del mar, esta afirmación considera el contexto de movilidad social y espacial, con las guerras y la expansión comercial y marítima teniendo una importancia fundamental en el cotidiano, en el cual prever los destinos individuales o colectivos era importante. Astrólogos y brujas actuaron en ese sentido, y la actuación estas últimas dejó muchos vestigios, por ejemplo, en la documentación inquisitorial de Portugal: "La desorganización familiar causada por la expansión explica la profusión de pedidos para determinar el destino de los maridos, amigos, hijos o yernos desaparecidos desde hace varios años (...)" (Bethencourt, 2004, p. 63-67).

A pesar de expresar una fuerte religiosidad, los marineros enfrentaban el prejuicio de los habitantes del interior y de los hombres de la Iglesia, que los consideraban malos cristianos. En esta presentación sobre los aspectos de la religiosidad marítima, me concentraré en el culto a Nuestra Señora ya los santos como signo característico de esa religiosidad.

Nuestra Señora, Jesús y los santos

El culto a Nuestra Señora ya los santos diferenciaba a católicos de protestantes en sus encuentros por los mares. Como señal exterior de fe, los católicos tenían la costumbre de bautizar sus embarcaciones con nombres sagrados, invocando protección. En el caso portugués, esta práctica se mantuvo hasta los últimos años del siglo XVIII, mientras que en las primeras décadas del siglo XIX, hubo una secularización en las denominaciones (Rodrigues, 2015). Amandio Barros ya había identificado un proceso similar en las denominaciones de los barcos portugueses en siglos anteriores. De acuerdo con él, el número de invocaciones profanas era mayor en el siglo XIV y cedió terreno a los nombres religiosos en el XVI, fruto de la Contra Reforma (Barros, 1997). Por supuesto, la secularización del siglo XIX no se debió a una disminución uniforme del catolicismo entre todos los portugueses, pero estaba relacionado con los debates políticos en la elaboración de la Constitución de 1822 y el liberalismo en estado portugués, lo que llevaría a la eliminación de las órdenes en el año 1834, frente a las evaluaciones, hechas incluso por

religiosos, de que el culto mariano se había convertido en algo excesivo (Azevedo, 2000, p. 90). A partir de 1822, hubo un gran número de pedidos de sacerdotes para embarcarse como capellanes en los barcos de la Armada lusa - cuando antes eso era obligatorio - y, inversamente, del número de capitanes que pedían dispensa de llevar capellanes a bordo.

La costumbre de dar nombres de santos a los buques se mantuvo en Portugal del siglo XVIII y aparentemente difería de la práctica española, en la que las denominaciones religiosas disminuyeron en los nombres oficiales de los vasos. Sin embargo, tal disminución en ese período parecía ser más formal que efectiva entre los navegantes españoles: una ley de agosto de 1793 ordenó que cada buque tuviera un santo patrono, además del nombre oficial (Muñoz, 2004: 49, 100). Entre los lusos, las invocaciones marianas ocurrían al menos desde la Reconquista, aunque el culto mariano haya ganado más fuerza al comienzo de la época moderna y de los conflictos religiosos en Europa.

Por las informaciones de las tripulaciones de las matrículas portuguesas en los siglos XVIII y XIX (la muestra se recogió en el Archivo Nacional da Torre do Tombo y en el Archivo Histórico Ultramarino, en Lisboa), percibimos formas de denominar las embarcaciones vinculadas al sentimiento religioso y que mezclaban prácticas eruditas y populares. En un muestreo de 1017 viajes efectuadas por barcos lusos y brasileños de 1767 a 1863, llama la atención las escasas referencias divinas en las navegaciones del siglo XIX. En el muestreo, 200 viajes entre 1801 y 1864 ocurrieron en buques negreros cuyos nombres en su mayoría eran laicos. Los nombres de héroes o militares (*Ulises, General Lecor, Vasco da Gama*), referencias a la realeza o a la aristocracia (*Princesa de Brasil, Duque de Braganza*), indicadores de audacia (*Atrevida, Triunfo de la Envidia, Tentadora*) o nombres levemente inspirados en la religión (*Esperanza, Piedad*) predominaban en el bautismo. Nuestra Señora fue mencionada solamente 7 veces.

El laicismo de los nombres del siglo XIX estaba en contraste con la práctica en el siglo XVIII y los anteriores: en ese momento, a excepción de unos pocos barcos cuyos nombres remitían a la realeza (*Princesa de Brasil, Príncipe de Beira, Rey de Portugal*), casi todos los demás nombres se refieren a el panteón católico. El muestreo del siglo XVIII contiene 817 nombres de barcos, liderados por Nuestra Señora (442 invocaciones, 54% de los casos), Jesús y otros miembros de su familia (Santa Ana, San José, San Joaquín, San Juan Bautista), casi siempre con invocaciones conjugadas a otros objetivos de devoción

(Santísimo Sacramento, Almas y Gracia Divina, por ejemplo). Los santos, de forma general, tuvieron sus nombres asociados a buques en 451 casos, tanto solos como acoplados a más de un santo o acompañados de Nuestra Señora, Jesucristo, objetos sagrados de devoción católica o elementos laicos.

En Portugal, la práctica de dar nombres sagrados a los buques se mantuvo firme en el siglo XVIII. Barros explica los motivos para los armadores bautizar sus barcos con determinados nombres: "La elección de los nombres se integra en un cuadro de valores (religiosos, culturales, estéticos, morales) que se podrán insertar en la rica diversidad de una todavía poco clara cultura popular" (Barros, 1997, p. 191). Enfrentando peligros, los hombres del mar confiaban en la protección de Dios, de la Virgen y de los santos. Sin embargo, los nombres religiosos de los barcos no resultaron simplemente de la devoción de los marineros, sino principalmente de los dueños, socios y oficiales de los buques mercantes e incluso en la Armada. Esto no niega la necesidad de comprender la cultura popular, la circularidad y la devoción que se quería expresar en la denominación de los buques, así como entender que todo esto es procesal y dialógico, transformándose en el tiempo y en las relaciones sociales.

Razones más generales también pueden ser señaladas. Nuestra Señora ocupó el centro de la devoción popular entre los católicos a partir del siglo XV. María era la primera patrona de la Marina española y "los españoles consideraban que el Atlántico había sido puesto bajo la vigilancia eterna – y eternamente maternal – de la madre de Dios" (Winchester, 2012, p. 148). Mientras que en España los marineros y los miembros de la Armada adoraban a la Virgen del Mar, de Guadalupe, del Rosario y del Carmo (Muñoz, 2004, p. 75-88), las opciones marianas de los marineros en Portugal tenían algunas diferencias. Por la frecuencia, las más invocadas en la denominación de los barcos eran N. S. de la Concepción (66 veces), del Carmen, (33), de la Piedad (26), de Nazaret (24), de Oliveira (20), del Rosario (19), de la Peña de Francia y de Buena Viaje (14 cada una).

La influencia de las órdenes religiosas puede medirse por las preferencias expresadas en el momento de denominar los buques. El incremento del culto a N. S. de la Concepción era obra de franciscanos, y aparece en la tapa de la lista. Lo mismo hicieron los carmelitas con la Señora del Carmen y los dominicos con la del Rosario. La recurrencia de N. S. de la Concepción se debió también a la condición de ella como patrona de Portugal,

presencia constante en episodios simbólicos de la formación del Reino desde la reconquista de Lisboa en el siglo XII hasta la Restauración en el siglo XVII, cuando D. João IV instituyó la Virgen de Concepción como reina y patrona de Portugal y sus dominios de ultramar a través de una disposición real de 1646. Además, por supuesto, el orden promotora del culto a la Concepción era la misma a que se había afiliado el santo más popular en suelo portugués – el franciscano San Antonio, él mismo invocado muchas veces en el bautismo de barcos.

También eran constantes las menciones al hijo de Dios (64 barcos mencionan versiones de Cristo en sus nombres, solo o acompañado de Nuestra Señora o de un santo). Además de eso, ocho barcos invocaron al jesuita San Francisco Javier. Aunque fuera Dios el ser supremo entre cristianos católicos, la devoción popular hizo sobresalir a Nuestra Señora ya los santos por su piedad o por signos extraordinarios que la Iglesia acabó por sancionar como elemento de fe. En el caso de los hombres del mar, sus hermandades profesionales los ligaban preferentemente a un santo. En España, las elecciones recaían sobre los santos Pedro, Telmo, Miguel, Nicolás de Bari, Francisco de Paula y Mauro. Los santos protectores cambiaron en el transcurso del tiempo, según sus especialidades y de acuerdo con las fronteras entre los Estados. En Portugal, el más citados en los nombres de los buques en el siglo XVIII fueron San Antonio (con 107 menciones) y San José (88 menciones), seguidos de Santa Ana (mencionadas 76 veces), San Francisco de Paula (25), San Juan Bautista (21) y Santa Rita (20).

El franciscano San Antonio nació en Lisboa a finales del siglo XII y se hizo muy popular en Portugal desde el siglo siguiente. Entre los marineros, su devoción se originó probablemente en ciertos aspectos de su hagiografía: en el regreso del primer viaje por mar hecha por él, procedente de Marruecos, una tormenta desvió el barco de llevarlo a Lisboa, pasando a Sicilia, donde recibió ayuda. El santo, por lo tanto, conocía por experiencia propia el miedo y el enfrentamiento de una tempestad en el mar. Sobre todo entre los marineros lisboetas, era común el porte de una imagen de San Antonio buscando protección contra las fuerzas de la naturaleza. La imagen era sumergida de punta cabeza en el mar, a fin de presionar al santo a atender más rápidamente los pedidos de bonanza hechos por los marujos.

También a partir de la Restauración portuguesa, bajo la égida de los franciscanos que dieron su nombre a muchas iglesias y conventos, San José tuvo su culto ampliado. El santo se convirtió en uno de los tutelares del Reino de Portugal, en la medida en que D. João IV, el restaurador, había nacido el día de San José, el 19 de marzo. En el reinado de su bisnieto, José I, muchos barcos que transportaban el sugestivo nombre de *San José Rey de Portugal*, menos una santificación del rey que un reconocimiento de la protección que supuestamente daba el santo para el Reino. Si tenía promotores en las órdenes religiosas y en la nobleza, San José también tenía devotos en la religiosidad popular portuguesa: con San Antonio, eran socios en buena muerte, y San José también fue nombrado protector especial de los comerciantes de esclavos que querían formar una empresa comercial en la Bahía de mediados del siglo XVIII (Verger, 1981, p. 48), aunque nada en los Evangelios justifica tales atributos al padre adoptivo de Jesús.

Aunque no tan numeroso en cantidad de menciones, el Cuerpo Santo o San Telmo se destacaba específicamente por la devoción marítima entre portugueses y gallegos, donde el culto se extendió a través del trabajo de los dominicos y en torno al cual se construyó una fusión de creencias pre-cristianas y cristianas. Las historias de devociones a los santos a veces aparecen en los estudios obedeciendo a las fronteras. En Portugal, la versión más popular en la hagiografía de este santo informa que Pedro Gonçalves Telmo caminaba por la noche con una luz en los lugares más peligrosos del litoral para alumbrar las embarcaciones y librarlas de naufragios. Desde el siglo XIV, había una hermandad de navegantes y pescadores en Setúbal, donde se edificó la primera capilla del Cuerpo Santo o de San Telmo en Portugal. Ya la iglesia del Cuerpo Santo en Lisboa se creó a finales del siglo XVII, y ambas fueron levantadas por el estímulo de los dominicos. El culto al santo alcanzó las islas atlánticas en el siglo XVIII, donde la hermandad del Cuerpo Santo de Funchal, en Madeira, daba dinero a los cohermanos marineros y pescadores para la compra de mortajas (Ferraz, 2014, p. 149). La devoción llegó temprano a la América portuguesa, ya que piratas ingleses robaron los bienes de la capilla del Corpo Santo en Recife, en 1594 (Silva, 2001, p. 41).

Muchos viajeros se refirieron – eventualmente con temor – al rastro de luz en alto mar que era entendido como una aparición de ese santo. Pigafetta, por ejemplo, lo hizo más de una vez (Pigafetta, 1986: p. 56, 68). Claro está que la electricidad en medio de las

tempestades no aparecía sólo para embarcaciones católicas. El protestante alemán Hans Staden, en su primer viaje a América, realizado en un barco portugués en mediados del siglo XVI, enfrentó a una tormenta que hizo toda la tripulación implorar por buenos vientos. En una noche de violencia extrema de los elementos "el portugués dijo que estas luces eran agradables señales de buen tiempo enviado por Dios como un consuelo en nuestras pruebas", llamándolos *fuego de Santelmo* o *Corpus sanctum* (Staden, 1998, p. 23). De acuerdo con un capitán británico del siglo XVIII, los marineros de su país consideraban tales rastros como obras de duendes, a los que llamaban Davy Jones. Nuestra Señora, campeona en referencias, era venerada en el mar y en tierra por los marineros. En el mar, donde abundaban peligros individuales y colectivos; en tierra, donde los marineros hacían procesiones de agradecimiento por los rescates atribuidos a ella. Los ejemplos son numerosos, como vemos en Pigafetta y en la *História Trágico-Marítima*, esta "Biblia del sufrimiento y de la muerte" que rondaba los portugueses (Souza, 1993, p. 95). El inglés Thomas Lindley, preso en Salvador en los primeros años del siglo XIX, confirmaba los comentarios hechos por otros viajeros protestantes acerca de la devoción a Nuestra Señora entre los lusos-brasileños: "(...) la patrona, la Virgen, es especialmente invocada por los barcos y buques pesqueros" (Lindley, 1969, p. 40). Lindley estaba en tierra cuando escribió esas palabras, y era en tierra que los mareantes que habían enfrentado los peligros del mar expresaban su gratitud por las acciones que atribuían a la Virgen. En Portugal había más de 155 lugares de peregrinación en la mitad del siglo XVIII, con los templos marianos siendo situados en las regiones más pobladas y siendo los más buscados. En Lisboa, en especial, las seis iglesias que pertenecían a hermandades de los hombres de mar eran una prueba de la devoción mariana entre estos profesionales (Silva, 2001, p. 33).

En la primera mitad del siglo XVIII, cuando había tormentas, plagas y naufragios, el devoto D. João V se unía a los moradores de Lisboa en procesiones. Uno de los lugares de reunión era la capilla de N. S. del Livramento, en Cascais, protectora de marineros y pescadores. En la ciudad de Bahía, desde muy temprano, con la creación de la capilla de N. S. de la Concepción de la Playa en el tiempo del primer gobernador general (1549), pescadores y hombres del mar que allí aportaban la eligieron para su devoción y de ella hacían partir la procesión del Señor de los Navegantes. Arraigado entre los pescadores, el culto mariano popular hacía con que todo templo dedicado a la Virgen recibiera

denominaciones relacionadas al mar y la santa fuera presentada como una mujer sufriente, "esposa o la madre atormentada por el miedo de que su compañero o hijo pierda el combate con las olas a menos de un kilómetro de la costa, a la vista de la aldea" (Couto, 2004, p. 99). La capilla de Buen Viaje, en la misma localidad, fue una de las escogidas por marineros para agradecer a la supuesta protección divina, con procesiones que de allí partían en honor del mismo Señor de los Navegantes y de Nuestra Señora de Buen Viaje, mientras que las evidencias del Señor del Bonfim como protector de la misma categoría profesional y de traficantes en particular – viene de mediados del siglo XVIII.

Consideraciones finales

En las manifestaciones de religiosidad, los hombres ibéricos del mar en la época moderna evidenciaron conflictos, dudas y resistencias a los intentos de imposición de la ortodoxia católica. Pero, a su modo, también expresaron una adhesión, ejemplificada en el culto mariano y en la preferencia por ciertos santos católicos. Todo esto era semejante a lo que la gente de tierra también hacía: así mismo, sobre los marineros pesaban, de forma colectiva, los estigmas de desobedientes y heterodoxos. La historiografía que se inclinó sobre la religiosidad de los marinos en tránsito por el Atlántico apunta caminos de análisis e indica que se trata de una cuestión abierta (Alfonso Mola y Shaw, 2007: 172). Rastree aquí algunas prácticas religiosas de los mareantes a partir de fuentes diversificadas, entre los siglos XVI y las primeras décadas del XIX. Eses hombres fueron entendidos como un grupo profesional. Considerando incluso el aislamiento proveniente del trabajo y del ambiente, no los encare como sujetos completamente autónomos y libres, sino con necesidades, intereses y antagonismos experimentados y transformados en conciencia, cultura y acciones.

Estuvieron en pauta las prácticas y las manifestaciones empíricamente verificables, comprendidas como expresiones de la religiosidad en la realidad social. Me concentré en la cuestión del culto mariano y de algunos santos, teniendo claro que la religiosidad maruja tenía otros aspectos que merecen estudios, tales como: las adaptaciones de las misas a bordo; la importancia de los sacramentos, en especial la confesión, la comunión y el bautismo; los enterramientos en las muertes ocurridas a bordo; las concepciones acerca de Dios y del demonio y las manifestaciones de ambos; las divergencias en los cultos de

católicos y protestantes; promesas, procesiones y ex-votos; desviaciones y heterodoxias, entre otros numerosos temas. O marco de tiempo plantea el problema de la escasez de estudios de historia marítima sobre los siglos XVIII y XIX en Portugal y sus colonias. Se observa en la historiografía la existencia de una "edad de oro" del catolicismo portugués, que irían de la expansión marítima del siglo XV hasta la edad del Marqués de Pombal en mediados del siglo XVIII, con la Iglesia y la Corona tratando de hacer cumplir las normas del Concilio de Trento. El viraje se daría con "la política antijesuítica del Marqués de Pombal y en especial con la emergencia del liberalismo, cuando surgieron señales de creciente secularización. Buena parte de los análisis se concentra en los siglos XVI y XVII, entendidos como época áurea de las navegaciones ibéricas, siendo los siglos siguientes estudiados de forma lateral, casi como si las luces de la razón iluminista hubieran adentrado la vida cotidiana del hombre común de modo inequívoco. A esto se suma el hecho de que la marina mercante y el poder marítimo portugués en los siglos XVIII y XIX no servían más para apoyar el orgullo nacionalista, después de haber perdido gran parte de su vanguardia técnica, su heroísmo y su importancia económica si se compara con los Quinientos. Stuart Schwartz invita a la reflexión, al argumentar que después que los ecos de la Revolución Francesa y de la revuelta esclava de Haití se extendieron por el mundo atlántico, las preocupaciones con las prácticas religiosas heterodoxas emigraron de la moral a la estabilidad política (Schwartz, 2009, 334), pero no dejaron de existir y ni de valerse de los instrumentos usados desde la época áurea.

BIBLIOGRAFIA

Afonso Mola, M. e Shaw, C. M. (2007). Los trabajos y los días del marinero del Antiguo Régimen. En F. Chacón e J. Hernández, (eds.). *Espacios sociales, universos familiares. La familia en la historiografía española*. Murcia: Universidad de Murcia.

Azevedo, C. M. (dir.) (2000). *História religiosa de Portugal*. Cais de Mem Martins: Círculo de Leitores

Barros, A. J. M. (1997). Barcos e gentes do mar do Porto (séculos XIV-XVI). *História: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, 2ª série, v. 14.

Bethencourt, F. (2004). *O imaginário da magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Cia. das Letras.

Boxer, C. R. (2002). *O império marítimo português (1415-1825)*. São Paulo: Cia. das Letras.

Couto, E. S. (2004). *Tempo de festas: homenagens a Santa Bárbara, N. S. da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940)*. Assis: UNESP.

Delumeau, J. (2009). *História do medo no Ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Cia. das Letras.

Ferraz, N. T. (2014). *A morte e a salvação da alma na Braga setecentista*. Braga: Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho.

Lindley, T. (1969). *Narrativa de uma viagem ao Brasil*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional.

Muñoz, M. G. (2001). *La vida religiosa de los mareantes: devociones y prácticas*. Madrid: Ministerio de Defensa/Instituto de Historia y Cultura Naval.

Pigafetta, A. (1986). *A primeira viagem ao redor do mundo*. Porto Alegre: L&PM. 2ª ed.

Rediker, M. (1989). *Between the Devil and the Deep Blue Sea: Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American Maritime World (1700-1750)*. Nova York: Cambridge University Press.

Rivera, F. T. (2009). Pecadores y tormentas: la didáctica del miedo. En E. Spckman, Elisa; C. Agostoni e P. Gonzalbo Aizpuru (2009). *Los miedos en la historia*. México: UNAM.

Rodrigues, J. (2015). Embarca agora a primeira vez: marinheiros na rota Lisboa-Rio de Janeiro nos séculos XVIII e XIX. *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, v. 9, p. 17-18.

Schwartz, S. B. (2009). *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. Bauru: Edusc; São Paulo: Cia. das Letras, 2009.

Silva, L. G. (2001). *A faina, a festa e o rito: uma etnografia histórica sobre as gentes do mar (sécs. XVII ao XIX)*. Campinas: Papirus.

Souza, L. de M. (1993). *Inferno atlântico: demonologia e colonização - séculos XVI/XVIII*. São Paulo: Cia. das Letras.

Staden, H. (1998). *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens (1548-1555)*. Rio de Janeiro: Dantes.

Verger, P. (1981). *Notícias da Bahia de 1850*. São Paulo: Corrupio; Fundação Cultural do Estado da Bahia.

Winchester, S. (2012). *Atlântico*. São Paulo: Cia. das Letras.

Un universo de sentidos: la devoción guadalupana en América del Sur (fines del siglo XV / principios del siglo XVII)

Gerardo Rodríguez

Universidad Nacional de Mar del Plata-CONICET, Argentina

gefarodriguez@gmail.com

Historia de los sentidos

En esta presentación analizaré las formas y los canales de difusión del culto guadalupano en América, a partir del estudio de los testimonios de los jerónimos y de los relatos de milagros atribuidos a la Virgen de Guadalupe, haciendo hincapié en la importancia de los sentidos en la configuración de tal devoción. La Guadalupe cruza el Atlántico y, entonces, el imaginario cristiano hispánico medieval, que acompaña a los primeros conquistadores y colonizadores, en su mayoría extremeños y devotos de la Virgen, llega al Nuevo Continente, transformándose a partir de esta experiencia americana. Herencia y experiencia resultan necesarias para comprender los diferentes recorridos y manifestaciones de la devoción guadalupana en América: cómo llega desde Extremadura, cómo se difunde en su peregrinaje americano y cómo se transforma en otra, casi mexicana, autóctona -que, con el paso del tiempo- regresa a Europa.

La importancia sensorial de la construcción devocional guadalupana la analizaré desde la perspectiva analítica ofrecida por la Historia de los sentidos¹ y, en particular, a partir de las nociones de sentidos, de intersensorialidad, de marcas sensoriales y de comunidad sensorial.

En efecto, la Historia de los sentidos es, en palabras de Mark Smith,

(...) tanto un campo como un hábito y ofrece a los historiadores de todos los períodos y lugares un modo de pensar el pasado, y una manera de conectarse con la riqueza de la evidencia sensorial presente en gran cantidad de textos, la cual se hace

¹ Cf. Rodríguez y Coronado Schwindt (2016); Rodríguez y Coronado Schwindt (2017). En particular, para el caso americano Lucci, Rodríguez y Zapatero (2018 en prensa).

visible solamente una vez que, irónicamente, es buscada (Smith, 2017, pp. 1-2).

Es por ello que, antes de comenzar con el análisis de la documentación seleccionada (documentación inédita del Archivo del Real Monasterio de Guadalupe, Gonzalo Fernández de Oviedo y Diego de Ocaña), considero oportuno definir brevemente qué entiendo por sentidos, intersensorialidad, marcas sensoriales y comunidad sensorial.

Los sentidos, además de captar los fenómenos físicos, son vías de transmisión de valores culturales. Los códigos sociales establecen la conducta sensorial admisible de toda persona en cualquier época y señalan el significado de las distintas experiencias: percibimos nuestros cuerpos, a los otros y al mundo que nos rodea por medio de los sentidos. Por ello, se pueden plantear como “históricos”, dado que son productos de un espacio determinado y sus asociaciones cambian con el paso del tiempo (Coronado Schwindt, 2016, pp. 37-38).

La cultura da forma a los sentidos de múltiples maneras. El mismo número de los sentidos está dictado, en cierta medida, por la costumbre. Mientras que los sentidos generalmente se cuentan como cinco: vista, oído, olfato, gusto y tacto, su número ha variado en diferentes momentos y lugares, de acuerdo a los intereses de cada sociedad. Tal clasificación juega un papel básico en la determinación de las impresiones sensoriales que serán consideradas más importantes por una sociedad y cuáles serán filtradas o ignoradas.

El concepto *intersensoriality* propuesto Mark Smith, hace referencia a la condición holística de los cinco sentidos, es decir, a la interrelación de todos ellos en el momento de la percepción de los sujetos (Smith, 2007, p. 3). Mecanismo por el cual se construye el modelo sensorial de toda sociedad y que en muchas oportunidades genera el llamado fenómeno de sinestesia (Palazzo, 2014 y 2015).

La noción de marcas sensoriales hace referencia a las marcas visuales, auditivas, olfativas, gustativas y táctiles presentes en los textos, que identifican las percepciones que guardan una especial significación para la trama sensorial de una cultura (Rodríguez y Coronado Schwindt, 2017, pp. 31-48). Este concepto hace referencia a las *soundmarks* formuladas por Raymond Murray Schafer, es decir, a aquellos sonidos que revisten importancia para una sociedad, de acuerdo al valor simbólico y afectivo que poseen (Schafer, 1969, p. 28).

La comunidad sensorial remite, en la línea de análisis propuesta por Barbara Rosenwein al referirse a “comunidad emocional” (2006), a que los gentes de aquellos tiempos, tanto escritores como público, reaccionaron a los mismos acontecimientos y problemas con respuestas sensoriales semejantes, dado que formaban parte de una comunidad compartida de emociones y sentidos.

Devoción y sensorialidad guadalupanas

Se considera a Nuestra Señora de Guadalupe protectora de todo el género humano, intercesora ante su Hijo; es una Virgen redentora, auxiliadora, que socorre y redime ante el infortunio, tal como lo expresa, entre otros, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, al hacer referencia a la protección que la Virgen da a dos mujeres tavoras y a otras personas en alta mar, en el año de 1519, en estos términos: “Estonçes fue tan grande al alharido é lágrimas de todos aquellos pecadores chripstianos, llamando á Nuestra Señora de Guadalupe y encomendándose a ella, que paresció que abrían el ayre é llegaban al cielo sus clamores”².

Santa María de Guadalupe como intercesora de los pecadores se manifiesta sensorialmente: alaridos, lágrimas, apertura del aire, clamores que llegan al cielo. Una atmósfera cargada de marcas sensoriales, en especial auditivas y visuales, como forma de despertar otras sensaciones y emociones en una comunidad sensorial jerónimo-guadalupana. Estas marcas siempre remiten a varios sentidos, que interactúan y despiertan en el creyente otras manifestaciones sensoriales: la intersensorialidad puesta al servicio de la devoción guadalupana, como relata Miguel de Cervantes, en *Los trabajos de Persiles y Segismunda*, refiriéndose al Monasterio de Guadalupe:

Entraron en su templo, y donde pensaron hallar por sus paredes, pendientes por adorno, las púrpuras de Tiro, los damascos de Siria, los brocados de Milán, hallaron en lugar suyo muletas que dejaron los cojos, ojos de cera que dejaron los ciegos, brazos que colgaron los mancos, mortajas que se desnudaron los

² Esta oración está incluida en el último libro de la *Historia General y Natural de las Indias* (capítulo IX, libro 50, volumen IV) de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. Cf Fernández De Oviedo y Valdés (1851-1855). Todo el libro 50 trata de “Infortunios y naufragios”, en sus páginas hace mención reiterada de la fama redentorista y de la ardorosa devoción guadalupana de comienzos del siglos XVI.

mueritos, todos después de haber caído en el suelo de las miserias, ya vivos, ya sanos, ya libres y ya contentos, gracias a la larga misericordia de la Madre de las misericordias, que en aquel pequeño lugar hace campear a su benditísimo Hijo con el escuadrón de sus misericordias (Cervantes, 1987, p. 305).

¿Por qué hablo de una comunidad jerónimo-guadalupana? Porque fueron los monjes jerónimos, a cargo del monasterio desde su fundación en el siglo XIV hasta la exclaustación de 1835, quienes implementaron, al redactar *Los Milagros de Guadalupe*³, diversas estrategias y prácticas discursivas tendientes a expurgar de los relatos de devotos y peregrinos toda connotación heterodoxa, ajena a la ortodoxia cristiana de la época; heterodoxia en la que resultaba muy fácil caer, en especial en sociedades y ámbitos de fronteras, tal como pude demostrar en mi tesis doctoral, convertida posteriormente en libro (Rodríguez, 2011).

La expansión de la devoción a la Virgen de Guadalupe por el continente americano resultó muy rápida. A partir de Cristóbal Colón, su figura y acción redentora se difundieron, como lo demuestra el bautizo de la isla antillana de Turuqueira como Guadalupe, el 4 de noviembre de 1493 (Yacou, 1992). Su nombre estaba en boca de los conquistadores y de los misioneros, desde Hernán Cortés en México hasta Pedro de Valdivia en Chile. Esa devoción cristalizó un puente de unión entre América y Extremadura: se expresó en continuas ofrendas, mandas (tributos de devoción), promesas, capellanías de misas, envío de ornatos u obsequios para el santuario extremeño, entre otros, conformándose a ambos lados del Atlántico una verdadera “cultura guadalupana” que quedó reflejada en una muy particular “comunidad sensorial guadalupana”. Cultura y comunidad guadalupanas que incluyeron imágenes y palabras como modos de acción evangelizadora, dado que “las imágenes transmiten y visualizan conceptos que naturalmente comunicaban las palabras” (Gruzinski, 1992, p. 5).

Esta ligazón puede verse en *Los Milagros de Guadalupe* que constituyen un cuerpo documental notable, tanto por la calidad y cantidad de información que brindan como por el perfecto estado en que se conservan. Los fieles de Guadalupe

³ Archivo del Real Monasterio de Guadalupe (AMG), *Los Milagros de Guadalupe* (LMG). LMG constituyen un corpus documental mayormente inédito; son nueve códices en total, que abarcan desde principios del siglo XV hasta fines del siglo XVIII —el Códice 1 recoge el primer milagro fechado en 1407, en tanto el Códice 9 se refiere a los últimos milagros de la colección, correspondientes al año 1722—.

imploran su intercesión por variados motivos y esperan su intervención milagrosa para poner fin al cautiverio, superar peligros y zozobras en el mar, enfrentar enfermedades y dolencias, sortear pestilencias, sequías y obtener protección, asistencia y liberación ante diversos males y peligros. Los jerónimos, al redactar los milagros, implementaron diversas estrategias y prácticas discursivas con el fin de quitar —según mi interpretación ya señalada— toda connotación heterodoxa a los relatos de devotos y peregrinos, contribuyendo a crear un *habitus catholicus*, es decir, una forma cristiana de comprender el mundo, que contó entre sus pilares, a la devoción mariana.

El estudio del discurso adquiere una importancia fundamental para la interpretación de relatos guadalupanos, dado que los conceptos allí recogidos expresan las ideas religiosas de los jerónimos. Estos monjes proyectan —al redactar todos y cada uno de los milagros—, argumentos doctrinales considerados esenciales en el discurso cristiano de la época. Por ello, tomo y adapto las nociones de religión vivida y religión predicada propuestas por Alberto Marcos Martín (1989, pp. 45-46), a las que complemento con las nociones de devoción popular y devoción litúrgica, propuestas por José María Soto Rábanos (1997, p. 335). Esta tensión entre ambas se observa claramente en los códices guadalupanos. Por ejemplo, estando cautivo en el norte de África, Juan de la Serna amonesta a un compañero de infortunio, el vizcaíno García, por desconfiar de la posibilidad de la huida diciendo “por que parece que non confiauan en la que por miraglo desta tierra los sacaua, que sin par los podía mantener e conseruar”⁴.

La tradición guadalupana se propaga, tanto por medio del relato de los fieles y devotos como por las acciones vinculadas a la expansión territorial, llegando primero a las Islas Canarias⁵ y, luego, al continente americano⁶. Gracias a la acción de los jerónimos, el culto a Nuestra Señora Santa María de Guadalupe cruza el Atlántico rápidamente —como queda atestiguado incluso en la documentación del propio Monasterio⁷— junto con los hombres de la mar⁸, que la convierten en “Señora de nuestros descubrimientos”.

⁴ AMG, LMG, C3, f°65 r.

⁵ Llegando a ser Nuestra Señora de Guadalupe patrona de La Gomera. Cf. Fraga González, (1980, pp. 697-707).

⁶ Obras pioneras de la relación y el estudio de la Virgen de Guadalupe extremeña en América resultan las de Bayle (1928) y Vargas Ugarte (1931, pp. 454-456).

⁷ Cf. Sebastián García y Elisa Rovira López (1990, pp. 699-772) y García (1993, pp.439-464).

⁸ Cf. Callejo Serrano (1985) y Ramiro Chico (2014, pp. 10-15).

La profunda fe de los conquistadores quedó reflejada en una gran cantidad de relatos milagrosos que los tienen por protagonistas: Antonio de Quijano, escudero y vecino de Medina del Campo, pidió protección para él y otros veintinueve hombres, para no perecer en alta mar, cuando iban a descubrir “una isla que decían muy rica”⁹; Paulo de Cervera, portugués de Leiría, peregrinó a Guadalupe “por haber sido librado cuatro veces de morir estando en las Indias”¹⁰; Cristóbal de Brito, noble hidalgo de Lisboa, cumplió su voto por haber sido liberado junto con doscientos hombres, estando en el Cabo de Buena Esperanza¹¹; Juan López de Torralva, vecino de Toledo, junto con otras treinta y cinco personas y tres naos cargadas de sedas, armas y provisiones, recibe el favor de Guadalupe, en el mar cuando se dirigían a las Indias, en 1520¹²; Antonio de Silva, natural de Campo Mayor y otros doscientos hombres, recibieron el favor de la Virgen, estando en alta mar y de regreso de las Indias¹³; Cristóbal Rodríguez y Diego Gómez, ambos de Palos de la Frontera, fueron librados de perecer en el mar, encontrándose rumbo a las Indias¹⁴.

La presencia de los jerónimos y la impronta de Guadalupe se encuentran atestiguadas, en América, desde tiempos muy tempranos e incluye desde hombres de armas, togas y cruces —de renombre y reconocimiento público— hasta indios comunes¹⁵. Fray Sebastián García (2002, pp. 149-166) considera, en base a la documentación americana de la época jerónima conservada en el Monasterio¹⁶, que:

⁹ AMG, *LMG*, C6, f°63 vto.. El relato está fechado en 1516.

¹⁰ AMG, *LMG*, C6, f°73.

¹¹ AMG, *LMG*, C6, f°74 vto.. El relato está fechado en 1518. Como agradecimiento por el favor recibido, Cristóbal de Brito, quien se refiere a la Virgen como “madre de los tristes y desamparados” ofreció una lámpara de plata de nueve marcos de peso y mandó echar un romero para esta Santa Casa.

¹² A AMG, *LMG*, C6, f°212 vto.. La presencia milagrosa de Nuestra Señora de Guadalupe está fechada: mayo de 1522. Entre todos, juntaron limosna para el santuario. MG, *LMG*, C6, f°111.

¹³ AMG, *LMG*, C7, f°18 vto.. Relato fechado en 1527.

¹⁴ AMG, *LMG*, C7, f°19 vto.. Relato fechado en 1527.

¹⁵ Navarro Del Castillo (1978), constituye un catálogo biográfico de 6000 conquistadores, evangelizadores y colonizadores que, procedentes de 248 pueblos de Extremadura, pasaron a América y a Filipinas durante los siglos XV y XVI; García (1992, pp. 43-82).

¹⁶ Códices o libros manuscritos, un total de diecisiete códices con algunas referencias a las relaciones de Guadalupe con América; Legajos 6 y 60, con multitud de cuadernillos, pliegos y hojas sueltas, de los siglos XVI, XVII y XVIII, que contienen los documentos originales, fotocopiados para facilitar la consulta, se encuentran en cuatro volúmenes bajo el título «Documentos sobre América», con sus correspondientes notas o fichas sobre cada uno de estos papeles; Códices antiguos y numerosos legajos que hablan bien alto de la influencia que el monasterio y santuario de Guadalupe tuvieron en el Nuevo Mundo. Entre los documentos de mayor valor histórico figuran: C-15: Libro de Bautismo, con dos partidas de indios, destacándose la del 29 de julio de 1496, referida a dos criados de Cristóbal Colón. C- 1: Libro 1 de Milagros, con la referencia al nombre de Guadalupe impuesto a la isla Turuqueira por Colón en su segundo viaje. C-14: Historia de Joseph de Alcalá, con la noticia de

(1) la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, devoción nacional de la España de los siglos XV-XVIII, se constituyó en medio eficaz de evangelización en toda América. Ayudaron mucho en la expansión de esta devoción guadalupense la fama del santuario y la influencia que los monjes tenían ante la Corona y otros focos de poder dentro y fuera de la Península; (2) no se reflejan en los documentos del archivo iniciativas o relaciones misioneras de la Casa de Guadalupe, a excepción del envío de algunos monjes —muy pocos— a América para propagar el culto a Nuestra Señora y recoger las ofrendas que en aquellas partes se hacían a este santuario. Pero los jerónimos vinieron al Nuevo Mundo, también, para visitar y administrar las varias encomiendas concedidas al monasterio o para establecer la cofradía de la Virgen de Guadalupe y recoger las limosnas que muchas personas devotas donaban en vida o bien ordenaban en su testamento (Álvarez Álvarez, 1991, pp. 390-391).

En relación con lo dicho, me interesa referirme brevemente al testimonio de dos frailes guadalupanos: Diego de Ocaña y Pedro del Puerto. Fray Diego de Ocaña (1570-1608) ingresó al monasterio en 1588¹⁷ y en 1599, junto al Padre fray Martín de Posada, partió rumbo a América, con la misión de fomentar la devoción a la Virgen y recoger diferentes donativos¹⁸. Para lograr ambos fines redacta la *Comedia de Nuestra Señora de Guadalupe y sus milagros*¹⁹ —que inserta dentro de su obra mayor—, representándola en las ciudades de Potosí y Chuquisaca (1601). Escrita en un lenguaje llano, dado que estaba pensada para ser representada y no leída²⁰, transcribe gran parte del Códice 1 de *Los Milagros de Guadalupe*, en particular las leyendas referidas a la Virgen y el primer relato, sobre la liberación de un cautivo (Alvarado Teodorika y Aponte Olivieri, 2006, pp. 365-374). ¿Qué mejor manera de

la visita de Colón en 1496 y del nombramiento de fray Pedro del Rosal, monje de Guadalupe, como virrey de las Indias. Los códices 85, 90 y 230, con referencias constantes a ofrendas, donaciones y fundaciones de personajes indios a Nuestra Señora de Guadalupe, sin que falten noticias americanas en Otros códices, especialmente en los libros de actas capitulares. Por otra parte, los legajos 6 y 60, principalmente, contienen crónicas de viajes reales, cédulas para el cobro de mandas, testamentos de indios, favores de Nuestra Señora y otros testimonios de expansión devocional en distintas partes de América.

¹⁷ AMG, *Actas auténticas de profesiones de monjes jerónimos en Guadalupe*, legajo 39 (estas Actas contienen las profesiones de fe entre 1425 y 1605).

¹⁸ AMG, *Escritura de la fundación de la capilla de nuestra señora de Guadalupe en la ciudad de los Reyes, el año 1600*, f°1 a f°6. Se refiere a Lima.

¹⁹ La comedia, en *VNM*, se encuentra en las pp. 335-423. Fue publicada por primera vez por Villacampa, (1942) y luego como de Ocaña (1957). Cf. Díaz Tena (2003, pp.139-171).

²⁰ Esto puede constatarse tanto en los nombres de los personajes (Fraile, Rey, Cautivo, Caballero, Gil, Cura, Fresco, Melenaques, Alcalde, Criselio) como en las indicaciones de tipo escénico (música, entradas, vestimenta, utilería).

difundir la fe en Cristo sino a través de los milagros que obraba por intercesión de su Madre, representados teatralmente?²¹.

El viaje de Diego de Ocaña comenzó el 3 de enero de 1599 y finalizó en la Pascua de Navidad de 1604. De una primera lectura de su relación se desprende la interpretación de Ocaña como viajero y de su texto como relato de viajes, dado que la narración se organiza a partir del viaje, aunque también participa, por contenidos, de la crónica y de las memorias de predicadores. Incorpora mapas y dibujos de los nativos con sus trajes y retratos de ellos e imágenes de la Virgen, realizados por él mismo²². Kenneth Mills considera que Diego de Ocaña juega siempre con aspectos de la realidad de manera ficcional, ofreciendo “reportajes” de la vida cotidiana de un modo muy personal (Mills, 2014, pp. 115-131). Fray Diego de Ocaña, difundió el culto y la imagen guadalupanos, como una forma de imposición de una cosmovisión cristiana de la sociedad, a partir de textos e imágenes que inspiran fe y, al hacerlo, hizo cosas con las palabras y las imágenes, en tanto que su relato no se refiere solamente a un momento dado sino que se desenvuelve a través de prácticas repetitivas que generan identidad. La elaboración doctrinal referida a la intercesión de Santa María de Guadalupe puede verse tanto en los cuadros pintados por el él — el cuadro con Su imagen para la catedral de Sucre²³— como en el contenido de sus textos, en el uso de la palabra. La palabra como palabra de oración y la oración como ruego a Santa María de Guadalupe, que escucha y actúa en consecuencia. Los fieles piden, imploran a la Virgen a través de rezos, hacen votos y finalmente tienen su recompensa. Dice el texto de los milagros: “Y esto con tanta fe y devoción que fue oída su fervorosa oración y tuvo tan buen despacho su petición...”²⁴.

Diego de Ocaña nos ofrece un relato pormenorizado de su viaje americano, relato en el cual registra tanto situaciones cotidianas como procesiones solemnes, tanto encuentros con personas anónimas como entrevistas con las más altas

²¹ Si bien existe una extensa bibliografía al respecto, el artículo de Alvarado Teodorika (2007, pp. 279-287) resulta ilustrativo en función de la propuesta que realizo seguidamente.

²² Cf. Fanjul (2002, pp. 105-119). Desde ópticas diferentes pero a su vez complementarias han abordado el tema en forma reciente Tatiana Alvarado Teodorika (Bolivia), María Eugenia Díaz Tena (España - Universidad de Porto, Portugal), Beatriz Carolina Peña Núñez (Venezuela -Universidad de Yale, Estados Unidos de América).

²³ Capilla de la Virgen de Guadalupe, Chuquisaca. Fue construida por orden del Fray Jerónimo Méndez de la Piedra, en el año de 1617, en la que fuera Capilla del Obispo Alonso Ramírez de Vergara. Cobija la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, pintada por Fray Diego de Ocaña, en año de 1601. El culto popular fue ornando la imagen con diferentes tipos de joyas. En 1748, el lienzo se reforzó con una plancha maciza de oro y plata, representando el manto de la Virgen, dejando de la pintura original el rostro y el del niño.

²⁴ VNM, p. 97.

autoridades virreinales y ofrece la recreación tanto de paisajes naturales como de ámbitos creados por los hombres; es un viajero atento, que presta atención a todo lo que ocurre en su entorno, dado que muchas veces necesita de sus sentidos y no de sus saberes para enfrentar la realidad. Lo que incorpora por medio de los sentidos (la vista, el gusto, el oído, el tacto, el olfato, en este orden), lo atesora como experiencia y actúa en función de ella. Por ejemplo, los sonidos a los que siempre presta atención le permiten reconocer la cercanía de un caudal de agua, la presencia de un núcleo poblacional. En una oportunidad, los ruidos lo salvan de morir aplastado. Una fuerte tormenta los sorprende en el Puerto de Portobelo, en el convento de la Merced,

(...) que era toda la casa un buhío de madera tosca y paja. Y habiendo un día acabado de comer, comenzó la casa a crujir y yo levanteme de la mesa y salí corriendo afuera y mi compañero díjome que para que corría: respondí que para no quedar enterrado y que saliese fuera pronto. Y como a mí me reprendía porque corría, no quiso andar aprisa sino con gravedad; y cayó todo lo grave de la casa y cogiole debajo y quedó enterrado con toda la casa encima²⁵.

Estos diferentes registros remiten a una cuestión central en relación a su obra, referida a quiénes eran los destinatarios de estos textos (Peña, 2007). Si bien, *a priori*, estaban dirigidos a una audiencia conventual —se mencionan a los priores del convento o bien, se afirma la ortodoxia—, los tópicos que registran, las formas de expresiones que emplean —que denotan una alta emotividad, por ejemplo, el dolor que expresa fray Diego ante el fallecimiento de fray Martín de Posada, el hermano jerónimo con quien viajaba, ocurrido en Paita, Perú, el 11 de septiembre de 1599— señalan un auditorio común.

Blanca López de Mariscal y Abraham Madroñal afirman que Ocaña era un fraile viajero, con una resistencia casi sobrehumana, un Quijote manchego, como ese otro contemporáneo a quien Miguel de Cervantes estaba mandando a viajar por la España de su tiempo, que tiene por

²⁵ VNM, p. 84.

cometido extender la devoción a la Virgen extremeña por todos los medios y, por ello, escribe y pinta, ambas cosas aceptablemente (López de Mariscal y Madroñal, p. 14)²⁶.

Consideraciones generales que pueden aplicarse a la relación escrita por fray Pedro del Puerto, monje del convento sevillano de San Jerónimo, quien sucedió a Ocaña como procurador de Santa María de Guadalupe en las Indias (Campos Fernández de Sevilla, 1993, pp. 405-458). El General de la Orden Jerónima, fray Pedro de Aguilar, asignó a fray Pedro la misión de acompañar en su viaje a América al recién nombrado obispo de Trujillo, Jerónimo de Cárcamo. Una vez en las Indias, en 1617, la casa guadalupense le otorgó plenos poderes como procurador, tarea por la que recibió fuertes críticas, especialmente acusaciones por deshonestidad en el manejo de las limosnas recolectada en los virreinos del Perú y de Nueva Granada²⁷.

Conclusiones

El cruce del Atlántico de los textos e imágenes referidos a Santa María de Guadalupe está cargado de sentidos. Diversas marcas sensoriales expresan tanto lo que sienten los fieles como la respuesta de Nuestra Señora: mientras unos rezan con devoción, rezos devotos que se manifiestan corporalmente a través de los sentidos (sonoridad de la voz, silencio como forma de respeto, movimientos con las manos y con el cuerpo, instrumentos utilizados para la oración), la Virgen responde siguiendo los mismos parámetros (la serenidad reflejada en el silencio, la luz clara o el color blanco). De allí que hable de una comunidad sensorial. El *fervor bien despachado* en las diferentes expresiones devocionales como mecanismo para lograr una *petición favorable* reúne en sí mismo todos los conceptos señalados: sentidos, intersensorialidad, marcas sensoriales y comunidad sensorial.

Fray Diego de Ocaña considera que la comunicación es esencial para la difusión del culto guadalupano y para la obtención de limosnas. Reconoce la importancia de la palabra y la necesidad de buen entendimiento para asegurar óptimas relaciones con los nativos, dado que, muchas veces, los diálogos rápidos y los modismos locales generan todo tipo de confusiones. Al llegar Ocaña y su

²⁶ LÓPEZ de MARISCAL y A. MADROÑAL, "Introducción", VNM, p. 14.

²⁷ Su escrito, en parte, está desinado a limpiar su buen nombre y honor de dichas acusaciones.

compañero al convento de Santo Domingo (Puerto Rico), junto con otros viajeros recién llegados, luego de pasar hambre y frío y de penar por enfermedades varias que los aquejaban, se preguntan para qué están en América. En medio de este diálogo, que ocurre de noche y estando varios de ellos medio dormidos, una negra les acerca comida y agua (situación habitual en todos los conventos del Nuevo Reino de Granada, que las negras sirvieran a los frailes, pero desconocida por Diego de Ocaña y su compañero), dando lugar a la siguiente confusión:

Y como desperté y vi junto a mí una negra, entendí que era algún demonio o alguna alma de inglés de los muchos que allí habían muerto,²⁸ y comencé a dar voces y a decir “Jesús sea conmigo”. La negra me respondió: —Yo no so diabro. ¿Qué decí Jesú, Jesú? Y como oí repetir el nombre de Jesús, reporteme un poco y pregunté: —¿Pues quién eres? Respondió: —Que so negra de convento: dame la pierna, padre. Y como oí pedir la pierna, escandalíceme y díjele que se fuera con el diablo. Dijo: —Jesú conmigo. ¿Viene lavar la pierna y toma diablo? Y es que se había dejado el agua y la paila a la puerta de la celda y no acababa yo de entender a la negra lo que me decía; y dábame mucha prisa: —Daca la pierna. Y con el coloquio que teníamos despertó mi compañero²⁹.

Este gracioso malentendido ofrece la oportunidad de reflexionar sobre los valores transmitidos por el fraile, quien no duda en asimilar lenguaje confuso y negritud con el diablo. Esta asociación se repite en varias oportunidades, por ejemplo, al describir la vestimenta de las indias de los llanos (habitantes de las costas del Pacífico, desde Perú hasta Chile), que es completamente negra y larga, al igual que la cabellera, reflexiona: “no parecen por aquellos arenales sino demonios y brujas”³⁰.

²⁸ 85 Se refiere, probablemente, a los ingleses que participaron del saqueo del conde George Clifford, quien apoyado en una escuadra de quinientos navíos, logró entrar en Puerto Rico en 1598, matando a muchos habitantes, robando en la ciudad, a la que luego incendió.

²⁹ *VNM*, pp. 76-77.

³⁰ *VNM*, p. 114.

Bibliografía

Alvarado Teodorika, T. (2007). De las fiestas que destaca fray Diego de Ocaña en su Relación. La plaza como epicentro de la celebración. *La Fiesta. Memoria del IV Encuentro Internacional sobre Barroco*, (pp. 279-287). La Paz: Unión Latina – GRISO – Universidad de Navarra, Embajada Real de los Países Bajos.

Alvarado Teodorika, T. y Aponte Olivieri, S. (2006). Reflexiones y apuntes en torno a la obra de Ocaña. *Memorias del III Encuentro Internacional sobre Barroco*, (pp.365-374). La Paz: Unión Latina.

Bayle, C. (1928). *Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura en Indias*. Madrid: Vargas Ugarte, R. (1931). *Historia del culto de María en Hispanoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. Lima: Imprenta La Providencia.

Callejo Serrano, C. (2014). Santa María de Guadalupe en América. *Guadalupe*, 674-675.

Campos Fernández De Sevilla, F. J. (1993). Dos Crónicas guadalupenses en Indias: los Padres Diego de Ocaña y Pedro del Puerto. En S. García (coord.), *Guadalupe de Extremadura: dimensión hispánica y proyección en el Nuevo Mundo. Estudios y crónica del Congreso celebrado en Guadalupe en 1991*, (pp. 405-458). Madrid: Junta de Extremadura y Sociedad Estatal Quinto Centenario.

Coronado Schwindt, G. (2016). Comunicación y sonoridad en las ciudades andaluzas de los siglos XV y XVI. En N. Guglielmi y G. Rodríguez (dirs.), *EuropAmérica: circulación y transferencias culturales* (pp. 35-55). Buenos Aires: Grupo EuropAmérica - Academia Nacional de la Historia.

de Cervantes, M. (1987). *Los trabajos de Persiles y Segismunda*, edición de Bautista Avalle-Arce. Madrid: Castalia.

de Ocaña, D. (1957). *Comedia de nuestra señora de Guadalupe y sus milagros*, estudio preliminar y notas de Teresa Gisbert. La Paz: Biblioteca peceña – Alcaldía Municipal.

Díaz Tena, M. E. (2003). La leyenda y milagros de la virgen de Guadalupe en el teatro hispanoamericano de principios del XVII. *Via Spiritus*, 10, 139-171.

Fanjul, S. (2002). Fray Diego de Ocaña: el largo brazo de Guadalupe en Indias. *Cuadernos Americanos – Nueva Época*, 91, 105-119.

Fernández de Oviedo y Valdés, G. (1851-1855). *Historia General y Natural de las Indias, Islas de Tierra-Firme del Mar Océano*, 4 volúmenes. Madrid: Real Academia de la Historia.

Fraga González, M^a del C. (1980). Esculturas de la Virgen de Guadalupe en Canarias. Tallas sevillanas y americanas. *Anuario de Estudios Americanos* tomo 37, 697-707.

García, S. (1992). Guadalupe de Extremadura: su relación con América durante el reinado de Carlos V. En R. Mate y F. Niewöhner (eds.). *El precio de la “invención” de América*, (pp. 43-82). Barcelona: Anthropos.

García, S. (1993). Los Jerónimos y la cultura: la Biblioteca y Archivo del Real Monasterio de Guadalupe y su fondo americano. *Anuario Jurídico y Económico Escorialense*, 25, 439-464.

García, S. (2002). La Biblioteca Mayor y el Archivo Histórico del Real Monasterio de Guadalupe: fondos y funcionamiento. *Extremadura en el año europeo de las lenguas: literatura, cultura, formación y desarrollo tecnológico. Actas del XXXVI Congreso Internacional de la Asociación Europea de Profesores de Español (Cáceres, del 23 al 27 de julio de 2001)*, (pp. 149-166). Cáceres: AEPE.

García, S. y Rovira López, E. (1990). Guadalupe en Indias: Documentación del Archivo del Monasterio. En S. García (ed.), *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo: Actas y Estudios. Congreso celebrado en Guadalupe durante los días 24 al 29 de octubre de 1988*, (pp. 699-772). Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario.

Gruzinski, S. (1992). *Painting the conquest. The Mexican Indians and the European Renaissance*. París: Flammarion.

Lucci, M., Rodríguez, G. y Zapatero, M. (dirs.) (2018 en prensa). *Sentir América. Registros sensoriales europeos del Atlántico y de América del Sur (siglos XV y XVI)*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.

Marcos Martín, A. (1989). Religión “predicada” y religión “vívida”. Contribuciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste? En C. Álvarez Santaló, M. J. Buxó y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La Religiosidad Popular. II. Vida y Muerte*, (pp.46-56). Barcelona/Sevilla: Anthorpos.

Mills, K. (2014). Mission and Narrative in the Early Modern Spanish World: Diego de Ocaña’s Desert in Passing. En A. Sterk y N. Caputo (eds.), *Faithful Narratives. Historians, Religions, and the Challenge of Objectivity*, (pp. 115-131). Ithaca: Cornell University Press.

Navarro Del Castillo, V. (1978). *La epopeya de la raza extremeña en Indias*. Mérida: Ediciones del autor.

Palazzo, É. (2014). *L’invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l’art au Moyen Age*. Paris : du Cerf.

Palazzo, É. (2015). *Les cinq sens au Moyen Age*. Paris: du Cerf.

Peña, B. C. (2007). *Imágenes del Nuevo Mundo en la Relación de viaje (1599-1607) de fray Diego de Ocaña*, tesis de doctorado. The City University of New York.

Ramiro Chico, A. Santa María de Guadalupe y los hombres de la mar. *Guadalupe*, 839, 10-15.

Rodríguez, G. (2011). *Frontera, cautiverio y devoción mariana (Península Ibérica, fines del s. XIV – principios del s. XVII)*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Rodríguez, G. y Coronado Schwindt, G. (2017). La intersensorialidad en el *Waltharius*. *Cuadernos Medievales* 23, 31-48. Recuperado de <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/cm/article/view/2415>

Rodríguez, G. y Coronado Schwindt, G. (dirs.) (2016). *Paisajes sensoriales. Sonidos y silencios de la Edad Media*. Mar del Plata: Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM), Centro de Estudios Históricos, Universidad Nacional de Mar del Plata.

Rodríguez, G. y Coronado Schwindt, G. (dirs.) (2017). *Abordajes sensoriales del mundo medieval*. Mar del Plata: Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM), Centro de Estudios Históricos, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.

Rosenwein, B. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Nueva York: Ithaca.

Schafer, R. (1969). *El nuevo paisaje sonoro. Un manual para el maestro de música moderno*. Buenos Aires: Ricordi.

Smith, M. (2007). *Sensing the Past: Seeing, Hearing, Smelling, Tasting, and Touching in History*. Berkeley: University of California Press.

Smith, M. (2017). Historia sensorial: su significado e importancia. En G. Rodríguez y G. Coronado Schwindt (dirs.), *Abordajes sensoriales del mundo medieval* (pp. 1-2). Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Humanidades, GIEM.

Soto Rábanos, J. (1997). María en los sínodos diocesanos de León y Castilla (Siglos XIV-XV). En AA.VV., *Religiosidad Popular en España. Actas del Simposium (I)*, (pp. 336-356). San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial- María Cristina.

Villacampa, C. (1942). *La Virgen de la Hispanidad o Santa María de Guadalupe*.
Sevilla: Editorial de San Antonio.

Yacou, A. (1992). *Christophe Colomb et la découverte de la Guadeloupe*.
Toulouse: Presses de l'Institut d'études politiques.