



Lua Nova

ISSN: 0102-6445

luanova@cedec.org.br

Centro de Estudos de Cultura Contemporânea  
Brasil

Palti, Elías

Entre a natureza e o artifício: a concepção de nação nos tempos da independência

Lua Nova, núm. 81, 2010, pp. 17-45

Centro de Estudos de Cultura Contemporânea

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=67318714003>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal  
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



## ENTRE A NATUREZA E O ARTIFÍCIO: A CONCEPÇÃO DE NAÇÃO NOS TEMPOS DA INDEPENDÊNCIA\*

Elías Palti



Ao longo do século XIX afirma-se no ocidente a ideia de que as nações constituem entidades naturais, comunidades que preexistem à sua instituição formal e dão sustento objetivo às formações estatais. Sem elas não se poderia explicar como estas foram separadas historicamente entre si e qual era o princípio diretor que ordenava seu desenvolvimento por baixo da série mais ou menos fortuita de acontecimentos que lhe deram sua expressão política concreta. Este padrão historiográfico proveu também a base sobre a qual se fundou a historiografia nacional dos diversos países da América Latina e serviu para explicar as revoluções de independência. Trata-se, de fato, de uma visão ainda hoje profundamente arraigada. As palavras de Alejandro Rey de Castro Arena num trabalho recente servem de ilustração:



O transplante integral para o Peru da religião, instituições e cultura hispânica acabou por modelar

---

\* Tradução de Fernando Antônio Pinheiro Filho.

*Lua Nova*, São Paulo, 81: 17-45, 2010





personalidades nacionais, com uma consciência própria que foi amadurecendo ao longo de quase três séculos do vice-reinado. [...] Sem esse elemento de tão fundas raízes no solo nacional não teriam atuado as influências externas da ideologia e da imitação, nem as exigências econômicas, nem a obra criadora e genial dos caudilhos militares. Por conseguinte, ao invés de dar tanta ênfase às causas externas, devemos considerar mais atentamente as causas internas, basicamente o nacionalismo consciente que começava a manifestar-se (Arena, 2008, p. 23).

Esta ênfase no despertar de uma consciência nacional permite ao autor transpassar a superfície dos acidentes históricos manifestos e penetrar nas causas mais profundas que operavam por baixo deles. Daí sua conclusão:



De acordo com nossa interpretação, se não tivesse havido a invasão francesa ou se, ao ser restaurado em seu trono, Fernando VII tivesse mantido o programa constitucional, os hispano-americanos cedo ou tarde teriam encontrado a oportunidade para emancipar-se. [...] O autogoverno pode explicar-se pela necessidade de preencher o vazio de poder que se produziu a partir da crise política peninsular. Não obstante, essa circunstância não é suficiente para explicar a independência proclamada no curso da década, já que esta corresponde a algo mais profundo que a mera conjuntura político-militar da Espanha. Responde mais à existência entre os americanos de um sentimento patriótico e de uma consciência nacional desenvolvida ao longo de três séculos de história colonial (Arena, 2008, pp. 140-141).



Nessa perspectiva, a vacância real produzida em 1808 só servira de ocasião para este ser nacional expressar-se e





reclamar o direito de autogoverno que lhe pertencia naturalmente. Este aparece assim como o verdadeiro Sujeito dessa história, no sentido etimológico do termo (*sub-jectum*: aquilo que permanece por sob as mudanças de forma que se lhe impõem). Certamente, esse ser nacional muda historicamente, mas essas mudanças são algo que ocorre a um sujeito cuja identidade se encontra, em consequência, presposta. Como substrato último da predicação histórica, as diversas etapas que atravessa indicariam outras tantas fases de sua constituição como tal.

Este ponto de vista, como sabemos, para além de sua impregnação social, resulta hoje insustentável entre os especialistas. A articulação de uma identidade nacional, como se vê, foi o desenboque final de um longo processo histórico que de nenhum modo já estava prefigurado no ponto de partida. E isso terá consequências historiográficas decisivas, já que abre à interrogação aquilo que nesse padrão explicativo aparece como pressuposto impensado e impensável, dado que constitui sua premissa. Somente a partir do momento em que a nação deixa de aparecer como um princípio explicativo suficiente para converter-se ela mesma em algo que deve, por sua vez, ser explicado, surge a pergunta, cuja resposta está longe de ser óbvia, a respeito de como pôde surgir a ideia de que os territórios americanos eram nações, e que poderiam, portanto, reclamar direitos soberanos e autogovernar-se.

Com efeito, isso não é tão simples de explicar como pode parecer retrospectivamente. Nos marcos do pensamento pré-moderno a ideia da existência de uma comunidade política independente do que constituía o centro articulador de que emanava – a autoridade soberana –, implicava algo não só herético, mas simplesmente absurdo, inconcebível. Como dizia Francisco Suárez: “não pode haver em verdade um corpo sem cabeça, a não ser mutilado e monstruoso” (1971, pp. 8-9). Esta premissa aparecia





como uma verdade autoevidente, dado que, segundo se pensava, sem relações de mando e obediência não podia existir nenhuma comunidade política. Como demonstra a relação entre pais e filhos, isto era algo que estava inscrito na própria natureza; que escapava, portanto, à vontade dos sujeitos. A emergência de um ideal de independência, assim, mais que um processo de autoconsciência de um ser preexistente, marcou uma virada fundamental nas concepções de sociedade e de política próprias do Antigo Regime. A pergunta que se coloca, pois, é como se produziu essa virada político-conceitual. O certo é que, privados do suposto da presença de um substrato preexistente de nacionalidade, o apelo ao velho tópico da chegada de ideias ilustradas “estrangeiras”, provenientes da França, tampouco chega a explicar algo. A simples leitura de livros importados não poderia tornar uma determinada entidade perceptível como objeto da realidade se esta já não tomava parte de alguma maneira do universo do inteligível dentro dessa mesma realidade. Enfim, aquilo com que nos defronta a quebra das visões nacionalistas – de forte marca teleológica – parece a princípio um paradoxo, ou seja, nos impõe a necessidade de reconstruir aquele conjunto de deslocamentos político-conceituais operados no interior dos imaginários tradicionais que, até princípios do século XIX, proveram as condições de possibilidade para a eventual concepção de uma ideia, não obstante, completamente alheia a esses mesmos imaginários: a ideia de uma soberania vaga, etérea, desencarnada, uma soberania sem um soberano, que habita todos os lugares sem radicar-se em nenhum lugar em particular. Em suma, trata-se de reconstruir as condições que tornaram então possível a emergência do postulado, prenhe de consequências, de que uma vez derrubada a monarquia a soberania reverteria para o povo.

Deve-se dizer, no entanto, que as críticas “revisionistas” abrem as portas para esse universo novo de interroga-





ções apenas ao preço de declará-las insolúveis de antemão. Uma conclusão que, entretanto, não podem tampouco aceitar; e, em seu esforço para quebrar essa impossibilidade, acabam diluindo o sentido profundo de sua própria crítica. Isto se liga estreitamente a seu postulado “forte” de que o conceito de nação não estava ainda disponível nesses anos. Assim formulado, ele levaria a ver as revoluções de independência menos como o resultado contingente de uma série de desenvolvimentos históricos preciosos – como efetivamente o foi – do que como o produto fortuito de circunstâncias aleatórias e, em última instância, incompreensíveis historicamente. Sem dúvida, alguma ideia de nação estava então operando; do contrário, a vacância real não teria as consequências que teve. Pretender explicar tais acontecimentos com base num conceito de nação que, na realidade, só na segunda metade do século XIX tomaria forma – isto é, a ideia de nação como fundada numa identidade subjacente – é, definitivamente, puro anacronismo; a negação da existência de *qualquer* ideia de nação (como se aquela mencionada anteriormente fosse a única possível e verdadeira) também o é. Cabe então retraduzir a pergunta antes assinalada do seguinte modo: que ideias de nação e autodeterminação puderam desenvolver-se nesse contexto político-intelectual sem as quais não se poderia produzir o tipo de ruptura política que então se produziu?

Esta interrogação, como assinalamos, só aparece como tal na medida em que se desloca o suposto da existência de algo como uma consciência nacional situada na base do processo de independência destinado cedo ou tarde a manifestar-se. Descartada esta solução inviável, a perspectiva revisionista hoje padrão tende a responder a partir de dois postulados.

Em primeiro lugar, privar de todo efeito explicativo o velho tópico da influência das ideias importadas da Fran-





ça leva a enfatizar, em troca, a persistência de imaginários tradicionais que concebiam a sociedade como um emaranhado de corpos hierarquicamente dispostos e articulados por vínculos contratuais pessoais. A ideia de pacto social a que se apelou em princípios do século XIX não se associava ainda a um horizonte ilustrado moderno de pensamento, mas remetia a um conceito de matriz neoescolástica forjado na Espanha nos séculos XVI e XVII. Este ponto, como dissemos, é fundamental, posto que aponta para tratar de descobrir, para além das possíveis “influências”, quais eram as condições locais de recepção dessas ideias “importadas”, quais as matrizes conceituais a partir das quais vão ser lidas e assimiladas.

O segundo postulado associa-se estreitamente ao anterior. O que o vazio de poder suscitado pelas abdicações de Baiona faz emergir não é a nação moderna mas um emaranhado corporativo do Antigo Regime. Os que retomarão sua soberania serão os corpos territoriais tradicionais, os *povos*. Não parece demais enfatizar aqui a importância decisiva desse postulado para quebrar os supostos teleológicos próprios das visões nacionalistas clássicas. Ambos os postulados combinados explicam como se produziu a ruptura política. Não obstante, como assinalamos, o efeito explicativo se logra aqui só ao preço de diluir a problemática anteriormente assinalada.

Com efeito, se, segundo se afirma, com o postulado de que, caída a monarquia, a soberania reverteria para o povo, os revolucionários de 1810 só retomaram um velho princípio tradicional, de matriz neoescolástica, a questão a elucidar se reduziria simplesmente a como delimitar esse sujeito da soberania, esse “povo” a que tal postulado faz referência. Resulta completamente óbvio que aqueles não poderiam ter se referido ao povo “argentino” ou ao povo “boliviano” etc. Enfim, se o núcleo da crítica revisionista se reduzisse a precisar isto, deve-se dizer que se trata de





algo mais próximo do banal. Tratar de rastrear a que se referiam os atores da época quando falavam de “nação”, “pátria”, “povo” etc. não parece, nesse sentido, de grande relevância. Essa elucidação não chegaria ainda a responder a uma pergunta prévia (a que está verdadeiramente em questão), de como surge a ideia de autogoverno da comunidade para além de como esta eventualmente se delimitará em cada caso.

Por fim, a discussão sobre tratar-se da soberania dos *povos* ou do *povo* não pode reduzir-se à questão de como delimitar o sujeito portador da soberania. Um sentido mais próximo da verdadeira problemática que essa discussão coloca é o que indica uma diferença mais profunda, de ordem conceitual, entre ambas as definições: a primeira delas remeteria a uma concepção do Antigo Regime, isto é, revelaria a inexistência de uma concepção abstrata moderna de nação. Esse ponto, como dissemos, é chave, mas assim formulado ainda não escapa do terreno do quase óbvio. Claro está que uma ideia abstrata, moderna de nação – seja qual for a definição que dela se dê, já que, como mostra a história do século XIX, na realidade existem muitas ideias diferentes e mesmo contraditórias de nação, tanto individualistas como organicistas – não estava ainda presente nos tempos da independência. Mas, assim colocado, não se poderia mais entender como esta se produziu. A crítica revisionista deve, de fato, supor também que esse sujeito que produziu a quebra do sistema monárquico esteve sempre ali, esperando a ocasião de manifestar-se; mudaria apenas qual seria esse sujeito, mas o modelo interpretativo não se alteraria no essencial.

Os povos viriam agora simplesmente ocupar o lugar desse substrato natural de sociabilidade ocupado antes pela nação. E esta, por sua vez, se veria convertida numa espécie de andaime artificial, isto é, moderno, convencional, e, portanto, o único propriamente *histórico*; o único, enfim, cuja





conformação haverá de produzir-se no curso desse mesmo processo histórico. Os povos, em troca, existiram desde sempre, aguardando a oportunidade para emergir no terreno político. Ainda que tenham também uma origem histórica, esta, assim como a das nações para os nacionalistas, mergulha no fundo dos tempos. Enfim, os povos emergirão agora como os Sujeitos das narrativas históricas.

Nessa perspectiva, em última instância a temporalidade dos processos históricos perde importância substantiva. O suposto implícito é que, se a vacância real tivesse se produzido um século ou dois antes, a independência também poderia ter-se antecipado. Assim colocada, portanto, a crítica revisionista não diferiria tanto do nacionalismo anterior. De fato, ela implica uma teleologia inversa à anterior, mas de natureza não muito distinta. Mudaria apenas o ponto a partir do qual se realizam as projeções retrospectivas que, por inversão, tornam possível o efeito explicativo: a plataforma para isso já não serão os Estados nacionais consolidados de fins do século XIX e sim a crise política que antecede imediatamente a independência. A fragmentação política e territorial não seria resultado contingente de uma série de vicissitudes históricas – na qual as longas guerras e o fato de que a independência terminara produzindo-se num clima internacional hostil, dominado pela Restauração, não foram em absoluto indiferentes –, mas um desenlace fatal e inevitável do vazio de poder deixado pela queda da monarquia.

Em definitivo, o efeito explicativo da crise de independência só é possível, novamente, na medida em que colocamos por baixo dos acontecimentos históricos um sujeito que estes podem prever – a isso que permanece sob as mudanças de modo que estas se lhe impõem –, o que leva necessariamente a diluir a mudança histórica sob um manto de continuidades trans-históricas supostamente mais profundas. Como os autores mais consequentes com essa



perspectiva soem explicitar, a ideia de que os povos do Antigo Regime então reassumiram sua soberania liga-se naturalmente à ideia de que a independência tampouco marcaria, na verdade, qualquer mudança crucial. Para além das alterações de ordem política então ocorridas, essa trama corporativa, essa sociedade do Antigo Regime se manteria, no essencial, inalterada (para muitos, inclusive, permaneceria assim até o presente)<sup>1</sup>.

Trata-se, enfim, de abrir à interrogação esse mesmo pressuposto, historicizar o que aparece ali como uma espécie de substrato último de natureza por baixo das circunstâncias históricas, as quais só lhe serviriam de ocasião para manifestar-se. Como veremos no que segue, a ideia de que os *povos* sejam os depositários primitivos e naturais da soberania, embora recorrente em certa tradição republicana de autogoverno arraigada no mundo hispânico, só surge, tanto na península como nas colônias, ao longo do século XVIII, no contexto da luta contra os avanços do absolutismo dos Bourbons. E isto supôs uma recomposição fundamental dos modos tradicionais de conceber as sociedades e o poder político, que, novamente, embora de modo algum antecipe a crise da ordem monárquica,

<sup>1</sup> Esta postura impregna o conjunto da historiografia latino-americana. Foi desenvolvida com particular ênfase pela chamada “escola culturalista”, cuja figura mais reconhecida é Richard Morse. Segundo este afirmava, as ideias ilustradas modernas só puderam ser assimiladas no mundo ibérico na medida em que “foram reelaboradas em termos aceitáveis” para a tradição neoescolástica de pensamento herdada. Estas se caracterizariam assim por seu radical ecletismo, conformariam “um mosaico ideológico, antes de um sistema” (Morse, 1989, pp. 112, 107). Mais recentemente, esta mesma postura foi adotada pela escola espanhola de estudos jurídicos, cujo principal representante é Bartolomé Clavero. Carlos Garriga, membro destacado da mesma, argumentou mais persuasivamente que, no mundo hispânico, um conceito jurídico propriamente moderno (ou “contemporâneo”, como prefere, por vezes, chamá-lo) não surgiria até meados do século XX. Para ele, a constituição gaditana, como todas as constituições que se seguiram na América espanhola, seria ainda, na realidade, uma constituição do Antigo Regime. Ver a esse respeito Garriga e Lorente (2007).



a tornou – de maneira algo tortuosa e em vários sentidos paradoxal – eventualmente possível. A reconstrução histórica de como surge esta ideia dos povos como os depositários originais e naturais da soberania contém uma chave fundamental para compreender como se produziu o paradoxo antes mencionado, isto é, de que modo os próprios imaginários tradicionais se torceram para dar lugar a uma ideia que quebrava sua própria lógica de articulação.

### **Processos ideológicos e “história de efeitos”**

Começando com o primeiro dos postulados da crítica revisionista a respeito da persistência dos imaginários tradicionais, num texto já clássico, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo* (1961), Túlio Halperín Donghi já assinalava que as ideias contratualistas neoescolásticas eram, na realidade, no século XVIII, uma tradição grandemente esquecida. Elas foram de alguma forma “reinventadas” no contexto da crise do sistema monárquico, cobrando no transcurso sentidos já muito diversos do original. O apelo a uma ideia de “imaginário tradicional” como um todo homogêneo e unificado leva, em última instância, a perder de vista a série de transformações de ordem conceitual que precederam a ruptura política com a coroa e que, como dissemos, se de nenhum modo a anteciparam, abriram o terreno para que esta pudesse eventualmente produzir-se.

Como comprova Halperín Donghi no livro mencionado, há décadas era um lugar comum nos estudos hispânicos o postulado de que as ideias contratualistas evocadas durante a crise aberta pela vacância real produzida em 1808, tanto na península como nas colônias, não eram verdadeiramente de origem ilustrada, mas mergulhavam suas raízes numa longa tradição hispânica de pensamento político. O primeiro ponto de referência que se costumava citar nessa tradição era o padre dominicano, inspirador da chamada





Escola de Salamanca, Francisco de Vitoria (1483-1546). É ele também o primeiro dos autores a que Halperín Donghi dedica o referido estudo, ainda que nem tanto para destacar a originalidade de seus aportes e mais para mostrar até que ponto seus pontos de vista eram (ou se tornariam) representativos de um clima de época.

Em todo caso, o postulado de que o poder havia sido conferido ao monarca pelo povo não era realmente novidade, e, definitivamente, de conotações nada revolucionárias. Sua vaguezza, por outro lado, seria a chave para sua rápida difusão, a ponto de ser adotada por pensadores muito diferentes entre si. Este consenso que rapidamente se estabelece em torno da ideia do pacto, assinala Halperín Donghi, se efetivaria não tanto pela fruixidão com que se abria a um leque muito amplo de respostas possíveis à série de interrogações que colocava, mas principalmente pela vocação comum da época de deixá-las sem resposta.



O postulado de que a soberania havia sido transferida para o monarca a partir de um pacto originário com o povo tinha, com efeito, já implícito um primeiro questionamento: como havia surgido, por sua vez, esse povo que havia de transferir-lhe a soberania? Isso daria lugar ao surgimento da ideia da existência de um segundo pacto. O *pactum subjectionis* havia sido precedido por um *pactum societatis* por meio do qual esse povo se constituiu como tal. Assim, a invocação desse segundo pacto resolvia a questão apenas ao preço de abrir interrogações ainda mais sérias do que as que vinha resolver: este segundo pacto podia ser revogado? Em que circunstâncias? Qual seria a situação resultante? etc. Em definitivo, o que este fazia surgir era a ideia, definitivamente herética, da possível existência de um estado de natureza pré-social.

Se a abordagem dessas questões pôde ser evitada foi porque a vigência do ideal medieval de uma monarquia cristã universal (“a república de todo o orbe”, segundo se

*Lua Nova*, São Paulo, 81: 17-45, 2010





a definia), encarnada na figura de Carlos V, as fazia irrelevantes para todo efeito prático. Só a crise desse ideal faria voltar o olhar para elas. Ainda assim, seria completamente descabido ver ali a origem das ideias revolucionárias. Os que pretendiam fazê-lo tiveram que omitir uma série de dados fundamentais. Em primeiro lugar, que a ideia do pacto não tinha por objeto destacar a gênese voluntarista do poder. O povo não era mais que o agente transmissor de uma soberania que emanava, em última instância, de Deus. E se esse pacto originário impunha ao monarca certos limites no exercício de seu poder não era em função do respeito que devia à vontade de seus súditos tornada manifesta em seu ato de transferência, mas pelos fins que estariam assim aderidos a sua investidura. Nesse contexto de pensamento, nenhuma vontade dos membros de uma comunidade política podia ser a fonte de sua legitimidade como tal, a não ser unicamente na medida em que estivesse em harmonia com princípios universais de justiça. Estes não eram uma criação humana, algo que uma decisão subjetiva poderia desviar ou modificar apenas por sua vontade (nenhuma votação poderia tornar justo algo que por sua própria natureza era injusto). Eles foram estabelecidos por Deus e estariam gravados no plano mesmo da Criação.



Derivam daí duas consequências fundamentais. Em primeiro lugar, para esses autores esse estado de natureza prévio (que a ideia do pacto trazia implícito) não era verdadeiramente de um estado pré-social, no sentido de que não vigorava ainda nenhuma lei que contivesse a liberdade originária dos indivíduos (como posteriormente se interpretaria), mas aquele em que vigia unicamente a lei natural. Era sim um estado pré-social no sentido mais limitado: de que os homens, vivendo em comunhão imediata com seu Criador, não se tinham dividido ainda em sociedades e nações. Aqui encontramos a segunda consequência antes





referida. O estabelecimento dessas seria indissociável da instauração de relações de mando e obediência, enfim, *não haveria comunidade política sem um poder a partir do qual esta se desdobrasse*.

O que foi assinalado explica as dificuldades para pensar um *pactum societatis* desprendido do *pactum subjectionis* e porque aquele permaneceria como um postulado que nunca chegará a explicitar-se. Em todo caso, o ponto crítico e que logo apareceria como tal enraíza-se em outro deles: o pacto de sujeição. Este implicava o suposto da diversidade de regimes políticos possíveis (suposto implícito numa tradição de pensamento que remetia a Aristóteles e a ainda antes dele). Confrontada com a dissolução da unidade do Cristianismo e com o surgimento de monarquias nacionais (muito menos adequadas como encarnação do reino de Deus na Terra), uma segunda geração de pensadores neoescolásticos – cuja figura fundamental é o jesuíta antes mencionado, Francisco Suárez (1548-1617) – consideraria tal problemática iniludível.



A doutrina política de Suárez não abandonaria seu fundamento transcendente. Os princípios a partir dos quais o soberano forma sua legitimidade seguem obedecendo a um mandato sobrenatural. A política e a moral são para ele indissociáveis. Ainda assim, se a vontade dos sujeitos está sempre subordinada a fins cuja definição não lhes corresponde, esses fins serão entendidos cada vez mais em termos profanos (a felicidade dos cidadãos). A reflexão filosófica colocará então em seu centro a razão de Estado, mas seria errôneo ver por isso em Suárez um precursor daquelas ideias que porão fim à monarquia. Pelo contrário, a ênfase acentuada na dimensão profana da política orientava-se justamente no sentido de reforçar a necessária submissão ao poder. A progressiva perda de seus fundamentos transcendentes permitirá às monarquias voltar-se sobre si para encontrar em seu interior as bases sobre as quais sustentar

*Lua Nova*, São Paulo, 81: 17-45, 2010





seu funcionamento secular. De modo correlato, as normas que fundariam a convivência social perderiam seu caráter autoevidente, escapando assim do âmbito doxológico (o da opinião comum).

Com efeito, se os princípios de justiça natural eram objetivos e não dependiam da vontade dos sujeitos, eram também, por isso mesmo, publicamente acessíveis, ao menos para todos aqueles cujas faculdades de discernimento não se encontravam ofuscadas pelas trevas das paixões egoístas. Isto mudaria drasticamente com a afirmação da monarquia barroca. Entre o monarca e seus súditos já não haveria medida comum; apenas ao primeiro estariam reservadas aquelas faculdades de discernimento próprias à função que ele encarna.

A difusão no século seguinte das doutrinas ilustradas só aprofundaria essa via de deterioração do racionalismo político que acompanhou o trânsito dos impérios medievais de aspirações universalistas à monarquia barroca. As ideias de Juan de Solórzano y Pereira (1575-1655) ilustram esse fenômeno. A monarquia absoluta já não seria concebida como uma emanção natural do sistema de hierarquias e subordinações presentes na própria sociedade e que têm seu ponto de partida originário no vínculo familiar. O poder político instala-se num âmbito de realidade de uma ordem completamente distinta. O rei é o senhor natural de seu reino, mas já não é simplesmente o pai comum. A esfera que agora lhe pertence com exclusividade encontra-se na base da comunidade sobre a qual governa, mas ao mesmo tempo é transcendente a ela.

A chegada no século XVIII dos Bourbons na Espanha e a difusão das ideias ilustradas estará marcada, assim, por uma nova consciência (ausente nos neoescolásticos) graças à fragilidade da ordem internacional, e, em particular, da precariedade da situação do império hispânico. Nesse contexto é que se produz uma virada historicista no pensamento.

*Lua Nova*, São Paulo, 81: 17-45, 2010





Diferentes autores, entre os quais se destacará Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811), vão agora mergulhar no passado espanhol tratando de rastrear nele velhas tradições de liberdade. Nesse sentido, a crítica ao despotismo adotará um tônus conservador. O que se buscara era restaurar a constituição tradicional hispânica.

Não obstante, a esses mesmos autores não escaparia até que ponto essa constituição tradicional que invocavam tratava-se, na realidade, de uma invenção moderna (Koselleck, 2007, p. 17). O arcaísmo ostensivo desse pensamento ocultava mal tudo o que tinha de novo. O certo é que no curso dessa laboriosa busca da constituição ancestral castelhana seriam delineados os contornos de um novo objeto de estudo, que até então era simplesmente impensável. Ainda quando os estudos do período se inscreviam na velha tradição dos modelos do princípio, o centro da reflexão já não se colocaria no monarca e sim na nação espanhola.

O modo como se produziu essa torção conceitual lembra certa dialética paradoxal observada por Reinhart Koselleck em sua tese de doutoramento, *Critica y crisis* (terminada em 1954 e publicada em 1959). “O absolutismo”, disse Koselleck, “condiciona a gênese da Ilustração. A Ilustração condiciona a gênese da Revolução. Entre esses dois princípios se move, grosso modo, o presente trabalho”<sup>2</sup>. Esta formulação sintetiza uma perspectiva cuja complexidade, não obstante, não chega a expressar. Em todo caso, o ponto é que o próprio pensamento absolutista, ao acen-tuar a brecha entre a esfera do político – pondo em relevo sua natureza convencional – e a esfera do social – os sistemas de hierarquias e subordinações espontâneas pre-



<sup>2</sup> O líder liberal nas cortes de Cádiz, Agustín Argüelles, indicaria agudamente a Jovellanos que seu modelo constitucional estava, na realidade, calcado no britânico. Ver a esse respeito Argüelles (1970, p. 121).



sententes na sociedade –, no seu afã de afirmar seus próprios fundamentos abriria o campo para a emergência de um conceito que minaria as premissas em que se sustentava. Faria finalmente possível a concepção da existência de uma comunidade política organizada com independência daquilo que até então era o centro articulador de que necessariamente emanava: a autoridade real. O *pactum subjectionis* e o *pactum societatis* poderão assim despregar-se um do outro, ganhando autonomia como objetos próprios de reflexão.

Todavia, isto não significa que os problemas colocados por este último pacto puderam por fim resolver-se, e sim o contrário: será então que eles aparecem verdadeiramente como tais. O pensamento da emancipação já não poderá evitar confrontá-los. Mas isto será uma derivação imprevista, algo que se produz como resultado da mesma irrupção revolucionária, mas que não constituía seu ponto de partida. Em sua origem, o discurso revolucionário partirá da própria premissa assentada pelo pensamento absolutista, retomará a dicotomia consagrada por este entre a nação (natural) e o poder político (artificial) para invocar a primeira (a qual, enquanto entidade natural, preexistiria ao poder real e, portanto, subsistiria também à sua derrubada) e impugnar em seu nome o segundo (cujo regime e estrutura, na medida em que constituem uma construção convencionalmente estabelecida, poderiam, em consequência, eventualmente modificar-se por uma vontade contrária). Não obstante, esta dicotomia não poderia sustentar-se por muito tempo. Tão logo se declara, a revolução se verá confrontada com o paradoxo de ter que construir um novo Estado, fundado em um novo tipo de legitimidade, e, ao mesmo tempo, também aquela entidade que deveria fazê-lo (a nação soberana). Ambas tarefas, por outro lado, já não haviam de se confundir uma com a outra.





O certo é que, uma vez transportado para as colônias, o historicismo do século XVIII revelaria novas ares-  
tas problemáticas. Aqui a busca de liberdades passadas  
locais supostamente subsistentes a “três séculos de opres-  
são” colonial obrigava a uma série de operações históricas  
demasiado e obviamente arbitrárias. É então que a Revolu-  
ção se converterá ela mesma em um mito de origem, uma  
nova aurora de liberdade. O afã de ruptura violenta com o  
passado impedirá, assim, de ver até que ponto esse mesmo  
afã havia sido preparado por um amplo desenvolvimento  
conceitual prévio, que faria concebível um conceito até  
então simplesmente absurdo de se imaginar (e sem o qual  
a independência também teria sido impensável): a ideia  
de uma soberania desprendida da autoridade soberana.  
De todo modo, estes desenvolvimentos prévios ainda não  
explicam nem fazem prever a forma em que se articula-  
riam para dar lugar a um discurso revolucionário cuja lógi-  
ca lhes resultaria por completo estranha e cuja conforma-  
ção haveria de minar as próprias premissas que tornaram  
possíveis esses desenvolvimentos.

Em suma, se o discurso revolucionário supôs a seculariza-  
ção de motivos escatológicos, implicou ao mesmo tempo a  
ressignificação drástica dos mesmos para servir a propósitos  
e responder a situações já completamente alheias ao imagi-  
nário em que foram concebidos. Este será, pois, o ponto de  
chegada de um itinerário sinuoso, em que as recorrências  
superficiais de ideias ocultam reversões drásticas de senti-  
do resultantes menos das inovações semânticas nas quais  
elas operam que do modo como, em cada caso, essas ideias  
se verão articuladas para dar lugar a novas constelações  
ideológicas. No decurso dessas reconfigurações sucessivas  
serão abertos horizontes impensáveis no ponto de partida.  
Longe de responder a alguma lógica de desenvolvimento  
linear, elas suporão uma reversão permanente sobre si para  
minar aqueles mesmos pressupostos que haviam posto em





movimento esta série de transformações. E isto nos leva ao segundo dos postulados revisionistas assinalados no começo deste trabalho.

### **A nação entre o reino e a graça**

A ideia de que os corpos e, em particular, os corpos territoriais do Antigo Regime (os povos) constituem uma espécie de substrato natural de sociabilidade, oposta à armação institucional convencional do Estado, não pode ser aceita literalmente. Na verdade, esta oposição não se encontra ainda presente como tal na Espanha dos séculos XVI e XVII. Como assinalamos anteriormente, trata-se de um desenvolvimento que só se deu ao longo do século XVIII no contexto da luta contra os avanços do absolutismo dos Bourbons. E antes de sua chegada, uma série de reformulações políticas fundamentais teve de produzir-se.



A compreensão dessas reformulações supõe, assim, a superação da visão do Antigo Regime como uma totalidade homogênea e uniforme ao longo de três séculos. Em sua imagem soem mesclar-se, de fato, ideias e realidades que correspondem a épocas diversas entre si. Nesse decorrer, o próprio conceito de poder político mudaria.



Nas monarquias medievais de vassalagem feudal, o soberano era concebido simplesmente como o cume dentro de uma rede de subordinações espontâneas espalhadas no próprio corpo social e cujo ponto de partida original era a autoridade paterna. A autoridade monárquica fundava-se num conjunto de pactos pessoais de vassalagem. O *solium* colocava o rei numa posição mais elevada em relação a barões, marqueses e castelhanos – que mantinham, de fato, plenos poderes dentro de seus domínios (alguns deles mais extensos que os do próprio monarca) –, mas sua autoridade não era de natureza muito distinta da deles.

Isto muda fundamentalmente ao longo dos séculos XIII e XIV com a afirmação progressiva das monarquias,



acompanhada, por sua vez, da difusão de cortes e parlamentos. Este trânsito da monarquia de vassalos feudal para uma monarquia corporativa estamental foi estudado de forma comparativa por Otto Hintze (1962). Nesta última, a autoridade real passará a ser concebida como um poder arbitral numa normatividade plural resultante da proliferação de fontes de direitos. De cada corpo emanava sua própria legislação, sendo que o monarca tinha a missão de compatibilizá-las mutuamente e assim preservar uma ordem natural (que se condensava na ideia de *justiça*). Ele se inscrevia dentro dessa mesma ordem que lhe cabia ao mesmo tempo conservar. Situava-se assim numa posição ambígua, simultaneamente interior e exterior, ou, mais precisamente, intersticial, colocado no vértice que articula as distintas ordens entre si.

Isto muda drasticamente, por sua vez, no curso do século XVII. A monarquia cada vez mais aparecerá como a condição de possibilidade da comunidade, mas, enquanto tal, não mais tomará parte dessa mesma ordem. O príncipe se colocará numa situação de transcendência com relação à sociedade que lhe cabe governar. E só assim poderia exercer sua missão de preservar a ordem natural, o que supõe um regime de exercício do poder já muito diverso. A soberania não aparece agora como uma emanação espontânea da sociedade, e sim como uma instância que obedece a uma lógica específica. E só então pode surgir o conceito de soberania, sem o qual (ainda que pareça óbvio convém esclarecer) tampouco poderia haver surgido o conceito de soberania nacional.

Com efeito, este não existia antes; de fato, só aparece nas línguas românicas. O termo usado em latim era *imperium* ou *majestas*, que definia o atributo próprio do monarca e fazia referência à falta de limites externos ao seu poder. Os antigos impérios tinham, de fato, vocação universalista; seu domínio, em teoria, compreendia o conjunto da cristandade.



É com a dissolução da unidade da cristandade e o surgimento das monarquias nacionais que surge a noção de soberania, alterando então radicalmente seu significado em relação ao antigo *imperium*. Agora já não indicará a ausência de limites externos ao poder do monarca, mas de limites internos. Ou seja, a inexistência dentro do próprio reino de qualquer autoridade colocada acima da sua. Claro está que por essa via seria impossível chegar à ideia de uma soberania nacional. No entanto, esta reformulação logo descobriria arestas insuspeitas.

Quanto mais os reis chegaram a se identificar com Deus, e quanto mais apareceram como uma entidade transcendente com relação às sociedades sobre as quais exerciam seu poder, mais estas mesmas sociedades apareceram como tendo uma existência independente da soberania. Isso se deu, não obstante, na medida em que ambos apareceram encarnando, respectivamente, dois princípios diferentes entre si: o princípio da justiça e o princípio da administração. No entanto, em sua origem, esta oposição não era em absoluto tão categórica. O processo que leva a ela será bastante mais complexo e tortuoso.

No século XVIII começaria a se afirmar a ideia de que o estabelecimento de um regime de governo era um ato convencional, diferentemente dos organismos sociais, que têm suas raízes em laços naturais. Nesse contexto, a velha teoria aristotélica das formas de governo (a *Política* de Aristóteles havia sido recuperada no século XIII e desde então seria amplamente citada) obteve uma nova relevância. Como sabemos, tal teoria postula a existência de diferentes formas possíveis de governos (três básicas, e suas derivações). Não obstante, esta teoria coexistiu durante séculos com a ideia da monarquia como a única espécie natural de autoridade. Em última instância, o surgimento do conceito de nação como uma entidade autônoma e soberana, que, como tal, possui a faculdade de estabelecer





e, eventualmente, modificar à vontade a forma de governo, foi o resultado de uma virada que se produziu no seio dos vocábulos tradicionais. Mas isto apenas foi possível a partir de uma inflexão neles produzida pela introdução do conceito absolutista.

Nesse contexto, não haveria contradição alguma entre os postulados aparentemente opostos – o de que existem distintas formas de governo e o de que a monarquia era o único tipo natural de autoridade –, já que a soberania e o governo representariam agora duas realidades distintas que se instalariam em planos muito diferentes. A soberania, como a autoridade paterna, seria, na realidade, parte da ordem natural. O povo e o soberano encontravam-se numa união mística em virtude de seu pacto. Somente através dessa união mística a pluralidade de sujeitos se converteria numa *persona singularis*, isto é, constituiria uma comunidade política. Só ela, enfim, encarnava o princípio da *justiça*. É a essa união mística que se designará então com o nome de Estado. Não obstante, é certo que a identificação progressiva entre o Rei e Deus suscitaria um problema ou, mais precisamente, reativaria uma questão originalmente teológica referente aos modos de administração da graça, isto é, como Deus inscreve e faz valer seus desejos no mundo, como o governa a partir de seu interior. E é aqui que se abre o espaço para estabelecer uma distinção crucial entre soberania (Estado) e governo, entre o princípio de justiça e o administrativo.

Consequentemente, a absolutização da autoridade real separaria radicalmente o domínio do Ser daquele do poder e sua práxis; o domínio das causas primeiras daquele das causas segundas. Quando os primeiros insurgentes gritavam: “Viva o rei, morra o mau governo”, sabiam, de fato, muito bem o que diziam: ambos (o rei e o governo) eram entidades radicalmente diversas que obedeciam a lógicas diferentes. O governo tinha, certamente, a missão de re-





lizar a justiça, mas sua produção era uma questão técnica, cujos fundamentos, portanto, não se encontravam na natureza e sim no artifício. Supunha, para tanto, um exercício de discernimento, demandava um saber de ordem prática. Esse tipo de saber, diferentemente dos princípios eternos de justiça, não estava disponível para todos. Apenas os *experts* tinham acesso a ele.

Dessa maneira, a ideia do caráter convencional dos modos de exercício do poder (o governo do mundo) proporcionava uma nova base para a ideia tradicional do *arcano* (que era o que explicava, em última instância, por que alguns governam e outros são governados). Ainda que não se tenha despojado inteiramente de suas antigas conotações místicas – embora os princípios eternos de justiça fossem perfeitamente transparentes e disponíveis para todos, só o rei era capaz de penetrar na mente divina e aceder ao plano secreto da Criação, posto que essa faculdade era inerente à sua própria investidura –, agora se lhe acrescentaria uma base racional que funcionaria como seu complemento fundamental. Como vimos, nos marcos do pressuposto da naturalidade dos princípios eternos de justiça (próprio ainda do pensamento neoescolástico), e apesar de seus esforços em contrário, não havia modo de erradicar completamente a ideia da legitimidade do *tiranicídio*. A acusação lançada pelo fraude capuchino Joaquín de Finestrad contra os comuneiros novo-granadinos rebelados em 1781 sob o grito de “Viva o rei e morra o mau governo” ilustra como havia mudado então os conceitos a respeito dos fundamentos da soberania:

Quem melhor que o Rei e seus ministros poderá ter ciência segura dos gastos ordinários do patrimônio real? Que conhecimento acompanha o vassalo sobre os segredos do gabinete? Da predileção grandiosa com que honrosamente se avantaja nossa Nação diante das estrangeiras? Das





necessárias e abundantes provisões que devem encher os armazéns de preparativos de guerra? Das rendas que entram no Real Erário? (Finestrad, 2001, p. 210).

Aqui se reproduz, no plano do secreto, o mesmo dualismo entre soberania e governo. Este se desdobra em duas instâncias. A obrigação de tributar, que é de direito natural, torna-se então um princípio puramente formal. A este formalismo da soberania opõe-se a materialidade da determinação de seu conteúdo que é já assunto exclusivo do governo:

A determinação das leis natural e divina é regalia própria do Rei para a redução de seus direitos a cotas determinadas. O cargo e a obrigação de natureza e religião que têm os vassalos de alimentar nosso Monarca é confuso, é vago, não tem quantidade determinada. Nem a natureza nem a religião assinalam o montante da contribuição [...]. A providência da contribuição determinada imposta sobre os bens dos súditos, que são sua matéria, é efeito da lei humana, ensina São Tomás, e por isso está reservada a nosso Príncipe, por meio de seu sábio Governo (Finestrad, 2001, pp. 210-211).



Como vemos, longe de ser contraditória com a monarquia católica, a Ilustração serviu para afirmar o caráter esotérico do exercício do poder. O ponto, não obstante, é que a divisão entre soberania e governo abriria também o campo para a política como algo diferente da ética. As consequências disso logo se revelariam dramáticas, e também inesperadas.

Nesse contexto, a soberania não podia ser colocada em questão sem demolir os alicerces sobre os quais se fundava a própria comunidade. Mas o governo, a exemplo de qualquer arranjo convencional, aceitaria diferentes formas



de exercício possíveis. A teoria aristotélica das formas de governo revelava-se aqui sumamente funcional, ainda que apenas na medida em que a distinção radical entre a soberania e o governo se mantivesse em pé: diferentes formas possíveis de governo seriam, assim, perfeitamente compatíveis com a unidade e a singularidade da monarquia. Não obstante, como diferentes autores logo descobriram, uma vez produzida a distinção entre o corpo místico do rei (sua soberania) e seu órgão corporal (seu governo), ambos não podiam permanecer separados sem enfraquecer os alicerces sobre o qual descansava o regime monárquico. O texto recentemente citado, *El vasallo instruido* (1789), escrito por Finestrad por ocasião de sua visita pastoral realizada com o objetivo de pacificar o reino de Nova Granada ante a rebelião dos comuneiros, nos oferece também um bom exemplo disso.



Como assinala ali, ao questionar as decisões dos funcionários coloniais, os rebeldes não questionariam sua autoridade como indivíduos, pessoas privadas, e sim como pessoas públicas. Dado que sua autoridade provinha apenas do Rei, que foi o soberano quem lha havia transmitido e era a fonte última da qual emanava, todo questionamento aos funcionários era, em última instância, um questionamento ao próprio corpo do monarca. Estabelecer uma distinção radical entre a soberania e o governo implicava, para ele, uma monstruosidade. Supunha, de um lado, a criação de um rei manco, uma soberania sem meio de ser exercida, e, por outro lado, um governo sem autoridade, a que ninguém tem, portanto, a obrigação de obedecer. Segundo afirma:



Conservar a vida do Rei deixando seus Ministros sem  
alimentos é conceder à Pessoa Real só uma sombra  
vã de seu nome real. Separar o Príncipe do mando  
nas monarquias é constituir o Governo como um  
monstro sem cabeça, isto é, como se a potestade dos





Ministros não fosse real, suas ordens não emanassesem e proviessem imediatamente da autoridade pública [...]. Se o Governo manda independentemente da Pessoa Real, já não há obrigação de respeitá-lo, obedecê-lo nem venerá-lo, dado que julgam os mesmos vassalos com independência do Rei e em tal caso os Ministros são pessoas privadas, não representam o caráter do Rei e deixam de ser vivas imagens suas. Nessa suposição não se obedece ao Rei nem ao Governo; cada um vive segundo a abundância de seu coração, ficando em liberdade para reunir-se e enquadrilhar-se (Finestrad, 2001, pp. 188-189).

Para Finestrad, a lição deixada pelo levante comuneiro é que, caso se desejasse evitar a anarquia, era necessário fechar a fissura entre a soberania e o governo. Mas desse modo não se faria mais que reativar o problema da delegação. A distinção entre soberania e governo havia aberto o campo para uma administração da delegação dentro da qual se inscreveria também todo intento subsequente de fusão.

Com efeito, o que foi dito não faz mais que precisar o fato de que a cisão entre soberania e governo não era algo que pudesse simplesmente reverter-se, devolver-se a seu ponto de origem sem antes produzir uma operação sobre esse conceito. Mas deste modo apenas se transladaria o dualismo entre natureza e artifício para outro plano sem por isso eliminá-lo. Assim, estava claro que o carisma não era transmissível. O desdobramento entre soberania e governo haveria assim de se desmembrar necessariamente na dupla natureza do funcionário enquanto simultaneamente pessoa privada e pessoa pública. A pergunta colocada era como seria possível que a soberania se encarnasse no funcionário real, que este se tornasse vicário do Rei, seu representante (isto é, que o soberano se fizesse presente nele e por ele) no mundo secular; enfim, como poderia participar da essência





sobre-humana do monarca mantendo ao mesmo tempo, necessariamente, sua natureza mundana.

O certo é que, não fosse assim, não haveria já motivo para o súdito não desobedecer as decisões dos funcionários que considere perniciosas. Dada a natureza convencional de seu tipo de saber, este seria também sempre contestável. O ponto, não obstante, é que, caso fosse possível, uma vez produzida a fusão entre soberania e governo ela seria sumamente problemática, posto que só a límpida preservação desta distinção permitia conciliar o postulado da existência da pluralidade de formas de governo com o suposto da unidade, singularidade e naturalidade do poder real. Enfim, em seu esforço mesmo por reunir soberania e governo, o próprio discurso absolutista aplinaria o caminho para um desenlace inesperado, como os insurretos logo tornariam manifesto.



Não obstante, para que isto fosse possível, os insurretos teriam antes que produzir uma operação sobre esse discurso quebrando a lógica que estava em sua base: deveriam antes transladar a soberania e colocá-la agora sobre o mesmo plano convencional em que se encontrava o governo. Como a postulava a antiga doutrina aristotélica, a monarquia então se converteria em apenas uma das distintas formas possíveis de governo (uma das três formas básicas). Apenas então o princípio da justiça e o princípio administrativo haveriam de delimitar-se claramente em relação ao outro. A soberania, como princípio místico, encarnação da justiça divina, agora pertencerá exclusivamente à única entidade “natural” existente: a nação. Desse modo, até finais do século XVIII diferentes autores poderão proclamar publicamente uma ideia que apenas meio século antes teria sido simplesmente impensável para os contemporâneos. Ou seja, torna-se então imaginável, para eles, a oposição entre, por um lado, uma sociedade natural que existe com independência da investidura real e, por outro, esta última, a





qual encarnaria um tipo de autoridade puramente convencional. Como afirmava Martínez Marina:

A autoridade paterna e o governo patriarcal, o primeiro sem dúvida e único que num espaço de muitos séculos existiu entre os homens, não tem semelhança nem conexão com a autoridade política, nem com a monarquia absoluta, nem com alguma das formas legítimas de governo adotadas pelas nações em diferentes idades e tempos [...]. A autoridade paterna em primeira instância provém da natureza, precede toda convenção, é independente de todo pacto, invariável, incomunicável, imprescritível: circunstâncias que de nenhum modo convêm nem são aplicadas à autoridade política, nem mesmo à monarquia absoluta. Este gênero de governo introduziu o tempo, a necessidade e o livre consentimento dos homens: é variável em suas formas e sujeito a mil vicissitudes (Marina, 1988, pp. 92-93).



Podemos agora entender por que a vacância real pôde trazer as consequências que trouxe: *a soberania era já um lugar vacante mesmo antes de produzida a vacância real*. Se a transformação radical do regime político existente não era por isso algo inevitável, havia entrado no universo do concebível.

Vemos aqui um vínculo que liga a Ilustração com a revolução. Já não se trata do velho tópico acerca da “influência” (ou não) das ideias ilustradas (uma discussão, como se demonstrou reiteradamente, decididamente banal). Tampouco o que se busca é achar seus “precursores” (como vimos, não há nada mais distante disso que Joaquín de Finestrat). Enfim, tampouco se refere ao fato óbvio de que os avanços do centralismo dos Bourbons gerariam demandas e descontentamentos que, em meio à crise, se fariam manifestos. Trata-se antes de analisar

*Lua Nova*, São Paulo, 81: 17-45, 2010



como, no intento mesmo de afirmar seu poder sobre bases mais sólidas, o Absolutismo e a lógica dualista que impõe terminariam assentando as premissas político-conceituais que, eventualmente, levariam à sua queda. Mais além (ou mais aquém) da persistência da trama corporativa, o fato de que o poder político não se concebera como parte dessa mesma ordem, se colocando numa posição de radical transcendência em relação à sociedade sobre a qual exercia seu império – o que lhe permitia reclamar para si o papel exclusivo de encarnação da Justiça (condição de possibilidade da comunidade como tal) –, teria consequências decisivas e alteraria de modo crucial o exercício da prática política. Percorrendo um processo complexo e tortuoso, isto permitiria também a emergência de um tipo novo de ficção, que já não podia se inscrever sob a lógica própria ao imaginário do Antigo Regime e serviria de plataforma para seu deslocamento. Finalmente, introduz uma inflexão política sem a qual tampouco teria sido imaginável a ideia de uma comunidade política independentemente do que era concebido até então como o centro articulador de que ela emanava; e que, consequentemente, faria possível um postulado também impensável anteriormente: que, uma vez derrubado o monarca, a soberania reverte para o povo, mais além – ou mais aquém – de como este haveria logo de delimitar-se.

A revolução não estava destinada fatalmente a produzir-se, mas esse “corpo sem cabeça”, “mutilado e monstruoso”, de que falava Suárez, havia sido parido.



**Elías Palti**  
é professor da UBA e pesquisador do Conicet.

### Referências bibliográficas

ARENA, A.R.C. 2008. *El pensamiento político y la formación de la nacionalidad peruana, 1780-1820*. Lima: UNMSM.

*Lua Nova*, São Paulo, 81: 17-45, 2010





Elías Palti

- ARGÜELLES, A. 1970. *La reforma constitucional de Cádiz*. Madrid: Iter.
- FINESTRAD, J. 2001. *El vasallo instruído en el estado del Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- GARRIGA, C.; LORENTE, M. 2007. *Cádiz, 1812: la constitución jurisdiccional*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- HALPERÍN DONGHI, T. 1961. *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*. Buenos Aires: Eudeba.
- HINTZE, O. 1962. *Staat und Verfassung*. Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht.
- KOSELLECK, R. 2007. *Critica y crisis: sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- MARINA, F. M. 1988. *Discurso sobre el origen de la monarquía y sobre la naturaleza del gobierno español*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- MORSE, R. 1989. "Claims of political tradition". In: *New world soundings culture and ideology in the Americas*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- SUÁREZ, F. 1971. *De legibus*. Madrid: CSIC.



45



*Lua Nova*, São Paulo, 81: 17-45, 2010





## ENTRE A NATUREZA E O ARTIFÍCIO: A CONCEPÇÃO DE NAÇÃO NOS TEMPOS DA INDEPENDÊNCIA

ELÍAS JOSÉ PALTI

Como mostrou a literatura recente sobre a revolução da independência, a articulação de uma certa identidade nacional, contrariamente ao que afirmam as histórias nacionais tradicionais, não foi o ponto de partida senão o término final do processo de ruptura do vínculo colonial. E isso terá consequências historiográficas decisivas, posto que faz surgir a pergunta do que, então, o colocou em marcha. A chamada crítica “revisionista” abrirá as portas a esta pergunta só ao preço de declará-la insolúvel de antemão. A afirmação da persistência de imaginários tradicionais resulta em um ponto de vista da revolução como o resultado de uma série de acidentes, sem chegar a explicar porque os ditos acidentes tiveram as consequências que tiveram. Sem dúvida, alguma ideia de nação se encontrava operando então, posto que do contrário a vacância real não havia tido as consequências que teve. Definitivamente, pretender explicar tais sucessos sobre a base de um conceito de nação que, na realidade, só na segunda metade do século XIX receberia forma é um simples anacronismo; a negação da existência de *toda* ideia de nação (como se ela antes de mencionada fosse a única possível e verdadeira) também o é. À pergunta antes assinalada cabe então retraduzi-la do seguinte modo: que ideias de nação e autodeterminação puderam desenvolver-se no dito contexto político-intelectual e sem as quais não poderia haver se produzido o tipo de ruptura política que então se produziu; enfim, como pôde surgir a ideia de que os territórios americanos eram nações, e que puderam, portanto, reclamar direitos soberanos e autogovernar-se. O trabalho se propõe a reconstruir a série de deslocamentos político-conceituais que precederam a revolução da independência

251



*Lua Nova*, São Paulo, 81: 249-259, 2010





na América Latina e que, se bem que não a anteciparam, terminaram abrindo lugar para que esta se tornasse concebível.

**Palavras-chave:** Independência; América Latina; Revolução; História político-conceitual.

#### **BETWEEN NATURE AND ARTIFICE: THE CONCEPTION OF NATION IN TIMES OF THE INDEPENDENCE**

*As shown by the recent literature on the revolution of independence, the articulation of a national identity, contrary to the assertions of the traditional national histories, was not the starting point but the end point of the process of rupture of the colonial ties. And this will have critical consequences for historiography, insofar as it raises the question of what was, then, what triggered that process. However, we must say that the criticism of the so-called revisionist school paves the way to this interrogation only at the price of declaring it unsolvable. The statement that the persistence of traditional imaginaries results into a view of the revolution of independence as a consequence of a series of accidents and circumstances, without managing to explain why those circumstances had the consequences they had. No doubt, some idea of nation was then at work; otherwise, royal vacancy should not have had the effects it did. Lastly, if trying to explain that process on the basis of a concept of nation that, as a matter of fact, only in the second half of the nineteenth century would become available is anachronical, so is the denial of the existence of any notion of nation (as if the above mentioned concept of it were the only possible one). The previous question can thus be translated as follows: what ideas of nation and self-determination could have developed in that political and conceptual context, without which the kind of political rupture then occurred would not have possibly happen; in short, how could have emerged the ideas that the American territories of Spain and Portugal were nations, and that they could, therefore, postulate the possession of sovereign rights as such. The present paper intends to recreate the series of politico-conceptual reconfigurations that have*





*preceded the revolution in Latin America which, albeit they did not anticipated it, indeed opened the doors for it to become conceivable.*

**Keywords:** *Independence; Latin America; Revolution; Politico-conceptual history.*



## **O “DESCOBRIMENTO” NO PENSAMENTO CINEMATOGRÁFICO BRASILEIRO: DIÁLOGOS POSSÍVEIS QUANTO À IDENTIDADE NACIONAL**

ALEXANDRO DANTAS TRINDADE

O texto pretende analisar uma produção filmica de Humberto Mauro, *O descobrimento do Brasil* (1937), tendo como contraponto o filme de Nelson Pereira dos Santos, *Como era gostoso meu francês* (1970). Ambos tratam, de formas diversas e mesmo opostas, um aspecto emblemático da narrativa sobre a formação nacional: o “descobrimento” do Brasil e os primeiros contatos entre colonizador e colonizado. Busco entender como tais obras dialogam com outras referências documentais, pictóricas e imagéticas para produzir seus respectivos discursos e representações sobre o que consideram a “verdadeira” identidade nacional.



**Palavras-chave:** Cinema brasileiro; Pensamento de cinema no Brasil; Imaginário nacional cinematográfico; Identidade nacional; Humberto Mauro; Nelson Pereira dos Santos.

### **THE “DISCOVERY” IN THE BRAZILIAN FILM THOUGHT: POSSIBLE DIALOGUES ON THE NATIONAL IDENTITY**

*This paper seeks to analyze a film by Humberto Mauro, O descobrimento do Brasil (1937), with the counterpoint of the film by Nelson Pereira dos Santos, Como era gostoso meu francês (1970). Both deal, in various forms and even opposing, an emblematic aspect of the narrative on nation building: the*

*Lua Nova*, São Paulo, 81: 249-259, 2010

