

Prismas

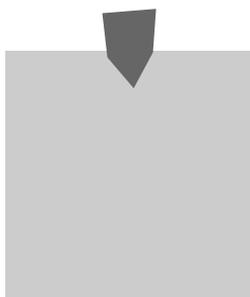
Revista de historia intelectual

5

2001



Anuario del grupo Prismas
Programa de Historia Intelectual
Centro de Estudios e Investigaciones
Universidad Nacional de Quilmes



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 5 / 2001

Universidad Nacional de Quilmes

Rector: Ing. Julio M. Villar

Vicerrector de Gestión y Planeamiento: Mario Greco

Vicerrector de Asuntos Académicos: Alejandro Villar

Vicerrector de Investigaciones: Julián Echave

Vicerrector de Posgrado: Daniel Gómez

Vicerrector de Relaciones Institucionales: Ernesto López

Centro de Estudios e Investigaciones

Director: Pablo Lorenzano

Programa de Historia Intelectual

Director: Oscar Terán

Prismas

Revista de historia intelectual

Buenos Aires, año 5, No. 5, 2001

Consejo de dirección

Carlos Altamirano

Adrián Gorelik

Jorge Myers

Elías Palti

Oscar Terán

Secretario general

Alejandro Blanco

Comité Asesor

José Emilio Burucúa, Universidad de Buenos Aires

Roger Chartier, École de Hautes Études en Sciences Sociales

François-Xavier Guerra, Université de Paris 1

Charles Hale, Iowa University

Tulio Halperin Donghi, University of California at Berkeley

Martin Jay, University of California at Berkeley

José Murilo de Carvalho, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Adolfo Prieto, Universidad Nacional de Rosario/University of Florida

José Sazbón, Universidad de Buenos Aires

Gregorio Weinberg, Universidad de Buenos Aires

Diseño original: Pablo Barragán

Realización de interiores y tapa: Silvana Ferraro

Precio del ejemplar: 15\$

Suscripción internacional: 2 años, 40\$

A los colaboradores: los artículos recibidos que no hayan sido encargados serán considerados por el Consejo de dirección y por evaluadores externos.

La revista *Prismas* recibe la correspondencia,

las propuestas de artículos y los pedidos de suscripción en:

Roque Sáenz Peña 180 (1876) Bernal, Provincia de Buenos Aires.

Tel.: (01) 365 7100 int. 155. Fax: (01) 365 7101

Correo electrónico: historia@unq.edu.ar

Índice

Artículos

- 9 Aspectos de la recepción temprana de Nietzsche en Francia, *José Szabón*
- 35 Entre el *mythos* y el *logos*: la acción. Nacimiento de la representación política del poder en Rusia, *Claudio Sergio Ingerflom*
- 57 De Funes a Mitre: representaciones de la Revolución de Mayo en la política y la cultura rioplatense (primera mitad del siglo XIX), *Fabio Wasserman*
- 85 Jesús, el templo y los viles mercaderes. Un examen de la discursividad yrigoyenista, *Marcelo Padoan*
- 101 Los escritores y la SADE: entre la supervivencia y el antiperonismo. Los límites de la oposición (1946-1956), *Flavia Fiorucci*
- 127 El proyecto ideológico de *Crisis*, *José Luis De Diego*

Argumentos

- 145 Historia intelectual: un estado del arte, *J. G. A. Pocock*

Dossier

En busca de la identidad. El ensayo de interpretación nacional en Brasil y Argentina. Homenaje a Gilberto Freyre en el centenario de su nacimiento

- 177 “O Senhor Freyre”. Del mito de Viriato a la historia jamás contada del lusotropicalismo, *Ricardo Cicerchia*
- 185 *Casa-grande & Senzala*, una historia privada de la Nación, *Florencia Garramuño*
- 193 Rayos y truenos. Ambigüedad y exceso en la obra de Gilberto Freyre, *Ricardo Benzaquen de Araújo*
- 201 Gilberto Freyre: la relación amo-esclavo y el modernismo aristocrático, comentario de *Oscar Terán*
- 207 Lo intrahistórico en la reflexión de Gilberto Freyre, *Élide Rugai Bastos*
- 225 Comentario de *Jorge Myers*
- 233 Una batalla por lo Universal. Sociología y literatura en la edición y recepción de *Casa-grande & Senzala*, *Gustavo Sorá*
- 255 Comentario de *José Antonio Pérez Gollán*

- 259 Ezequiel Martínez Estrada: la interpretación y la institución de sentido de la sociedad argentina, *Liliana Weinberg*
- 283 Mapas de identidad. La imaginación territorial en el ensayo de interpretación nacional: de Ezequiel Martínez Estrada a Bernardo Canal Feijóo, *Adrián Gorelik*
- 313 José Luis Romero y la idea de la Argentina aluvial, *Carlos Altamirano*

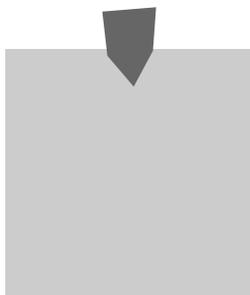
Lecturas

- A propósito de:
- 329 Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, y Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, por María Inés Mudrovcic.

Reseñas

- 339 Herbert J. Gans, *Popular culture & high culture. An analysis and evaluation of taste*, por Claudio Benzecry
- 342 Adriana Amante y Florencia Garramuño (selección, traducción y prólogo), *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*, por Elías Palti
- 348 Álvaro Fernández Bravo, *Literatura y frontera. Procesos de territorialización en las culturas argentina y chilena del siglo XIX*, por Irina Podgorny
- 351 Loris Zanatta, *Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*, por Lila Caimari
- 354 José Luis Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, por Omar Acha
- 358 Andrea Giunta, *Vanguardia, internacionalismo y política (Arte argentino en los años sesenta)*, por Gonzalo Aguilar

Artículos



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 5 / 2001

Aspectos de la recepción temprana de Nietzsche en Francia

José Szabón

UBA / CONICET

Para una recomposición de la presencia de Nietzsche en Francia en el período que se extiende entre fines de la década de 1880, cuando se lo comenta sin que circulen aún traducciones de su obra –difusión que tendrá lugar pocos años después–, y el estallido de la Gran Guerra –a su vez, un hito demarcatorio que modifica los términos de la recepción–, es conveniente distinguir varias áreas de incidencia. Éstas no deben ser entendidas como ámbitos estancos carentes de comunicación recíproca, sino más bien como espacios ideológicos, de lábil interpenetración, que comparten algunas señales de reconocimiento de la obra nietzscheana pero las descifran, en cada caso, en función de un impulso determinado de afirmación en un campo intelectual plural.

Ciertamente, la discriminación analítica de corrientes que en la perspectiva histórica se revelan tributarias de un mismo *Zeitgeist* puede producir un resultado artificioso en la medida en que impone segmentaciones cuasi-abstractas en un espacio de continua fluidez e intercambio dialógico; no obstante, la misma movilización de hermenéuticas de combate, variadas y discordes, permite hablar de “comunidades interpretativas”¹ que criban la palabra de Nietzsche e imantan el texto resultante hacia el interior de problemáticas exclusivistas. En el orden en que la recepción se produjo, esos agrupamientos fueron I) la cofradía wagneriana, II) la vanguardia antidecadente, III) el sindicalismo revolucionario y IV) el nacionalismo “integral”. Así como las dos primeras participaban de una análoga sensibilidad modernista en vías de cristalización, las expectativas de los dos últimos se regían por programas de acción igualmente inclementes con el *establishment* político. Y, a lo largo del período, lo que facilitó el encuentro con el filósofo alemán fue la declarada impostación gala que éste había impuesto a su discurso. Antes que la militarización de la cultura impusiese, durante la Guerra, un programa de aniquilación de la identidad enemiga, el Nietzsche francés fue, desde el comienzo, un Nietzsche

¹ Las *interpretive communities* de Fish aquí aludidas están formadas por quienes comparten ciertas estrategias interpretativas que les permiten constituir las propiedades del texto y determinar sus intenciones. La premisa general de esta operación, así como de la pluralidad de tales “comunidades”, es la inestabilidad del texto (tesis antiobjetivista) y la emergencia de significados creados en razón de estrategias variables que son –en cada caso– productoras de formas. Dado que en tales prácticas de lectura lo que resulta normativo para los miembros de una comunidad aparece desestimado como tal por los miembros de una comunidad diferente (la cual, simétricamente, alega su propia versión de la norma), se suscitan interpretaciones competitivas en las que cada opción en juego está en función de los particulares intereses, objetivos y fines de la comunidad en cuestión. Cf. Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, caps. 6 y 15.

afrancesado: el admirador de Baudelaire, el glosador de Bourget, el amante de Bizet, el reivindicador de Voltaire. Pero unos y otros, los embarcados en la disrupción estética y los proclives a la pulsión revolucionaria, los instauradores del gusto y los pedagogos de la acción, establecían sus programas en función de un único, intrascendible horizonte: el de la *décadence*.

No es fácil acotar la desbordante resonancia de esta noción finisecular.² Ella nombra, en

² La noción, en cuanto categoría transhistórica –servida por un léxico variable (v.g. “degeneración”, “corrupción”, “caída”, etc.)–, ha denotado desde la Antigüedad clásica un tipo de meditación recurrente en la cultura occidental; sus avatares pueden seguirse en el estudio de conjunto ofrecido por Julien Freund, *La décadence. Histoire sociologique et philosophique d'une catégorie de l'expérience humaine*, París, Sirey, 1984, y, en el terreno historiográfico, en un inteligente *raccourci* que ocupa los capítulos finales de Santo Mazzarino, *La fine del mondo antico* (1959), Milán, Rizzoli, 1988. Asimismo, las connotaciones habituales del término en relación con su “función ideológica” han sido inventariadas por Michel Winock en su artículo “L'éternelle décadence” (1988), incluido en *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, París, Seuil, 1990. La constancia multiseccular del sentimiento de la decadencia –es decir, la reiterada percepción de un presente deplorable unida a la evocación de un orden armónico extinguido– está especificada también en una brillante travesía de sus testimonios literarios ingleses, particularmente en el registro de las idealizaciones de una vida rural invariablemente pretérita: cf. Raymond Williams, *The Country and the City*, Nueva York, Oxford University Press, 1973. Pero es sólo la modernidad decimonónica, con sus variadas formas de conciencia desdichada o de autoafirmación irónica, con sus propias ansiedades o las de sus detractores, la que convertirá a la “decadencia” en un *topos* expansivo tanto por su escala de aplicación como por su universo de resonancia: desde la prensa popular hasta el discurso científico. La literatura, como espacio de reflexión crítica, o de ficcionalización paradigmática, tuvo en la Francia de la década de 1880 varios momentos ejemplares. En 1881, Paul Bourget hizo conocer su “Théorie de la décadence” como una extensión de su retrato de Baudelaire, “un homme de décadence [qui] s'est fait un théoricien de décadence”, en *Essais de psychologie contemporaine*, París, Plon, 1924, t. I, p. 19. En 1883, los primeros versos de “Langueur”, de Paul Verlaine (morosamente repetidos por sus acólitos): “Je suis l'Empire à la fin de la Décadence / Qui regarde passer les grands Barbares blancs / En composant des acrostiches indolents”, sugerían una apropiación paródica conscientemente reactiva: “nos arrojan ese epíteto como un insulto: yo lo uso como un grito de guerra” habría dicho el poeta (cf. Jerrold Seigel, *Bohemian Paris. Culture, Politics, and the Boundaries of Bourgeois Life, 1830-1930*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999, p. 257). Inspirada por Verlaine, dirigida por el menos notorio Anatole Baju, la revista *Le Décadent* comienza a aparecer en 1886: su primer número trae un “Manifiesto decadente” en el que se consigna que, en “una civilización delicuescente, el hombre moderno sufre de hastío”; también en ese año tiene una vida fugaz otra publicación similar: *La Décadence artistique et littéraire* (cf. Jean-François Six, *1886. Naissance du xxe siècle en France*, París, Seuil, 1986, pp. 135-139). Dos años antes, la novela *À rebours*, de Joris-Karl Huysmans, había ofrecido un arquetipo perdurable del héroe decadente, el duque Des Esseintes, quien “cansado de todo, abatido por la hipocondría, aplastado por el spleen”, llena sus días vacíos en la delectación del artificio y la rotación de los estímulos sensoriales (J. K. Huysmans, *Al revés*, México, Centauro, 1944, p. 25). Tema y forma en esta obra contribuyen a equiparar decadencia y modernismo, dos términos que en adelante coincidirán, en grados variados, para designar los mismos procesos de renovación estética (cf. David Weir, *Decadence and the Making of Modernism*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1995; Malcolm Bradbury and James McFarlane (eds.), *Modernism 1890-1930*, Harmondsworth, Penguin, 1978, cap. 4. Sobre Huysmans, cf. Brian Banks, *The Image of Huysmans*, Nueva York, AMS Press, 1990, además del cap. 5 del libro de Weir cit.). En cuanto a una conciencia generalizada de “decadencia” en la Francia de los últimos decenios del XIX, cf. Eugen Weber, *Francia, fin de siglo*, Madrid, Debate, 1989 (orig. ing. 1986), cap. 1. Por lo demás, ya Flaubert había registrado la frecuentación del tópico en su implacable “Dictionnaire des idées reçues”, como lo prueba esta entrada: “Época (la nuestra). Execrarla. Quejarse de que no es poética. Llamarla ‘época de transición, de decadencia’” (en *Madame Bovary [...] suivi du Dictionnaire des idées reçues*, París, Robert Laffont, col. Bouquins, 1981, p. 776). Para la noción afín de *dégénérescence*, cf. Daniel Pick, *Faces of degeneration. A European disorder, c. 1848 - c. 1918*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, y, como documento de época, el influyente *Dégénérescence* (1893; orig. al. *Entartung*, 1892) de Max Nordau, pródigo inventario del modernismo artístico y literario finisecular hecho con la parsimonia y autosuficiencia de un emprendedor discípulo de Lombroso (a quien está dedicado el libro). El autor no exime a ninguna de las figuras y corrientes examinadas de la correspondiente categoría clínica y, coherentemente, las autoridades últimas a las que recurre para tipificar las innovaciones, recursos y aspiraciones del decadentismo, el simbolismo, la pintura prerrafaelista, la música wagneriana, etc. no son críticos literarios, historiadores del arte o filósofos, sino alienistas, patólogos y criminólogos (Lombroso, Krafft-Ebing, Morel, Binet, etc.). No obstante, el drástico reduccionismo al que Max Nordau somete las producciones artísticas –vistas por él como “manifestaciones de la locura moral, la imbecilidad y la demencia”– coexiste, en su voluminosa obra, con válidos análisis par-

las décadas que bordean el cambio de siglo, tanto una “problemática” –en el sentido althusseriano– como un estado de ánimo (lábil y sinuoso); tanto un objeto de reflexión como una experiencia rampante; tanto un vicio exorcizable como una promesa de creación y plenitud; tanto una atmósfera como una consumación. Esa efusión prismática autorizaba los solapamientos más abigarrados y las transiciones menos deducibles: sólo en un medio cultural apto para la multivocidad de la “decadencia” pudo fructificar el Nietzsche ubicuo que aplacaba ansiedades contrapuestas. Ciertamente, la periodización de ese influjo –que, en parte, reproduce la periodización de la actitud de aquél hacia Wagner– morigera los contrastes. Pero, en la perspectiva de una síntesis global, es preciso consignar que, en suelo francés, la palabra de Nietzsche –textual o inducida, por lo general fragmentaria y con vocación aforística– cumple la función de un ideograma flotante, siempre en espera del suplemento que lo fije en doctrina. Ahora bien, no era un rasgo de la época la pobreza doctrinaria, sino, al contrario, la plétora de sistemas, el gusto por los “manifiestos” y la profusión de los programas: disponible como ninguno en razón misma de su acceso imperfecto y de la propia polisemia del mensaje original, el discurso de Nietzsche pudo ser plásticamente adaptado a los diferentes reclamos. Examinados, pues, en el orden mencionado, y concentrando la atención en la significación, favorable o desfavorable, que adquirió el texto nietzscheano para cada uno de ellos, los distintos foros de recepción se comportaron así:

Nietzsche, rehén de Wagner

En Francia, más que en ningún otro lugar, la simpatía o aversión que inspiraban la personalidad intelectual y las ideas de Nietzsche (en el período inicial del contacto con ellas) se establecieron en estrecha dependencia de la valoración local de la obra de Wagner. Más aún: en la medida en que los devotos del músico alemán –una *coterie* de escritores y poetas simbolistas y publicistas germanófilos– veían en él el paradigma realizado de su propio credo estético y una fuente de inspiración para la “escuela”, la disyunción Nietzsche/Wagner arrastró consigo un recorte simétrico y polarizado de las opciones que idealmente acompañaban a cada uno de esos epítomes magistrales. También por esta vía, y en un grado más específico, se dirimió la cuestión de la “decadencia”, ya que la real amalgama de los autotitulados *décadents*, antecesores inmediatos de los simbolistas, de estos mismos y de los wagnerianos *à outrance* aconsejó a sus contradictores una liquidación conjunta: el antiwagnerismo fue una réplica consecuente al antinietzscheanismo de los wagnerianos. Este último, a su vez, no formó parte de los iniciales artículos de fe sobre los que se levantó el culto: el razonado fervor de *La Revue wagnérienne*³ o la invocación oracular al “dios” Wagner (que difundía el soneto de Ma-

ciales (por ejemplo, de los dramas de Ibsen o de las óperas de Wagner) y plausibles descripciones del predominio de ciertas tendencias (por ejemplo, el egotismo) en el arte contemporáneo (cf. Max Nordau, *Dégénérescence*, París, Alcan, 2 t., reed. 1903, p. vii, caps. II, III y V del 2º libro y III y IV del 3er. libro). En lo que se refiere al decadentismo, Nordau siguió estudiando –es decir, escarneciendo– a la corriente en libros posteriores. Así, refiriéndose al que llama irónicamente “movimiento modernista en poesía y arte”, dictaminó luego que Stéphane Mallarmé era “el mejor caso de estudio [de] la literatura decadente”, pues en él “cada locura del decadentismo alcanza el punto extremo en que se convierte en su propia caricatura”. Cf. Max Nordau, *Vus du dehors. Essai de critique scientifique et philosophique sur quelques auteurs français contemporains*, París, Alcan, 1903, p. 98.

³ La concepción original de la publicación provino de un reciente devoto de la música wagneriana, el escritor simbolista Edouard Dujardin. Después de asistir a varias representaciones de óperas de Wagner en Londres, Munich y Bayreuth, en “noches de éxtasis” que –según evocaría más adelante– lo convencieron de que algo en ellas “respon-

llarmé)⁴ no requerían de un adversario personalizado. Pero una vez conocido el desafío iconoclasta de *Der Fall Wagner* (publicado en traducción de Daniel Halévy y Robert Dreyfus en 1892), los promotores del período heroico del *wagnérisme* –un término, por lo demás, que antecedió a *Wagnerismus*–⁵ encontraron, en la etapa siguiente, un nuevo aliciente a su proselitismo

día a las necesidades más profundas de [su] inconsciente”, Dujardin extendió ese entusiasmo a la percepción de Wagner como poeta, pensador y “creador de una nueva forma de arte”. Es este último –más que el músico de moda– el Wagner que se propuso difundir la *Revue wagnérienne*, fundada por Dujardin, Houston Stewart Chamberlain y Théodor de Wyzewa; la revista apareció entre febrero de 1885 y julio de 1888 en el carácter de doble tribuna del movimiento wagneriano y la estética simbolista, una convergencia ya prefigurada (y argumentada) en las reflexiones del adelantado de ambas corrientes en Francia, Charles Baudelaire (cf. su “Richard Wagner et Tannhäuser à Paris”, de 1861, donde cita, en apoyo de esa afinidad, su propio poema “Correspondances”, en *Oeuvres complètes*, París, Seuil, 1968, p. 513). En la posterior notoriedad de Edouard Dujardin como autor de la novela (*Les Lauriers sont coupés*, 1888) de la que James Joyce tomó algunos recursos en la composición de *Ulysses* (1922) –una técnica, el *monólogo interior* o *stream of consciousness*, que Joyce siempre acreditó sin reservas a Dujardin (cf., por ejemplo, Richard Ellmann, *James Joyce*, new and revised edition, Nueva York, Oxford University Press, 1983, pp. 519-520)– no suele estar presente la filiación wagneriana del procedimiento. (A pesar de su amistad personal con Dujardin, Valéry Larbaud, por ejemplo, parece ignorarlo todo al respecto cuando, en 1925, da a conocer –después de haber sido él mismo instruido por Joyce– el recurso de la obra de 1888 como “una de las fuentes formales de *Ulysses*”: cf. el “Prólogo de Valéry Larbaud” a E. Dujardin, *Han cortado los laureles*, Madrid, Alianza, 1973, pp. 11-22.) De hecho, Dujardin asimilaba la estructura del *monologue intérieur* a una sucesión de *motifs musicaux* wagnerianos y posteriormente lamentó no haber dedicado su novela al inspirador de tal técnica literaria, es decir Richard Wagner; por lo demás, la asimilación indicada no era sino una aplicación específica de una correspondencia más general entre la “música libre” del maestro y la “poesía libre” de los literatos simbolistas. La *Revue wagnérienne* frecuentó esos pasajes y equivalencias en virtud de los cuales se celebraba con ánimo uniforme al poeta Wagner y al “sinfonista” Mallarmé y se asentaba la doctrina de la confluencia electiva de las dos formas de creación artística (cf. L. J. Rather, *Reading Wagner. A Study in the History of Ideas*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1990, pp. 74-76; Gerald D. Turbow, “Art and Politics: Wagnerism in France”, en David C. Large and William Weber (eds.), *Wagnerism in European Culture and Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1985, pp. 160-164).

⁴ El soneto, aparecido a comienzos de 1886 en la *Revue wagnérienne* (con una invocación en sus últimos versos a “Le dieu Richard Wagner irradiant un sacre / Mal tu par l’encre même en sanglots sibyllins”), le había sido insistentemente reclamado a Mallarmé por Edouard Dujardin durante todo el año anterior. Este “Hommage à Wagner” fue compuesto bajo las protestas del autor –quien no veía qué “podría agregar” a todo lo ya dicho sobre Wagner en la revista, justamente él, “el único a quien esa tarea no incumb[ía] exactamente”– y luego de haberse rechazado otro soneto sin relación con el wagnerismo. Las mismas tribulaciones habían rodeado la redacción de “Richard Wagner. Rêverie d’un poète français”, aparecido finalmente en agosto de 1885 en la misma revista: Mallarmé se defendía de “reproches inmerecidos” y hacía notar: “nunca algo me resultó tan difícil... No vi nada de Wagner y quiero hacer algo original [...] Me falta tiempo –agregaba – para concluire lo que me pide: a medias artículo, a medias poema en prosa”. Estas precisiones, documentadas por la correspondencia de Mallarmé con Dujardin, figuran en las notas de los editores de la recopilación publicada en la Bibliothèque de la Pléiade. Cf. Stéphane Mallarmé, *Oeuvres complètes. Texte établi et annoté par Henri Mondor et G. Jean-Aubry*, París, Gallimard, 1951, pp. 1496 y 1592; para el “Hommage” y la “Rêverie”, cf. las pp. 71 y 539-546, respectivamente.

⁵ Así lo hacen notar Large y Weber en la conclusión de su *Wagnerism... op. cit.*, p. 286. Agregan que, a fines del siglo XIX, el *wagnérisme* fue, mucho más que el *Wagnerismus* germanocéntrico de Bayreuth, “el principal modelo de la confrontación artístico-intelectual europea con Wagner” (*ibid.*). Por lo demás, las proyecciones del wagnerismo francés pueden descubrirse en los lugares más inesperados. En 1900, Jean Jaurès encontró el modo de inducir, mediante un *tour de force* de oratoria, una doble propaganda celebratoria de las virtudes del socialismo y del wagnerismo en cuanto vehículos gemelos de totalidades armónicas. En una conferencia de ese año, Jaurès entiende la ejecutoria de Wagner como la réplica estética del programa comunista. Su admirable conjetura es que la *Gesamtkunstwerk* constituye un legado directo de la revolución de 1848; lo que habría hecho el músico sería transcribir en concepción artística la idea política del comunismo, entonces revelada. Así como esta última concentra y fusiona “todas las energías humanas”, el arte de Wagner, igualmente sincrético, conecta pintura, drama, música en “un conjunto, una armonía, una unidad, un mundo”. La multiplicidad “de imágenes, de figuras, de colores, de sonidos, toda una orquestación casi infinita –concluye Jaurès– es como una elevada ola central que propaga y comunica su ritmo a todo el océano agitado: ésa es la marca del comunismo”. Cf. “L’art et le socialisme” (conferencia organizada el 13 de abril de 1900 por el “Théâtre Civique” y *La Petite République*, bajo la presidencia de Anatole France), en Jean Jaurès, *Pages choisies*, París, F. Rieder et Cie, 1922, pp. 69-70.

mo en el examen, ahora, del “caso Nietzsche”, al que se entregaron con verdadero entusiasmo vindicativo. La presente insanía del filósofo –tal el dictamen fulgurante– no era sino el resultado necesario de su ruptura con Wagner.⁶

Varios allegados a la familia Wagner fueron los agentes oficiosos de esa exégesis enconada. Con toda verosimilitud, Houston Stewart Chamberlain (uno de los fundadores de *La Revue wagnérienne*), pero sobre todo los publicistas Téodor de Wyzewa (cofundador también de esa publicación) y Edmond Schuré. El primero consagró varios artículos, a lo largo de la década de 1890, a aseverar que toda la filosofía de Nietzsche se resumía en un frenesí destructivo sin paralelo “en toda la historia del pensamiento humano”.⁷ El segundo, prolífico inquisidor de los misterios del alma y de las operaciones del espíritu en el marco de una dilatada reserva de edades, culturas y formas del saber,⁸ dio a conocer en 1895 –en las páginas austeras de la *Revue des Deux Mondes*– un retrato psicológico y filosófico de Nietzsche que incluía, asimismo, la impresión directa que éste había dejado en el autor en oportunidad de un encuentro en Bayreuth. Tras los gestos del analista ecuánime que busca llegar a un juicio equilibrado sobre la obra en examen, hay en Schuré un propósito constante de edificación, un indisimulado ademán de advertencia contra los riesgos de “El individualismo y la anarquía en literatura”, como decidió titular su texto.⁹ Éste puede resumirse como una vasta censura de la aventura nietzscheana en cada una de sus estaciones y a la sombra, siempre, de la admonitoria evocación de Wagner, el maestro desertado. Tanto la primera ética “positivista” que pasa por alto las “verdades eternas” como la ulterior deriva profética de un ateísmo que culpablemente ignora “el orden universal reconocido”, son denunciadas como lúgubres exponentes de un desarreglo de la razón propio de un “evangelio anárquico” cuya furia disolvente no puede sino afectar al cerebro que lo piensa. Pues, en efecto, en la interpretación de Schuré la idea de Némesis es articuladora de toda la exégesis: encumbrar el instinto lleva “al intelectual a la locura”; el credo “anti-orgánico y antisocial” produce la anarquía; “quien trabaja por la vida, la recibe; pero el obrero de la muerte es capturado por ella”.¹⁰

⁶ Christopher E. Forth, “Nietzsche, Decadence, and Regeneration in France, 1891-95”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 54, No. 1, enero de 1993, p. 102.

⁷ Téodor de Wyzewa, “Frédéric Nietzsche, le dernier métaphysicien”, *La Revue bleue*, No. 48, noviembre de 1891, p. 588, cit. en Ch. Forth, art. cit., p. 104. No es la única hipérbole atribuible a de Wyzewa en esta materia, si tenemos en cuenta que en otro momento habría aseverado que “Nietzsche era la causa de todos los males del mundo occidental” (Ch. Forth, *ibid.*, cuya fuente es, en este caso, un estudio de 1961 de Elga Liverman Duval, *Téodor de Wyzewa: Critic Without a Country*).

⁸ Es la impresión que sugiere el listado de las obras de Schuré, con estudios sobre “el teatro del alma”, “santuarios de Oriente”, “el drama musical”, “los grandes iniciados” y la atención a figuras como Pitágoras, Krishna, Moisés, Platón, Hermes, Jesús, Leonardo da Vinci, Shelley, Ibsen, Maeterlinck, Gobineau, Wagner, Gustave Moreau, Ada Negri, etcétera.

⁹ Edouard Schuré, *Précurseurs et Révoltés* (1904), París, Perrin et Cie, 1918. La sección “Les souffrants” incluye “L’individualisme et l’anarchie en littérature. Frédéric Nietzsche et sa philosophie” (1895), artículo que el índice del volumen registra como “Nietzsche et le surhomme”.

¹⁰ E. Schuré, art. cit., pp. 146, 155, 180, 162. Se comprende que un diagnóstico de ese tipo legitima la inclusión del análisis en la sección llamada “Les souffrants”. Dos años antes, la publicación, en Francia, de *Dégénérescence*, también había difundido la imagen de un Nietzsche como enfermo congénito, alguien que era, “sin error posible, alienado de nacimiento [pues] sus libros ostentan, en cada página, la marca de la locura” (*op. cit.*, t. II, p. 371). Pero el extenso capítulo que Max Nordau dedica al filósofo (en la sección consagrada a “El egotismo”) no es, a diferencia del de Schuré, otra pieza en la máquina de guerra wagneriana, ya que el músico alemán y, sobre todo, “El culto de Richard Wagner” (estudiados como casos de “El misticismo”) reciben en ese libro un tratamiento aún más mordaz y descalificador. Cf., por ejemplo, el remate del capítulo correspondiente: “De todos los extravíos del tiempo actual, el wagnerismo es el más extendido y el más serio. El teatro de Bayreuth, las *Bayreuther Blätter*, la *Revue wagnérienne* de París, son monumentos perdurables que permitirán en el futuro evaluar toda la extensión y la profundidad de la degeneración y de la historia de nuestro tiempo” (*op. cit.*, t. I, p. 380).

El artículo de Schuré es representativo de la autosuficiencia intelectual y del rigor excomunicatorio de la iglesia wagneriana, pero aún más de las ansiedades de sus acólitos frente al cambio de tendencia que tenía lugar en el ámbito literario, proclive ahora al rechazo de la escuela simbolista, con su panteón, sus *rêveries* y su decadentismo.

Nietzsche, francés electivo

Este deslizamiento de perspectiva fue fomentado por varios hechos concurrentes: por un lado, la rutinización del gusto por la música wagneriana, que privó al Maestro de su aureola de gran instaurador vanguardista, fue coincidente con la difusión –fragmentaria– de la última producción nietzscheana, en la que el ensañamiento con la nefasta influencia de Wagner ocupaba un lugar preponderante y, a veces, exclusivo. Por otro lado, la argumentación de Nietzsche se centraba, hasta el paroxismo semántico, en la idea de Decadencia, casi siempre invocada en francés, frecuentemente referida a la contemporánea cultura francesa, a veces razonada en una cuasi-transcripción de Bourget y con abundantes ejemplos de paralelismo franco-wagneriano (por ejemplo, los hermanos Goncourt; por ejemplo, Madame Bovary; por ejemplo, Victor Hugo), de una manera que, inevitablemente, tendía a constituir una intervención correctiva (es decir: antiwagneriana) y, contextualmente, antisimbolista. Pero además –tercer factor– entre la década de 1890 y los primeros años del nuevo siglo se había ido acentuando una vocación nacional en los literatos y artistas franceses¹¹ y ese impulso, también regenerador, producía, en el mismo movimiento, el rebajamiento de la estatura de Wagner y la promoción de su eximio enemigo, convertido de hecho en una suerte de francés honorario. Los promotores de un retorno a las fuentes francesas no sólo buscaban desembarazarse de la gravitación ya demasiado pesa-

¹¹ Algunos de ellos, al fundar en la década de 1890 la revista *Le Banquet*, se proponían “reanudar la pura y rica tradición francesa”, como consigna en su libro de memorias Robert Dreyfus (*Souvenirs sur Marcel Proust*, París, Grasset, 1926, p. 108). Dreyfus cita su propio artículo de 1892 “La situation en littérature”, en el que había invocado el “buen sentido viril” que condujera a Francisque Sarcey a reclamar: “Basta de Ibsen, basta de Tolstoy, basta de Maeterlinck. ¡Diablos, volvamos a Francia!” (*ibid.*). Análogamente, un “basta de Wagner” se abría camino en músicos que antes habían admirado al maestro alemán: un ejemplo es Claude Debussy, quien, además de impugnar conceptualmente el recurso del *Leitmotiv*, llegó a considerar nociva la influencia de la escuela wagneriana sobre el “genio francés”. Debussy también se opuso al ascendiente que había logrado Gluck en la ópera francesa (en detrimento de Rameau) e hizo notar, maliciosamente, la “curiosa analogía” de que Gluck debiera su posición en ese ámbito a la intervención de María Antonieta, una austríaca, y Wagner, la producción de Tannhäuser en París “a Madame de Metternich, otra austríaca” (cf. Oscar Thompson, *Debussy, Man and Artist*, Nueva York, Dover, 1967, caps. “Paris and Bayreuth” y “Debussy as Critic”). Otro músico, Vincent d’Indy, así como los pintores Renoir y Degas, estuvieron, en 1899, entre los fundadores de la Liga de la Patria francesa y, una década después, el mismo d’Indy integrará la redacción de *L’Indépendance*, una revista que, de acuerdo a su manifiesto inaugural (firmado por Georges Sorel), se dirigía a quienes, “asqueados por [...] las modas que vienen del extranjero”, pretenden “restituir al espíritu francés su independencia” y “seguir las nobles rutas abiertas por los maestros del pensamiento nacional” (cf. Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*, París, Seuil, 1997, pp. 49 y 130). Ese clima y esa sensibilidad, que se exacerbarían en los años previos a la Gran Guerra, parecen bien reflejados en la síntesis retrospectiva de Julien Benda: “tout un monde littéraire ne voulait plus savoir que l’âme ‘française’, les vérités ‘françaises’” (en *Un Régulier dans le siècle*, 1938, cit. en Eugen Weber, “The Nationalist Revival before 1914”, cap. 9 de *My France. Politics, Culture, Myth*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991, p. 199). Esa rígida aduana espiritual, sin embargo, no detenía el influjo nietzscheano. No sólo “ciertas referencias culturales eran comunes al vitalismo de derecha y al de izquierda: Nietzsche, Bergson, Sorel”; más específicamente, era “la reevaluación de todos los valores de Nietzsche” la que prolongaba “la ética de un Sorel o la estética de un Jules Romains” (Christophe Prochasson, *Les intellectuels, le socialisme et la guerre 1900-1938*, París, Seuil, 1993, p. 89; Christophe Prochasson, Anne Rasmussen, *Au nom de la patrie. Les intellectuels et la première guerre mondiale (1910-1919)*, París, La Découverte, 1996, p. 52).

da de algunos magisterios continentales (como los de Ibsen o Tolstoi), sino, más aún, pretendían tomar distancia del decadentismo simbolista-wagneriano, uno de cuyos rasgos fóbicos se expresaba en la demolición de Nietzsche. La superposición de estos dos esquemas –vindicación del espíritu francés contra las implantaciones extranjeras, recusación de un wagnerismo intolerante que fortalecía su dogma con anatemas antinietzscheanos– dio como resultado una naturalización de Nietzsche en suelo francés hasta tal punto lograda que, hacia 1902, alguien pudo decir –en una encuesta sobre la influencia alemana en Francia–: “Nietzsche (que, de todos modos, no es completamente un francés) [...]”.¹²

La transición había comenzado diez años atrás y ella fue estimulada en particular por los jóvenes literatos de la revista *Le Banquet*: Daniel Halévy, Robert Dreyfus, Fernand Gregh, Marcel Proust, Léon Blum. En abril de 1892, Halévy y Gregh hicieron conocer en la revista una firme defensa de Nietzsche contra sus detractores locales y particularmente Théodor de Wyzewa, quien poco antes, en las páginas de *La Revue bleue*, había descripto al filósofo como un nihilista de impronta rusa, ávido de destrucción y gozoso en su tarea disolutoria, alguien capaz de seducir a una juventud en busca de ídolos ignorados. La réplica de los redactores de *Le Banquet* invertía puntualmente esa imagen, presentando un Nietzsche pleno de confianza, salud y alegría, un pensador fundamentalmente optimista cuya prédica se dirigía contra la moral y la estética de la decadencia, adecuadamente representada esta última por la música de Wagner (Wyzewa, hay que recordar, era un notorio apologista del músico alemán).¹³ En ese mismo año 1892, Halévy y Dreyfus publican su traducción de *El caso Wagner*, la cual, sumada a una serie de otros artículos laudatorios aparecidos en *Le Banquet*, contribuiría definitivamente a instalar en la escena intelectual parisina una imagen afirmativa y movilizadora de Nietzsche.

El emplazamiento perdurable de esta imagen fue directamente proporcional a la confusión y dispersión de la Iglesia wagneriana y, paralelamente, a la acelerada declinación del predomi-

¹² Michel Arnaud, en la “Enquête sur l’influence allemande en France”, *Mercure de France*, noviembre de 1902, cit. en Jacques Le Rider: “Nietzsche et la France. Présences de Nietzsche en France”, prefacio a Friedrich Nietzsche, *Oeuvres*, ed. dirigida por Jean Lacoste y Jacques Le Rider, 2 t., París, Laffont, 1993, t. 1, p. xxxii. Esta edición incluye, revisadas, todas las traducciones de época –debidas, en su inmensa mayoría, a Henri Albert – que, en conjunto, recomponen (se afirma) “el ‘Nietzsche francés’ que sedujera a André Gide y Paul Valéry [y que] prevalecerá hasta los años treinta”. Con buen criterio, la compilación deja de lado expresamente la versión francesa de *Der Wille zur Macht*, publicada por Albert en 1903 a partir del “montaje selectivo y tendencioso” de fragmentos que dos años antes había dado a conocer Elisabeth Förster-Nietzsche, una recopilación que, desde luego, “ya no puede ser considerada como una obra de Nietzsche”. (Este escrúpulo no detuvo, en cambio, a Marc Sautet, quien exhumó en 1994 esa misma traducción de Albert, *La Volonté de Puissance. Essai d’une transmutation de toutes les valeurs*, París, Le Livre de Poche, acompañándola de un “Avertissement” donde, además de postular que el texto es “quizás uno de los mayores libros de Nietzsche”, empareja su calidad de obra póstuma con la de los *Pensées* de Pascal.)

¹³ Cf. Ch. Forth, art. cit., pp. 103-105. Los mencionados *Souvenirs sur Marcel Proust*, de Robert Dreyfus, contienen escasos pero significativos detalles de la inclinación nietzscheana de *Le Banquet*. Escrito a pocos años de desaparecido el amigo evocado, el libro historia esa amistad y la documenta con las cartas dirigidas por Proust al autor entre 1888 y 1920. En la reconstrucción de los inicios literarios de ambos, la atención está polarizada hacia los trabajos de Proust –vistos en general como escorzos del universo de la *Recherche*– y esto hace que el tramo dedicado a *Le Banquet* sea, más allá de detalles anecdóticos sobre la organización de la revista, otra ocasión de recuento de los ejercicios proustianos. De todos modos, el tercer capítulo de la obra –“L’année du ‘Banquet’ (1892-1893)”– ofrece algunos datos de interés. Dreyfus recuerda que la publicación fue fundada “en reacción contra el simbolismo”, que su No. 2 “causó sensación” gracias a un artículo titulado ‘Frédéric Nietzsche’ [de Halévy y Gregh] que proyectó las primeras luces recibidas en Francia sobre el filósofo-poeta, cuya originalidad fue vista en seguida como fuerte y conmovedora” y que precisamente ese “nietzscheano No. 2” fue luego inhallable debido a que, para hacer economías, se redujo a la mitad (200 ejemplares) la tirada habitual. Finalmente, Dreyfus recupera el devoto lenguaje juvenil al afirmar, refiriéndose al equipo de redacción de *Le Banquet*: “nuestro gran hombre fue [el] poeta y moralista alemán, Frédéric Nietzsche” (*op. cit.*, pp. 79-82 y 107-108).

nio simbolista en las letras. Esa conjunción de efectos no tiene nada de casual, desde el momento que una y otra tendencia se habían reforzado mutuamente por ser ambas tributarias de la misma sensibilidad “delicuescente” –como se decía en la época– o decadentista, según un registro más panorámico. Ella tenía ahora su poderoso antídoto en una filosofía vitalista que, despreciando el misticismo de la interioridad y la huida a mundos soñados, se ofrecía como doctrina de acción y de voluntad renovadora. Si los escritores de *Le Banquet* remarcaban esa oposición con tanta insistencia era porque en su propia asimilación del pensamiento nietzscheano buscaban recuperar las tensiones que lo habían hecho posible: aspiraban a reproducir la experiencia liberadora¹⁴ como una conquista instruida por la conciencia del riesgo y la decisión de superarlo. En “La filosofía del martillo” Robert Dreyfus declara, en frase reveladora, que lo que les interesaba en Nietzsche era el esfuerzo que éste había hecho “para apartarse de los primeros maestros de su juventud, Wagner y Schopenhauer” ya que el filósofo, continúa, había consumido toda su vida en la lucha contra el nihilismo y el pesimismo.¹⁵ Varios años después, en 1909, será un miembro de ese grupo, Daniel Halévy, quien publicará en Francia la primera biografía de Nietzsche –hasta entonces, Lichtenberger, Schuré y otros sólo habían presentado breves esbozos biográficos–, un libro pleno de simpatía y admiración.¹⁶ (Cualidades análogas habían caracterizado antes a *La philosophie de Nietzsche*, en 1898 primer libro en francés sobre el pensador alemán y primer texto universitario de ese carácter; su autor, el germanista Henri Lichtenberger, favoreció tal inserción académica volcando las articulaciones internas de esa filosofía en una exposición clara y coherente que, en su opinión, se correspondía con la concepción que el mismo Nietzsche había tenido de “un sistema muy ligado en todas sus partes” al que sólo la deficiente salud de su creador impidió que quedara transcripto “en forma sistemática”. El libro de Lichtenberger es una obra de recatada simpatía y voluntariosa ecuanimidad que, sin dejar de registrar las críticas de su tiempo a las diversas “teorías” de Nietzsche, encuentra las claves para morigerar su agudeza en la índole “esencialmente subjetiva” del conjunto de la obra nietzscheana, la cual convierte a los diversos desarrollos temáticos en otros tantos recursos de autoconocimiento y ejemplar neutralización de los saberes adventicios).¹⁷

¹⁴ Treinta años después, Daniel Halévy evocó las circunstancias de su propia experiencia. Después de definir a Renan como “ese virtuoso del nihilismo que prevaleció en nuestra juventud”, cuenta la transición: “Comenzó la reacción. El renanismo, el germanismo, fueron denunciados, abandonados. Y algo singular: un alemán, si no Alemania, participó en esa reacción. Recuerdo que hacia 1890, mi germanismo juvenil me inspiró la curiosidad de leer la obra de un alemán desconocido. El filósofo se llamaba Frédéric Nietzsche; la obra, *Der Fall Wagner*. Nietzsche comenzaba su escrito con un elogio de Bizet. *Hay que mediterraneizar la música*, aconsejaba. ¡Qué sorpresa, qué palabras incomprensibles para un joven wagneriano! Palabras profundas, signos de una época”. La evocación cierra el artículo “France et Allemagne”, *Revue de Genève*, abril de 1923, incluido en Daniel Halévy, *Courrier de Paris*, París, Grasset, 1932, pp. 104-105.

¹⁵ Robert Dreyfus, “La philosophie du marteau”, *Le Banquet*, mayo de 1892, cit. en Ch. Forth, art. cit., pp. 105-106.

¹⁶ Daniel Halévy, *La vie de Frédéric Nietzsche*, París, Calmann-Lévy, 1909. El recelo ocasional que el autor manifiesta en esta obra hacia la hermana de Nietzsche como fuente testimonial (por ejemplo, a propósito de las relaciones del filósofo con Lou Andreas-Salomé: “la señora Förster-Nietzsche ha publicado relatos que se desearían más serenos y más claros”: cf. *La vida de Federico Nietzsche*, Buenos Aires, Emecé, 1946, p. 237) fue aún más abierto y descalificador en cuanto a Elisabeth Förster como editora de *Der Wille zur Macht*. Hacia 1910 –en una carta a su hermano Elie–, Daniel Halévy la consideraba sin miramientos como una *bonne commerçante*. Cit. por Georges Liébert en “Daniel Halévy (1872-1962), traducteur et biographe de Nietzsche”, art. incluido en F. Nietzsche, *Oeuvres, op. cit.*, t. II, p. 1378.

¹⁷ *La philosophie de Nietzsche* de 1898 y *Aphorismes et fragments choisis* de 1899 (textos de Nietzsche traducidos por H. Lichtenberger) fueron reeditados conjuntamente un cuarto de siglo después en el volumen del cual ahora citamos. Cf. Henri Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche suivie d'aphorismes et fragments choisis*, París, Alcan, 1923, pp. 99 y 173. El laborioso equilibrio de juicio del autor en la *vexata quaestio* de las relaciones de Nietzsche con Wagner (pp. 67-80) lo lleva a desechar los argumentos extremos movilizados al respecto. Si bien de-

Las anteriores referencias a *Le Banquet*, necesarias para fijar el grado de complementación del encumbramiento nietzscheano y la militancia antiwagneriana en Francia, situación ésta que hace de ese país un caso atípico entre los receptores de la cultura alemana,¹⁸ no bastan, desde luego, para dar una idea total del influjo de Nietzsche en las corrientes vanguardistas de la literatura y el arte en el período examinado y, por otro lado, tampoco reflejan la sostenida incidencia de la obra de traducción. En cuanto al primer aspecto, ningún recuento de las instancias de ese influjo podría omitir los entusiasmos inaugurales que induce el conocimiento de Nietzsche en los jóvenes André Gide¹⁹ y Paul Valéry²⁰ (para mencionar a dos im-

sestima “absolutamente” las interpretaciones de la ruptura de Nietzsche con el genio ensalzado en la *Intempestiva* de 1876 que atribuyen ese apartamiento a la deshonestidad o la incipiente locura, tampoco comparte el criterio de la total desculpabilización de Nietzsche que los amigos de éste buscan hacer valer: hubo “imprudencia”, cree, en la difusión impetuosa de *El caso Wagner*. De manera característica, cierra la discusión del episodio citando el aforismo “Amistad estelar”, donde el mismo Nietzsche reabsorbe el entredicho en una conciliatoria figuración cósmica: “Así, pues, querremos creer en nuestra amistad estelar aunque en la tierra debamos ser enemigos” (pp. 79-80). Si bien la conclusión contiene prudentes advertencias: “vemos a Nietzsche como un rudo y despiadado médico de almas [que] cura radicalmente a los enfermos o los mata”, también incluye postulaciones claramente favorables que adjudican al filósofo una posible “acción bienhechora en una época como la nuestra, cuyo rasgo característico no es precisamente una superabundancia de energía física y moral” (p. 182): fórmula ésta otra vez sintomática de los persistentes temas de la decadencia. Hacia 1923, el autor juzga que su “modesto estudio” de 1898, que revelara en su momento a muchos lectores franceses la filosofía del superhombre y de la voluntad de poder, sigue aún disponible para “conseguir a Nietzsche algunos nuevos amigos” (“Avant-propos” del volumen, p. II).

¹⁸ En Italia, Gabriele D’Annunzio, que en 1895 –con *Le Vergini delle Rocce*– logró la proeza literaria de aclimatar en la península un “Superhombre mediterráneo” (cf. Anthony Rhodes, *D’Annunzio, The Poet as Superman*, Nueva York, McDowell, 1959, cap. 5), tuvo oportunidad, dos años antes, de disentir con su mentor a propósito de Wagner. En artículos periodísticos, rechazó la imputación de Nietzsche según la cual la música wagneriana se había reducido a retórica teatral y defendió, en cambio, el “alto y puro valor artístico” de esa música y su independencia de la intriga teatral así como de una sobreimpuesta significación simbólica (cf. Marion S. Miller, “Wagnerism, Wagnerians, and Italian Identity”, en Large and Weber (eds.), *op. cit.*, p.189). En general, la producción dannunziana del período parece haber asimilado y combinado elementos característicos de los dos creadores alemanes, articulación ésta que, contemporáneamente, tenía en Rusia otro ejemplo más nítido con la consciente amalgama del Sigfrido de Wagner y el superhombre de Nietzsche en el héroe de una ópera que Aleksander Scriabin comenzó a componer en 1902 y que quedaría inconclusa (cf. Bernice Glatzer Rosenthal, “Wagner and Wagnerian Ideas in Russia”, en Large and Weber, *op. cit.*, p. 221).

¹⁹ En el joven Gide, Nietzsche es una presencia razonada tanto en función de un clima espiritual que juzga propiciatorio de ese influjo como, más particularmente, en virtud de una receptividad personal al fondo protestante del pensamiento del filósofo, afín al suyo. En una de las “Lettres à Angèle”, de 1898, Gide consigna que, “entre nosotros, la influencia de Nietzsche precedió a la aparición de su obra; ésta cayó en un terreno preparado” (cf. Marcel Raymond, *De Baudelaire au surréalisme*, París, Corti, 1947, p. 70). Al año siguiente, otra de esas “Lettres” (luego recogidas en *Prétextes*, 1903) encomia la labor de Henri Albert, quien “nos da finalmente nuestro Nietzsche... tanto tiempo esperado” (J. Le Rider, *op. cit.*, p. xxxix). Gide, amigo de Albert, había discutido ya en 1896 un artículo de este último –“Les dangers du moralisme”– referido a Nietzsche, pero fue sobre todo en 1898, al concluir la lectura de *La philosophie de Nietzsche*, de Henri Lichtenberger, cuando su excitación fue mayor. En una carta de ese año, exclama: “¡Nietzsche me está volviendo loco! ¿Por qué existe? Hubiera querido ser él. Estoy descubriendo celosamente mis más secretos pensamientos”. Fue al cabo de esa intensa experiencia cuando escribió un largo ensayo sobre el filósofo alemán (la inicialmente mencionada “Lettre à Angèle”) donde, significativamente, identifica la tragedia de Nietzsche en el hecho de que, cautivo de su filosofía y de su herencia protestante, él no habría sido capaz de crear artísticamente “la ficción de sus pasiones”, lo que le hubiera permitido una “purificación continua” (cf. Alan Sheridan, *André Gide. A Life in the Present*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, pp. 163-164). Varias obras de ficción gideanas de ese período ponen en juego formas de sensibilidad, apuestas existenciales y reclamos éticos claramente inspirados en Nietzsche (por ejemplo, *Les nourritures terrestres*, 1897; *Le Prométhée mal enchaîné*, 1899; *Philoctète*, 1899; *L’Immoraliste*, 1902, etc.). Cuando, años después, Geneviève Bianquis trace la influencia de Nietzsche en las letras francesas, la obra temprana de Gide será uno de sus ejemplos más notorios (cf. G. Bianquis, *Nietzsche en France. L’influence de Nietzsche sur la pensée française*, París, Alcan, 1929, pp. 62-70).

²⁰ Para Valéry, el pensamiento de Nietzsche representó una sutil provocación y un estímulo paradójico a su propio sesgo reflexivo (“no un alimento, sino un excitante” recordaría después), estímulo rápidamente mediado por un dis-

portantes figuras literarias) o el productivo estímulo que el voluntarismo nietzscheano (en una asociación no infrecuente con el intuicionismo bergsonian) suscita en las primeras teorizaciones del cubismo²¹ (para indicar una opción artística de segura posteridad), etc. En lo que se refiere al segundo aspecto, la difusión de la literatura nietzscheana en francés, el protagonista incuestionable es Henri Albert, traductor, entre 1898 y 1909, de la casi totalidad de los escritos de Nietzsche entonces conocidos (*El caso Wagner* y *El origen de la tragedia* son las excepciones más importantes, si bien en 1913 Albert hará otra traducción del primero de ellos). La revista –y editorial– *Mercure de France*, fue, por excelencia, la caja de resonancia de la Nietzsche-Rezeption parisina, al publicar tanto las traducciones de Albert como los artículos en que este último difundía y explicaba el sentido de la obra nietzscheana.

Si se tiene en cuenta que el *Mercure* había nacido como principal órgano del simbolismo, se puede apreciar, en un caso ejemplar, la verificación de una tendencia general, a saber,

tanciamiento irónico. A comienzos de 1899, en carta a su amigo Gide, Valéry exhibe una estudiada reticencia en cuanto a la asimilación plena del aporte nietzscheano; en su opinión, se trata de un escritor “contradictorio”, del que hay que tomar “lo que conviene y luego volver a Stendhal o a Descartes”. En los años siguientes (1901, 1902, 1903, 1907), mantiene con el traductor de Nietzsche, Henri Albert, una correspondencia que publicará y presentará en 1927 con una introducción en la que rememora sus impresiones de entonces: “Nietzsche excitaba en mí la combatividad del espíritu y el placer embriagador de la celeridad de *respuestas* [...] Me gustaba también el vértigo intelectual del exceso de conciencia [y] cierta íntima alianza de lo lírico y lo analítico que nadie había efectuado con tanta deliberación”. En otra evocación (de 1929), Valéry hace notar la coincidencia de la atracción que sentía por Nietzsche hacia 1896 (“le fait est que j’ai fini par *aimer* Nietzsche”) y su composición de “La Soirée avec M. Teste”. Albert, que traducía el *Zaratustra*, administraba en esos años la revista *Le Centaure*, donde aparecería la luego célebre *nouvelle* de Valéry. Este último comenta que “esos dos seres –Zaratustra y Teste– no armonizaban fácilmente” y hace notar, entonces, sus contrastes (cf. J. Le Rider, *op. cit.*, pp. LIV-LVII). La edición de La Pléiade de las *Oeuvres* de Valéry contiene una nutrida información sobre las sucesivas fases de redacción y publicación de la serie de Monsieur Teste, pero ninguna alusión, en cambio, al contemporáneo interés del autor por Nietzsche. Incluye, sin embargo, una lacónica referencia a los temas que serían tratados en próximos números de *Le Centaure*: en el caso de Valéry, figura “el anuncio de su futura contribución: P.V.: Poe, Nietzsche”, proyecto trunco, en todo caso, ya que la revista dejó de aparecer. Cf. Paul Valéry, *Oeuvres*. Édition établie et annotée par Jean Hytier, Paris, Gallimard, 1977, t. II, pp. 1377-1378 (el t. I contiene, en sus pp. 714-742, el “Remerciement à l’Académie Française”, discurso de recepción en ese cuerpo –pronunciado por Valéry el 23 de junio de 1927– en el que Geneviève Bianquis creyó advertir la presencia de algunos “brillantes desarrollos de estética nietzscheana”: cf. G. Bianquis, *op. cit.*, pp. 109-110).

²¹ En 1912, los pintores cubistas Albert Gleizes y Jean Metzinger publicaron en París su obra conjunta *Du Cubisme*, primer libro sobre el tema, donde el concepto nietzscheano de “voluntad de poder” quedaba asociado a una noción de voluntad artística, a su vez entendida bergsonianamente como la capacidad, abierta al artista, de trascender el intelecto y acceder al plano alógico del yo profundo. En esos años, una cierta idea de “superhombre artístico” así como, en general, la retórica nietzscheana, estaban presentes tanto en la crítica de arte (por ejemplo, en Guillaume Apollinaire, desde el “Salon d’Automne” de 1910 hasta “Les peintres cubistes” de 1913) como en la autoimagen de los propios artistas (por ejemplo, la idea que tenía Picasso de sus aptitudes como “creador proteico”). Cf. Mark Antliff, *Inventing Bergson. Cultural Politics and the Parisian Avant-Garde*, Princeton, Princeton University Press, 1993, pp. 63-64. Hacia la misma época, la revista *Action d’art* abría sus páginas a una sección, “De Bergson à Bonnot: Aux Sources de l’héroïsme individualiste”, en la que su redactor, el crítico André Colomer, insertaba la articulación de principios nietzscheanos y bergsonianos dentro de los parámetros del egoísmo de Stirner. Este diseño, concordante con la orientación anarco-individualista de la publicación, era claramente antinómico al que, contemporáneamente (1913), proponía Agathon (= Henri Massis y Alfred de Tarde) en su resonante *Les Jeunes Gens d’aujourd’hui*, un estudio que adjudicaba a la “nueva generación” entusiasmos conservadores y patrióticos fomentados conjuntamente por los recursos intuicionistas de Bergson y las lecciones de heroísmo de Nietzsche. Colomer criticó acerbamente ese tipo de síntesis –orientado a respaldar una vocación nacionalista y religiosa en la juventud– como una caricatura de las teorías involucradas (M. Antliff, *op. cit.*, pp. 136-137, 147-151). El libro de Massis y de Tarde, asiduamente consultado en todas las reconstrucciones del clima espiritual de la época, es el tema de los respectivos capítulos iniciales de dos de ellas: Ch. Prochasson, A. Rasmussen, *Au nom de la patrie*, cit., “Au temps d’Agathon”; Robert Wohl, *The Generation of 1914*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1979, “France: The Young Men of Today”).

la mutación de preferencias que había conducido a los antiguos simbolistas fuera del círculo encantado del mistagogo de Bayreuth y a la escucha, ahora, de una prédica disímil: la de su “mortal enemigo”, según la definición de Robert Dreyfus.²² “Nietzsche, el liberador” es una fórmula de Albert,²³ lo que indica que, como en el caso de Halévy, pero en escala mucho más amplia, el traductor hace también las veces de proselitista de la palabra comunicada. A diferencia de Halévy, sin embargo, el proselitismo de Henri Albert cuenta con el aval del Archivo Nietzsche: éste se crea en febrero de 1894 y, en noviembre del mismo año, hay indicios de que Albert ha correspondido a esa confianza, extendiendo su veneración a la misma Elisabeth Förster. En un artículo que publica en el *Mercure de France*, elogia los “piadosos cuidados” que ésta dedica a la edición completa de la obra de Nietzsche, le acredita el haber “consagrado toda su vida a las ideas de su hermano” y anticipa que, muy pronto, también los lectores franceses se beneficiarán con *su* Nietzsche: es decir, el de Elisabeth.²⁴

Este acercamiento sin reservas del traductor de Nietzsche a su autodesignada albacea, que deja suponer en ellos una comunidad de ideas y, en particular, una interpretación pareja del sentido del legado del filósofo, es llamativo y, como otros signos de la época, denota la extrema elasticidad de los cánones de adscripción ideológica y la indiscriminada vecindad de sus portadores. La impulsora de un proyecto eugenésico exclusionista que llevaba a invocar, en la colonizada tierra paraguaya: “Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt” (como se menciona en el artículo “Un domingo en Nueva Germania”, que Elisabeth publicó a comienzos de 1889 en las *Bayreuther Blätter*)²⁵ se ve aquí flanqueada por un escritor izquierdista, Albert, en aras del común empeño de difundir lo que la primera llama “precioso tesoro [capaz de] abrir a la humanidad futura nuevas vías de grandeza”²⁶ y el segundo “futura religión” concebida por un “intuitivo visionario” de los nuevos tiempos.²⁷ Esta hibridación de devotos no es, desde luego, la única amalgama curiosa en una Francia *fin-de-siècle* que todavía asistiría, en las primeras fases del asunto Dreyfus, a otras aproximaciones igualmente

²² Ch. Forth, art. cit., p. 105.

²³ *Ibid.*, p. 114.

²⁴ *Ibid.*, p. 115.

²⁵ La autora presentaba allí en términos líricos y contrastantes el silvestre escenario en el que se afirmaba, orgullosa, la presencia germana: en “un cuadro sereno, donde reina la máxima armonía y simplicidad... la dulce brisa nocturna nos trae el canto de nuestros hombres alemanes [...] los árboles escuchan con asombro esos extraños sonidos que flotan entre la espesura de las ramas... ahora la floresta está invadida por una nueva y extraña forma de vida... el canto, pleno de amor, orgullo e intenso anhelo. En lo alto, hacia el cielo estrellado del sur, en la misteriosa oscuridad de la selva: ‘Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt’”. El artículo asevera también que “el fructífero espíritu de la colonización proviene de Bayreuth”, algo que, contemporáneamente, Bernhard Förster alega con mayor énfasis: “Soñamos el renacimiento de nuestra raza [...] cuando resuenan los golpes de hacha en la floresta primitiva, cuando la desbastamos con el sudor de la frente para preparar la tierra fértil al cultivo [...] me doy cuenta de que todas estas cosas pueden parecer muy remotas de la sagrada colina de Bayreuth. Y sin embargo sentimos en nuestros corazones que es precisamente este tipo de trabajo el que nos convierte en herederos espirituales de Richard Wagner”. Cf. Ben Macintyre, *Sulle tracce di Elisabeth Nietzsche. Alla ricerca di una patria dimenticata* (orig. ing. 1992), Milán, Rizzoli, 1993, p. 149.

²⁶ Elisabeth Förster-Nietzsche, “Préface” (1901) a F. Nietzsche, *La Volonté de Puissance* (trad. de H. Albert), reed. cit., p. 17.

²⁷ Las expresiones de Albert figuran en artículos suyos publicados en el *Mercure de France* (cf. Ch. Forth, art. cit., p. 114) durante 1893, cuando Elisabeth Nietzsche, en Paraguay, daba por concluida la aventura colonizadora (luego del suicidio de Förster y la crisis del asentamiento de Nueva Germania) y manifestaba que, en adelante, consagraría “todo [su] tiempo y [su] energía” a “custodiar el trabajo, la vida y el pensamiento de [su] hermano” (B. Macintyre, *op. cit.*, p. 173), propósitos que le acreditará plenamente Albert en un artículo del año siguiente, congratulándose de sus beneficiosos resultados (cf. n. 24).

sorprendentes. Pero lo que importa destacar en este caso es la tolerancia casi ilimitada de un canon de lectura que, abriéndose a las dilataciones de la imaginación hermenéutica, se presta a la anexión de la palabra de Nietzsche a las matrices más dispares.

Albert está convencido de la índole socialista del mensaje nietzscheano y adapta, por su cuenta, a un lenguaje clasista los apotegmas del filósofo. Según él, la gente común, la chusma, el populacho que Nietzsche detestaba era en realidad la clase media, la burguesía satisfecha y vulgar (de allí que los filisteos asistieran con terror al acercamiento de la juventud intelectual a las enseñanzas del maestro). Pero, conjetura, si Nietzsche se hubiera aproximado a los débiles, a los pobres, a “los mártires del trabajo, al verdadero pueblo, quizás hubiera anticipado qué fuerza abundante para el futuro está latente en ellos”.²⁸ En absoluto aislada, la actitud reconstructiva de Albert –quien somete el texto de Nietzsche a operaciones de conversión que allanan sus ideas en una versión exotérica– era compartida por otros exégetas, entre ellos los sociólogos Eugène de Roberty y Georges Palante, quienes entre 1901 y 1902 cribaron el *corpus* nietzscheano hasta encontrar en él los componentes de una filosofía social progresiva.²⁹ Si bien será sólo en 1922 cuando Charles Andler, en el curso de su extensísima indagación del pensamiento de Nietzsche, pueda afirmar con aplomo: “legítimamente, se puede llamar al sistema de Nietzsche un socialismo”,³⁰ ya a comienzos de siglo esa opción interpretativa, como se vio,

²⁸ Artículos de Albert sobre Nietzsche en números del *Mercure de France* de enero y febrero de 1893, cit. en Ch. Forth, *op. cit.*, p. 114.

²⁹ Cf. Geneviève Bianquis, *Nietzsche en France*, cit., pp. 91-93. Unos años antes, en Alemania, la feminista Helene Stöcker había subsumido los propósitos de los reformadores sociales y las aperturas de la ética nietzscheana bajo el común objetivo de una “humanidad emancipada” que, para los primeros, se expresaba en una consistente atención a los problemas de la vida cotidiana y, para Nietzsche, en la asunción de una “perspectiva de eternidad”. Cf. Steven E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*, Berkeley, University of California Press, 1994, p. 166 (cf. también pp. 88-92).

³⁰ Charles Andler, *Nietzsche et le transformisme intellectualiste. La philosophie de sa période française* (t. IV de la serie *Nietzsche, sa vie et sa pensée*), París, Bossard, 1922, p. 321. En la reconstrucción de lo que llama “utopía social de Nietzsche”, Andler entiende que ese “sistema” sería socialista porque pone límites estrictos a la competencia, limita el enriquecimiento, recela de la gran propiedad y postula, en fin, que el transporte, el comercio y las finanzas no deberían estar en manos privadas, para evitar la acumulación de grandes fortunas. Las fuentes invocadas son, en este caso, algunos párrafos de *El viajero y su sombra*, pero en toda la sección hay nutridas remisiones, además, a *Humano, demasiado humano* y *Aurora* (todos ellos, textos de los años 1878-1881). La atribución de Andler plantea considerables dificultades, ya que, en los mismos textos que él cita (por ejemplo, el par. 285 de *El viajero y su sombra*), la contrapartida del rechazo de las grandes fortunas es el reclamo de “medios de trabajo que conduzcan a la pequeña fortuna” y no una reivindicación de la propiedad social. Además de que el encomio de la mediocridad de las fortunas y el recelo hacia las grandes pone a Nietzsche más en sintonía con Rousseau (criticado por él en el par. 221 como encarnación del “lado peligroso” de la Ilustración) que con Marx (a quien lo uniría, según Andler, una misma intelección “transformista” de los hechos sociales: *op. cit.*, p. 300), el mismo Andler consigna (p. 321) ese desideratum de “la mediana propiedad”, al que descifra, algo hiperbólicamente, como el anhelo nietzscheano de “una clase obrera que sea una clase de señores” (*classe de maîtres* a la que el lector podría adjudicar, sin contradicción, la más conocida *morale de maîtres*). Tales desarrollos ponen en evidencia que el socialismo de Nietzsche reconstituido por Andler no es sino el nombre colectivo de los emprendimientos dispersos de propietarios independientes no urgidos por nexos asociativos y volcados, más bien, a una afirmación individualista del propio *iter*. Que esto es así lo deja en claro la misma exégesis andleriana cuando apela a una épica de frontera (cuyos elementos están en *Aurora*, par. 206) para ilustrar la alegada “utopía social” de Nietzsche. Este último, puntualiza, creía que la condición deseable del trabajo era “la de los farmers belicosos de los continentes nuevos”. Sólo “fructuosas aventuras” y una “vida de peligros y ruda alegría” como la de los “roturadores de las tierras vírgenes del globo” podría representar, entonces, la imagen de “una clase obrera que mantiene intacta su dignidad” (*ibid.*). Una vez que la exposición de Andler ha aclimatado este socialismo *sui generis*, podemos asimilar también otra postulación arriesgada del autor: la penetración marxista de Nietzsche. Ella discurre así: dado que las críticas del filósofo al socialismo de su tiempo tenían, en realidad, como objeto “un vago rodbertismo vulgarizado por Lasalle” y, por su parte, los jefes socialistas, Bebel y Liebknecht, “se deslizaban a ese lassalleísmo impreciso”, se puede concluir que “Nietzsche, con ese sentimiento

contó con seguidores franceses. También es bastante citada, aunque nunca corroborada, la versión de un Jean Jaurès declarando, en una conferencia de 1904 en Ginebra, que el superhombre nietzscheano no era otro que el proletariado. (Andler, por lo demás, se ocupó de señalar algunos puntos de contacto e incluso afinidades entre Nietzsche y Jaurès.)³¹

Ciertamente, los intereses sociales que se le adjudicaban a Nietzsche estaban en muchos casos tamizados por una atribución de individualismo que volvía al filósofo especialmente servicial y adaptable al credo anarquista compartido por gran parte de la vanguardia literaria. Anarquista era la revista belga *–La Société nouvelle–* que por primera vez publicó *El caso Wagner* en la traducción de Halévy,³² intelectual a su vez próximo al anarco-sindicalismo, y anarquistas eran varios de los que entonces se proclamaban nietzscheanos, como Laurent Tailhade o Camille Mauclair. En compañía de Stirner y, a veces, también de Bakunin, Nietzsche fue visto variadamente como individualista ético, anarquista aristocrático o aun padre del

de la vida tan agudo que poseyó, está más cerca del marxismo [...] que lo que estuvo, entre 1876 y 1882, la primera generación de sus glosadores” (p. 307). No conviene, sin embargo, demorarse en esa afiliación ya que, dos páginas después, Andler asevera que, en cuanto a los medios para corregir la condición material de los obreros, la discusión de Nietzsche “pareciera datar de la época de Gracchus Babeuf”, pues, “visiblemente, el industrialismo moderno le es extraño” (p. 309); una imputación, por lo demás, difícilmente conciliable con el anterior *aperçu* de que “Nietzsche, como Marx, busca en la tecnología el origen del nuevo capitalismo” (p. 300). En definitiva, y más allá de estos problemas de consistencia interna, hay que decir que el Nietzsche político que diseña Andler deja, al menos, intacto el inventario de sus preferencias, lo que hace que, al lado de los conatos presuntamente socializantes, figuren también las premisas inclementes de su realización. Nietzsche –un “buen europeo” de la “brutal era imperialista”– pretende, dice Andler, que “nuestros militares y nuestros obreros persigan a los negros o los amarillos y los deporten, de grado o por fuerza, para hacerles ocupar en nuestros talleres el lugar de los trabajadores blancos” (p. 267). Esta operación, además de desviar hacia “los bárbaros” la energía bélica que los pueblos civilizados consumen al luchar entre sí, permitiría compensar, con la incorporación masiva de mano de obra africana y asiática, el lugar vacío dejado por los obreros europeos que, entretanto, preservan su dignidad en la aventura exaltante de la colonización. En resumen: “el mundo civilizado considerará como *corvéable* al mundo no civilizado” (p. 320) y, en ese marco, “la nueva humanidad [...] sería la Europa unificada que coloniza el mundo” (pp. 323-324). Andler no hace notar el quiasmo, sin embargo evidente, en la conjunción de la “clase de señores” (los obreros liberados) y “La clase imposible” (los obreros esclavizados), título este último del par. 206 de *Aurora* en el que él se basa para describir la mencionada rotación palingenésica. Sí cita a los chinos y su conveniente vocación de “hormigas laboriosas”, tal como el texto lo indica en la ejemplificación de esas sustituciones. (Recientemente, ese parágrafo y el dedicado a “La cuestión obrera” en *El crepúsculo de los ídolos* han sido objeto de una lectura conjunta que pone en evidencia la continuidad del enfoque nietzscheano sobre la cuestión: cf. Ishay Landa: “Nietzsche, the Chinese Worker’s Friend”, en *New Left Review*, No. 236, julio-agosto de 1999, pp. 3-23.)

³¹ Jean Bourdeau (*Les Maîtres de la pensée contemporaine*, 1904), invocado por J. Le Rider *–op. cit.*, p. XLIX–, es una de las fuentes de esa presunta interpretación jauresiana del *Übermensch*; por su parte, G. Bianquis habla de “dos conferencias” ginebrinas sobre Nietzsche dictadas por Jaurès en 1904 (*op. cit.*, p. 23). En cuanto a las afinidades nietzscheanas de este último, Andler las ve en el contexto de un análisis matizado de las imágenes de la burguesía que presentan, respectivamente, el autor de *Menschliches, Allzumenschliches* y el de *L’armée nouvelle* (1911). Si, por un lado, Nietzsche descrece de las capacidades creativas y de la superioridad intelectual de la burguesía contemporánea y Jaurès, “mejor informado que él de los asuntos sociales”, desmiente tales falencias y encomia las facultades de concepción, decisión y mando de esa misma clase, por otro lado el político francés, al estar más capacitado que Nietzsche para apreciar esa viviente realidad social, es “al mismo tiempo, más nietzscheano que él [ya que] prolonga la línea del pensamiento nietzscheano con su análisis del legítimo orgullo que inspira a nuestras clases dirigentes la certidumbre de una gran obra realizada”. Andler llega a insinuar la posibilidad de un contrapunto metafórico entre cierto pasaje del capítulo X del libro de Jaurès y un tramo de un texto anterior de Nietzsche, “Schopenhauer como educador”. Cf. Ch. Andler, *op. cit.*, pp. 303-305 y, para Jaurès, particularmente las pp. 197-201 de *L’armée nouvelle*, París, Union Générale d’Editions, 1969.

³² *La Société nouvelle* “reunía los mayores nombres del anarquismo: Kropotkin, Eliseo Reclus, Domela Nieuwenhuis, Jean Grave”, etc. y “colaboraciones literarias particularmente brillantes... de J. K. Huysmans, Paul Fort, Emile Verhaeren, Saint-Pol Roux, Oscar Wilde e incluso Nietzsche”. Cf. Jacques Julliard, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d’action directe*, París, Seuil, 1985, p. 98.

anarquismo.³³ Partidarios o críticos de esa tendencia³⁴ coincidían en el hallazgo de la gran afinidad de actitudes que podían computarse entre la libertad irrestricta reclamada por los mentores del anarquismo y el hábito regenerador, desafiante y afirmativo del que eran portadoras las ideas de Nietzsche.

Si hubiera que condensar en un término lo que compartían el vanguardismo, el anarquismo, el socialismo y aun el nacionalismo bajo el prisma de Nietzsche, ese término es: vitalismo. La afirmación anti-decadentista de la vida, la creatividad, la fuerza y la acción parece haber encontrado en Nietzsche el catalizador que, una vez identificado, permitía hablar, retrospectivamente y en uno de los sentidos de la noción, de un “pre-nietzscheísmo”³⁵ facilitador. El otro sentido tiene que ver con la acumulación propiamente francesa de filosofía moral, psicología, crítica de costumbres y vivacidad espiritual que, ahora condensada en el ferviente tributo que el propio Nietzsche rendía a una cultura descifrada por él como antinómica a la alemana, aparecía súbitamente, mediante un juego de espejos, como un depósito propio de excelencias revelado providencialmente por un pensador alemán. En efecto, la observación reciente de que, en los escritos de Nietzsche, Francia funciona como un sistema semiótico, ya que todo lo que él admira en ese país “es el signo invertido de un objeto de odio en el mundo alemán”³⁶ sirve para captar rápidamente la cómoda naturalización de ese pensamiento en el amplio círculo de quienes entendían la relación entre una y otra cultura como un juego de suma cero. Nietzsche, aliado nacional (y apóstata alemán) se convertía así en un francés electivo. Este sentimiento no era sólo propio de los nietzscheanos militantes como Albert, quien se entusiasmaba en 1893 con la depreciación de la cultura alemana en beneficio de la francesa que figuraba en la primera *Intempestiva*³⁷ o como los escritores de *Le Banquet*, que creían advertir en Nietzsche un argumento de autoridad para su propio retorno a las fuentes nacionales.³⁸ El propio adalid del wagnerismo francés, Edouard Dujardin, razonaba en 1903 la caducidad de la novedad wagneriana y la correlativa mutación de la relación entre las dos culturas: “Los tiempos cambian. El espíritu alemán, por un admirable fenómeno, acaba de negarse a sí mismo al producir al gran hombre que, siendo alemán, representa la pura tradición clásica francesa: me estoy refiriendo a Nietzsche”.³⁹

Por último, no deja de ser sugestivo que los intelectuales franceses que más continua y fervorosamente se dedicaron a Nietzsche, es decir su caudaloso traductor Henri Albert y su exégeta en escala monumental, Charles Andler, fueran ambos alsacianos,⁴⁰ patriotas france-

³³ Cf. Ch. Forth, art. cit., p. 112.

³⁴ Entre éstos, quienes, como Jean Thorel en 1893, consideraban a Nietzsche el responsable intelectual de las “explosiones, allanamientos, arrestos, juicios y condenas” que habían tenido lugar el año anterior (cit. en Ch. Forth, *ibid.*)

³⁵ Es Geneviève Bianquis quien, en el primer capítulo de su libro (*op. cit.*, pp. 6-10), llama la atención sobre “una especie de pre-nietzscheísmo latente, constituido por aportes diversos... [y que] flotaba en el aire” en el momento en que se difunden las traducciones de Albert. La denotación del término es amplia, ya que abarca varios “linajes espirituales” preexistentes y también corrientes de pensamiento coetáneas que, sin deberle nada a Nietzsche, se desarrollan “espontáneamente en su [mismo] sentido”.

³⁶ J. Le Rider, art. cit., p. XXXIII. El autor toma la fórmula de un estudio (1979) de Beatrix Bludau, *Frankreich im Werk Friedrich Nietzsches. Geschichte und Kritik der Einflußthese*.

³⁷ En opinión de Nietzsche –resumía Albert– “la civilización francesa subsiste aún y Alemania depende de ella tanto como en el pasado [...] Para él, los escritores como Montaigne, Fontenelle, La Bruyère, La Rochefoucauld, Vauvenargues, han producido más ideas que toda la filosofía alemana junta”. Art. de enero de 1893 en el *Mercure de France*, cit. por J. Le Rider, *op. cit.*, pp. XLIV-XLV.

³⁸ Cf. R. Dreyfus, *op. cit.*, pp. 107-108.

³⁹ Art. en el *Mercure de France*, enero de 1903, cit. por J. Le Rider, *op. cit.*, p. XLIV.

⁴⁰ También lo era Marie Baumgartner-Köchlin, responsable de la primera traducción francesa de un texto de Nietzsche. Pero *Richard Wagner à Bayreuth* (1877) no circuló aparentemente –asevera Geneviève Bianquis (*op. cit.*, p. 4)–

ses y germanistas hostiles a Alemania.⁴¹ En años anteriores a la Gran Guerra y durante esta última, asistieron a la militarización de la cultura y al inquietante emplazamiento de “Zarathustra en las trincheras”⁴² que con opuesto sentido efectuaban los nacionalismos rivales, pero uno y otro disociaron a Nietzsche del aborrecido pangermanismo y lo anexaron en cambio al propio acervo nacional: Albert llegó a decir que Nietzsche se había enrolado en Francia en la Legión extranjera.⁴³ Uno y otro, también, morigeraron la equívocidad del mensaje nietzscheano al inscribirlo decididamente en la progenie socialista, una asignación que, a su vez, admite una red de conexiones y variadas formas de interpelación.

Nietzsche, maestro de energía

En efecto, aún la regeneración social para la que se convocaba a Nietzsche podía ser vista desde distintas perspectivas. En el archipiélago del pensamiento anarquista, por ejemplo, la aspiración a una nueva moral y los conatos de una humanidad renovada estaban flanqueados por demandas culturales abarcativas, estéticas inaugurales y ansiedades anticonformistas generalizadas. En la diseminación de esos nexos, Nietzsche podía figurar como uno de los adalides del individualismo –con Stirner, Heine y Walt Whitman–,⁴⁴ o de la literatura “nihilista” –con Ibsen y Bernard Shaw–⁴⁵ o de la prédica libertaria –con William Morris, Emerson, Maeterlinck–⁴⁶ (para no mencionar otro tipo de adscripción, insinuada en este caso por críticos hostiles: la que lo ligaba a un anarquismo dinamitero que se expandía en Francia al mismo tiempo que sus libros):⁴⁷ en suma, “un característico gurú”⁴⁸ de la corriente.

fuera del medio suizo en que se originó la edición y, sobre todo, de “la capilla wagneriana, curiosa de encontrar en él, no a Nietzsche, sino a Wagner”.

⁴¹ Particularmente Charles Andler, prolífico detractor de la política y la cultura alemanas que, entre otras cosas, hizo una especialidad de la denuncia del partido socialdemócrata de ese país así como del “prusianismo” de sus mentores históricos (cf., por ejemplo, su polémica de preguerra con Jaurès, *Le socialisme impérialiste dans l'Allemagne contemporaine. Dossier d'une Polémique avec Jean Jaurès (1912-1913)*, París, Bossard, 1918. Christophe Prochasson, en *Les intellectuels, le socialisme et la guerre*, provee suficientes pruebas de la erudita hostilidad de Andler al espíritu alemán, así como de su “socialismo patriótico” durante la contienda (*op. cit.*, pp. 156, 172-173, 305, etc.). Más recientemente, un estudio global del pangermanismo incluye a Charles Andler entre aquellos exponentes de una versión inflacionaria del concepto que, por amalgamar a este último con todas las formas del nacionalismo alemán, terminaron por perder de vista la especificidad del fenómeno. Cf. Michel Korinman, *Deutschland über alles. Le pangermanisme 1890-1945*, París, Fayard, 1999, pp. 11-14, 19-22.

⁴² “Zarathustra in the Trenches” es el título que da Aschheim a su exposición de las instrumentaciones del “mito de Nietzsche” durante la Gran Guerra (*op. cit.*, cap. 5).

⁴³ En una enconada réplica a quienes identificaban a Nietzsche con el imperialismo alemán, Albert declaró en el prefacio a la reedición de *Ainsi parlait Zarathoustra* (1919): “Nietzsche se enroló en nuestra Legión extranjera y es a él a quienes ustedes atacan”. Cit. en J. Le Rider, *op. cit.*, p. LIX.

⁴⁴ David Weir, *Anarchy & Culture. The Aesthetic Politics of Modernism*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1997, p. 115.

⁴⁵ D. Weir, *op. cit.*, p. 140.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ En *La Tristesse contemporaine* (París, 1899), H. Fierens-Gevaert postuló, a propósito del período anarquista del inicio de la década de 1890: “la historia dirá más adelante que, en el momento en que circulaban los libros de Friedrich Nietzsche, toda una generación de fanáticos se tomó revancha de las desigualdades sociales a través del crimen y los atentados con dinamita”. Cit. en Ch. Forth, art. cit., p. 112.

⁴⁸ Al describir algunos aspectos de la “rebelión individualista” de principios de siglo, Hobsbawm hace notar que “Nietzsche [...] se convirtió en un característico gurú para los anarquistas y los rebeldes anarcoides, así como para el disenso cultural de la clase media apolítica”. Cf. Eric J. Hobsbawm, “La cultura europea e il marxismo”, en el vol. colectivo por él dirigido: *Storia del marxismo*, Turín, Einaudi, 1979, t. II, p. 102.

Vasos comunicantes conectan a este Nietzsche anarquista, a través de canales que incluyen las afinidades anarco-sindicalistas de su traductor Halévy, con el sindicalismo revolucionario del maestro de este último, Georges Sorel, así como con las doctrinas (eclecticas) de otros sorelianos.

Los rasgos que distinguen este medio receptor del anterior mencionado son los siguientes:

- el acceso a Nietzsche no está marcado –y, ni siquiera, mediado– por la polémica anti-wagneriana y antisimbolista. No se recurre a este deslinde para una operación de rescate que, al fijar la significación respectiva del artista demiúrgico y de su encarnizado desmixtificador, obligue a una instruida toma de partido en el terreno de la profesión de fe artística y filosófica. Adicionalmente, queda soslayada la compulsión al cotejo paradigmático de las culturas nacionales: un Nietzsche latinizado, idealmente francés, contra un Wagner irremediablemente alemán e inasimilable;

- la difusión que se confiere a la palabra de Nietzsche no está enmarcada en el ambiente de la cultura literaria –burguesa, bohemia o vanguardista–, sino en un medio radicalmente distinto: el de la prensa obrera u obrerista y, particularmente, la revista *Le Mouvement socialiste*. En el sistema de alusiones ahora movilizado, no hay guiños de complicidad hacia las capillas y los cenáculos, sino adherencia a una esfera pública proletaria (o supuestamente tal) en la que los nombres que cuentan son, sin duda, Marx y Proudhon, pero también un anexo Bergson, en convergente vecindad con Nietzsche;

- finalmente, y este atributo es el decisivo, la omnipresente temática de la decadencia no conduce aquí al problema de las formas o al de los tipos de sensibilidad, sino directamente, mediante una reversión de perspectiva, a la cuestión de los constituyentes de la acción, de los recursos de la mentalidad colectiva y su eventual autotranscendencia en agonismo de la praxis.

Si se atribuía al texto de Nietzsche una eficacia disolutiva respecto de las cristalizaciones de la decadencia, era porque esa palabra convalidaba, en un registro estentóreo, lo que otra voz había anunciado en una tonalidad más discreta: las promesas de la voluntad, el vértigo de la acción creadora. En la Francia de comienzos de siglo, es la enseñanza de Bergson la que ha preparado los espíritus para la prédica de Nietzsche. En el caso de los sindicalistas revolucionarios, tal correlación se impone sin fallas: la filosofía intuicionista, largamente aprendida para abominar del racionalismo liberal, se trasvasa ahora a un vitalismo belicoso; Nietzsche es el profeta del heroísmo instaurador, de la energía revolucionaria, frente a las inercias del sistema democrático. Citado a veces como nombre emblemático de esas capacidades dormidas prontas al estallido, a la fulguración energética, otras veces es apreciado como razonador de tipologías útiles, como historiador intempestivo de la cultura moderna. Aunque la impregnación nietzscheana proviene de múltiples cauces, no se puede disimular la relevancia que adquiere la entronización del filósofo en el reducido panteón de los maestros del pensamiento emancipatorio cuando ella tiene lugar en los textos clásicos del sindicalismo revolucionario.

Y, en primer lugar, en las *Reflexiones sobre la violencia*. En el último capítulo del libro, consagrado a “La moral de los productores”, Sorel resume la que llama “célebre oposición” de Nietzsche⁴⁹ entre los valores edificados por los señores y los correspondientes al ideal ascético de las castas sacerdotales. De los ejemplos de “razas aristocráticas” en las que se en-

⁴⁹ Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia* (orig. fr. 1908), Madrid, Alianza, 1976, p. 310. (El volumen recoge trabajos publicados durante 1906 en *Le Mouvement socialiste*.)

carnaría la moral de los señores, según la *Genealogía de la moral*, Sorel retiene los héroes homéricos, tanto porque los juzga más familiares al helenista Nietzsche como porque, además, le permite señalar que este último se equivocaba al suponer extinto ese tipo de heroicidad. Aquí, Sorel, con característica desenvoltura, desplaza el paradigma al mundo contemporáneo e imputa a Nietzsche el estar demasiado agobiado por “sus recuerdos de profesor de filología” como para no ver que el *maître* “sigue existiendo aún al alcance de nuestra mirada”, ya que una figura de ese tipo sería el constructor de la grandeza norteamericana. Es posible entender esta referencia como un simple excursus, en una sección dedicada a la moral de los obreros. Pero la conjetura según la cual un Nietzsche menos antiquista “habría establecido un paralelo entre el héroe clásico y el hombre que se lanza a la conquista del Far West” tiene un interés sintomático porque ilustra el principio expansivo de un nietzscheanismo analógico, operante hacia la época. ¿Acaso el mismo Sorel, que acaba de citar a la –luego ominosa– “bestia rubia merodeando en busca de presa” no evoca a Jean Bourdeau y su observación de la “extraña similitud” entre las ideas de Nietzsche y las de Theodor Roosevelt, ya que este último incita a los norteamericanos “a que se hagan conquistadores, a que sean una raza de presa”?⁵⁰ (Se puede agregar, al margen de Sorel, que se trata del mismo Bourdeau de quien Nietzsche esperaba que fuera su traductor –por recomendación de Taine– y que más tarde sería uno de los críticos del filósofo.)⁵¹

Ese deslizamiento de la reflexión del mundo de la fábrica y el sindicato a las llanuras de un Lejano Oeste legendario, en el mismo capítulo que colecciona referencias a los ejércitos napoleónicos y la esclavitud antigua, a la institución del matrimonio y la literatura socialista, etc., es otra prueba de la volubilidad de lecturas y curiosidades que caracterizaban a Sorel (y con la que fascinaba a sus interlocutores), pero las implicaciones de la apelación a Nietzsche son claras.⁵² En la nueva civilización de hombres dinámicos, audaces y creadores, al proleta-

⁵⁰ G. Sorel, *op. cit.*, pp. 310-312. La receptiva simpatía con la que Sorel consigna la versión nietzscheana de los valores homéricos (que no omiten “las voluptuosidades de la victoria y de la crueldad”) será duramente fustigada más tarde por Julien Benda, quien verá en ella – y en sus implicaciones– otro ejemplo resonante de lo que denuncia el título de su libro: *la trahison des clercs*. Es significativa la abrumadora frecuencia con la que, en este texto, el legado de Sorel aparece unido al de Nietzsche –en una repudiación conjunta–, asiduidad aún mayor a la que vincula a Sorel con Bergson, lo que es bastante elocuente tratándose de una obra del más empedernido antibergsonianismo de las letras francesas. Cf. Julien Benda, *La Trahison des clercs* (1927), París, Grasset, 1995, pp. 175, 182-188, 227-228, etcétera.

⁵¹ Nietzsche, que consideraba a Jean Bourdeau “una de las personalidades francesas más influyentes”, vio en ese momento allanado en las mejores condiciones el acceso de su obra al público de ese país: “al fin se ha abierto el gran canal de Panamá entre Francia y yo”, le escribió a Peter Gast a fines de 1888. Cit. en el libro de Geneviève Bianquis, *op. cit.*, p. 2. Cf. también el texto de J. Le Rider, *op. cit.*, pp. xxxiv-xxxv.

⁵² La siguiente inferencia (es decir, que Sorel asigna al proletariado moderno los valores que Nietzsche atribuye a la nobleza arcaica) tiene en cuenta, además de la concatenación temática del capítulo correspondiente de las *Reflexiones*, también la consonancia de esa idea con la que exponía, en los mismos años y en la misma publicación (*Le Mouvement socialiste*), el discípulo más conspicuo de Sorel, Edouard Berth (al que aludimos más adelante). Si, en cambio, se hace abstracción de esos dos contextos, nada impide suscribir una versión pluralista como la siguiente: “[Sorel] considera incorrecto decir que el proletariado constituye el único vehículo de la transvaluación de todos los valores. Él sostiene que el capitalismo norteamericano también es el repositorio de las virtudes esenciales” (John L. Stanley, “Editor’s Introduction” a *From Georges Sorel. Essays in Socialism and Philosophy*, Nueva York, Oxford University Press, 1976, p. 3). Tal juicio distributivo no tiene en cuenta la imantación socialista de los argumentos de Sorel y la función antiburguesa de su apelación a Nietzsche y a los valores heroicos (la línea argumentativa contrasta la “superstición democrática” –de la que incluso el “socialismo oficial” es tributario– con las promesas de un sindicalismo de “gran fuerza educativa”, de “ideología verdaderamente proletaria”, de un “espíritu [propio] de los guerreros revolucionarios”, etc., que, por todas esas condiciones, sería el verdadero representante de un “mundo obrero”

riado le correspondía asumir los valores de los señores, pues ellos son los únicos consonantes con esa moral de los productores que Sorel opone, en el mismo contexto, a una ética aristotélica entendida como “moral de los consumidores”.⁵³ En el crisol continuamente cambiante de las ideas de Sorel ésta no era una idea nueva: diez años antes de las *Reflexiones*, en 1898, ya había definido al socialismo como “una cuestión moral” en el sentido de que traía al mundo “una nueva manera de juzgar todos los actos humanos y –para utilizar una célebre expresión de Nietzsche– una nueva valoración de todos los valores”.⁵⁴ Hacia 1910, Nietzsche ya era para Sorel “uno de los más eminentes pensadores que ha producido nuestro Occidente”, atribución que, esta vez, figura en un texto consagrado a los problemas de la filosofía y publicado no en un medio obrero sino en una revista académica.⁵⁵

Para fijar la relevancia de Nietzsche en el sindicalismo revolucionario de comienzos de siglo se puede apelar al tipo de conocimiento favorecido por la noción benjaminiana de “constelación”. Junto con otras obras emblemáticas de índole disímil y destinación divergente, la de Nietzsche se integra en una constelación estable en virtud de un voluntarioso régimen de afinidades electivas que los sindicalistas revolucionarios consolidan y del que son tributarios incluso cuando su propia corriente deje de existir. Los nombres relevantes son aquí los de Bergson, por su gnoseología y su psicología; Proudhon, por sus ideas jurídicas y éticas; Marx, por su antropología y su política clasista. De Nietzsche se recoge un hálito épico que sobre-determina, en adelante, la construcción del hombre nuevo, sujeto y amo de una civilización productivista que, por su propia dinámica, disuelve las ficciones de la democracia y exilia definitivamente a su figura más deletérea, el Intelectual, versión francesa del hombre moderno y decadente de las páginas de Nietzsche. Este dispositivo hermenéutico requiere, desde luego, operaciones selectivas que puedan autorizar amalgamas o simbiosis instrumentales, por ejemplo, atenuaciones del racionalismo de Marx o censuras del democratismo de Bergson. Los héroes culturales de este panteón son siluetas prismáticas que la doctrina adiciona hasta proveerlas de una iluminación uniforme y normativa.

ajeno a una “moral de débiles”: *op. cit.*, pp. 300, 302, 306, 317, 323, 324), pero, de todos modos, incluye un elemento pertinente, que es el interés de Sorel por la realidad norteamericana. Sólo habría que agregar que la fuente permanente de consulta al respecto era para Sorel la obra de alguien que, a su vez, gozaba de autoridad en los temas del sindicalismo y, en este último carácter, era leído y respetado por los dirigentes de la corriente. Se trata del sociólogo de la escuela de Le Play y animador del Musée social, Paul de Rousiers, estudioso viajero y autor no sólo de *La Vie américaine* (1892), sino también de *La Question ouvrière en Angleterre* (1895), *Le trade-unionisme en Angleterre* (1897), *Syndicats de producteurs* (1901), etc. Cuando Sorel, luego de citar extractos *nietzscheanos* de Rousiers (“la vida como lucha”, “energía actuante, energía creadora”, “raza imperiosa”, etc.), continúa con Bourdeau y su paralelo Roosevelt-Nietzsche, seguramente no ignora que tanto el cronista del heroísmo moderno como el desistido traductor de Nietzsche contribuyen, en el presente, por su participación en el Musée social, a un acabado conocimiento de la vida obrera que los mismos sindicalistas admiran y del que se hace eco su prensa. Para esto último, cf. el *Fernand Pelloutier* de Julliard, cit., pp. 171-177 y, para la obra de Rousiers, el ilustrativo artículo de Antoine Savoye: “Paul de Rousiers, sociologue et praticien du syndicalisme”, *Cahiers Georges Sorel*, No. 6, 1988, pp. 52-77. Además de las *Reflexiones*, otras obras de Sorel registran su interés en los trabajos de Rousiers: cf., por ejemplo, “L’avenir socialista dei sindacati” (orig. fr. 1898), en G. Sorel, *Scritti politici e filosofici*, Turín, Einaudi, 1975, *passim*, y G. Sorel, *Les illusions du progrès* (3ª ed., 1921), París, Marcel Rivière, 1947, apéndice II, secc. III.

⁵³ G. Sorel, *op. cit.*, p. 316.

⁵⁴ Prefacio de Georges Sorel a F. S. Merlino, *Formes et essence du socialisme*, París, 1898, cit. en la “Introduzione” de Salvatore Onufrio a Georges Sorel, *Lettere a Benedetto Croce*, Bari, De Donato, 1980, p. 13.

⁵⁵ Georges Sorel, “Vues sur les problèmes de la philosophie”, *Revue de métaphysique et de morale*, vols. XVIII-XIX, 1910-1911, cit. en Shlomo Sand, *L’illusion du politique. Georges Sorel et le débat intellectuel 1900*, París, La Découverte, 1985, p. 261.

Se podría decir incluso que, mientras Bergson y Marx suministran recursos, y Proudhon una inspiración, Nietzsche ofrece una configuración del ánimo. Ésta es cómodamente asimilable por su adyacencia epocal y, también, en gran medida, por su investimento puntual en instituciones e ideales: execrables o dignos de promoción. De la *pars destruens* del *corpus* nietzscheano, les resulta fácil compartir el vituperio del intelectualismo conformista y medio-crizador, de la democracia como indicio y causa de la decadencia política, de las instituciones liberales y los programas socialistas como síntomas de gregarismo y degeneración, etc. La sedimentación anterior de estos agravios en los sindicalistas revolucionarios permitiría hablar también aquí de un “pre-nietzscheanismo”; éste fomenta una complicidad con el tono y el contenido de esas diatribas, ahora refrendadas por una filosofía crítica que tiene también su *pars construens*. De ésta, el sindicalismo revolucionario retiene la promesa de un hombre superior apto para el dominio y el goce funcional de las virtudes heroicas, pero colectiviza la vis aristocrática hasta hacerla coincidir con los requerimientos de una moral de la producción y de una vida asociativa, jurídicamente instauradora según el ideal proudhoniano. Todos estos rasgos se destacan aún con mayor nitidez en el mejor discípulo de Sorel, Edouard Berth, quien los prolongará en el futuro, cuando el nombre de su mentor –para entonces, ya desaparecido– sea, a su vez, el más representativo de aquella constelación.

En efecto, considerado generosamente por Sorel más como un par que como un discípulo,⁵⁶ Berth será quien impulse aún en mayor medida que el autor de las *Reflexiones* la integración del vitalismo finisecular –Bergson, Nietzsche– a una doctrina revolucionaria derivada de Proudhon y de Marx; en esa integración, el sorelismo llega a la conciencia de sí mismo como articulación sincrética de latencias espirituales y reclamos materiales. La moral de los productores, ahora en sintonía con la experiencia religiosa, se constituye como reserva de una modernidad antagónica, y esto en el doble sentido de rechazo de la civilización del capital, forma confiscada de la modernidad, y de promoción de una energía combativa capaz de arrasar su bastión más firme, la odiada Intelectualidad. Para esta última tarea, la inducida alianza de Nietzsche es un recurso de primer orden. Contra el comerciante y el intelectual, dos figuras gemelas y ajenas al mundo de la producción, uno y otro intermediarios y no creadores activos, uno y otro tributarios de la “irremediable chatura de pensamiento y de corazón”,⁵⁷ Berth exalta a aquel hombre que se supera a sí mismo, dice – citando “al filósofo de *La voluntad de poder*” –, alguien que “se convierte en héroe al participar en las grandes luchas en las que se realiza el trabajo heroico o divino de la historia”.⁵⁸ Con este tipo de hombre se puede constituir un “napoleonismo obrero”, fórmula ésta que en Berth hace eco tanto de la analogía soreliana de la huelga general con las campañas napoleónicas⁵⁹ como, quizás, de la exaltación nietzscheana de Napoleón: “síntesis de lo inhumano y lo sobrehumano” y, frente a la nivelación y la decadencia, verdadera encarnación del “ideal noble en sí”.⁶⁰

⁵⁶ Testimonio de Jean Variot, cit. por Pierre Andreu en su introducción a “Lettres de Georges Sorel à Edouard Berth. Première partie: 1904-1908”, en *Cahiers Georges Sorel*, París, No. 3, 1985, pp. 79-80.

⁵⁷ Edouard Berth, *Les Nouveaux Aspects du socialisme*, París, 1908, p. 57. Cit. en Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, París, Seuil, 1978, p. 344.

⁵⁸ E. Berth, *ibid.*, cit. en Z. Sternhell, *op. cit.*, pp. 344-345.

⁵⁹ Luego de indicar las “curiosísimas analogías” que existirían entre las notables cualidades de los soldados de Napoleón y “las que engendra la propaganda a favor de la huelga general”, Sorel postula que “los partidarios de la huelga general representarían hoy el espíritu de los guerreros revolucionarios... los héroes de Fleurus”. Cf. G. Sorel, *op. cit.*, pp. 320 y 325.

⁶⁰ F. Nietzsche, *La Génealogie de la morale*, 1ª secc., par. 16, en *Oeuvres*, cit., t. II, p. 800.

La promoción de una “era clásica, guerrera y revolucionaria”⁶¹ para contrarrestar la degeneración burguesa que amenaza arrastrar a la clase obrera es un objetivo estratégico de Berth, quien ve congruente su noción de una “nobleza del trabajo”⁶² con los postulados regeneracionistas de Nietzsche, cuyo superhombre, dice, “podría adherir al socialismo revolucionario”.⁶³ Coetáneas de las formulaciones de Sorel –y publicadas, además, en la misma revista: *Le Mouvement socialiste*–, las de Berth comparten su designio más general: activar la lucha de clases mediante una desmixtificación tanto del socialismo político y parlamentario como de las ilusiones liberales del progreso: favorecer, en suma, una virilización de los contendientes capaz de contener su crónica decadencia como sujetos sociales y de ponerlos en condiciones de desempeñar sus roles épicos. A unos y a otros: así como Sorel aspiraba a que la violencia proletaria lograra “consolidar de nuevo la división en clases y devolver a la burguesía algo de su energía”,⁶⁴ así también Edouard Berth piensa en una regeneración de la “burguesía envilecida” y en la necesidad de que ésta recupere su energía para “realizar hasta el fin su misión histórica”.⁶⁵

La guerra como antídoto de la decadencia, el heroísmo como exorcismo de la medianía, la lucha como escuela de libertad: otros tantos *topòi* nietzscheanos que Berth frecuenta en diversos textos. Pero también se vale de otras nomenclaturas y tipologías del filósofo para leer su presente y hacer el inventario de sus urgencias. Es característica en este sentido la recurrente utilización de la distinción apolíneo/dionisiaco para describir ciertas polaridades y su necesaria complementación. Así, para negar una alegada incompatibilidad entre Charles Maurras y Sorel, describe al primero como más apolíneo y al segundo como más dionisiaco; y agrega: “pero sabemos, por Nietzsche, que esas dos divinidades artísticas pueden hacer alianza... y que esta alianza no sólo es posible y fecunda, sino también necesaria”,⁶⁶ etc. Berth se extiende sobre cada uno de los términos opuestos, los califica, los compara, los evalúa, y todo ello para concluir que, así como Apolo y Dionisos constituyeron una “alianza fraternal” de la que surgió “la inmortal tragedia griega”, del mismo modo los sindicalistas revolucionarios y *Action française* deben reconocerse como aliados en la lucha común contra la democracia y sus intelectuales.⁶⁷

Por más mezquino y subalterno que parezca el motivo de esta apelación clasicista (pues de lo que se trataba era de justificar un frente común con los monárquicos: que, efectivamente, rigió durante algunos años), lo que resulta interesante y sugestivo para la historia de las ideas es la correlación contextual a que da lugar. Porque Berth agrega, con énfasis: “lo esencial es que Apolo y Dionisos tienen un enemigo común: a saber, Sócrates... Sócrates, inspirador de Eurípides, destructor de la Tragedia... Sócrates, en fin, el iniciador de la cultura teó-

⁶¹ Edouard Berth, “Avant-propos” (marzo de 1913) a *Les Méfaits des Intellectuels*, París, Marcel Rivière et Cie, 1914, donde reúne varios artículos suyos publicados en 1905 y 1907-1908 en *Le Mouvement socialiste*. Cf. p. 15.

⁶² “Il n’y a que deux noblesses, celle de l’épée et celle du travail”, en E. Berth, *Les Nouveaux Aspects du socialisme*, *ibid.*, cit. en Z. Sternhell, *La droite révolutionnaire*, cit., p. 344.

⁶³ E. Berth, “Notes bibliographiques”, en *Le Mouvement socialiste*, No. 179, octubre de 1906, p. 183. Cit. en Zeev Sternhell, Mario Sznajder, Maia Ashéri, *Naissance de l’idéologie fasciste*, París, Gallimard, 1994, p. 202.

⁶⁴ G. Sorel, *op. cit.*, p. 149.

⁶⁵ E. Berth, “Les revues socialistes allemandes”, en *Le Mouvement socialiste*, No. 179, octubre de 1906, p. 179. Cit. en Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche. L’idéologie fasciste en France*, nouvelle édition refoundue et augmentée, Bruselas, Complexe, 1992, p. 123.

⁶⁶ E. Berth, *Les Méfaits des Intellectuels*, cit., pp. 54-55.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 325-329.

rica y el prototipo de nuestros Intelectuales”.⁶⁸ Ésta será una de las marcas nietzscheanas más perdurables en la continuidad de las ideas de la corriente en el pensamiento francés de décadas posteriores. En *Les Méfaits des Intellectuels*, el libro de Berth que recoge los artículos de 1905-1907, el autor reproduce las que llama “páginas inmortales en las que Nietzsche, con una agudeza de intuición extraordinaria y una fuerza prodigiosa de visión intelectual”, se pronunció contra la cultura teórica propia del mundo moderno.⁶⁹ Tomadas de *El origen de la tragedia*, son aquellas en las que Nietzsche conecta y condensa en un mismo recelo la civilización alejandrina, el hombre teórico, la cultura socrática, la presunción científica y la inclinación al optimismo.

La extensa transcripción le sirve a Berth para utilizar la clarividencia de Nietzsche como reserva inspiradora de su enérgica requisitoria contra la abominada tríada de “Mercaderes, Intelectuales y Políticos”, concentrando, desde luego, en los segundos el fuego de su crítica. Estos desarrollos de Berth son, por un lado, la prolongación, más sutil y abarcativa, del discurso denigratorio del intelectual iniciado con fuerza por los ideólogos antidreyfusistas en la década de 1890; pero son, también, por otro lado, los componentes críticos de una filosofía de la producción que encontraría su acabamiento en una metafísica de la libertad y en un espiritualismo renovado.⁷⁰ Berth llegará a articular la lectura de Marx en clave metafísica, debida a Sorel, con el espiritualismo catolicizante de Bergson en una síntesis idiosincrática abocada a la insularidad en las décadas siguientes. Pero ya en *Les Méfaits des Intellectuels* es indicativa su reivindicación del “animal religioso” (frente al “animal político” de Aristóteles);⁷¹ el último capítulo, llamado ajustadamente “La victoria de Pascal”, muestra a este filósofo no sólo como el vencedor de Descartes –un lugar común del irracionalismo– sino, además, como el vencedor de Sócrates,⁷² en una combinación propia de figuras emblemáticas nietzscheanas apta para derruir la legitimación del intelectual moderno, esa *bête noire* del sindicalismo y del tradicionalismo.

Una apropiada coda a este recuento llevaría la atención a la perdurabilidad de la representación negativa del “hombre teórico” (inspirada en *El origen de la tragedia*) en otras iniciativas rupturistas que protagonizaron los sindicalistas revolucionarios más adelante. Uno de éstos, de clara notoriedad a comienzos de siglo, fue Hubert Lagardelle, el fundador e impulsor de *Le Mouvement socialiste*: la antinomia del “hombre abstracto” y el “hombre real”, que comenzara a manejar en 1908⁷³ (es decir, contemporáneamente a los trabajos de Sorel y de Berth), la reeditaría a comienzos de la década de 1930, esta vez como parte de una ideología corporativista, fascistizante, antiliberal y antimarxista.⁷⁴ En las revistas que él animó en esa época (*Plan* y *Prélude*), la denuncia del “hombre teórico” como construcción irreal y desencarnada de la democracia fue contrapuesta a la elevación del “hombre concreto de carne y hueso”, dotado de una personalidad, un oficio, una sensibilidad determinada, etc.; en ese con-

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 55-56.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁷⁰ Pierre Andreu, “Bergson et Sorel”, en *Les Etudes Bergsoniennes*, París, 1952, vol. III, p. 72; P. Andreu, introducción a: “Lettres de Georges Sorel à Edouard Berth”, cit., pp. 87-88.

⁷¹ E. Berth, *Les Méfaits des Intellectuels*, cit., p. 299.

⁷² *Ibid.*, pp. 299, 329.

⁷³ Cf. M. Antliff, *Inventing Bergson*, cit., p. 218.

⁷⁴ Z. Sternhell, *Ni droite ni gauche*, cit., p. 242.

texto, los atributos afectivos, intuitivos, morales del hombre concreto fueron exaltados con citas de Nietzsche y de Sorel.⁷⁵ En ese mismo período, otro sindicalista revolucionario del 900, Georges Valois, comenzaba a distanciarse de esa deriva fascista⁷⁶ que fue el destino más frecuentado de los miembros de la corriente. Pero un cuarto de siglo antes, en 1906, su *Filosofía de la autoridad* contenía un testimonio ampliamente válido para todo el grupo en cuanto al significado de su propia recepción de Nietzsche. Allí decía Valois: “Yo debo mi liberación a Nietzsche. En una época en que estábamos hundidos en el pantano del humanitarismo democrático... Nietzsche nos forzó a considerar con real sinceridad los verdaderos problemas... a vernos sin complacencia. [Fue] el liberador de nuestra energía”.⁷⁷

Se puede resumir lo anterior en estos puntos: como maestro de energía, Nietzsche proveyó al sindicalismo revolucionario de una moral combativa e instauradora, de una retórica del heroísmo, de un anhelo de recomposición aristocrática, además de un cúmulo de motivos antiburgueses en variados campos. Pero sobre todo, expandió la apertura bergsoniana a los hallazgos de la intuición, la revelación de las fuerzas vitales y las promesas de la acción creadora, siempre antinómicas de la rutina intelectualista y la razón geométrica asociadas con un cartesianismo aparentemente cómplice de la morosidad liberal y la falsa utopía democrática. Muchos de estos agravios fueron compartidos por el contemporáneo nacionalismo integral, cuya voz profética era la de Charles Maurras y su bastión ideológico, *Action française*: de allí que en el seno de esta corriente surgieran distintas y cambiantes posiciones en cuanto a ese aporte “extranjero” –y, para peor, alemán– a la prédica nacionalista.

En este caso, como casi siempre que se trate de la sensibilidad y el pensamiento franceses del período, el punto de partida es la reflexión sobre la *décadence*, fenómeno y concepto sobre los que justamente un miembro de esta familia espiritual, el novelista y crítico Paul Bourget, había ofrecido una interpretación influyente que el mismo Nietzsche incorporara a su propio discurso. Ahora bien, así como el anarquismo y el sindicalismo buscaban superar la decadencia promoviendo un hombre nuevo y una comunidad socialista tributarios del mensaje emancipatorio nietzscheano, el pensamiento conservador, por su parte, encontraba en el mismo Nietzsche los elementos para oponerse a la deriva socialista y a la disgregación de jerarquías que veían incubadas por un presente decadente. En los años noventa, Hugues Rebell prologaba una traducción suya de Nietzsche afirmando la utilidad de ese autor para “esta época de igualdad y ruin socialismo”. Una sociedad ordenada requería que los débiles y los inferiores estuvieran subordinados a una aristocracia fuerte y Nietzsche, decía, “es verdaderamente el hombre necesario para nuestra sociedad carente de dirección y de principios”.⁷⁸ La misma argumentación se escucha años después, hacia 1902, en *La morale de Nietzsche*, un ensayo de Pierre Lasserre que interpreta la voluntad de poder como el instinto que permite al hombre “representarse el orden y la disciplina que convienen a su naturaleza”. “Una moral sabia –agrega–, favorable al orden social... no puede ser sino la de un grupo reducido, una

⁷⁵ Jean-Louis Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, París, Seuil, 1987 (1ª ed., 1969), p. 208; M. Antliff, *Inventing Bergson*, cit., p. 183.

⁷⁶ Z. Sternhell, *Ni droite ni gauche*, cit., pp. 242, 413-414.

⁷⁷ Georges Valois, Introducción a *L'Homme qui vient. Philosophie de l'Autorité* (1906), París, 1909, cit. en Jacob L. Talmon, *Myth of the Nation and Vision of Revolution. Ideological Polarization in the Twentieth Century*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1991 (1ª ed. 1981), p. 471.

⁷⁸ Hughes Rebell, “Le Cas Wagner, par Frédéric Nietzsche”, *L'Ermitage*, No. 6, enero de 1893, cit. en Ch. Forth., art. cit., p. 113.

aristocracia”.⁷⁹ Dos años antes, la *Revue blanche* adjudicaba a Nietzsche el mérito de haber “rejuvenecido la idea monárquica”.⁸⁰

Pero, como se indicó antes, ¿acaso un nacionalismo orgullosamente exclusivista como el de *Action française*, que, además, se consideraba depositario de la herencia greco-latina, podía reconocer tantas deudas a un pensador alemán? Charles Maurras se aplicará a negar tal dependencia. “No admito –dirá– ese crédito al nombre de Nietzsche... todo lo que este filósofo germano-eslavo parece habernos enseñado sobre la autoridad, sobre la libertad y sus relaciones, es él en realidad quien nos lo debe: pues lo debe a espíritus de nuestra raza o de nuestro patrimonio: Joseph de Maistre, Voltaire, Renan, Lucano, Aristóteles, Tucídides”.⁸¹ Este tipo de percepción tiene interés en términos comparativos: mientras la izquierda y la vanguardia muestran las afinidades francesas de Nietzsche para anexarlo como propio, la extrema derecha (aunque su inventario no sea equivalente) sugiere que la índole francesa de la cultura de Nietzsche basta para declararlo prescindible. Esta expulsión encontrará todavía una argumentación más fundada en el célebre estudio de 1912 debido a los nacionalistas Henri Massis y Alfred de Tarde: *Los jóvenes de hoy*. Su tesis es que veinte años antes la “anémica inteligencia” de los mayores había encontrado en Nietzsche un estímulo para superar la decadencia, estímulo que en el presente ya no hacía falta. Todo lo que había en esa filosofía era “una higiene para neurasténicos”, ahora innecesaria para una juventud plena de salud y energía e impulsada por una fuerte militancia nacionalista. Esta juventud encuentra en el presente su inspiración en Stendhal, que es –dicen los autores– el “Nietzsche de nuestra raza” y “está más cerca de su alma”.⁸²

El año siguiente, diversos homenajes rendidos a Stendhal plantearon la cuestión de por qué ese autor importaba tanto a los nacionalistas. La respuesta de un crítico fue que, además del anti-rousseauismo de Stendhal, el clima intelectual había cambiado y ahora se advertía que todo lo importante que los franceses podían tomar de Nietzsche se encontraba ya en Stendhal, pero mientras los principios de Nietzsche llevaban a la anarquía, los del escritor francés correspondían a la más alta civilización.⁸³

⁷⁹ Pierre Lasserre, *La Morale de Nietzsche* (1902), París, 1917, p. 75, cit. en J. Le Rider, *op. cit.*, p. xxxvii. Cf. también las referencias a la obra de Lasserre y su aporte a la recepción conservadora de Nietzsche, en G. Bianquis, *op. cit.*, pp. 22-23, 49-52.

⁸⁰ Cit. en J. Le Rider, *op. cit.*, p. li.

⁸¹ Charles Maurras, art. en *La Gazette de France* del 2 de marzo de 1900, cit. en François Huguenin, *A l'école de l'Action française. Un siècle de vie intellectuelle*, París, Lattès, 1998, p. 123. En general, Huguenin muestra a los publicistas de esta corriente tan receptivos al antidemocratismo de Nietzsche como refractarios al componente “puerilmente bárbaro” de su filosofía, inasimilable este último al fervor clasicista de *Action française*. Uno de esos escritores planteaba la cuestión en los siguientes términos: “¿A quién se le ocurriría equiparar los desconocidos beneficios de la regeneración consiguiente a la subversión nietzscheana con el maravilloso tesoro de civilización del que somos depositarios?” (Lucien Moreau, “Autour du nietzschéisme”, *L'Action française*, 1º de junio de 1905). Para todo este desarrollo, cf. Huguenin, *op. cit.*, pp. 122-124.

⁸² Agathon, *Les Jeunes Gens d'aujourd'hui* (1912), París, 1914, p. 55. Cit. en Ch. Forth, art. cit., p. 98.

⁸³ Art. de Alfred Capus en *Le Figaro*, mencionado en *Revue critique* de abril 1913. Cit. en Eugen Weber, *L'Action française* (orig. ing. 1962), París, Fayard, 1990, p. 101. En otro lugar de su excelente estudio, y a propósito de las primeras señales del malestar que suscitaba en las jerarquías de la Iglesia el clericalismo instrumental y oportunista de Maurras (reverso “del paganismo más brutal” alojado en su doctrina), Weber cita una publicación de 1910: *Avec Nietzsche à l'assaut du christianisme*, cuyo título deja entender que, para los custodios de la fe católica, la afinidad del pensamiento maurrasiano con el nietzscheano era más patente –e inquietante– que el sutil deslinde que el mismo Maurras buscaba establecer, por ejemplo, en “Le Tien et le Mien dans Nietzsche” (art. de 1903). Cf. E. Weber, *op. cit.*, pp. 85 y 588; G. Bianquis, *op. cit.*, pp. 51-52.

Aun dos años después, ya comenzada la guerra, no sorprende hallar en un escrito de Léon Daudet, junto a un menosprecio burlón hacia varias obras de Nietzsche, el reconocimiento de que, en cambio, “sus acerbas críticas de la alemanidad son pertinentes y decisivas”.⁸⁴ En los mismos días, Henri Albert, el prolífico traductor de Nietzsche, remarcaba también, frente al chauvinismo francés, ese aspecto tan notorio de su héroe, es decir las feroces críticas de éste a Alemania, que deberían bastar para disipar cualquier posibilidad de una filiación pangermanista de su pensamiento.⁸⁵

Considerados, pues, en conjunto, los nacionalistas que tomaron posición frente a Nietzsche durante los veinte años anteriores a la Gran Guerra lo hicieron con notoria ambivalencia: les atraía en él su aristocratismo, su elitismo, su antidemocratismo, su antiliberalismo, todos aquellos rasgos que coincidían con sus propios rencores y agravios frente a la República, la masificación y la dilución de las jerarquías.

Pero la audiencia juvenil que Nietzsche conquistaba –y sobre la que ellos mismos habían apostado con ánimo proselitista– los impulsó a morigerar el valor de esa obra intrusa y a alegar su redundancia si se la cotejaba con las reales o presuntas fuentes nacionales que constituirían su inspiración. Finalmente, la más burda militarización de la cultura que sobrevino durante las crisis prebélicas con Alemania y luego la guerra con este país produjeron, en unos casos denuncias de ese “padre espiritual de una generación de ‘superboches’”,⁸⁶ en otros incómodas justificaciones del interés por Nietzsche unidas a una desgermanización del filósofo. Pero el cuadro de esta corriente no sería completo si no se incorporara a él el eslabón que la vincula a la anteriormente señalada. Pues, en efecto, los sindicalistas nietzscheanos no resistieron la atracción del activismo monárquico de *Action française* y recondujeron, también ellos, consignas nacionalistas articulándolas con su propio discurso. Fusiones, amalgamas y coincidencias produjeron ese clima de ideas movilizadoras de difícil adscripción a las categorías políticas y los paradigmas estables que la misma historia de Francia había decantado. De allí la doble negación, o la incertidumbre tipológica que Zeev Sternhell nombró como “Ni derecha, ni izquierda”⁸⁷ para caracterizar lo que entendía como prolegómenos franceses del fascismo (desde luego, *avant la lettre*) y que fueron resultado del auge del irracionalismo, la revisión idealista del marxismo y la promoción de mitos voluntaristas. Ese clima fue poroso y receptivo al profetismo de Nietzsche, pero éste, a su vez, sólo pudo alojarse firmemente en temperamentos ya ganados por el intuicionismo de Bergson.

Esta coordinación de fuentes inspiradoras también es indicativa de otro paralelismo que la historia intelectual no puede dejar de retener. Durante esos decenios de hermenéuticas voraces e instauradoras, Bergson y Nietzsche fueron, en cada caso, enrolados en escuadras enemigas y sirvieron a programas antagónicos. Bergson fue designado “Hegel del socialismo”⁸⁸ y renovador de la fe católica.⁸⁹ Nietzsche, vindicador de la aristocracia tradicional y de la aristocracia por nacer, de la jerarquía social y del anarquismo, de la moral dominante y de la mo-

⁸⁴ Léon Daudet, *L'Entre-Deux-Guerres* (noviembre de 1915), incluido en la compilación *Souvenirs et Polémiques*, París, Bouquins Laffont, 1992, p. 342.

⁸⁵ Henri Albert, “Nietzsche contre les Barbares”, en *L'Opinion* del 31 de enero de 1915, cit. en J. Le Rider, *op. cit.*, p. LIX.

⁸⁶ André Beaunier, *Les Surboches*, París, 1915; cit. en J. Le Rider, *op. cit.*, p. LIX.

⁸⁷ Z. Sternhell, *Ni droite ni gauche*, citado.

⁸⁸ P. Andreu, “Bergson et Sorel”, cit., p. 72.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 55.

ral futura. Ciertamente, en una perspectiva secular la ubicuidad contradictoria de Nietzsche es un dato constitutivo de la cultura contemporánea y un caso entre otros del conflicto de las interpretaciones. Pero en el medio intelectual de la Francia del 900 las dispares apropiaciones de su figura fueron también sintomáticas de conatos movilizados en los que la acción reclamaba el investimento de la idea y la filosofía de Nietzsche se convirtió en valioso botín disputado para lo que era, ya, en un sentido fuerte, un conflicto de legitimaciones. □

Entre el mythos y el logos: la acción

*Nacimiento de la representación política del poder en Rusia**

Claudio Sergio Ingerflom

Centre National de la Recherche Scientifique

I. Un hecho anómalo

El objetivo de este artículo es reconstituir, a través de la insurrección dirigida por Stepan Razin,¹ las extrañas modalidades con que se esboza una representación popular autónoma sobre el poder, que fisura una cultura hasta entonces común, fundada en la asimilación de lo político a lo sobrenatural. Reexaminar esta insurrección que fue tema de numerosos estudios supone especificar en qué aspectos la concepción tradicional ya no es satisfactoria, para proponer a continuación un relato que explicita el vaivén entre la lectura de las fuentes y sus premisas teóricas. Identificamos en la historiografía dos grandes enfoques que divergen en la evaluación de su objeto, que por otra parte es idéntico. En un caso, la insurrección es saludada como una expresión de la “lucha de clases”, aunque se la juzgue limitada por su “incapacidad de elaborar una ideología científica”, puesto que quedó cautiva “del monarquismo ingenuo y las ilusiones en el zar” de los insurgentes, que llegaron a creer, como en el Tiempo de los Disturbios,² que

* Traducción: Horacio Pons.

Nota del autor: este texto está en las antípodas de la concepción que hace del *mythos* un modo de pensar aparentemente superable por otro más correcto (*logos*). El *mythos* se entiende como “lo que es real y del orden del hecho (¡en palabras, claro está!) [...] palabras que informan sobre la realidad o comprueban algo que, una vez declarado, no puede sino convertirse en real: es por lo tanto la palabra que informa objetivamente o que se erige en autoridad [...] palabra veraz de lo que se ha revelado”, en tanto que el *logos* remite a “la palabra en cuanto tiene peso y es producto de una reflexión madura, en cuanto apunta a convencer” (W. F. Otto, *Essais sur le mythe*, Mauzevin, Ed. TER bilingüe, 1987, pp. 26-27). El título aspira a subrayar el papel creador de la acción en la posibilidad que tienen los seres humanos de pasar de uno al otro, en un desplazamiento que no excluye la contemporaneidad de ambos ni la reversibilidad.

¹ Iniciada en septiembre de 1669, esta rebelión contra la servidumbre se difunde desde Astracán en el sur hasta Nijni Novgorod en el norte, para alcanzar Tambov y Jarkov en el oeste y Kazán en el este. Los rebeldes llegan a las puertas de Nijni Novgorod y Pavlovo, o sea a dos o tres días de la capital. Entre septiembre y diciembre de 1670, el ejército de Moscú se impone en las batallas decisivas.

Transliteraremos las palabras rusas, salvo las que ya tienen una ortografía conocida en francés. [Para su transliteración al español, hemos utilizado en términos generales los criterios establecidos en *El País. Libro de estilo*, Madrid, Ediciones El País, 1991, p. 84 (N. del T.).]

² Período de crisis dinástica, guerra civil e invasiones extranjeras, inaugurado por la muerte de Fiodor en 1598, precedida por la de su medio hermano Dimitri en 1591, ambos hijos de Iván IV el Terrible, y cerrado por la entronización del primer Romanov en 1613. Durante esos años, una veintena de falsos zarevichs se atribuyen ora el nombre de Dimitri, ora el de sus “sobrinos”. Uno de ellos fue coronado con el nombre de Dimitri I.

el zarevich se encontraba entre ellos.³ En el otro caso, “el levantamiento campesino ciego y destructor [...] desde el Tiempo de los Disturbios hasta Pugachov, sigue siendo puramente destructivo, puramente negativo, niega el Estado, se revela incapaz de crear nada”.⁴ Los conceptos empleados en estos ejemplos –clase, ideología científica, Estado– datan de una época posterior a la segunda mitad del siglo xvii, sin pertenecer pese a ello a las categorías del conocimiento metahistórico. Se utilizan para describir el discurso y la acción de los actores y recuperar su sentido. ¿Habrían sido comprendidos por éstos? En cuanto a “clase” y “(ausencia de) ideología científica” la respuesta, obviamente, es negativa. ¿Negaron esos actores “el Estado”? La utilización de esta noción como si fuera un “dato evidente” crea un efecto de real, mientras que su ausencia en la Rusia del siglo xvii es admitida por la historiografía cuando se plantea la cuestión, cosa que sucede contadas veces. Las poblaciones que no se habían incorporado a la rebelión y los oficiales que la combatieron recibieron felicitaciones, no por haber “servido” al Estado sino al *gosudar*’;⁵ a su turno, en la conclusión de la sentencia, Razin es condenado por sus actos infames cometidos ante Dios, por haber “traicionado” al zar y “devastado el dominio [*gosudarstvo*, término que suele traducirse como *Estado*]⁶ de

³ V. I. Buganov, “Ob ideologii uchastnikov krest’anskix vojn v Rossii” (“Sobre la ideología de los participantes en las guerras campesinas en Rusia”), *Voprosy Istorii*, 1, 1974, pp. 54, 56; L. V. Sherepnin, “Vvedenie. Ob izuchenii krest’anskix vojn v Rossii xvii-xviii vv. K teorii problemy” (“Introducción. Sobre el estudio de las guerras campesinas en la Rusia de los siglos xvii-xviii. La teoría del problema”); V. V. Mavrodin, “Po povodu xaraktera i istoricheskogo znachenia krest’anskix vojn v Rossii” (“Acerca del carácter y la significación histórica de las guerras campesinas en Rusia”), en *Krest’janskije vojny v Rossii xvii-xviii vekov* (antología colectiva convertida en una referencia para la historiografía soviética), Moscú, 1974, pp. 11, 40.

⁴ M. Malia, *Comprendre la Révolution russe*, París, Seuil, 1980, pp. 43-44 [traducción castellana: *Comprender la Revolución Rusa*, Madrid, Rialp, 1990].

⁵ *Gosudar*’ es un término oficial muy corriente, que basta por sí solo para designar al monarca, pero también la dependencia personal y social entre los individuos (por ejemplo, “amo [*gospodar*’] del esclavo”). Hacia el último tercio del siglo xv, el Gran Príncipe moscovita comienza a tratar al conjunto de sus súbditos como sus esclavos (*xolopy*), y en su correspondencia con los otros príncipes rusos reemplaza los términos habituales (“hermano mayor”, “padre”) por *gospodar*’. Los novgorodianos le recuerdan la semántica del vocablo y se niegan a reconocerle ese título. Frente a la dificultad de encontrar un concepto que dé cuenta de la representación zar/soberano/amo que vehiculizaba la palabra *gosudar*’, no la traduciremos, para recordar al lector la connotación de pertenencia que implicaba en las relaciones entre los súbditos y el monarca. Para la etimología de la palabra (antiguo iraní **wis*, “clan, casa”, **wis-pati*, “jefe del clan”, y **wis-ypura*, “hijo del clan o de la casa real, príncipe”, griego *despotes*, latín *dominus*), véanse F. Cornillot, “L’aube scythique du monde slave”, *Slovo*, 14, París, INALCO, 1994; É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1, París, Minuit, 1969, pp. 88-91 [traducción castellana: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983]. Para su empleo y su polisemia, véanse W. Vodoff, *Princes et principautés russes x^e-xvii^e siècles*, Northampton, Variorum Reprints, 1989, 1, pp. 10, 15-20, 28-35, v, pp. 276-279, vii, p. 94, xii, pp. 53, 55; Z. András, *Fejezetek az orosz skókinsz történetéből* (texto en ruso: *Iz istorii russkoj leksiki*, “De la historia del léxico ruso”), Budapest, 1987, pp. 14-50; V. B. Kobrin, *Vlast’ i sobstvennost’ v srednevekovoj Rossii* (“El poder y la propiedad en la Rusia medieval”), Moscú, 1985, p. 51. El otro título del monarca, *samoderzhec* (autócrata), también estaba contaminado por la dimensión “doméstica” de su poder; así, en 1775, el campesino Piotr Fiodorovich Kaverzin respondió a un guardia que le preguntaba su identidad en una taberna de Siberia: “Soy Piotr Fiodorovich” (Pugachov, falso emperador Pedro Fiodorovich III, acababa de ser ejecutado); no sin sarcasmo, el guardia insistió: “¿No serás Pugachov?”. “No, no soy Pugachov, soy Piotr Fiodorovich y en mi casa soy el *autócrata*”, contestó Kaverzin, tras lo cual fue detenido bajo la acusación de autonominación; al cabo de varios meses, cuando vio que la instrucción amenazaba terminar mal para él, Kaverzin aceptó eliminar la ambigüedad y declaró que había dicho al guardia que “en mi casa soy *el que tiene el poder* (*derzhavec*: suprimió el *samo* [auto]), tengo una mujer, cinco hijos y dos hijas”; fue liberado tras recibir algunos azotes y prometer no reincidir. G. F. Bykonja, “Boguchanskoe delo” (“El caso Boguchansk”), *Izvestija sibirskogo otdelenija Akademii nauk SSSR*, 6, vyp. 2, Serija obščestvennyx nauk, 1978, pp. 113-117.

⁶ La palabra rusa que se traduce por “Estado” es *gosudarstvo*. Ahora bien, en el siglo xvii el *gosudarstvo* todavía se concibe como el dominio del zar. En sus peticiones a éste, los campesinos están obligados a agregar a su nombre la fórmula “tu huérfano” (*sirota*) en el caso de los hombres y “huérfana” o “esclava” (*raba* en eslavo eclesiástico) en el

Moscovia”.⁷ La utilización de estos conceptos (clase, Estado, etc.), así como la calificación del discurso popular en términos de ilusión, sitúan a los actores sociales en una fase inferior de la conciencia –cuyo grado superior sería la ciencia– y los suponen enfrentados a los mismos problemas que los movimientos políticos modernos. Por no tomar en serio el lenguaje de los hombres del siglo XVII y por lo tanto su mundo, el análisis tradicional llega a la conclusión de que eran incapaces de comprender su contexto.⁸

“¿En qué sentido tiene razón el campesino cuando sacraliza al zar y otorga legitimidad a los pretendientes?” Esta pregunta que planteamos hace algunos años sigue pareciéndonos idónea para dar inteligibilidad al fenómeno que la historiografía denominó “monarquismo ingenuo”, fórmula estéril, originada en un enfoque evolucionista y objetivante.⁹ La misma cuestión inspira la hipótesis del presente enfoque: los rebeldes dieron muestras de competencia en la comprensión del principio de legitimación del poder zarista y de su propia acción.¹⁰

Una lectura atenta (en la medida en que lo permite el estado de las fuentes)¹¹ del desarrollo de la acción invalida de antemano la asimilación sin matices de la rebelión de Razin a las insurrecciones del Tiempo de los Disturbios. Al reactualizar la “autonomización”,¹² Razin

de las mujeres; para los hombres de servicio (domésticos, cosacos, nobles), la fórmula es “tu esclavo” (*kholop*, término ruso). El problema planteado por la traducción habitual de *gosudar’* y *gosudarstvo* no pasó inadvertido para los historiadores: “Although we translate *gosudarstvo* as ‘state’, a more accurate equivalent would be ‘domain’” [“Aunque traducimos *gosudarstvo* como ‘Estado’, ‘dominio’ sería un equivalente más exacto”], R. Pipes, *Russia under the Old Regime*, Londres, 1974, p. 78. Sobre las dificultades que se suscitan al concebir a Rusia como un Estado en los siglos XIX y XX, véanse los artículos que A. Blum y yo mismo publicamos con el título común de “Oublier l’État pour comprendre la Russie”, *Revue des études slaves*, t. LXVI, 1, 1994, pp. 125-145 [traducción castellana del artículo de Ingerflom: “¿Olvidar el Estado para comprender a Rusia?”, *Protohistoria*, 1, Rosario, primavera de 1997].

⁷ *Krest’janskaja vojna pod predvoditel’stvom Stepana Razina* (“La guerra de los campesinos dirigida por Stepan Razin”), Moscú, 1954-1962 (esta recopilación de fuentes en cuatro volúmenes es la más completa); véase el t. III, documentos No. 81, 82, 100. En lo sucesivo la citaremos como *Krest’janskaja*. En la inmensa mayoría de los casos, Razin es acusado de traicionar al *gosudar’*; a veces se agrega el *gosudarstvo* de Moscovia (*ibid.*, t. II, cap. 1, documento No. 119; t. III, documento No. 81).

⁸ De todas maneras, seamos explícitos: esta crítica sería injusta si no se recordara nuestra deuda para con el caudal de conocimientos constituido ante todo por los investigadores rusos y soviéticos.

⁹ C. S. Ingerflom, “Les représentations collectives du pouvoir et l’‘imposture’ en Russie, XVIII^e-XX^e siècles”, en A. Boureau y C. S. Ingerflom (comps.), *La Royauté sacrée dans le monde chrétien*, París, EHESS, 1992, p. 158. Para rechazar la fórmula del “monarquismo ingenuo”, ese texto se apoyaba en las consideraciones teóricas implícitas en las notas de L. Wittgenstein, *Remarques sur Le Rameau d’or de Frazer*, Ginebra, L’Âge d’Homme, 1982 [traducción castellana: *Observaciones a “La rama dorada” de Frazer*, Madrid, Tecnos, 1996] y actuantes en J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, París, Gallimard, 1977; R. Guidieri, *La Route des morts*, París, Seuil, 1980 [traducción castellana: *La ruta de los muertos*, México, FCE, 1986] y C. Karnouh, *L’Invention du peuple*, París, Arcantère, 1990.

¹⁰ Para lo que está en juego en el concepto de “competencia” en sociología, véanse L. Boltanski, *L’Amour et la Justice comme compétences*, París, Métailié, 1990 [traducción castellana: *El Amor y la Justicia como competencias*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000], y L. Boltanski y L. Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, París, Gallimard, 1991. A su turno, la historia encuentra en él un parapeto contra las actitudes científicas y los enfoques evolucionistas. Véase B. Lepetit, “Histoire des pratiques, pratique de l’histoire”, en B. Lepetit (dir.), *Les Formes de l’expérience*, París, Albin Michel, 1995, p. 20 y *passim*.

¹¹ La mayoría de las fuentes se perdieron; además, entre los cuatro volúmenes de fuentes publicadas, sólo siete documentos son obra de los rebeldes.

¹² “Autonombrados” (*samožvanec*): centenares de individuos que pretenden ser zares, emisarios imperiales, dignatarios de la Iglesia... entre los siglos XVII y XX. La traducción corriente, “impostores”, desnaturaliza el fenómeno, pues el término ruso designaba ante todo a los pretendientes a la corona que no habían sido nombrados por Dios. El vocablo es antiguo, pero no parece haber sido utilizado antes del final del Tiempo de los Disturbios. La aparición más antigua que conozco del término *samožvanec*, en el sentido que nos interesa, figura en I. Timoféiev, *Vremennik* (“Cronógrafo”), Moscú-Leningrado, 1951, p. 32. Para diferentes aspectos del fenómeno, véase C. S. Ingerflom,

instaura una doble diferencia con los anteriores movimientos colectivos: con respecto a las numerosas revueltas urbanas y rurales (1634, 1638, 1646, 1648, 1650, 1662) que no habían puesto en juego la autonominación, por un lado, y con respecto al Tiempo de los Disturbios, por el otro. En efecto, éste pasó por tres estadios consecutivos: a) el rumor afirma que el zarevich Dimitri está vivo; b) el pretendiente se da a conocer; c) estallan los disturbios. Entre el rumor y los disturbios fue preciso que Otrepiev, sacerdote que había dejado los hábitos, encarnara a Dimitri. Encontramos el mismo orden en los otros episodios del Tiempo de los Disturbios: la presentación pública del “zarevich salvado” que exigían la población o los cosacos era constitutiva de la empresa e indispensable para ella.¹³ En Razin no se da la misma secuencia. La rebelión estalla en nombre del zar reinante. Ante la asamblea de los cosacos, el atamán convoca a sus hombres a marchar contra los boyardos, “traidores” al zar Alekséi Mijailovich. En las alocuciones a la “gente humilde”, la referencia al zar es constante durante los primeros meses, en especial hasta septiembre de 1670; disminuye luego de esa fecha. En mayo del mismo año, con la rebelión ya iniciada, Razin se pregunta públicamente sobre los fallecimientos sucesivos, en 1669 y 1670, de la zarina y dos zarevichs, Simeón y Alekséi Alekseievich, y deduce de ello la necesidad de arremeter contra los traidores y dar la “libertad a la gente humilde”, con lo que recurre a la asociación de dos temas populares: “el zar quiere darnos la libertad”, pero “los boyardos lo impiden y atacan a su familia”. Dudar del carácter natural de esas muertes aludiendo a los boyardos allana el camino a la idea de que el zarevich está vivo. En agosto, Razin anuncia que el zarevich Alekséi Alekseievich está a su lado, no obstante lo cual sigue reconociendo al zar; más aún, Alekséi se habría reunido con él por orden de su propio padre. Ahora bien, en septiembre y octubre, los insurrectos prestan juramento de fidelidad al zarevich, lo cual tiene el efecto de afectar el crédito del zar: los campesinos deben rogar por el zarevich, por Razin y a veces por el patriarca Nikón, una trilogía que excluye al monarca.¹⁴ Como puede advertirse, en 1670 la rebelión precede al rumor sobre el zarevich, e invierte así el orden establecido en el Tiempo de los Disturbios.

A la sucesión diferente de secuencias se añade en el caso de Razin otra novedad esencial. Durante la primera etapa del Tiempo de los Disturbios, el pretendiente había sido presentado públicamente, mientras que Razin anuncia la presencia de Alekséi a su lado sin mostrarlo.¹⁵

“Stratégies paysannes et mystifications intellectuelles”, en Martine Godet (comp.), *De Russie et d'ailleurs. Feux croisés sur l'histoire*, París, Institut d'Études Slaves, 1995.

¹³ Los cosacos del Terek se habían puesto en campaña *después* de elegir a su compañero Ilia como “zarevich Pedro”; pese a los esfuerzos polacos y el compromiso de unos cuantos nobles rusos, el ejército que combatió al zar Shujskij recién pudo reunirse ante la aparición del segundo falso Dimitri.

¹⁴ *Krest'janskaja*, t. I, documento No. 171, t. II, cap. 1, documentos No. 53, 60, 63, 64, 78, 92, 277, 121, 124; t. II, cap. 2, documentos No. 92, 127, 143. Según V. I. Buganov (“Ob ideologii...”, art. cit., p. 54), “*chernye ljudi*”, literalmente “la gente negra”, designa aquí no sólo a los campesinos sino a todos los que estaban sometidos al impuesto. Antes de su muerte, Alekséi había sido proclamado heredero del trono y firmado varias Cartas junto con su padre.

¹⁵ Soloviev conjetura que el doble era el atamán Osipov, *Krest'janskaja*, t. III, p. 419. Un testigo extranjero supone que el falso Alekséi estaba en uno de los barcos de la flota rebelde, y que se trataba del joven príncipe caucásico Cherkasskij, tomado prisionero por Razin; escribe también que “en Smolensko colgaron a cierto hombre que, al morir, dijo que lo hacía contento tras haber visto al príncipe zarevich con Stenko [Razin], aunque sólo hubiese visto a su fantasma”. *Relation des particularités de la rebellion de Stenko Razine contre le grand Duc de Moscovie*, traducido del inglés por C. Desmares, París, 1672, p. 30. El original figura en *Zapiski inostrancev o vosstanii S. Razina*, Leningrado, 1968, p. 105. Este testimonio es muy frágil: Smolensko estaba muy lejos de la región levantisca. Razin fue interrogado acerca de sus relaciones con Cherkasskij, pero su respuesta no se conservó; véase V. I. Buganov, “Rozysknoe delo' Stepana Razina” (“El ‘expediente de instrucción’ de Stepan Razin”), *Otechestvennaja istorija*, 1, 1994, pp. 30-31.

Así, en octubre de 1670 los cosacos prometen exhibir “al zarevich ante todos los campesinos luego de la toma de Nijni Novgorod”, lo cual confirma que seguía siendo invisible.¹⁶ De acuerdo con las fuentes, las poblaciones del territorio insurgente jamás lo habían visto y ninguna de ellas habla de su aparición pública; ningún documento oficial hace referencia a un personaje que haya desempeñado ese papel, ni durante la rebelión ni a lo largo de juicio y la condena de sus jefes.¹⁷ En ocasiones, el hecho de que el autonombrado no estuviera presente suscitó asombro, pero la negativa a tomar en serio el lenguaje y la acción de los actores borró de inmediato la sorpresa –por ello, el dispositivo rebelde no genera ninguna investigación conceptual–¹⁸ o indujo a declarar ininteligible el episodio (“no se entiende por qué Razin ocultaba al zarevich”).¹⁹

La opción propuesta aquí apunta, al contrario, a salvaguardar el asombro, pues señala una colisión entre las categorías de pensamiento de los hombres del siglo XVII y las nuestras.²⁰ Intentaremos formular nuestras cuestiones y describir este episodio de la historia rusa a partir de los conceptos por medio de los cuales los actores dieron significado a los hechos. Sólo tenemos acceso a ese lenguaje a través de los escritos emanados de las autoridades, pues ninguno de los siete documentos producidos directamente por los rebeldes se refiere a la presencia del zarevich. Tres conceptos son fácilmente identificables en las fuentes: la palabra, el cuerpo y el hecho. El zar, sus voivodas y los jefes del ejército afirman que una parte de la población “creyó/confió en/dio fe a” (*poverili*) las “mentiras seductororas” de Razin, y que la gente, en lo referido a la presencia del zarevich, “da por cierta la pérfida intriga”,²¹ lo cual provocó “la indecisión” de los habitantes de la ciudad de Kerensk; gracias a ello, los insurgentes la tomaron con facilidad, la “gente se estremeció [*pozatalis*]”²² [...] y muchos se unieron a los rebeldes”.²³ Paralelamente, el juramento al zarevich hizo de él un actor. Si queremos se-

¹⁶ *Krest'janskaja*, t. II, cap. 1, documento No. 124.

¹⁷ Redactado por un tercero, un relato atribuido al embajador holandés menciona la cabeza cortada de aquel a quien Razin presentaba como el zarevich, *Posol'stvo Kunrada Jan Klenka k carjam Alekseju Mixajlovichu i Feodoru Alekseievichu* (“Viaje del embajador Koenrad van Klenk a la tierra de los zares Alekséi Mijailovich y Fiodor Alekseievich”), San Petersburgo, 1900, p. 446. Pero ese testimonio (que ningún documento oficial confirma) no se refiere al hecho de que el zarevich fuera invisible para las poblaciones insurrectas.

¹⁸ Al constatar que “Razin no utilizó las formas habituales de la autonominación”, E. V. Chistjakova y V. M. Solov'ev se preguntan (en *Stepan Razin i ego soratniki* [“Stepan Razin y sus compañeros”], Moscú, 1988, pp. 54-55) por qué rodeó de “misterio” este asunto, pero anulan la extrañeza del episodio al aducir la ingenuidad popular.

¹⁹ K. V. Chistov, *Russkie narodnye social'no-utopicheskie legendy* (“Las leyendas populares, utópicas y sociales rusas”), Moscú, 1967, p. 84.

²⁰ Se trata del asombro como actitud del investigador ante su tema. “El célebre precepto platónico según el cual el filosofar comienza por el asombro significa la sorpresa, la imposibilidad de ir más lejos con la ayuda de las expectativas preesquematizadas de nuestra orientación en el mundo, que llama a pensar [...], ¡esa imposibilidad de ir más lejos en la comprensión empuja manifiestamente a ir más lejos, hacia un conocimiento más penetrante!”, H.-G. Gadamer, “Langage et compréhension”, en *Langage et vérité*, traducción de J.-C. Gens, París, Gallimard, 1995, p. 148. Antes, Wittgenstein ya se quejaba de la “ciencia que mata el asombro” y califica de ingenuo un pensamiento distinto, convertido así en inferior; véase J. Bouveresse, *L'Animal cérémoniel*, en L. Wittgenstein, *Remarques...*, cit., pp. 96-97. Entre los historiadores, A. Momigliano recordó las capacidades heurísticas de “la facultad de asombrarse” en *Sagesse barbares*, París, La Découverte, 1984, p. 38 [traducción castellana: *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, México, FCE, 1988].

²¹ *Pérfidola* [*scélérat/e*] es el término utilizado por los extranjeros contemporáneos; el sustantivo *vor* (y los adjetivos derivados) señala también al hechicero y, en general, a quien transgrede la ley.

²² En el habla de la región de Vladimir y Iaroslav, al noreste de Moscú, *pozatka* significa una creencia, una superstición; véase Vl. Dal', *Tolkovyj slovar' Zhivogo velikorusskago jazyka* (“Diccionario razonado de la lengua viva gran rusa”), 3ª ed., Moscú-San Petersburgo, 1905, dos vols., col. 975.

²³ Desde fines de septiembre, los oficiales confiesan que la aserción de la presencia del zarevich es muy eficaz. Los

guir con la mayor fidelidad el lenguaje de las fuentes, podemos hacer una primera descripción y decir que los rebeldes no veían al zarevich, pero actuaron como si éste estuviera con ellos. A continuación, las autoridades afirmaron que Razin “mentía” por escrito o “al hablar”. El zarevich, por lo tanto, sólo tiene existencia por un acto *verbal*. El papel de la palabra se señala una y otra vez; ahora bien, el término *slovo* (*verbo, palabra, habla*)²⁴ es en la época un concepto clave en el código de las leyes y la práctica judicial. Las Cartas recuerdan también que el zarevich “dejó el reino terrenal [...] y su cuerpo ha sido enterrado en Moscú”: el zar responde a la versión rebelde afirmando *per negationem* que los insurrectos no ven el *cuerpo* del zarevich, lo cual era una evidencia para todos. Por fin, en la sentencia condenatoria de Razin, la mentira es calificada de “gran hecho” (*velikoe* [gran] *delo* [obra, hecho, asunto]), expresión que, asociada a *slovo*, era otra figura jurídica de primordial importancia.²⁵

Hoy podemos agregar a la descripción un segundo nivel y decir que la presencia del zarevich era un *hecho*, que éste se sostenía exclusivamente de la *palabra* que no precisaba encarnarse y que el *cuerpo* de Alekséi no se presentó públicamente.²⁶ En conjunto, estas tres aserciones formulan el acontecimiento alrededor de conceptos inteligibles para sus actores, y al mismo tiempo lo identifican y enuncian su novedad: un zarevich bajo dos hipóstasis, presente por la palabra que lo nombra y corporalmente ausente. Dos interrogantes permitirán avanzar en la interpretación: ¿cuál es esa *palabra* que se autoconstituye como un *hecho*? ¿Por qué prescinden los rebeldes del *cuerpo* del zarevich? Para responderlos, la documentación insuficiente y la aparición frecuente en los textos normativos de estos tres conceptos sugieren ir a los contextos en que están en acción la palabra que nombra al zar y la representación de su cuerpo, a fin de establecer conexiones con la insurrección.

II. La palabra

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, la palabra y el zar están asociados en la fórmula que designa los crímenes contra el monarca y/o su administración: “la palabra y el hecho concernientes al *gosudar*’ [*slovo i delo gosudarevy*]”. Esta figura penal se codificó en 1649 en el *So-*

textos originados en la corte denuncian la “mentira” y el zar invita a las ciudades a enviar a sus delegados a la tumba del zarevich. *Krest’janskaja*, t. II, cap. I, documentos No. 83, 171, 277, 327.

²⁴ El término *slovo* no figura en los pasajes citados. Pero en otras fuentes, por ejemplo los expedientes judiciales, los mismos delitos, la mentira, la ofensa, etc., se engloban en la categoría *slovo*, palabra/habla. La ausencia de una palabra prevista por las fórmulas normativas que designaban al monarca es un delito llamado “*slovo indecente*” o bien “palabras [*rech*: discurso, lenguaje, lengua, habla] indecentes por escrito [*na pis’me*]”; véase G. G. Tel’berg, *Ocherki politicheskogo suda i politicheskix prestuplenij v Moskovskom gosudarstve xvii veka* (“Estudios sobre la justicia y los crímenes políticos en el Estado moscovita en el siglo XVII”), Moscú, 1912, p. 323, nota 42. Este empleo de *slovo* como categoría que designa los mismos delitos de los que se acusa a Razin nos autoriza a utilizarla con referencia a la “mentira” de éste.

²⁵ *Krest’janskaja*, documentos No. 63, 119, 124, 171, 277; t. III, documento No. 81.

²⁶ Estamos aquí frente a un procedimiento conocido por los historiadores. Reinhart Koselleck lo indicó al recordar que cuando se “analizan hechos que ya se expresaron anteriormente [...] los conceptos heredados del pasado sirven de instrumentos heurísticos para captar la realidad pasada”. Reinhart Koselleck, *Le Futur passé*, traducción de J. Hoock y M.-C. Hoock, París, EHESS, 1990, p. 15 [traducción castellana: *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993]. Parafraseando a Roger Chartier, se trata de recuperar la pertinencia de algunos de los “conceptos centrales” manejados por los actores, con lo que asociamos nuestra “operación de conocimiento a [su] equipamiento nocional”. Roger Chartier, “Le monde comme représentation”, en *Annales E.S.C.*, 6, 1989, p. 1514.

borneo Ulozhenie, el código que fija la práctica judicial y que se mantendrá en vigencia durante alrededor de dos siglos. Es imposible subestimar la importancia de sus funciones normativas, culturales e ideológicas. El segundo capítulo se refiere al “honor” del monarca y está dedicado a la protección de su persona, su salud y su dignidad (su función) contra la palabra, la traición y los desórdenes colectivos.²⁷ En él encontramos dos novedades: la existencia del delito –pasible de penas que llegan hasta la muerte– aunque el acusado no haya superado la fase de la “mera intención” (*golyj umysel*) y la pena de muerte por no denunciarlo.²⁸ Pronunciar una palabra o proyectar (“pensar y querer realizar”) un “hecho” contra el *gosudar*’ es un delito. Como la intención criminal se devela por una “palabra” y un “hecho”, la fórmula jurídica es *gosudarevo delo ilo slovo* (el hecho y ²⁹ la palabra concernientes al *gosudar*’) en el artículo 14, pero la que se impone rápidamente es *slovo i delo gosudarevy* (de palabra y de hecho...).

A menudo se señaló que la terminología del *Ulozhenie* sigue siendo imprecisa, en particular en lo referido a los crímenes contra el monarca.³⁰ Para comprender qué significaba la fórmula “la palabra y el hecho”, hay que examinar la práctica judicial, antes y después de 1649. He aquí algunos ejemplos. En 1638-1639, dos mujeres fueron sometidas al tormento para saber si una de ellas había enseñado a la otra a “embruja” (*nagovarivat*’ [*govorit*’: decir, hablar; *zagovor*: conjuro] significa, entre otras cosas, complotar, embrujar por medio de palabras mágicas) cenizas antes de diseminarlas sobre las huellas de la esposa del monarca, y si habían llevado a cabo este acto. Miguel Romanov establece una relación entre la muerte reciente de dos de sus hijos, el mal estado de salud de su mujer, sus dificultades en el “amor” y el gesto de las “hechiceras”. En el interrogatorio de éstas encontramos las palabras que se incorporarán al artículo 1º del capítulo 2 de 1649: la “salud” del zar, la “intención”, el “hecho [*delo*] maléfico [*lixoe*, reemplazado más adelante por su sinónimo *zloe*]”. Pero hay más: también se interrogó a la hechicera para saber si, por intermedio de su marido de origen lituano, no había recibido del rey de Polonia la orden de “lanzar un maleficio” sobre el zar y su familia.³¹ Una conjuración política internacional podía, por lo tanto, adoptar la forma de un acto de brujería: la conjura y el conjuro eran una y la misma cosa (se sabe, por otra parte, que la

²⁷ La diferencia con los códigos anteriores es notable: en el de 1497, el artículo correspondiente, el No. 9, no tiene título y ocupa cuatro líneas; en 1550, el artículo en cuestión, el 61, está redactado en nueve líneas, mientras que en 1649 se consagra a esos crímenes todo el capítulo 2, compuesto por 22 artículos. Véase *Pamjatniki ruskogo prava* (“Fuentes del derecho ruso”), Moscú, 1959, ts. III, IV y VI.

²⁸ G. G. Tel’berg (*Ocherki politicheskogo suda...*, cit., pp. 121-123) distingue tres períodos: la denuncia de cualquier intención de traición fue en un principio obligatoria para los boyardos y príncipes que hubiesen prestado juramento de fidelidad al Gran Príncipe de Moscú; a continuación (comienzos del siglo XVII) para todos los súbditos del zar; por último, el castigo por omitir la denuncia en el código de 1649.

²⁹ La conjunción *ili* no quiere decir aquí *o* sino *y*; véase N. N. Pokrovskij, “Sibirskie materialy XVII-XVIII vv. po ‘slovu i delu gosudarevu’ kak istochnik po istorii obščestvennogo soznanija” (“Fuentes para la historia de la conciencia social: los materiales siberianos de los siglos XVII y XVIII acerca de ‘la palabra y el hecho’ concernientes al *gosudar*”), *Istochniki po istorii obščestvennoj mysli i kul’tury époxi pozdnego feodalizma*, Novosibirsk, 1988, p. 58.

³⁰ Su terminología está mal definida, hay contradicción entre ciertos artículos, no cita los castigos ejecutados y en ocasiones no se lo mencionará en los considerandos de las condenas. Véase N. N. Pokrovskij, “Sibirskie materialy...”, art. cit., pp. 57-58. Véase V. Zhivov, “Istorija ruskogo prava kak lingvo-semiotičeskaja problema” (“La historia del derecho ruso como problema lingüístico semiótico”), en Morris Halle *et al.* (comps.), *Semiotics and the History of Culture, in Honor of Jurij Lotman*, Ohio, 1988, *passim*.

³¹ N. Novombergskij, *Koldovstvo v Moskovskoj Rusi XVII-go stoletija* (“La brujería en la Rusia moscovita en el siglo XVII”), San Petersburgo, 1906, pp. 112-134.

corte intentaba resolver asuntos internacionales por procedimientos mágicos).³² En 1642, la Duma de los boyardos tuvo que pronunciarse contra un tal Naumenko, acusado de tener una “mala intención” y proyectar un “hecho maléfico”: habría querido “lanzar un maleficio y provocar la muerte” de la zarina.³³ La brujería, rito y palabra, se designa una vez más mediante la fórmula “hecho maléfico”. En 1689 estalló un asunto ligado a una tentativa de golpe de fuerza a favor de Sofía y contra su medio hermano, el joven zar Pedro. Fueron detenidos el panetero Bezobrazov y su cómplice Dorofej. En el primero se advirtieron intenciones “pérfidas y diabólicas”; era culpable de haber convocado a brujos y adivinos para realizar un conjuro mágico contra la salud del zar y de querer provocar disturbios por el mismo medio: había enviado a uno de sus hombres a ver a una tártara para pedirle que “adivinara/hechizara [vorozhit’]” el estado de salud del zar y su madre, y que le dijera si iban a vivir mucho tiempo más y qué día estallaría la revuelta. Dorofej conocía el arte de curar a los enfermos mediante conjuros; confesó que Bezobrazov lo había reclutado para pronunciar cerca del zar “palabras de encantamiento [zagovornye slova]”.³⁴ Los dos hombres fueron condenados a muerte en virtud “del artículo 1º del capítulo 2 del *Ulozhenie* de 1649”: Bezobrazov por haber intentado perjudicar la salud del zar y de su madre y querido provocar una revuelta con la ayuda de procedimientos mágicos, y Dorofej por haber pronunciado palabras de encantamiento.³⁵ Para proteger la salud y dignidad del monarca, se comprueba entonces que el capítulo 2, además de otros delitos, penaliza el conjuro/palabra mágica, y se observa que conjuro mágico y conjura política constituían una única y la misma entidad; en otras palabras, que las prácticas mágicas enfocadas en el zar eran políticas.

Las palabras calificadas de “indecentes o inconvenientes” (*nepristojnye*) también podían tener una fuerza mágica y estar ligadas a la política, sin implicar un complot político colectivo. En 1703, un individuo critica los cánones que arruinan a los campesinos y profiere un insulto contra el zar: “palabras indecentes” que pueden considerarse como mágicas.³⁶ En 1723 se azota a un aldeano que, al enterarse de que habrá una nueva leva de campesinos para el ejército, exclama: “si la mano de nuestro emperador enferma, nuestros hermanos no serán lla-

³² El heredero de la corona danesa, a quien algunos círculos veían como el posible sucesor de Miguel Romanov, debía casarse con la hija del zar pero se negaba a convertirse a la ortodoxia. Simeón Streznev, copero de Miguel encargado de convencerlo, hizo comparecer a una pareja de sanadores, para hechizar al príncipe. S. V. Baxruzin, *Trudy po istochnikovedeniju, istoriografii i istorii Rossii époxi feodalizma* (“Estudio sobre las fuentes, la historiografía y la historia de Rusia en la época feudal”), Moscú, 1987, p. 110.

³³ N. N. Ogloblin, “Gosudarevo velikoe verxnee delo” (“Un ‘asunto de mucho peso’ en el palacio del *gosudar*”), *Istoricheskij vestnik*, 1896, t. LXV, pp. 135-157.

³⁴ En este asunto encontramos también el término *stixi*, “verso”, una de las palabras que por entonces designaban las conjuras; véase E. N. Eleonskaja, *Skazka, zagovor i koldovstvo v Rossii* (“Los cuentos, los conjuros y la brujería en Rusia”), Moscú, 1994, p. 110.

³⁵ *Rozysknye dela o Fedore Shaxlovitom i ego soobšnikax, Arxeograficheskaja komissija* (“El expediente de instrucción en el caso de Fiodor Shaklovit y sus cómplices”), San Petersburgo, 1855, t. II; A. N. Truvorov, “Volxvy i vorozhei na Rusi, v konce XVII veka” (“Brujos y adivinos en la Rusia de fines del siglo XVII”), *Istoricheskij vestnik*, junio de 1889.

³⁶ N. Novombergskij, *Slovo i delo gosudarevy*, Tomsk, 1909, t. II, p. 1. Esta interpretación del insulto es compartida por B. Ouspenski, “L’aspect mythologique des jurons russes”, en I. Lotman y B. Ouspenski, *Sémiotique de la culture russe*, Lausana, 1990 [traducción castellana: *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979], y N. N. Pokrovskij, “Sibirskie materialy...”, art. cit., p. 43, y “Zakonodatel’ nye istochniki petrovskogo vremeni o ‘slovo i dele gusudarevom’” (“Las fuentes legislativas del período de Pedro sobre ‘la palabra y el hecho concernientes al *gosudar*’”), *Publicistika i istoricheskie sochinenija perioda feodalizma*, Novosibirsk, 1989, p. 82.

mados”.³⁷ En este caso el conjuro mágico es evidente y las declaraciones del acusado, que afirma haber hablado sin mala intención, no se tienen en cuenta, puesto que, como lo señala Eleonskaja acerca de los conjuros en Rusia en los siglos XVII y XVIII, se atribuye a la palabra una fuerza propia que puede producir efectos independientemente de la voluntad del enunciadador.³⁸ Esta convicción explica que en las denuncias y los informes enviados a la corte, sus autores aclaren de manera reiterada que no pueden repetir lo que el acusado ha dicho del zar.³⁹

Las modificaciones realizadas durante el reinado de Pedro el Grande a la fórmula *gosu-darevo delo i slovo* especifican el contenido del artículo 1° del capítulo 2 del *Ulozhenie* y refuerzan el lazo entre el delito por la *palabra* y la salud/dignidad del monarca, con lo cual confirman que ésa era la intención de los autores de la ley.⁴⁰ Desde hace tiempo, historiadores y etnógrafos llegaron a la conclusión de que este artículo estaba destinado, por encima de todo, a proteger al monarca de los procedimientos mágicos expresados por la palabra.⁴¹ Ese vínculo entre la norma y los encantamientos da testimonio de una cultura no diferenciada entre lo culto y lo popular. El parentesco del texto jurídico originado en las élites con el folclore se expresa en y por la lengua. En el título mismo del capítulo, el verbo *proteger* (*oberegat'*) englobaba los procedimientos mágicos.⁴² Según V. Toporov y V. Ivanov, en los textos jurídicos antiguos, la repetición de las palabras que tienen la misma raíz dentro del sintagma puede acercarlas parcialmente a los textos folclóricos; del mismo modo, los fragmentos de textos de derecho antiguo, recorridos por una palabra clave que determina su tema, deben cotejarse con los textos folclóricos, en primer lugar los conjuros mágicos. A la luz de esta observación pueden releerse el artículo 1° del capítulo 2 y los expedientes de instrucción sustanciados incluso a fines de siglo.⁴³ Por último, aun en el siglo XIX, *slovo* designa el conjuro, a veces para distinguirlo de la plegaria; no obstante, esta asociación arcaica no es exclusiva del área rusa.⁴⁴

³⁷ N. Novombergskij, *Slovo...*, cit., t. II, pp. 53-55.

³⁸ E. N. Eleonskaja, *Skazka...*, cit., p. 101.

³⁹ N. N. Pokrovskij, “Sibirskie materialy...”, art. cit., p. 43.

⁴⁰ El artículo 1° del capítulo 2 no menciona la “palabra” como figura criminal sino el “hecho”; el que introduce la fórmula “el hecho y la palabra”, ya corriente en la práctica, es el artículo 14 del mismo capítulo, sobre las falsas denuncias de atentados a la salud del zar. Alarmado por el uso popular de esta figura penal (a menudo invocada para defenderse de las autoridades locales, acusadas de diversos “abusos”), Pedro I dicta el ucace del 9 de febrero de 1705, destinado a no entrar en vigor, que separa los delitos contra su salud, a los que debe aludirse mediante la fórmula “palabras sobre el *gosudar'*”, de los demás delitos. N. N. Pokrovskij, “Zakonodatel'nye...”, art. cit., pp. 81-85.

⁴¹ G. G. Tel'berg, *Ocherki politicheskogo suda...*, cit., pp. 63, 67; E. N. Eleonskaja, “Zagovor i koldovstvo na Rusi v XVII i XVIII stoletii” (“Conjuro y brujería en la Rusia de los siglos XVII y XVIII”), escrito en 1912 y reeditado en *Skazka...*, cit., p. 112; N. N. Pokrovskij, “Zakonodatel'nye...”, art. cit., p. 82.

⁴² *Obereg* es un encantamiento destinado ante todo a proteger contra los hechizos malignos y otros peligros. Los rebeldes afirman estar protegidos (*beregut*) contra las armas por los encantamientos mágicos; L. S. Sheptaev, “Rannie predanja i legendy o Razine” (“Los primeros relatos y leyendas sobre Razin”), *Slavjanskij fol'klor i istoricheskaja dejstvitel'nost'*, Moscú, 1965, pp. 97-98.

⁴³ V. V. Ivanov y V. N. Toporov, “O æzyke drevnego slavenskogo prava” (“Acerca del lenguaje del derecho eslavo antiguo”), *Slavjanskoe jazykoznanie. VIII mezhdunarodnyj s'ezd slavistov, doklady sovet'skoj delegacii*, Moscú, 1978, pp. 229-230. Los autores dan un ejemplo del *Ulozhenie* para las palabras con la misma raíz (del tipo *tem zhe sudóm sudit'*). Este ordenamiento de las palabras es corriente en el *Ulozhenie*, incluido el art. 1° del cap. 2, así como las acusaciones; véase el caso de Andrei Bezobrazov, “vymysly vymyslil, vorovskim svoim vymyslom...”, en A. N. Truvorov, “Volxvy i vorojei na Rusi...”, art. cit., p. 702.

⁴⁴ N. Xaruzin, *Iz materialov sobrannyx sredi kres'jan Pudozhskogo uezda, Olenec'koj gubernii* (“Fuentes reunidas entre los campesinos del distrito de Pudojsk, gobierno de Olonets”), Moscú, 1889, p. 12, nota; N. Poznanskij, *Zagorovy. Opyt issledovanija i proisxozhadenija zagovornyx formul* (“Los conjuros. Investigaciones sobre el origen y la evolución de las fórmulas de encantamiento”), Moscú, 1995 (reimpresión de la primera edición, Petrogrado, 1917), p. 94.

Si la salud del zar puede sufrir por obra de la palabra, si ésta puede disminuir su dignidad y llevar al monarca a efectuar ciertos gestos contra su voluntad, es porque el lenguaje del conjuro es performativo. Cuando el brujo Dorofej pronuncia, en el camino que el *gosudar* acaba de tomar, la fórmula “apretar las huellas de sus pasos contra el corazón”, *al decir hace*, su *palabra* pretende, por el *hecho* (*gosudarevo slovo i delo*) de su existencia, que el monarca actuará ahora según los deseos de Bezobrazov, por cuenta de quien Dorofej efectuó el sortilegio. Esa palabra es un *hecho*, lo cual puede explicar por qué, en el contexto de imprecisión terminológica del *Ulozhenie*, los redactores del artículo 1º del capítulo 2 hayan podido conformarse con el vocablo *delo* sin explicitar en él el término *slovo*. “Decir es hacer”: en la Rusia del siglo XVII, esta convicción era compartida por todos.⁴⁵

Consideremos ahora la presencia del zarevich, sólo admitida por la afirmación verbal, sin pruebas materiales. ¿También la palabra de Razin era performativa? Su reputación de “hechicero” y los relatos que le atribuían poderes sobrenaturales datan de la insurrección.⁴⁶ Desde el teatro de los combates, el príncipe Dazkov creyó necesario transmitir al zar lo que los rebeldes prisioneros habían afirmado durante los interrogatorios: gracias a los encantamientos, los cañones que protegían Tsaritsin habían sido reducidos al silencio, a lo cual se sumaba que ni las balas, ni los proyectiles, ni las armas blancas podían alcanzar a Razin.⁴⁷ Los insurrectos poseían textos en los que estaban inscriptas las fórmulas que permitían conjurar la

V. Toporov estudió el término *vácas* (Rig Veda, “encantamiento”, “palabra”, en “O drevneindijskoj zagovornoj tradicii” (“Sobre la tradición de los conjuros en la antigua India”), en *Malye formy fol'klora* (“Las formas menores del folclore”), Moscú, 1995, p. 46. É. Benveniste señaló que el eslavo *baju*, *bajati*, “contar, pronunciar encantos” (detrás de los cuales están el latín *for* [hablar] y el armenio *bay* [hablar], que corresponden al griego *phatis* [palabra], etc.), se convierte en *baliji*, “médico, hechicero” que tiene “a su disposición ese poder inspirado de palabra, de encantamiento”, *Le Vocabulaire...*, cit., t. II, pp. 136-139.

⁴⁵ Para G. G. Lukjanov, el *Ulozhenie* refleja tal vez la mirada *popular* sobre la brujería (lo cual señalaría de hecho la existencia de una mirada *general*; C. S. I.); véase “Iz istorii russkogo koldovstva v XVII v.” (“De la historia de la brujería rusa en el siglo XVII”), *Vestnik Xarkovskogo Istoriko-filologičeskogo Ob'čestva*, vol. IV, Jarkov, 1913, p. 70. El recurso a los conjuros era generalizado en la sociedad rusa; véase E. N. Eleonskaja, *Skazka...*, cit., pp. 103, 106. El clero, desde el simple sacerdote hasta el patriarca, creía en la magia; véase N. M. Gal'kovskij, *Bor'ba xristianstva s ostatkami jazyčestva v Drevnej Rusi* (“El combate del cristianismo contra los vestigios del paganismo en la antigua Rusia”), Jarkov, 1916, t. I, pp. 216-246. El comportamiento de los monarcas de los siglos XVI y XVII se inserta en ese sistema de creencias. Véase S. M. Solov'ev, *Istorija Rossii s drevneizix vremen* (“Historia de Rusia desde la época antigua”), Moscú, 1961, t. IV, pp. 578, 352-353, 394, 311, 463; S. Smirnov, “Baby bogomerzkie” (“Las mujeres impuras”), *Sbornik statej posvjazčennyx V. O. Ključevskomu*, Moscú, 1909, pp. 233, 238; *Inoe Skazanie* (“El otro dicho”), en *Russkaja Istoričeskaja Biblioteka*, t. XIII, 2ª ed., San Petersburgo, 1909, p. 10; N. Ustrælov, *Skazanija sovremennikov o Dimitrii samozvance* (“Los relatos de los contemporáneos sobre Dimitri el autonombrado”), San Petersburgo, 1831, cap. I, p. 141.

⁴⁶ La postura en la cual Razin fue obligado a permanecer durante su traslado a Moscú para la ejecución es idéntica a la de un hechicero representado en un *loubok* conocido del siglo XVII. L. S. Sheptaev, “Skazy o Stepane Razine XIX veka” (“Los relatos sobre Stepan Razin en el siglo XIX”), *Učenyje zapiski*, t. CCLXXV, Instituto Pedagógico de Leningrado, 1966, p. 319. Los *loubok* son pinturas populares muy difundidas.

⁴⁷ *Krest'janskaja*, t. I, documento No. 106. Este motivo está presente en las canciones, *Russkie istoričeskie pesni* (“Canciones históricas rusas”), Moscú, 1985, p. 120. Véanse M. Zablylin, *Russkij narod, ego obyčai, obrady, predanija sueverija i poezija* (“El pueblo ruso, sus costumbres, ritos, tradiciones, supersticiones y poesía”), Moscú, 1990 (reimpresión de la edición de 1880), p. 440; T. A. Martem'ænov, “Iz predanij o Stenke Razine” (“Los relatos orales sobre Razin”), *Istoričeskij vestnik*, septiembre de 1907; y los trabajos de L. S. Sheptaev sobre Razin y el folclore, en particular “Rannye predanija i legendy o Razine” (“Las primeras leyendas y relatos orales sobre Razin”), *Slavjanskij fol'klor*, Moscú, 1965, en el que considera que si después de su captura Razin fue mantenido encadenado en el nártex exterior de la iglesia episcopal de Staročekerskij, fue porque en él su poderío de hechicero era neutralizado por la fuerza divina (p. 87). Las fórmulas que protegían a quienes las pronunciaban de los enemigos se repartían entre los rebeldes; véase *Krest'janskaja*, t. II, cap. I, documento No. 285.

muerte y protegerse de las balas; en un relato que describe su poder de hacer callar las armas mediante palabras, se reconoce la técnica aconsejada por un viejo encantamiento contra los proyectiles.⁴⁸ Varios centenares de insurgentes siguen a una bruja; el príncipe Dolgorukij, a la cabeza de los ejércitos del zar, captura a una “monja pérfida y herética” (¿era la misma?) que comandaba una parte de los rebeldes (siete mil, según una versión). Esta campesina que había hechizado a varias personas y enseñado su arte a uno de los atamanes, fue quemada junto con sus libros de magia.⁴⁹ Razin y sus hombres son acusados de “seducir” (*prel’sati* designa a la vez la acción del diablo y la de las brujas).⁵⁰ La insurrección recurre a la apostasía (la participación de viejos creyentes refuerza el componente religioso de la percepción que las élites tenían de ella) y a las prácticas mágicas, y la palabra de sus jefes es “seductora” (*prelestnye pis’ma*). Este argumento se convierte en un *leitmotiv*: “Razin, apóstata y pérfido [...] seduce [*obol’stja*, engaña con la palabra, designa también la acción del diablo y los hechiceros] a los habitantes [...], envía para seduciros [*prel’sat’*] sus pérfidas seducciones; [...] no os dejéis seducir por ninguna de las pérfidas seducciones del pérfido Stenka Razin [...]; no os dejéis seducir por ninguna de sus pérfidas seducciones y no creáis ninguna de sus pérfidas cartas”.⁵¹ El autor de un estudio sobre Razin en la tradición oral llegó a la conclusión de que el zar, probablemente, lo creía hechicero.⁵²

A través de la pluralidad de situaciones que acabamos de examinar entre la década de 1630 y la de 1720, descubrimos un contexto “lingüísticamente constituido”: los conceptos encontrados en las fuentes no designan *a posteriori* la realidad histórica, sino que cumplen “un papel de constructor de la historia”.⁵³ El contexto que uno de esos conceptos, la palabra, engendra con las prácticas mágicas, el saber médico de la época, las referencias simbólicas comunes, es simultáneo a otras formas de intervención de los actores en el mundo: antes de cada combate, los guerreros de Razin pronuncian encantamientos, pero esperan al mismo tiempo refuerzos, elaboran una táctica, saben que para matar necesitan armas... En su contexto, la palabra de Razin es, como la que amenaza la salud y dignidad del *gosudar’*, “presentificadora”. Una vez dicha, es suficiente para que se admita la presencia del zarevich, pues esa palabra-*mythos* es por sí misma mostración. Ahora bien, los hombres participan también y al mismo tiempo en otros contextos, por lo que está excluida la consideración de su creencia en la palabra presentificadora como la única razón de su comportamiento.

⁴⁸ V. I. Buganov, “Doprosy plennyx razincev” (“Los interrogatorios de los insurrectos”), en *Obšestvennoe soznanie, knižhanost’, literatura perioda feodalizma*, Novosibirsk, 1990, p. 24. A la magia de las palabras se suma la de la acción, fundada en la analogía que autoriza a la semejanza a convertirse en identidad: en prisión, Razin dibuja en el suelo una barca, derrama agua alrededor, se sienta sobre ella, pronuncia las palabras necesarias y se aleja navegando. “Stenka hechiza/adivina sobre el agua del Volga”, dice una canción que cuenta cómo conocía el atamán la suerte de sus hombres encarcelados; véase *Russkie istoricheskie pesni*, cit., pp. 122-123.

⁴⁹ *Krest’janskaja*, t. II, cap. 1, documentos No. 110, 293 y 572.

⁵⁰ El término se emplea para referirse a Satanás en Apocalipsis xx, 3, 10, a los falsos profetas en Mateo xxiv, 4, 5, 11, y a los brujos en un ucase del zar Alekséi Mijailovich (aquí, como en los ejemplos que siguen, doy una traducción literal): “seductores de sexo masculino y femenino en las ciudades [...] con magia y sortilegios, y que seducen por su hechicería [...] seducción diabólica”, citado por S. I. Kotkov, *Lingvisticheskoe istochnikovedenie i istorija russkogo jazyka* (“El estudio de las fuentes lingüísticas y la historia de la lengua rusa”), Moscú, 1980, pp. 108-109.

⁵¹ *Krest’janskaja*, t. II, cap. 1, documento No. 93. En esta cita volvemos a encontrar la proximidad, señalada por Toporov e Ivanov, entre las Cartas del zar y el folclore; véase también t. II, cap. 1, documentos No. 107, 380.

⁵² T. A. Martem’janov, “Iz predanij o Stenke Razine”, art. cit., p. 851.

⁵³ Louis Quéré, “Événement et temps de l’histoire. Sémantique et herméneutique chez R. Koselleck”, *Raisons Pratiques*, 2, 1991, pp. 269, 270.

III. El cuerpo

Existía otra palabra que a los ojos del zar no era un conjuro, pero que ocasionó, pese a ello, la condena de sus enunciadores. Era una palabra “vil, indecente, no conforme o inconveniente [*neprigozhee*]”. Recordada ya la connotación mágica del insulto (palabra vil, indecente), lo que retendremos aquí es otra función de la palabra *neprigozhee*: la obligación de hablar del zar exclusivamente en términos *convenientes*. En 1625, el arquero Belyj admite haberse jactado “de haber viajado en trineo y bajo un manto como el Gran Príncipe” y aduce en su descargo el estado de ebriedad en que se encontraba en el momento de pronunciar esas palabras. El zar lo condena a un apaleamiento y una semana de cárcel “para que de ahora en adelante ya no sienta la tentación de pronunciar palabras inconvenientes”. En 1627, dos individuos discuten y uno amenaza al otro con arrancarle la barba; el agredido responde: “no me la arranques, soy un mujik del *gosudar*’ y mi barba también pertenece al *gosudar*’”; al denunciar a su adversario, el primero cambia de la siguiente manera la última parte de la frase: “mi barba es como la del *gosudar*’”. Se le aplica una severa condena por falsa acusación, ya que había intentado reemplazar la relación de pertenencia por la de comparación. Ahora bien, esta última es pasible de castigo: todo el proceso se consagró a determinar cuál de las dos frases se había pronunciado realmente. En 1646, un pequeño hidalgo, Shepelev, sufre el apaleamiento porque en medio de un festín pone un pie sobre la mesa y exclama: “mi pierna es mejor que la de nuestro *gosudar*’ Alekséi Mijailovich”. En 1648, una muchacha ve en un sueño al mártir Nikita, que le dice que su padre adoptivo, Korpachov, debe añadir a su *isba* una entrada en la que ella se instalará mientras su padre “sea zar”. Korpachov modifica su *isba* y es denunciado. La frase es ambigua y se refiere, sin duda, a la futura comodidad –la entrada agregada a la habitación principal–, pero el denunciante acusa a la joven de haber “comparado a Korpachov con [tu] majestad el zar”. En el acta oficial el sueño es calificado de “diabólico”; la corte teme las fuerzas sobrenaturales que actúan en él; el expediente conserva el fallo del zar: el apaleamiento, “para que otros no sientan la tentación de creer en los sueños...”.⁵⁴

Entre estos ejemplos, el último es el único en el cual, por la interpretación del denunciante, la comparación apunta explícitamente a la dignidad del monarca. Pero se la sanciona de la misma manera que las comparaciones estrictamente físicas. La verificación en los archivos no nos permitió encontrar elementos que el compilador de estas fuentes hubiese pasado por alto, y en condiciones de sugerir a los ojos de las autoridades un intento de “autonominaación”. Si así hubiera ocurrido, el desenlace habría sido mucho más grave para Korpachov. Su suerte, como la de Shepelev, Belyj y los otros, fue diferente de la de aquellos para quienes el carnaval y la bebida no habían sido suficientes para disculpar la puesta en escena carnavalesca y simbólica del trono.⁵⁵ No obstante, al comparar su cuerpo y el del zar y evocar la dimensión humana de éste, los individuos resultaron culpables. El curso dado a las denuncias, así

⁵⁴ Fuentes publicadas por N. Novombergskij, *Slovo...*, cit., t. 1, documentos No. 18, 43, 79, 135.

⁵⁵ Durante una velada en 1620, uno de los príncipes Schakhovskoy llama “zar” a su hermano; ambos fueron condenados a muerte, luego indultados, encarcelados y finalmente perdonados. En 1666, durante la Gran Cuaresma, unos campesinos de Tver disfrazan a dos de sus camaradas de zares y los coronan con un embudo, mientras que unos varales imitan el trono; ambos “zares” sufrieron la amputación de dos dedos de la mano derecha, sus compañeros fueron azotados y todos desterrados con sus familias a Siberia. I. Polosin, “Igra v caræ” (“El juego del zar”), *Izvestija Tverskogo Pedagogicheskogo Instituta*, Tver, 1926, vol. 1, pp. 59-63.

como su generalización, atestiguan la capacidad del conjunto de los actores de identificar correctamente la situación en la cual se encuentran y los esfuerzos normativos emprendidos por el poder con respecto al cuerpo del zar. Queda por dilucidar qué concepción de ese cuerpo se transgredía con ello.⁵⁶

Vistas la antigüedad y la difusión del capítulo 21 de Agapito en la antigua Rusia, podríamos pensar que la distinción entre la naturaleza del cuerpo humano del monarca y la dignidad de su poder, que lo acerca a Dios, hacía las veces de concepción oficial.⁵⁷ En una traducción de fines del siglo XII que parece haber sido bien conocida, la fórmula es: “Aunque por la esencia de su carne el emperador sea igual a todos los hombres, por la dignidad de su poder es semejante a Dios y no hay nadie superior a él en la tierra”.⁵⁸ En una referencia del siglo XIV, “por su carne” (*plot'skim*) es reemplazado por “terrenal” (*zemnym*),⁵⁹ mientras que en Iosif de Volok, a principios del siglo XVI, la construcción es aún más precisa: “En tanto que por su naturaleza el emperador es semejante a todos los hombres, por su poder es semejante a Dios”.⁶⁰ En el *Libro de las generaciones* (*Stepennaja kniga*), redactado bajo la dirección del metropolitano Macario a mediados del siglo XVI, la referencia al “cuerpo” (*telesnym*)⁶¹ es explícita, mientras que es implícita en el *Cronógrafo* de Iván Timoféiev a principios del siglo XVII: “Si el zar es humano por su naturaleza, por la dignidad de su poder se acerca a Dios”.⁶² A través de estos ejemplos, no exhaustivos, advertimos la permanencia de la distinción entre las dos naturalezas y una fluctuación con respecto al “cuerpo”, cuya referencia explícita a veces está ausente. El paralelo entre el zar y Dios puede formularse evitando la palabra *cuerpo*, mediante los adjetivos *zemnoj* (terrenal) –*zemnoj bog* (dios terrenal)– y *nebesnyj* (celestial), e incluso por la oposición *zar tlennyj* (perecedero, corruptible [véase Pablo, *Epístola a los romanos*, I, 23], terrestre, material: una palabra que puede ser aquí una metáfora del cuerpo y por la cual se tradujo el griego θνητον)⁶³ y

⁵⁶ Recordamos la observación comparatista muy precisa de Alain Boureau: “la extensión [al cuerpo del rey inglés del crimen de lesa majestad] establecería un paralelo entre la monarquía inglesa y el despotismo sagrado de los zares rusos, si no chocara constantemente con una resistencia legal de los Comunes y los tribunales”; A. Boureau, *Le Simple corps du roi*, París, Éd. de Paris, 1988, p. 58.

⁵⁷ V. Val'denberg, “Nastavlenie pisatelja Vlv Agapita v russkoj pis'mennosti” (“Los *Preceptos* de Agapito en los textos rusos”), *Vizantijskij vremennik*, Leningrado, 1926, t. XXIV; L. Shevchenko, “A neglected Byzantine source of Muscovite political ideology”, *Harvard Slavic Studies*, 1954, vol. II.

⁵⁸ “*Plot'skim* sušestvom raven' est' vsem chelovekom cesar', vlast'ju zhe sanovnoju podoben' est' Bogu vyznemu ne imat' bo na zemli vyz'zago sebe i dostojno”, V. Semenov, *Drevnaja russkaja pchela*, en *Sbornik Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti imperatorskoj akademii nauk*, San Petersburgo, 1893, t. LIV, 4, p. 111. En una traducción anterior a 1076, se leía “naturaleza corporal [estestvom ubo telesnym]” del emperador. Hay una discusión sobre el origen de esta traducción en L. Shevchenko, “Agapetus east and west: the fate of a Byzantine ‘Mirror of Princes’”, *Revue des études sud-est européennes*, Bucarest, 1978, t. XVI, 1, pp. 3-44; M. T. D'jachok, “O meste i vremeni pervogo slavjanskogo perevoda ‘Nastavlenija’ Agapita” (“Acerca del lugar y la fecha de la primera traducción eslava de los *Preceptos* de Agapito”), *Pamjatniki literatury i obščestvennoj mysli êpoxi feodalizma*, Novosibirsk, 1985, pp. 5-13. En el *Izbornik* de 1076, que retoma unos cuantos pasajes de esta traducción, el cap. 21 no figura.

⁵⁹ L. Shevchenko, “A neglected Byzantine...”, art. cit., p. 142.

⁶⁰ “*Car' ubo estestvom podoben est' vsem chelovekom, a vlasti' zhe podoben est' vyznæmu bogu*”, *Poslanija Iosifa Volockogo* (“*Epístolas de Iosif de Volok*”), Moscú-Leningrado, 1959, p. 184.

⁶¹ L. Shevchenko, “A neglected Byzantine...”, art. cit., p. 162.

⁶² “*Aše i celovek car' be po estestvu, vlasti' dostoinstva privlečen est' bogu, izha nado vsemi, ne imat' bo na zemli vysochajzi sebe*”, I. Timoféiev, *Vremennik*, cit., p. 107.

⁶³ V. Semenov, *Drevnaja...*, cit., p. 111. Agradezco a Catherine Darbo-Peschanski por su ayuda en la lectura de los textos griegos. El cuerpo del zarevich Dimitri, exhumado varios años después de su fallecimiento, permanecía “incorrupto” (*netlennyj*), lo cual debía probar su santidad. I. Timoféiev, *Vremennik*, cit., pp. 31, 50; para la oposición reino celestial-reino *tlennoe*, p. 22, y en el sentido material y corporal, p. 44.

zar *netlennyj* con respecto a Dios.⁶⁴ Así, el zar Alekséi Mijailovich se autodesigna con frecuencia “*tlennyj zar Alekséi*”.⁶⁵

La insistencia de Alekséi Mijailovich en destacar su naturaleza terrenal y material aparece como una concesión a la Iglesia, que se oponía a una sacralización del zar tendiente a borrar la distancia que lo separaba de Dios. Concesión sin costas para el zar, pues la metáfora *tlennyj* no implicaba obligatoriamente la distinción absoluta entre la naturaleza de su cuerpo y la dignidad de su poder: Timoféiev ya había demostrado el camino al sugerir que el cuerpo del zar no era como el de los otros seres humanos, porque al haber sido elegido por Dios estaba impregnado de la dignidad de su función.⁶⁶ ¿Hace falta recordar que, a propósito del “honor zariano” y para proteger “la salud zariana”,⁶⁷ se elaboró durante el reinado de Alekséi Mijailovich un único y el mismo dispositivo, el segundo capítulo de 1649? Precisamente a partir de ese monarca, de quien se sabe que tendía a adoptar el modelo bizantino de sacralización, el zar se hace llamar “santo” durante los oficios, principio de un movimiento que se amplifica progresivamente y culmina en el siglo XIX, cuando todo lo que concierne a él (la sangre de la emperatriz, la voluntad del zar, etc.) se califica de ese modo.⁶⁸

Este tipo de sacralización hace de la elección divina el único criterio de la autenticidad del zar; en otras palabras, *vincula el carisma del monarca con su autenticidad, sus particularidades naturales, un cuerpo identificado por el nombre “zar”, mucho más que con su estatus y sus funciones*. Alekséi Mijailovich reactualiza Bizancio, pero ahora el paralelismo tradicional entre el monarca y Dios cede su lugar a una sacralización que se define “no como una simple comparación del monarca con Dios, sino como la adquisición por parte de aquél de un carisma particular, de los dones particulares de la gracia, en función de los cuales se lo empieza a percibir como un *ser sobrenatural*”.⁶⁹

La elevada cantidad de casos de atentado al honor del soberano que las autoridades tuvieron que examinar se explica no sólo por la obligación de delación, sino también, y sobre todo, por la competencia que demostraban los rusos para aferrarse al elemento central en la construcción simbólica de la figura del zar: el ocupante del trono era auténtico –y por lo tanto legítimo– en la medida en que su cuerpo físico estuviera subsumido por su cuerpo místico. Esta competencia no supone una construcción oficial sin participación de los actores “populares”; al contrario, da muestras de la capacidad de éstos para orientarse dentro de la creencia común en un zar que, en cierto modo, es isomorfo con Dios. En consecuencia, el cuestionamiento de *un zar* pasaba para esos actores por lo que podemos llamar su “antropologización”: Rusia conocería algunos centenares de autonombrados, pues la impugnación colectiva, aun la más radical, privilegia el cuestionamiento de la autenticidad del *cuerpo* del zar. Si quien está en el trono no es un buen monarca es porque no es el verdadero, porque el verdadero zar no puede sino ser un buen zar, dado que su cuerpo no escapa a la esfera divina ni sus actos a la voluntad de Dios.

⁶⁴ B. Ouspenski, “Tsar et imposteur...”, pp. 332-333.

⁶⁵ Véanse los ejemplos citados por B. Uspenskij y V. Zhivov, “Car’ i Bog” (“El zar y Dios”), *Jazyki kul’tury i problemy perevodimosti*, Moscú, 1987, p. 51.

⁶⁶ Timoféiev justifica la elección de su contemporáneo, el primer Romanov y padre de Alekséi Mijailovich, que no era hijo de zar; véase *Vremennik*, cit., pp. 11, 14, 16-17, 33, 88.

⁶⁷ *Gosudar’skaaja / oe*: la forma adjetiva confiere al atributo más densidad que la forma sustantiva (por ejemplo: la salud del zar).

⁶⁸ B. Uspenskij y V. Zhivov, “Car’ i Bog”, art. cit., pp. 73-74.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 49, 59-60 (la cursiva es nuestra).

IV. La acción

La creencia en el poder de la palabra presentificadora ya estaba presente a comienzos del siglo, pero no bastaba para movilizar a las poblaciones. Sabemos por qué los rebeldes de Razin creían a Alekséi presente aunque no lo veían, pero si queremos aclarar lo que aparece como una excepción, queda por interpretar la *ausencia del cuerpo* del zarevich presente, dado que ésa es la novedad. La cuestión es saber por qué los insurgentes de 1670 se movían, para utilizar la fórmula de Remo Guidieri, en un *pensamiento de lenguaje*, mientras que los de principios de siglo apelaban a un *pensamiento de vista*, que obligaba a cada zarevich a mostrarse físicamente y exigía, como la liturgia, la exhibición de una prueba.⁷⁰ ¿Qué necesidades empujaron a esos hombres a un *pensamiento de lenguaje* que los autorizaba a (continuar) la acción?⁷¹ ¿A qué pregunta, dirigida por ellos a la realidad, responde ese discurso tan particular? En efecto, para reconstituir el sentido que podía tener para la sociedad un accionar sostenido por un *pensamiento de lenguaje*, hay que restablecer sus apuestas políticas. En otras palabras: ¿por qué el zarevich es verbalmente necesario y está físicamente excluido? ¿Para *quién* libera el pueblo un lugar y hace que el cuerpo del monarca sea radicalmente inaccesible, al margen del alcance de los hombres?

Comencemos a responder tomando el ejemplo del episodio que sigue a la rebelión. En 1673, el atamán Miuska reanuda la lucha; tiene que decidir entonces entre el autonombrado visible del Tiempo de los Disturbios y el invisible de Razin. En una región en la que el ejército acaba de restaurar el orden y la población se siente poco inclinada a comprometerse, apela al “zarevich Simeón” (el otro hijo fallecido del zar). Esta vez, el falso aparece en el inicio del movimiento y su cuerpo es visible: por falta de iniciativa popular, en ausencia de *acción*, por lo tanto, las palabras y la creencia ya no bastan por sí solas.⁷² La visibilidad del falso zarevich está en relación inversa con el poder de iniciativa y las posibilidades de acción de la “gente humilde”.

A la variabilidad de la acción colectiva corresponde la diversidad del dispositivo (visible o invisible) que legitima/justifica la rebelión. Por consiguiente, el zarevich corporalmente ausente no es inteligible –ya lo dijimos– mediante el mero estudio de las creencias. Hay que extender el análisis a la acción y, para eso, seguir con el mayor detenimiento posible los hechos. Dos problemas, por lo que sé nunca abordados, deben plantearse en este momento. En primer lugar, el de la extensión de la presencia del zarevich. Entre los 1087 documentos publicados en los cuatro volúmenes, sólo trece citan las palabras de los rebeldes sobre Alekséi, y entre ellos el texto del anatema y cinco Cartas que repiten con pocas excepciones el mismo párrafo general;⁷³ quedan apenas siete informes e interrogatorios que mencionan casos precisos en que los insurrectos evocaron al zarevich.⁷⁴ Sólo se ven afectadas dos zonas geográficas: Nijni Novgorod al nordeste de Moscú (una fuente proveniente de un fondo aislado)⁷⁵ y, al sudeste

⁷⁰ R. Guidieri, *La Route des morts*, cit., p. 403.

⁷¹ ¿A qué necesidades responde una creencia? P. Brown, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, traducción de A. Rousselle, París, Seuil, 1985, pp. 250-259, plantea la cuestión en estos términos.

⁷² El falso Simeón era Iván Vorobiev. Aún niño, había estado a punto de ser asesinado por los boyardos, pero otra criatura murió en su lugar. Vorobiev invocaba las “marcas de nacimiento púrpuras” que tenía en el cuerpo: la corona del zar y el águila de dos cabezas.

⁷³ *Krest'janskaja*, t. II, cap. 1, documentos No. 119, 171, 277, 327; t. III, documentos No. 81, 318.

⁷⁴ *Ibid.*, t. II, cap. 1, documentos No. 63, 83, 92, 121, 124; t. II, cap. 2, documentos No. 127, 143.

⁷⁵ *Ibid.*, t. II, cap. 1, documento No. 124.

de la capital, un territorio limitado al oeste por Venev, cerca de Tula, al sur por Usmán, a mitad de camino entre Tambov y Voronej, al este por Saransk (seis fuentes agrupadas en el mismo fondo); el período en cuestión es muy breve: septiembre y octubre. Resulta claro que nuestros conocimientos padecen la limitación de la cantidad reducida de fuentes. Pero tres documentos prueban que el zarevich no forma parte del arsenal de todo el movimiento: en octubre, el atamán Cherkazenin convoca a la guarnición y la población de Jarkov (en los confines meridionales del territorio ganado por la revuelta) a unirse a la insurrección, pero pretende que es el zar quien solicitó la ayuda del ejército cosaco del Don luego del asesinato de sus hijos por los boyardos; en noviembre, varios atamanes llaman a los arqueros de una fortaleza cerca de Kozlov a incorporarse a sus tropas, invocando a la Virgen, el zar y Razin (no mencionan la presencia de Alekséi, en una región donde, según las fuentes ya citadas, los cosacos hacían prestar juramento de fidelidad al zarevich y obligaban a la población a orar por él, por Razin y por el patriarca, con lo que excluían al zar). Por último, en septiembre, una “carta seductora” redactada en nombre de Razin, que circula en la región de Kazán, invoca a la vez al zar y a los zarevichs.⁷⁶ Puede concluirse que: a) el discurso sobre el zarevich no es sistemático; b) la presencia verbal de Alekséi está atestiguada en las zonas de combate más cercanas a Moscú. Se presenta entonces el segundo problema: ¿cuándo apelan al zarevich los insurgentes? Razin expresa sus dudas sobre la muerte de Alekséi en mayo, cuando propone a sus hombres encaminarse hacia Moscú.⁷⁷ En agosto despacha cartas en las que afirma que el zarevich lo acompaña;⁷⁸ en consecuencia, cuando la decisión de ir a la capital ya ha sido tomada y el movimiento está en su apogeo, luego de la conquista de Tsaritsin en mayo, Astracán en junio y Saratov y Samara en julio. El discurso sobre Alekséi, atestiguado en el frente noroeste de la insurrección, es decir, el frente orientado hacia Moscú, podría explicarse entonces en relación con las circunstancias precisas que lo rodean: la voluntad de tomar la capital.

No sabemos nada de los planes de Razin; a partir de aquí, las fuentes, ya muy magras, nos abandonan. Nuestra hipótesis es la siguiente: el zarevich es inventado en previsión de un acontecimiento que finalmente no se produce, la toma de Moscú. Este objetivo estaba más o menos presente, según los lugares y las fechas, lo cual explicaría la inestabilidad del discurso sobre el zarevich comprobada en las fuentes. La toma de la capital aparece como la causa última del hecho que nos interesa e ilumina retrospectivamente el sentido de la presencia y la ausencia de Alekséi. En cuanto historiadores, ¿cómo tomar en cuenta un acontecimiento que no se produjo? Intentando “reconstituir un espacio de las posibilidades”, según la fórmula de Jacques Revel. La experimentación –intentar pensar cómo habría sido la toma de Moscú– no sólo es posible sino que puede controlarse: sabemos qué pasa en una Moscú tomada al final de una insurrección. En cierto modo, la victoria marca la hora de la verdad del movimiento, enfrentado a dos cuestiones: ¿qué hacer de su fuerza y cómo comportarse frente al zar? También en este caso aprovechamos la microhistoria, que “invierte el proceder más habitual del historiador, consistente en partir de un contexto global para situar e interpretar su texto. Lo que se propone, al contrario, es constituir la pluralidad de los contextos necesarios [...] para la comprensión de los comportamientos observados”. Dejemos entonces a Razin para exami-

⁷⁶ *Ibid.*, t. II, cap. 1, documentos No. 78, 207, cap. 2, documento No. 60.

⁷⁷ *Ibid.*, t. I, documentos No. 110, 112, 171.

⁷⁸ *Ibid.*, t. II, cap. 1, documento No. 277; E. I. Zaozerskaja, “Vosstanie Stepana Razina” (“La insurrección de Stepan Razin”), *Krest’janskije vojny v Rossii...*, cit., p. 185.

nar la conducta de otros rebeldes en Moscú, es decir, lo que puede hacer inteligible la presencia/ausencia de Alekséi. Encontramos aquí la articulación entre la redefinición de la noción de contexto y el problema de las escalas de observación.⁷⁹

En 1648, los habitantes y una parte del ejército se apoderan de Moscú y obligan al zar a entregarles a algunos de sus más estrechos colaboradores; los boyardos son denunciados como “chupasangres”, la misma fórmula que utilizará más adelante Razin.⁸⁰ Valerie Kivelson muestra de manera convincente que durante esas jornadas los rebeldes impugnaron directamente al zar y considera que si no se plantearon la cuestión de su derrocamiento, fue porque esa alternativa no era entonces concebible;⁸¹ su victoria fue de corta duración y el retorno del orden hizo correr mucha sangre. Una nueva insurrección se produjo en julio de 1662; los insurgentes lograron que el zar saliera a escucharlos, y entonces los “gritos indecentes” de la muchedumbre reclamaron la baja de los impuestos y algunas cabezas. Alekséi Mijailovich prometió una reducción de los impuestos y el castigo de los boyardos culpables, pidió a los manifestantes que volvieran a sus casas y logró convencerlos de que estaba dispuesto a satisfacer sus reivindicaciones. Algunas horas más tarde se desató una sangrienta represión, a la altura de la ofensa sufrida por el *gosudar*.⁸² En ambos casos, el momento decisivo es el encuentro con el zar. Los insurrectos se dirigen a quien sigue siendo la referencia y constituye el límite que no superan: quieren que Él los escuche; ahora bien, esta escucha, por el hecho mismo de producirse, los pone en jaque. Los rebeldes establecen en el patio del palacio una relación especular que reafirma la autoridad del zar. En ese argumento tipo que se desarrolla en el Moscú sublevado, apenas siete años antes de Razin, el acto central es el del encuentro entre el pueblo y el zar, con el fracaso que se deduce. ¿Cuál pudo ser la reacción de quienes, pese a los boyardos, habían conseguido reunirse con el monarca y hablarle, para sufrir a continuación la represión?

Una fuente excepcional, fechada en 1649 y publicada por Nikolai Pokrovskij, permite, con un cambio de escala, observar esa reacción en un nivel individual. Las comunidades de la ciudad siberiana de Tomsk y sus alrededores, alzadas contra su voivoda y los boyardos, habían elegido una dirección y enviado sus emisarios a fin de que intentaran exponer sus reclamos ante el monarca. En principio, los delegados pidieron ver al zar, lo que les valió la cárcel. Uno de ellos, en libertad, logró al día siguiente cruzarse en el camino de Alekséi Mijailovich y entregarle la súplica colectiva de los habitantes de Tomsk. Lo detuvieron en el acto. Fue un encuentro, escribe Pokrovskij, como el relatado por los cuentos maravillosos, entre el cosaco, con su fe en un “*gosudar*’ justo” (*pravednyj gosudar*’, fórmula empleada por los emisarios), y el objeto de esa fe. Tras el fracaso de la última esperanza, ¿qué queda para esos súbditos del *gosu-*

⁷⁹ Las citas proceden de una conferencia pronunciada y publicada en el Centre Marc Bloch de Moscú: J. Revel, *Micro-analyse et construction du social*, Moscú, Université des sciences humaines de la Russie, 1995, pp. 14-15. Para la articulación entre pluralidad de contextos y escalas de observación, véanse el mismo texto y G. Levi, “On micro-history”, en P. Burke (comp.), *New Perspectives on Historical Writing*, Oxford, Polity Press, 1991.

⁸⁰ La palabra figura en la súplica dirigida a Alekséi Mijailovich el 2 de junio de 1648, publicada en K. Bazilevich (comp.), *Gorodskie vosstanija v moskovskom gosudarstve XVII v.* (“Las insurrecciones urbanas en la Moscovia del siglo XVII. Recopilación de documentos”), Moscú-Leningrado, 1936, p. 46.

⁸¹ V. A. Kivelson, “The Devil stole his mind: the tsar and the 1648 Moscow uprising”, *American Historical Review*, junio de 1993.

⁸² V. I. Buganov (comp.), *Vosstanie 1662 g. v Moskve* (“La insurrección de 1662 en Moscú. Recopilación de documentos”), Moscú, 1964; V. I. Buganov, *Moskovskoe vosstanie 1662 g.* (“La insurrección moscovita de 1662”), Moscú, 1964.

dar’? Lo dicen en la carta destinada a los responsables de Tomsk que redactan en prisión: esperan el indulto del zar que, acaso, les evitará la horca, pero en la misma frase expresan la convicción de ser los representantes de una verdad, la del derecho de la comunidad que debe seguir siendo solidaria y actuar (“permaneced unidos [...], no nos abandonéis, nosotros defendemos la *pravda* [derecho, ley, verdad, justicia, etc.]⁸³ de toda la ciudad [*grad*], aun cuando el *gosudar’* nos haga colgar”).⁸⁴ Cuando depositar las esperanzas en el zar conduce al fracaso y demuestra no ser ya el medio de obtener justicia, el monarca, entonces, *no está más, desaparece* de un razonamiento político que, al mismo tiempo, se seculariza para dejar lugar, en el momento en que la acción alcanza su máxima tensión, a la idea de representación de la ciudad. Los emisarios ingresan en una lógica de confrontación entre la comunidad y el zar, como la del adagio siberiano en dos versiones que valió una larga instrucción a un tal Kaftyrov, acusado en 1696 de haberlo pronunciado: “Cuando la comunidad gruñe, el zar se calla”, “Cuando la comunidad se subleva, el zar se aterroriza”.⁸⁵ Los emisarios parecen comprometidos en lo que los sociólogos han denominado un “accionar en varios mundos”;⁸⁶ se observa, en efecto, una cuasi simultaneidad entre una relación de tipo “doméstico” con el *gosudar’* y la invocación, en la prueba, del orden de grandeza “cívica” de la comunidad.⁸⁷

Pero hay más. La comunidad (*mir*) a la que los emisarios apelan luego de su fracaso con el zar ya no es exactamente la que en Tomsk se había dirigido al “amo justo” para que la defendiera de los malos boyardos. El horizonte de expectativa política de los emisarios después de su encuentro fallido se separa de su campo de experiencia al excluir al *gosudar’* y otorgar otro lugar al derecho de la ciudad, al inmanente social.⁸⁸ Al convocar a actuar según un derecho aparentemente *tradicional*, los emisarios lo transforman, asignándole, todavía frágilmente, un espacio al margen de la comunidad local, rural, urbana o cosaca: ¡“No nos abandonéis”, claman los siberianos cuando son detenidos por el zar en Moscú!

V. La escala temporal

Las revueltas de Moscú no se producen el mismo año que la insurrección, y tampoco la redacción de la carta a Tomsk. Esos cambios de escala, en consecuencia, tienen también una dimensión temporal, pero no la hemos tenido en cuenta. Desplacemos ahora la prioridad en la investigación de los lugares de observación, para erigir el tiempo como variable principal. El principio de construcción de este nuevo contexto sigue siendo el mismo que antes: la confrontación entre el rebelde y el zar. Entre las innumerables posibilidades que ofrece la historia rusa posterior al siglo XVII, hemos escogido tres ejemplos de acuerdo con dos criterios: a) que en ellos se expresen tres locutores: los dos participantes de la confrontación y el folclore, más

⁸³ Para las significaciones de esta palabra en los textos jurídicos de la antigua Rusia, véase V. V. Ivanov y V. N. Toporov, “O *azyke drevnego slavaenskogo prava*”, art. cit., pp. 232-235.

⁸⁴ N. N. Pokrovskij, *Tomsk, 1648-1649*, Novosibirsk, 1989, pp. 325-326.

⁸⁵ “*Kak de mir golknet, tak de i car’ umolknet*”; “*Kak mir vosstanet, tak i car’ uzhasnet*”, V. N. Sherstoboev, *Ilinskaja pazonja* (“Los campos arados de Ilim”), Irkutsk, 1949, t. 1, p. 223.

⁸⁶ N. Dodier, “Agir dans plusieurs mondes”, *Critique*, t. XLVII, 529-530, junio-julio de 1991, pp. 427-458.

⁸⁷ L. Boltanski y L. Thévenot, *De la justification...*, cit., *passim*.

⁸⁸ Se encontrarán referencias sobre el campo de experiencia y el horizonte de expectativa en R. Koselleck, *Le Futur passé*, cit., cap. 5.

transhistórico; b) que esté presente la referencia a Razin o a uno de los conceptos (*gosudar'*) manejados por sus hombres.

A fines del siglo XVIII, Catalina II subraya en un rescripto: “la historia de Pugachov es en todos los aspectos similar a la del bandido Stenka Razin, que [...] se hizo llamar zar Fiodor Fiodorovich”.⁸⁹ En el folclore, Razin, cuyos orígenes no dinásticos y populares se sacan a relucir, está presente en un duelo entre el cosaco, que sale vencedor de la prueba, y el zar.⁹⁰ Por último, durante la revolución de 1905, circuló entre los campesinos de Nijni la siguiente idea: “Nuestro *gosudar'* Kol'ka [diminutivo del nombre de pila del emperador Nicolás II] no es de ninguna utilidad. Elegiremos un *gosudar'* salido de nuestro medio por tres años, como el jefe del cantón”.⁹¹ Se advierte aquí el trabajo de selección y reinvestidura efectuado durante más de dos siglos. El dispositivo Alekséi había sido tan singular que la historia no erudita no lo conservó; fueron necesarias investigaciones universitarias para reintegrarlo a la historia de la autonominación. En la pluma de Catalina, a la luz de Pugachov, falso Pedro III que exigía el trono, la insurrección precedente se revela orientada hacia el poder supremo: Razin disputa su lugar al zar. El error de Catalina (Razin que pretende ser Fiodor Fiodorovich) destaca hasta qué punto Alekséi ya ha desaparecido. El folclore confirma el enfrentamiento entre el cosaco y el zar, pero: a) Razin no es un autonombrado (a diferencia de Pugachov); b) al recordar sus orígenes “ni zarianos ni nobles”, las canciones ponen de manifiesto la apuesta social de la insurrección y la apartan de la lógica de la autonominación, que se apoya sobre la sacralización del zar; c) Razin no está ahí para dar el trono a Alekséi, que ni siquiera figura. Por último, cuando la acción está otra vez a la orden del día, algunos campesinos proponen elegir entre ellos un *gosudar'*, pero ahora la desaparición de todo recurso a un personaje autonombrado, visible o invisible, y la exclusión, en ese aspecto, del *mythos*, son correlativas del despliegue de la idea de representación política, expresada en una “palabra meditada”.⁹² Mediante la reinvestidura actuante en estos ejemplos, el componente mitológico de 1670 demuestra ser el que peor resistió el paso del tiempo, mientras que la dimensión de *conflicto social* se revela susceptible de desplegarse en el futuro. En este punto conviene ser explícito sobre el compromiso del historiador: al escoger estos ejemplos, deseamos mostrar una línea de reinvestidura semántica de la insurrección por la posteridad, sin pretender sugerir a través de ella una historia rusa evolutiva orientada desde el *mythos* hacia el *logos*. En efecto, después de 1670 los autonombrados son visibles y pretenden ser los verdaderos zares elegidos por Dios; encarnados, dirigen sus respectivos movimientos, a expensas de lo político. Empero, al reactivar el dispositivo mitológico del Tiem-

⁸⁹ P. Bartenev (comp.), *Osmnadcatyj vek. Istoricheskiy sbornik* (“Antología histórica. Siglo XVIII”), Moscú, 1869, t. III, p. 232.

⁹⁰ “Ni de zares ni de boyardos nací. / De Stenka Razin el hijo soy yo.” Estas canciones del siglo XVIII se incluyeron en un repertorio en el siglo XIX. L. S. Sheptaev, “Pesennyj razinskij cikl i istoricheskie pesni XVIII veka” (“El ciclo poético dedicado a Razin y las canciones históricas del siglo XVIII”), *Uchenye zapiski*, Instituto Pedagógico de Leningrado, 1967, t. CCCXXI, pp. 13, 22.

⁹¹ V. V. Nijakij, *Nizhegorodskaja gubernja* (“El gobierno de Nijni Novgorod”), Gorki, 1981, p. 98. La idea de elegir un zar no era necesariamente nueva, pero adquiría una actualidad particular debido a las elecciones a la Duma. El jefe del cantón (*starzina volostnoj*), función creada en 1861, era elegido por la asamblea del cantón y ocupaba el cargo durante tres años.

⁹² Véase la nota 1. Quedaría por examinar, por otra parte —aunque no es ése el objetivo de este texto—, a qué compromisos se llega, a principios del siglo XX, al articular la acción con el concepto *gosudar'* y transferir a la dimensión estatal la experiencia del poder local.

po de los Disturbios y no el introducido por Razin, confirman *a posteriori* la función subordinada del *mythos* en el acontecimiento de 1670.

Volvamos por última vez a la insurrección para identificar su estructura semántica que, aún virtual, iba a ser reactivada por actores ulteriores. Como las revueltas urbanas, el movimiento de Razin comienza invocando al zar y denunciando a los “chupasangres”; luego, debido a las necesidades mismas del combate, teje lazos entre las comunidades rurales y urbanas, entre viejos creyentes y musulmanes, rusos y alógenos, en toda la extensión de un inmenso territorio. Para terminar, introduce un dispositivo inédito. Por un lado, éste evoluciona, ya que comienza con la afirmación de que el zarevich está con Razin y por orden de su padre, para relegar o excluir a continuación a este último: al hacer prestar juramento de fidelidad al zarevich mientras su padre está vivo, atacan al zar Alekséi Mijailovich,⁹³ al acusar a un pope de “traicionar al *gosudar*’ zarevich Alekséi Alekseievich, al patriarca Nikón y a nuestro padrecito Stepan Timofeievich [Razin]”, los insurgentes callan acerca del zar.⁹⁴ Por otro lado, el dispositivo consiste en erigir un *gosudar*’ doblemente inaccesible –Alekséi ya muerto, Alekséi corporalmente invisible– y, por lo tanto, un *gosudar*’ doblemente sometido a los objetivos de la rebelión, pues al invocar su autoridad los insurrectos se mantienen en el marco de la legalidad tal como ellos la conciben (defender al monarca contra los boyardos), mientras que su ausencia física elimina la “referencia dique” hacia la cual se habían encauzado y contra la cual se habían estrellado inevitablemente todas las revueltas urbanas. A diferencia de las revueltas moscovitas, la insurrección de Razin había previsto los medios de evitar, en caso de victoria, la relación especular con el zar. Los insurrectos buscan la eficacia apoyándose en las representaciones colectivas, en particular las del cuerpo del monarca. Razin y los suyos remiten al *gosudar*’ en el trono su doble discursivo, el no-cuerpo del futuro *gosudar*’.⁹⁵ No-cuerpo: como si hubieran decidido no transgredir más la norma con un discurso “inconveniente”, despliegan a ultranza, a contrapelo de la autonominación explícita de Alekséi Mijailovich (“zar material”), la representación oficial develada por la práctica judicial: ¿el *gosudar*’ no había prohibido desde hacía medio siglo que se hablara de su cuerpo, dado que de ese modo se evocaba un cuerpo físico humano? Al hacer invisible el cuerpo del zarevich, los insurrectos no sólo se ajustan a esa prohibición, sino que hacen mucho más: disponen *su propria* figura soberana. En efecto, ésta les pertenece no sólo porque la inventan, sino porque le dan otro *nombre*. Los insurgentes “pretenden que con ellos marcha el Nechaj zarevich Alekséi Alekseievich”, informa un voivoda. Nechaj también es, explican los rebeldes, su santo y seña (*jassak*).⁹⁶ En consecuencia, Nechaj participa del nombre propio del zarevich y forma entonces una nueva categoría –“Nechaj zarevich Alekséi”– por la atribución correspondiente de las propiedades semánticas de “Nechaj” al “zarevich Alekséi”. *Nechajannyj*, adjetivo derivado de *Nechaj*, significa llegado más que previsto, aquel a quien no se esperaba, pero también *revelado*, como uno de los iconos de la Virgen cuyo culto popular está bien atestiguado y que se denomina “la alegría inesperada”, *Nechajannaja radost*’.⁹⁷ Un testigo extranjero lo señaló con claridad: llaman Nechaj a su zarevich, como si hubiese sido enviado de manera

⁹³ K. V. Chistov, *Russkie narodnye...*, cit., p. 84, ve en ese juramento “una acción abiertamente antizarista”.

⁹⁴ *Krest’janskaja*, t. II, cap. 1, documento No. 124.

⁹⁵ Los insurgentes llaman *gosudar*’ a Alekséi; *ibid.*

⁹⁶ *Jassak* también significa grito de guerra o de reunión, llamamiento. *Ibid.*, documentos No. 83, 124.

⁹⁷ Vl. Dal’, *Tolkovyj slovar*’..., cit., col. 1407.

inesperada por el Cielo.⁹⁸ Al nombrarlo de otra manera, los rebeldes no sólo presentifican al zarevich, sino que también amplían su superficie semántica.

En el trono, el zar es descalificado; en otros lugares, ya no se encarna: la figura inventada suscita un vacío calculado y simultáneamente reafirma el *mythos*. ¿Qué papel pretendía desempeñar Razin en el futuro? Cuando se inducía a la población a orar por Nikón (patriarca destituido), por Alekséi (que no amenazaba molestar a nadie) y por Razin, éste era el único que podía actuar en caso de victoria. ¿Cómo pensar juntos el mito y la tentativa rebelde de tomar el poder? Precisamente, como la separación/coexistencia de ambos, que la acción hacía posibles. Puesto que, al agitar ante ese “Alekséi zar material” la inmaterialidad del cuerpo sagrado de quien supuestamente iba a ser el futuro zar, los insurrectos blandían una doble materialidad: la de *su* palabra como acto de creación que presentificaba su figura soberana, y la materialidad, permitida por la ausencia física y deliberada del zarevich, del cuerpo terrenal del poder que, esta vez, no era otro que la revuelta triunfante y su discurso, un poder inmanente de *vocación* política porque pertenecía a lo social. Al volver contra el zar su pretensión de un cuerpo carismático y reducirlo así a un no-cuerpo inaccesible, pura referencia teológico práctica –en síntesis, al ayudar al monarca a situarse por completo del lado de lo trascendente–, construyeron un espacio en el cual el pensamiento de un cuerpo político soberano de legitimidad inmanente podía ser una posibilidad encarnada. El discurso intencional del poder produjo un *efecto social imprevisible*: el cuerpo inaccesible del zar como acceso posible a la naturaleza política del poder. El cambio de escala conduce aquí al descubrimiento del contexto social en el cual “un hecho exteriormente anómalo o desprovisto de significación recupera un sentido”, con la puesta en evidencia “de las incoherencias ocultas de un sistema social aparentemente unificado”.⁹⁹

Recordemos, antes de proponer dos conclusiones, la especificidad de este estudio, para reiterar que no olvidamos ni la escasez de nuestras fuentes, ni la fragilidad de nuestras informaciones, ni, por último, la breve duración de un dispositivo creado para y explicable por un acontecimiento que no se produjo, pero sobre el cual el historiador, no obstante, está obligado a interrogarse. Es decir que en el momento de interpretar, conviene ser prudente. La primera conclusión se refiere a la fisura de la cultura política rusa, perceptible en la diversidad de lenguaje. Las palabras del poder significan la insurrección en un pensamiento de la trascendencia (apostasía, seducción diabólica). Los rebeldes identifican a sus adversarios de acuerdo con sus funciones sociales y denuncian la explotación de la “gente humilde”. Por sus referencias simbólicas, la cultura rusa del siglo XVII aún era unitaria. Ahora bien, el rechazo de la servidumbre, de las limitaciones de las libertades cosacas y de la colonización llevó a una primera fisura, que dio lugar a un intento frágil e impreciso a fin de disociar los asuntos de la ciudad de los de Dios y atribuir a la acción de los hombres una dimensión política.

Esa dimensión es el objeto de la segunda conclusión. La novedad indicada aquí debe matizarse desde el inicio. Puesto que en los insurrectos el lenguaje secular coexiste con el que vehiculiza un pensamiento de la revelación. En efecto, el intento político de los insurgentes fue eficazmente disimulado por la creencia general en el origen trascendente del poder, tal como se expone de manera patente en el juramento a Nechaj, zarevich enviado por el Cielo. En ese conjunto de palabras –zarevich, juramento de fidelidad, plegarias–, podríamos ver que la

⁹⁸ Citado por K. V. Chistov, *Russkie narodnye...*, cit., p. 87, nota 177.

⁹⁹ G. Levi, “On micro-history”, art. cit., extrae en estos términos la enseñanza de su propia experiencia.

representación tradicional del poder dibuja la figura del zar. Empero, si los monarcas rusos se decían elegidos por Dios (quien, no lo olvidemos, desde la elección del primer Romanov por la Asamblea del país, actuaba por intermedio de los hombres), no se afirmaban explícitamente enviados por el Cielo. Ahora bien, los insurrectos lo hacen “en exceso”: con su Nechaj, rompen la erudita construcción de la teología política. A partir de allí, la representación del zar que captamos en su discurso ya no obedece a la concepción tradicional ni es *realizable*. Si bien el orden tradicional salió vencedor en 1671 –y puesto que la fisura no se transformó en fractura–, hubo no obstante el esbozo de una nueva representación del poder que tendía hacia la modernidad y no hacia una *arché*. Como los emisarios de Tomsk, los hombres de Razin estaban en trance de construir un horizonte de expectativa al separarse de su campo de experiencia.

Estas dos conclusiones llevan a dos consideraciones más generales. La primera se refiere a la temporalidad plural del acontecimiento. Si se puede hablar de esbozo de una nueva concepción, es porque la construcción de un zarevich inaccesible *podrá* esconder el germen del “rechazo político de lo sobrenatural”.¹⁰⁰ La atención prestada en estas páginas al lenguaje de los actores de 1670 era una condición indispensable, pero insuficiente. Para comprender lo que estaba en juego, era preciso además distinguir “entre el uso lingüístico históricamente pasado de los conceptos [...] y la estructura semántica de la que fueron portadores y que sigue siendo virtual”.¹⁰¹ El historiador puede hacerlo reconociendo el trabajo efectuado sobre esos conceptos por el tiempo transcurrido entre la insurrección y él mismo.

Sin embargo, la diferencia de sentido producida en el acontecimiento¹⁰² de 1670 no se despliega en una única dirección, para ampliar cada vez más el *logos* a expensas del *mythos*: pensemos, al contrario, en Pugachov cuando muestra sus marcas de nacimiento, que presuntamente demuestran la elección divina, o en ese viejo campesino de ciento diez años que, en la década de 1850, previene al historiador Kostomarov: “Stenka está vivo y volverá, volverá sin falta”.¹⁰³ La distancia entre el antes y el después del acontecimiento es más significativa en el momento de la acción y se reducirá luego del aplastamiento de la rebelión, para permanecer como en reserva, reactualizada de diferente manera en cada nueva acción. La suerte de lo político, que asoma colectivamente en Razin, se juega en esa otra temporalidad, que constituye y realiza el *tenor semántico* del breve episodio sucedido entre agosto y noviembre de 1670.

La segunda consideración concierne a la historia de la *recepción* social. La antropología histórica ha renovado nuestro conocimiento de las pretensiones del poder monárquico; en esta óptica, la sociedad pudo aparecer como receptora de esas ambiciones. Por ello, el estudio de la recepción se proponía como el camino para evitar sustituir el conjunto de las representaciones colectivas por la concepción que el poder se hace de sí mismo. Ahora bien, tras renunciar, desde el inicio, a un enfoque en términos de recepción, creemos haber identificado un momento de iniciativa popular que muestra hasta qué punto los comportamientos colectivos no pueden quedar confinados –ni ser pensados por el historiador– dentro del marco conceptual producido por una cumbre a la que se atribuye el monopolio de la iniciativa cultural y política. □

¹⁰⁰ La expresión es de Alain Boureau, *Le Simple corps du roi*, cit., p. 6.

¹⁰¹ R. Koselleck, *Le Futur passé*, cit., p. 194.

¹⁰² “El acontecimiento es lo que provoca que la sucesión de las transformaciones haga que la situación terminal sea distinta de la situación inicial. El acontecimiento marca la diferencia que hace que el sentido sea otro”, P. Ricœur, “Événement et sens”, *Raisons Pratiques*, 2, 1991, p. 50.

¹⁰³ L. S. Sheptaev, “Skazy o Stepane Razine XIX veka”, art. cit., pp. 299-300.

De Funes a Mitre.

*Representaciones de la Revolución de Mayo en la política
y la cultura rioplatense (primera mitad del siglo XIX)**

Fabio Wasserman

UBA / CONICET

Introducción

Constituye una tradición arraigada en la historia de la historiografía argentina fijar su fecha de nacimiento en el último tercio del siglo XIX. La razón de esta atribución radica en que, durante esos años, fueron publicadas las obras mayores de Bartolomé Mitre y de Vicente F. López, las cuales, a pesar de sus diferentes posturas que dieron sustento a un renombrado debate entre ambos, son consideradas también como las primeras que alcanzaron el rango de verdaderas *Historias Nacionales Argentinas*. Esta apreciación, a fuerza de ser repetida generación tras generación, se transformó en un lugar común. Pero éste, como toda evidencia, devino un *obstáculo epistemológico*: hoy día parece más significativo aquello que oculta que aquello que revela. Si bien permite iluminar la producción historiográfica de las últimas décadas del siglo XIX y de gran parte de las del siglo XX, sólo proyecta sombras sobre las representaciones del pasado que les eran precedentes. Dicho de otro modo: esta tradición condenó a un piadoso olvido a la abundante producción discursiva que durante los decenios anteriores había desarrollado otro tipo de narrativa sobre el pasado rioplatense, la cual no tenía por qué dar cuenta del desarrollo de la nación argentina o de alguno de sus supuestos elementos constitutivos –grupo dirigente, pueblo, ideario, territorio, mercado, cultura, etcétera–.¹

En verdad, este desconocimiento no tendría por qué llamar la atención, ya que son varios y sustanciales los aspectos que aún se ignoran del siglo XIX rioplatense. Sin embargo, no deja de resultar llamativo que la misma historiografía que desdeñó esas producciones haya resaltado también que, desde inicios de la década de 1830, se había comenzado a extender en el Río de la Plata una conciencia historicista en la que convergían corrientes culturales como

* Este trabajo forma parte de mi Tesis de Doctorado *Formas de identidad política y representaciones del pasado en el discurso de las élites rioplatenses (1830-1860)*, en curso en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA bajo la dirección de José C. Chiaramonte. Inicié la investigación como becario UBACyT y continúa desde abril de 2000 con una Beca del CONICET. Asimismo, se enmarca en los proyectos UBACyT (1998-2000) “Discursos y prácticas culturales en el Río de la Plata (1780-1850)”, y UBACyT (2001-2002), “La legitimidad en la cultura política rioplatense, 1810-1860”, ambos bajo la dirección de la Dra. Noemí Goldman.

¹ Desinterés que obedeció no sólo a una ausencia de contenidos nacionales –o a la dificultad de poder ser así entendidos–, sino también al hecho de que esa producción no puede ser reconocida como historiografía, al menos en un sentido estricto.

el romanticismo y políticas como el nacionalismo, las cuales habrían sido poderosos agentes de difusión del entonces novedoso principio de las nacionalidades. Con lo cual, de ser cierta la premisa antedicha, y más aun teniendo en cuenta la existencia de prolíficos letrados y publicistas de probado talento, deberían haberse escrito esas *Historias Nacionales* cuya realización, sin embargo, debió esperar varias décadas. Como consecuencia, se postula la presencia de corrientes doctrinarias que se consideran vigorosas pero que, sin embargo, no produjeron aquello que deberían haber realizado. Paradoja que mayormente no fue asumida como tal y que puede ser detectada en los estudios tradicionales sobre la cultura del período. No es de extrañar entonces que cuando se quiso resolver esta cuestión, sólo se lo haya podido hacer a través de interpretaciones anacrónicas o teleológicas, como las realizadas por las lecturas *genéticas*, que catalogaron a algunas de esas producciones como primeros pasos indefectibles hacia la concreción, años más tarde, de las futuras *Historias Nacionales*.

Pero el problema de esta perspectiva no es la mayor o menor justeza en cuanto al conocimiento de su objeto de estudio. Lo que parece cuestionable es el hecho de proponer la inteligibilidad de una cultura y de una sociedad en función de fenómenos posteriores. Por ejemplo: es posible que pueda resultar productivo y revelador el rastreo en los primeros escritos de Bartolomé Mitre de aquello que años más tarde integraría su obra más densa y significativa. Pero si queremos entender esos escritos en el contexto de su producción, más aún, si queremos entender ese contexto, es decir, esa cultura y esa sociedad, parece más aconsejable realizar un acercamiento que los considere como parte de otra serie discursiva y no como un simple preanuncio de la gran obra por venir. Una serie que, al menos en este caso, está integrada por obras sumamente dispares, algunas de ellas ignoradas u olvidadas dada su baja densidad conceptual, erudita, argumentativa y/o narrativa.² En ese sentido, cabe aclarar que, por el hecho de estar integrada por textos pertenecientes a muy diversos géneros, las consideramos bajo la categoría *representaciones del pasado* y no bajo la más restrictiva *discurso histórico* o *historiografía*, disciplina inexistente en ese período en el Río de la Plata.

En el presente trabajo me propongo describir y analizar algunas de las características y de los contenidos de esas *representaciones del pasado*, tomando como objeto las imágenes de la Revolución de Mayo presentes en el discurso de las élites político-letradas.³ Las razones de esta elección son tal vez obvias, pero no parece ocioso resaltarlas. La primera es de carácter histórico y tiene como sustento el hecho de que la Revolución de Mayo era considerada como un acontecimiento que había inaugurado una nueva era en la historia rioplatense y americana. Por ese motivo, sus representaciones constituyen un objeto privilegiado para dar cuenta de numerosos y significativos problemas del período ya que, aunque era valorada e interpretada de muy diverso modo, se constituyó en un término de referencia compartido por los distintos sectores políticos e ideológicos. La segunda es de carácter historiográfico, y está dada por el hecho de que la erección de la Nación Argentina como sujeto privilegiado de una narrativa histórica fue acompañada por la entronización de la Revolución de Mayo como el momento de su creación, toma de conciencia o, al menos, de su manifestación como expre-

² Gran parte de las mismas no podría pasar satisfactoriamente una criba organizada para construir el canon de una tradición cultural. Sin embargo, insisto, que no tengan valor para nosotros en tanto legado no impide que su estudio sistemático nos permita entender mejor la cultura de la cual formaban parte.

³ La serie se abre con la primera narración del proceso revolucionario, publicada por el Deán Funes en 1816-1817, y se cierra con las primeras versiones de la vida de Belgrano escritas por B. Mitre a fines de la década de 1850, en las que en forma problemática intentó diagramar una versión en clave nacionalista del proceso revolucionario.

sión de una nacionalidad oprimida por el yugo colonial. Claro que, como trataré de mostrar, en el período analizado no había sido esta última la interpretación dominante. Si bien la Revolución era considerada un acontecimiento que había dividido la historia rioplatense —y para más de uno en verdad la había inaugurado—, la percepción de un presente tormentoso en el que no podía institucionalizarse un poder político de alcance nacional, y en el que los proyectos de organización tenían como sustento el carácter soberano asumido por las provincias tras la caída del poder central en 1819-1820,⁴ hacía difícil o imposible la integración de ese acontecimiento inaugural en una trama histórica de matriz nacionalista que permitiera tanto unir en forma orgánica pasado y presente, como dotar de sentido al futuro.

Las primeras versiones de la Revolución y la problemática historia del presente

Es consejo de un sabio, que la historia de las revoluciones debe escribirse, ni tan distante de ellas, que se haya perdido la memoria de los hechos, ni tan cerca, que le falte la libertad al escritor. En este último caso todos los que la leen constantemente la citan ante su tribunal para ver si aprueba o condena su conducta, y forman su juicio por los sentimientos que los afectan. La historia entonces viene a ser en la opinión pública un caos de incertidumbres, a pesar de haber sido escrita por los anales más verídicos.⁵

De este modo, con una fuerte prevención sobre la capacidad de analizar el pasado reciente, comienza el primer relato dedicado a narrar los hechos revolucionarios que alcanzó la luz pública. Claro que los comprensibles resquemores del Deán Funes, su autor, estaban dados no tanto por la cercanía de los hechos a los que hacía referencia, sino más bien por los conflictos que habían afectado a los revolucionarios tras el desplazamiento de las autoridades españolas, y en los cuales él había tenido una activa participación. Por eso, inmediatamente aclaraba que iba a realizar tan sólo un bosquejo de la Revolución y que se iba a abstener de profundizar en cuestiones que podían ser tergiversadas por pasiones aún vivas.

A pesar de este esquematismo que le sería tantas veces reprochado, su relato dejó asentadas algunas ideas e imágenes sobre el carácter de la Revolución y sus protagonistas que, al ser compartidas por otros testigos y participantes, estarían destinados a perdurar por varias décadas. Entre éstas, la más importante era la referida a las causas de la Revolución, considerada entonces y durante mucho tiempo como *americana* mas no *argentina*. Según Funes, los sucesos que ya eran reconocidos bajo el nombre de Revolución de Mayo sólo podían ser comprendidos si se prestaba atención al contexto internacional, en especial si se los situaba en el interior de la crisis que aún sacudía a la monarquía española; circunstancia aprovechada por algunos hombres que habían arriesgado su vida para conseguir la libertad. Ahora bien, más allá del accionar de los revolucionarios, el texto deja en claro que el impulso emancipador ha-

⁴ Cf., de José C. Chiamonte, “El federalismo argentino en la primera mitad del siglo XIX”, en M. Carmagnani (comp.), *Federalismos latinoamericanos: México, Brasil, Argentina*, México, FCE, 1993, y *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*, Buenos Aires, Ariel, Biblioteca del Pensamiento Argentino, t. I, 1997.

⁵ Gregorio Funes, “Bosquejo de nuestra revolución”, en *Ensayo de la Historia Civil de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1961, p. 7 [tomada de la 2ª ed., Buenos Aires, 1856, t. II, pp. 367 a 400. La primera es de Buenos Aires, 1816-1817]. En ésta y en todas las citas se respetó la ortografía, la gramática y la sintaxis de la fuente de donde se las extrajo.

bía sido el resultado de factores que escapaban a su control o previsión. Por eso, aparte de valorar su carácter incruento, sostenía que la Revolución había sido “producida por el mismo curso de los sucesos”. De ese modo, quedaba opacado el papel de los revolucionarios: su mérito sólo residía en haber aprovechado la oportunidad provocada por la crisis española y en haberse abstenido de declarar la independencia absoluta, entonces imposible, optando por gobernar en nombre de Fernando VII, el monarca cautivo.⁶

Estas imágenes e ideas apenas esbozadas por el Deán Funes, junto con otras que las contradecían, fueron planteadas con mayor nitidez cuando, apenas diez años más tarde y en un contexto político muy distinto,⁷ se produjo un debate en el Congreso Constituyente de las Provincias Unidas del Río de la Plata destinado a dilucidar quiénes habían sido los autores de la Revolución, lo cual derivó también en una polémica sobre sus causas y su naturaleza.⁸ La discusión, desarrollada en el recinto y en la prensa, no sólo fue prolífica sino también compleja, ya que actuó como canal de expresión de las numerosas tensiones que atravesaba la política rioplatense: el conflicto con el Brasil por la Banda Oriental, la inminente sanción de una Constitución, las rivalidades entre Buenos Aires y las provincias del interior, la presencia de diversas tradiciones y lenguajes políticos, y, claro está, las inquinas personales y facciosas.

El primer aspecto que se destaca en la polémica deriva de la intención del proyecto de ley por dilucidar quiénes habían sido los autores de la Revolución. De ese modo, era inevitable que gran parte de los entredichos se centraran en torno de ciertos nombres. Esto delataba para muchos la imposibilidad de poder establecerlos con justicia, ya que consideraban obvia la perduración tanto de diferencias políticas e ideológicas, como la de rencores personales y facciosos.⁹

⁶ La escasa incidencia de los revolucionarios se percibe en la imagen a la que apelara para dar cuenta del proceso que desembocó en la creación de la Junta el 25 de Mayo de 1810, ya que ésta remite a un proceso natural, incontrolable e irrevocable: “revienta por fin el volcán cuyo ruido habia resonado sordamente”. De hecho, ésta y otras imágenes similares –una *explosión*, un *meteorito*–, serían recurrentemente invocadas durante los años posteriores a la Revolución para dar cuenta de sus causas. *Ibid.*, pp. 9-10.

⁷ Recordemos que, por un lado, dos años antes había concluido el poder español en Sudamérica y que, por el otro lado, tras la caída del poder central en 1820, las provincias habían comenzado a desarrollar formas estatales que procuraban asumir atributos soberanos. El Congreso era un intento, junto con la creación de poderes nacionales como la Presidencia, de constituir un orden institucional que abarcara el conjunto del territorio; claro que no sólo la forma de organización –federal o unitaria–, sino también el contenido de ese *conjunto* era aún objeto de disputa, por lo que no puede plantearse la existencia de un espacio nacional claramente delimitado y, menos aún, ya prefigurado en el pasado.

⁸ El debate fue originado por un proyecto enviado por el presidente, Bernardino Rivadavia, y su ministro de Gobierno, Julián Agüero, en el que se proponía crear una fuente que, a modo de monumento, tuviera inscriptos los nombres de los autores de la Revolución de Mayo, a los que también se les daría una pensión. Para establecer quiénes debían ser así considerados, se crearían dos comisiones compuestas por representantes de todas las provincias: una determinaría los criterios que permitirían atribuir la autoría y la otra señalaría los autores. Tras largas discusiones sobre su viabilidad, sobre la existencia de fondos para solventar los gastos, sobre la atribución del Congreso para sancionar una ley de esas características y sobre las dificultades de establecer quiénes habían sido los autores de la revolución, se aceptó el proyecto en general, pero se resolvió que la fuente destinada a oficiar de monumento no incluyera nombres propios. Las citas corresponden a las sesiones No. 139, 24 de mayo de 1826, y No. 140, 31 de mayo de 1826, en *Diario de Sesiones del Congreso General Constituyente de las Provincias Unidas del Río de la Plata*; y a las sesiones No. 144, 5 de junio de 1826, No. 145, 6 de junio de 1826, No. 147, 9 de junio de 1826 y No. 148, 10 de junio de 1826, en E. Ravignani (ed.), *Asambleas Constituyentes Argentinas 1813-1898*, Buenos Aires, t. II, 1825-1826, Peuser, 1937.

⁹ De estas diferencias se hizo eco la prensa. Así, al dar cuenta del proyecto, *La Gaceta Mercantil* notaba que “[...] empiezan ya a sonar los Castellis, Vieytes, Peñas, Donados, Chiclanas, Belgranos, etc., etc”, por lo que ponía sus páginas al servicio de quienes pudieran ilustrar el punto. Dos días después, sus editores señalaban las dificultades de establecer no sólo quiénes habían sido los autores, sino también los criterios con los que se los determinaría. Por eso proponían que la comisión sólo se fijara en los sucesos previos al 25 de Mayo y en aquellos que habían ideado el proyecto. *La Gaceta Mercantil*, Buenos Aires, No. 763, 20 de mayo de 1826, y No. 764, 22 de mayo de 1826.

De ese modo, la prevención del Deán Funes ante la cercanía de los hechos parecía seguir teniendo vigencia.¹⁰ Pese a todo, no fueron pocos los diputados que señalaron que los autores eran por todos conocidos, junto a otros que estimaban que no sería tan difícil averiguarlo, aunque admitían la posibilidad de que hubiera errores, mientras que el resto sostenía que un proceso tan complejo no podía tener autores reconocidos.

El debate sobre la conveniencia y la posibilidad de dilucidar quiénes habían sido los autores de la Revolución provocó también que debiera plantearse con mayor precisión en qué había consistido y cuáles habían sido sus verdaderas causas. Como ya señalé, es en torno de estas cuestiones donde habrían de afirmarse décadas más tarde las narrativas de matriz nacionalista, al suponer como sujeto protagónico de la Revolución a la Nación Argentina –o algún elemento o entidad que la representara o anticipara–, y la necesidad de afirmar su personalidad independiente como causa impulsora. Sin embargo, uno de los más notorios consensos entre los participantes del debate es que se había tratado de una revolución destinada a dar libertad e independencia a los pueblos del Plata o de América, pero sin que esto implicara la existencia de ninguna nacionalidad argentina protagonista o destinataria de tan preciados bienes. En toda la discusión no hubo una sola voz que sostuviera la existencia de una entidad nacional, una comunidad o, tan siquiera, un sentimiento nacional argentino –es decir, delimitado en términos geográficos y culturales del conjunto hispanoamericano y de mayor envergadura que la ciudad de Buenos Aires–. Había sido protagonizada por *americanos*, *patriotas*, *nativos*, *pueblos* y, en algunos casos, por *porteños* o *argentinos* entendidos también como habitantes de Buenos Aires; y estaba destinada a las *Provincias del Río de la Plata*, a sus *pueblos*, a sus *ciudadanos*, a *América* o *Sud América*. Y, entiéndase, no se trata de un problema nominal, ya que lo que esto pone en evidencia es la inexistencia de una comunidad definida por rasgos idiosincrásicos destinada a dar fundamento a un poder político. En todo caso, este orden institucional surgiría por el acuerdo de diversas entidades soberanas, como lo estaba intentando llevar a cabo el propio Congreso al reconocer la soberanía de las provincias por la Ley Fundamental dictada en 1825.

Por otro lado, una narrativa en clave nacional requiere de próceres o de figuras que encarnen los ideales y valores distintivos de esa nación. Pero a lo largo del debate, en especial por intermedio de Juan José Paso –integrante de la Junta creada el 25 de Mayo de 1810 y conspicuo miembro de los diversos gobiernos revolucionarios–, se sostuvo que muchos de los sindicados como autores de la Revolución no habían sido en verdad tan meritorios, sino que la propia situación los había hecho figurar así. Del mismo modo, tampoco se planteaba la existencia de planes o intenciones de ruptura con España que pudieran rastrearse más allá de las invasiones inglesas en 1806-1807, lo cual podría alentar la suposición de la preexistencia de elementos nacionales que habrían entrado en contradicción con el orden colonial.¹¹

¹⁰ Esto fue enfatizado en varias oportunidades por el diputado Portillo, para lo cual recordaba el fracaso del dominico Julián Perdriel quien, hacia 1812, había recibido el encargo del Triunvirato de escribir la historia de la revolución. Su conclusión era tan acertada como poco esperanzadora: “Todavía arden estas pasiones”. Sesiones No. 147, 9 de junio de 1826, p. 1395, y No. 148, 10 de junio de 1826, p. 1409.

¹¹ La única excepción la constituye un remitido anónimo donde se sostenía que “El pensamiento de sacudir el yugo de la España, era tan antiguo como la arbitrariedad de los que conquistaron este país. En todas épocas se quiso la libertad de la patria; varias veces se creyó oportuno el proclamarla, y víctimas y sangres y unas cadenas más pesadas fue el resultado de la exaltación que levantó contra los visires una parte del país”. Sin embargo, reconocía que habían sido sucesos imprevistos, como los de Bayona y las Invasiones Inglesas, los que habían abierto los ojos

En cuanto a las causas, primaban los aspectos contingentes, aquellos que no podían ser dominados por ningún protagonista, sino tan sólo aprovechados una vez producidos. Esto fue prolijamente argumentado por el diputado Gorriti, quien se extendió a lo largo del debate sobre las verdaderas causas de la Revolución. Comenzó señalando que no estaba de acuerdo en que fuera una comisión la que estableciera el significado de la expresión “autores de la Revolución del 25 de mayo”. Es que, a su juicio, si se lo consideraba en un sentido lato, éstos serían muchos; pero si se lo hacía en un sentido estricto, resultaba que los autores de la Revolución Americana habían sido en verdad sus enemigos. Esto se debía a que revoluciones de ese tipo no podían ser el resultado de las acciones de particulares, sino provocadas por gobiernos cuyas acciones les enajenan la lealtad de sus súbditos, acumulándose así materiales que estallan ante la primera chispa. Además, consideraba que en una revolución el mérito no está en hacer el primer movimiento, que suele ser el resultado de pasiones innobles, sino en darle una correcta dirección que permita servir a los intereses de la sociedad.¹²

En sus intervenciones, Gorriti planteó también otro de los grandes ejes del debate: el rol que habían tenido Buenos Aires y las provincias. Sostenía que los impulsores habían sido en verdad los pacaños, quienes se habían anticipado en un año a Buenos Aires y en peores condiciones, ya que no habían tenido las espaldas resguardadas como las tendría Buenos Aires por la presencia de milicias criollas. Por eso, y al igual que el Deán Funes —que, curiosamente, siendo miembro del Congreso, no participó en el debate— consideraba que el mérito de quienes actuaron en la capital del Virreynato se reducía a haber conocido y aprovechado un momento favorable para intervenir y en haber optado por gobernar en nombre de Fernando VII.¹³ El problema del papel de Buenos Aires no era menor en ese contexto, donde el choque de intereses entre las provincias estaba a la orden del día. Pero, además, nos permite visualizar y comprender la dimensión que se le daba a la Revolución de Mayo en cuanto al carácter comunitario que había tenido. En ese sentido, vale la pena detenerse en las posiciones de Pedro Cavia y de Valentín Gómez. El primero deploraba que el proyecto dejara afuera a las provincias, lo que aumentaría las tensiones. Además, sostenía que los que dieron el primer grito en Buenos Aires debían considerarse pregones más que autores, ya que sólo clamaron por “una revolución que estaba ya hecha y organizada por la naturaleza misma de las cosas”. Para Gómez, los temores eran infundados: hasta entonces nadie había impugnado la versión de Funes, ninguna provincia se había quejado de que la pirámide conmemorativa estuviera en esa ciudad “porque no hay nadie que pueda contradecir el honor y la gloria de Buenos Aires”. Esto fue rebatido por Cavia, diputado por Corrientes, quien también se proclamó orgulloso de ser natural de Buenos Aires, aunque “propiamente hablando soy mas bien cosmopolita de todas las provincias de América que de Buenos Aires”.¹⁴ Es decir, se consideraba americano o porteño, mas no argentino.

a los americanos, “Rasgo histórico de la Revolución del 25 de mayo” [*La Gaceta Mercantil*, 25 de mayo de 1826], en *Biblioteca de Mayo*, t. v, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960, pp. 4305/4306.

¹² Por eso concluía que si el jurado llegaba a establecer que era más difícil preparar una revolución que darle impulso, entonces resultaba “[...] que la estolidez de Carlos IV, la corrupción de Godoy, la ineptitud de Sobre-Monte, la ambición de Bonaparte, los periodicos de España, la conducta equivocada de Liniers, las intrigas de Goyeneche, las perfidias de la Junta central, y la incapacidad de Cisneros, habian sido las que prepararon la revolucion”, Sesión No. 140, 31 de mayo de 1826, pp. 6-7.

¹³ Sesión No. 140, 31 de mayo de 1826, pp. 8-9.

¹⁴ Sesión No. 145, 6 de junio de 1826, pp. 1374, 1376 y 1377.

Por último, el diputado Medina recordó, al igual que Gorriti, que Chuquisaca había tenido parte en la preparación y que si bien, como había planteado Agüero, ahora pertenecía a otro Estado, eso no invalidaba que debiera considerársela como autora de la revolución.¹⁵ Con lo cual se percibe una de las razones por las que no podían identificarse los sucesos de Mayo como una Revolución Argentina: aún no era claro qué significaba y qué implicaba la Nación Argentina. De hecho, ése era uno de los objetivos del Congreso. Pero éste se disolvió sin poder resolver dicha cuestión, dada la oposición de las provincias y de los sectores dominantes de Buenos Aires a la sanción de una Constitución centralista. Por eso, éste y otros proyectos que habían sido aprobados nunca serían llevados a la práctica.

En cuanto a las representaciones de la Revolución, este primer ciclo integrado por textos escritos por testigos y protagonistas tiene su cierre simbólico con la publicación en 1830 de las *Memorias* de Cornelio Saavedra: para el presidente de la Primera Junta de Gobierno, la Revolución había sido consecuencia de la crisis española, la cual había sido aprovechada por los americanos para reasumir sus derechos, y no, como algunos creían –sus antiguos opositores–, el resultado de la acción de letrados que presumían haber sido sus impulsores y ejecutores.¹⁶

Un espeso círculo de dudas

Como se habrá notado, las primeras representaciones de la Revolución no la suponían protagonizada ni por una nacionalidad oprimida, ni por un sujeto nacional luchando por constituirse en nación. Peor aún, era considerada como el resultado de sucesos sobre los cuales los propios protagonistas no habían podido tener mucha incidencia. En los años siguientes, estas nociones no serían sustancialmente modificadas; incluso entre aquellos que, a diferencia de Saavedra, reivindicaban el rol del grupo ilustrado. Entre éstos podemos destacar las visiones de un antiguo colaborador y de un antiguo admirador de Rivadavia: Ignacio Núñez y Florencio Varela.

Núñez, que había sido testigo de los hechos revolucionarios, escribió hacia mediados de la década de 1840 sus *Noticias Históricas de la República Argentina*, publicadas en forma póstuma por su hijo en 1857. En sus *entretenimientos*, como gustaba llamar a su obra, notaba que la Revolución había sido provocada por la crisis monárquica. A su vez, se hacía eco de la tradición del grupo más radicalizado, del cual él había formado parte, que le achacaba a Saavedra haber tenido escaso interés en participar del movimiento, al que había adherido bajo la presión de los verdaderos revolucionarios. Por eso concluía que sin querer desmerecer el papel de quienes habían encabezado la Revolución de Buenos Aires, “puede asegurarse que

¹⁵ Sesión No. 147, 9 de junio de 1826, p. 1393.

¹⁶ “Si el trastorno del trono español, por las armas ó por las intrigas de Napoleón que causaron también el desorden y desorganización de todos los gobiernos de la citada Península, y rompió por consiguiente la carta de incorporacion y pactos de la América con la corona de Castilla; si esto y mucho más que omito por consultar la brevedad no hubiese acaecido ni sucedido, ¿podiera habérsenos venido á las manos otra oportunidad más análoga y lisongera al verificativo de nuestras ideas, en punto á separarnos para siempre del dominio de España y resumir [sic] nuestros derechos? Es preciso confesar que no, y que fue forzoso y oportuno aprovechar la que nos presentaban aquellos sucesos. Sí, á ellos es que debemos radicalmente atribuir el origen de nuestra revolucion, y no á algunos presumidos de sabios y doctores que en las reuniones de los cafes y sobre la carpeta, hablaban de ella, mas no se decidieron hasta que nos vieron (hablo de mis compañeros y de mi mismo) con las armas en la mano resueltos ya á verificarla”. C. Saavedra, “Memoria Autógrafa”, en *Memorias y autobiografías*, Buenos Aires, Museo Histórico Nacional, 1910, pp. 55-56, nota 1 [*La Gaceta Mercantil*, 20 de marzo a 28 de abril de 1830].

esta grande obra fue poco menos que improvisada”, lo cual explicaba la falta de combinaciones internas y de relaciones con poderes extranjeros que la hubieran amparado.¹⁷

Florencio Varela, quien a mediados de la década de 1830 había iniciado el proyecto de escribir una historia argentina, no parecía preocupado tanto por la posible improvisación de la Revolución, sino por los verdaderos objetivos de sus protagonistas. En una carta que le enviara a Juan M. Gutiérrez desde Río de Janeiro donde procuraba mejorar su salud, mientras profundizaba sus pesquisas sobre el pasado rioplatense, le confesaba a su constante interlocutor epistolar que

A medida, amigo querido, que avanzo en el estudio de los monumentos de nuestra Revolución se hace más espeso el círculo de dudas que me ciñe; dudas, Jan Ma., que no es posible satisfacer estudiando los documentos *públicos* y que sería preciso aclarar escudriñando correspondencias íntimas u oyendo relaciones sinceras de los hombres de aquella época, porque realmente son de inmensa trascendencia, si ha de escribirse con probidad y con deseo de ser útil. ¿Creerá V. que la más grave y más oscura de esas dudas es acerca de las verdaderas intenciones de la Primera Junta revolucionaria? Hablo del cuerpo, no de *un hombre*. ¿La Junta del 25 de Mayo empezó a marchar determinada a emancipar el país de la tutela peninsular o siguió solamente al principio un impulso igual al que había movido a las Provincias españolas y a Montevideo mismo año y medio antes? Amarguísima duda es ésta; pero he de llegar a aclararla.¹⁸

Aunque se situaba en una posición diferente a la de Núñez, en tanto éste se basaba en sus recuerdos e impresiones, mientras que Varela enfocaba la Revolución como un historiador que procuraba indagar la verdad de lo acontecido, el dilema no pudo ser aclarado —de hecho, no llegó a escribir el resultado de sus investigaciones salvo en notas ocasionales, gran parte de sus papeles se perdieron en un naufragio y murió asesinado en Montevideo pocos años más tarde—. Lo que sí parece evidente es que la persistencia de ese *espeso y amargo círculo de dudas*, no sólo dificultaba la valoración de la Revolución de Mayo y de sus protagonistas, sino que impedía considerarla como el acto fundador de una nación o como la expresión de una nacionalidad oprimida por el yugo colonial; por el contrario, parecía un acto que se encuadraba dentro del juntismo que era parte de la tradición política e institucional española.

El Antiguo Régimen y la Revolución de Mayo en el discurso rosista y antirrosista

Estas imágenes de la Revolución, que problematizaban o ponían en cuestión tanto las causas como el mismo proceso, encontraron su expresión más radical en el federalismo rosista. Más aún, el mismo Rosas cuestionó públicamente que ésta hubiera tenido como propósito la ruptura del orden colonial. Es harto elocuente en ese sentido su arenga pronunciada como gobernador ante las corporaciones de Buenos Aires el 25 de Mayo de 1836, la cual sería recurrentemente reproducida en la prensa oficial. En su breve pero significativo discurso, Rosas sostuvo que no se había tratado de un levantamiento contra las autoridades, sino de una acción destinada a cubrir la acefalía y cuidar la posesión de Fernando VII; que no había sido un

¹⁷ *Noticias Históricas de la República Argentina*, Buenos Aires, Jackson, 1944, t. I, p. 248.

¹⁸ Florencio Varela a Juan M. Gutiérrez, Río de Janeiro, 24 de agosto de 1841, en *Archivo de Juan María Gutiérrez. Epistolario*, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso, 1979, t. I, p. 226.

intento de romper con España, sino de ponerse en mejor disposición para auxiliarla; y, fundamentalmente, que había tenido como principal propósito resguardar el orden social para no ser arrastrados por la crisis de la Corona. Es decir, ni independencia ni libertad, tan sólo orden. Asimismo, deploraba que la decisión tomada el 22 de Mayo hubiera sido malinterpretada como una rebelión encubierta por las autoridades coloniales, cuando lo resuelto ese día se basaba en una tradición compartida con los otros pueblos de España. La acción desagradecida de los españoles es lo que finalmente habría provocado la guerra y, finalmente, la declaración de la Independencia en 1816. Esta interpretación se transformó en una suerte de versión oficial del proceso revolucionario durante los años de hegemonía rosista. Es por eso que la misma se puede encontrar en otros textos provenientes de esa facción, en los que se exaltaba el carácter republicano del proceso revolucionario y, a la vez, se reivindicaban tradiciones, valores e instituciones del Antiguo Régimen.¹⁹

No parece extraño entonces que los opositores a Rosas, ya sean antiguos unitarios y federales o los más jóvenes miembros de la generación romántica, consideraran esta interpretación de la Revolución de Mayo como una traición a la misma.²⁰ Es interesante en ese sentido, aunque aquí no pueda ocuparme de esa cuestión, las variaciones que se darían en estas críticas, por momentos esperanzadas, por momentos escépticas, según el estado de la lucha antirrosista, los poderes que participaran de la misma y la posición de los enunciadores. Cada 25 de Mayo se transformaría así en una nueva ocasión, tanto para reivindicar los valores atribuidos a la Revolución, como para criticar a Rosas e indicar el estado de la lucha contra el mismo.

En cuanto al rosismo, más allá de su caracterización de la Revolución, aprovecharía su festejo para reivindicar valores, personajes y episodios pertenecientes a su facción. Si bien durante varios años del primer gobierno de Rosas –1829 a 1832–, e invocando el estado de guerra civil, no se festejó en Buenos Aires el aniversario de la Revolución o se lo unificó con el de la Independencia el 9 de julio,²¹ desde que logró afianzar su poder en la provincia hacia 1835,

¹⁹ Una nota necrológica en la que se hacía un repaso de la extensa trayectoria pública del recientemente fallecido Tomás M. de Anchorena recordaba que en 1810 había sido electo “Regidor en la Ciudad de Buenos Ayres, su patria” y que en esa calidad había sido uno de los beneméritos que habían firmado el Acta del 25 de mayo de 1810. Ese “primer acto de soberanía popular” era considerado consecuencia de la reciente acefalía, en cuya resolución se había apelado a las formas institucionales hispánicas. Más aún, el articulista aseguraba que la ruptura se produjo porque “El Gobierno Español quiso considerar á los Americanos no como súbditos sino como esclavos. Las leyes divinas y humanas, la razon y las luces del siglo, concurrían á reprobar semejante exceso”. Es decir que al articulista no parecía incomodarle que los americanos fueran súbditos de la Corona española. *La Gaceta Mercantil*, 4 de mayo de 1847.

²⁰ Florencio Varela notaba que “Tan antigua como la dictadura de Rosas es la persuacion en los que estudian sus medios y sus fines, de que ella es una reaccion meditada y completa contra los principios de la gran revolucion de 1810; un retroceso al gobierno irresponsable de una sola persona, y al estado social de la vida del colono. Si se exceptua la independencia política, todos los otros dogmas, todos los objetos de aquel glorioso movimiento, han sido combatidos por Rosas con perseverancia diabólica [...]. Por eso se ha colocado siempre á Rosas entre los enemigos de la revolucion de Mayo: él mismo ha hecho siempre alarde de escarnecerla, [...]”, *El Comercio del Plata*, No. 405, 19 de febrero de 1847.

²¹ Fecha que, como recordaría Alberdi muchos años más tarde, era festejada con mayor fervor en el interior. La razón era el carácter nacional que podía implicar la misma, como se puede percibir en un artículo publicado en Entre Ríos al producirse la ruptura entre Urquiza y Rosas: “Si el 25 de Mayo es un gran día para la ciudad de Buenos Ayres que fue la iniciadora de la gran revolución; el 9 de Julio, es el mas grande de todos para el Pueblo Argentino”. Juan B. Alberdi, “Belgrano y sus historiadores”, en *Grandes y pequeños hombres del Plata, El Pensamiento Político Hispanoamericano*, Buenos Aires, De Palma, 1964, t. vi, p. 232; “9 de Julio”, en *El Porvenir de Entre Ríos. Periódico Universal*, No. 75, 9 de julio de 1850.

aunque deslucida en comparación con las anteriores fiestas mayas tradicionales desde 1811, convirtió esa fecha en un antecedente de su propia obra de gobierno; y las guerras de la independencia, en antecedente de las victorias de su facción. Lo cual, claro está, provocó numerosas críticas de sus adversarios.²²

Esta lectura de la Revolución de Mayo en clave facciosa puede percibirse también en el que en otro contexto podría haber sido un trabajo meramente erudito. Hacia 1836, el mismo año en el que Rosas daba su versión de los hechos, su más agudo escriba, Pedro de Angelis, publicaba por primera vez las *Actas del Cabildo de Mayo*. Claro que, al igual que con el resto de los documentos editados en su Colección, le añadió un prólogo destinado a orientar su lectura. Lo notable es que, en este caso, el prólogo era un evidente intento por adecuarse a la visión oficial. Esto permite entender su insistencia en destacar el respeto por el orden público como un aspecto distintivo de la Revolución, cualidad atribuida tanto al carácter pacífico del pueblo de Buenos Aires, como al juicioso comportamiento de su representación capitular.²³ Esta caracterización le permitía trazar una continuidad entre ese pasado y su presente, ya que actuaba como un espejo en el que se podían ver identificados tanto el pueblo de Buenos Aires, como su máximo representante y *Restaurador de las Leyes*, Juan Manuel de Rosas.

Ahora bien, que la Revolución de Mayo no hubiera producido una ruptura significativa con la sociedad del Antiguo Régimen y que su propósito hubiera sido en verdad mantener la soberanía de Fernando VII no implicaba que dicho acontecimiento no pudiera leerse en clave nacional. Sin embargo, esta narrativa no fue desarrollada por el rosismo, aunque algunos de sus aspectos que podían adecuarse a sus intereses, como el de la independencia frente a las potencias extranjeras y el de la unidad política del territorio del ex virreynato, incluyendo a Paraguay, eran esgrimidas en forma insistente por la prensa oficial y por la diplomacia.

²² Juan B. Alberdi notaba irónicamente que “Es curioso ver á Rosas, cada 12 meses, cara á cara con el SOL de MAYO; [...] Intenta agasjarlo, incensarlo; pero en vano; le cuesta un mundo, no saber ejecutarlo, lo hace con repugnancia; y por lo mismo, lo hace mal, frio, insípido, tonto; dejando traslucir su indiferencia, mas bien lo insulta, que lo festeja. No conoce la historia de su pais, ó bien la quiere mal; la oscurece, la depraba, la adultera; olvida de intento sus grandes dias, sus grandes hechos, y el verdadero espíritu suyo: olvida los grandes nombres, los grandes servicios pasados, todo lo que es pasado, todo lo que no pertenece á su momento de él: egoismo y estrecho, para él no es nada la historia toda de la Revolucion: la *Restauración*, es todo. Depraba la historia en su provecho, prostituye el verdadero carácter de sus hechos, de sus dogmas, de sus designios: lo corrompe todo, todo lo infesta, pasado, presente y porvenir. Hace 4 años, que en una arenga pública, presentó a la Revolucion como un paso de fidelidad, de subordinacion colonial, hácia la dominacion de Fernando VII, y no como un insurreccion de libertad y de independencia americana. Dio la espalda á su verdadero sentido, y no vió en Mayo mas que el costado parlamentario y diplomático; [...]. En este año habla de la causa americana, no ya como ahora 4 años; ahora está haciendo el papel de patriota; y sin embargo dice en ella —“fue sellada en Ayacucho, consolidada en Yungay y Pago-Largo”. Alberdi deploraba que se equipararan esas batallas, y así, a Bolívar con “un tal Urquiza” y que se inscribieran en la Pirámide los nombres que integraban el panteón de ilustres federales: Quiroga, López, Dorrego y Heredia. “Mayo y Rosas”, *Revista del Plata. Diario político, literario, noticioso y mercantil*, No. 16, Montevideo, 4 de junio de 1839.

²³ Tras citar una proclama del Cabildo del 22 de mayo en la que se pedía confiar en la autoridad y resguardar el orden, comentaba que “Estos eran los consejos que daba una autoridad previsoras, y con los que simpatizó el pueblo, mientras estuvo bajo su influjo. Pero estos principios, que debian afianzar el orden y librar á la sociedad de los embates de la anarquía, fueron calificados de anti-patrioticos, como si el patriotismo consistiese en la exaltacion y el frenesí; y los que los profesaban, no tardaron á ser el blanco de las mas torpes calumnias. Al espíritu de conservacion, sucedió el desorden, y Buenos Aires tuvo tambien que lamentar sus víctimas”. “Prólogo a las Actas Capitulares del Mes de Mayo de 1810”, en *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires, 1836, t. III, p. II.

La Generación de 1837: la Revolución como mandato inconcluso

Si Pedro de Angelis no había desarrollado una lectura del pasado rioplatense en clave nacional, cabría esperar que sus más jóvenes contendientes, los miembros de la Generación de 1837, sí lo hubieran hecho, dada su adhesión al programa romántico que los llevaba a proponer la constitución de la Nación Argentina apelando como fundamento al principio de las nacionalidades.²⁴ En ese sentido, fueron consecuentes con su perspectiva historicista que incentivaba a buscar el sentido de todo fenómeno social mediante un análisis de su pasado.

Pero esa fidelidad tenía sus costos, ya que su búsqueda ponía en evidencia que no había en el pasado rioplatense fenómenos que pudieran ser fácilmente reivindicados. Consideraban el período colonial tanto carente de todo valor para la historia de la civilización como repudiable en su totalidad. Y así como no era allí donde podían encontrar algún legado que pudiera ser reivindicado, tampoco le asignaban ningún valor positivo a la presencia indígena, ya sea pasada o presente. Con lo cual, sólo les restaba reivindicar el pasado más reciente, es decir, el independentista. Sin embargo, este legado también lo consideraban exiguo, ya que de la Revolución sólo restaban sus valores y principios, sin que éstos hubieran logrado encarnadura social ni institucional.²⁵ De ahí el carácter ambiguo y por momentos contradictorio del romanticismo rioplatense: más que rastrear en el pasado formas de sociabilidad, valores, hábitos e instituciones, su programa se proponía crearlos. Para peor, notaban que ese pasado no era algo finiquitado, sino que seguía formando parte de su presente en el que pervivían numerosos fenómenos del Antiguo Régimen. Por otro lado, consideraban que si bien a lo largo del proceso emancipatorio se había ido creando una nueva sociedad, las fuerzas que habían sido desatadas impedían la constitución de un orden sociopolítico moderno como el que ellos anhelaban. En suma, la Revolución había asegurado la independencia del Río de la Plata, pero aún no había cuajado ni la libertad ni el orden que la institucionalizara.

Ahora bien, a pesar de estas dificultades, cabría suponer que postulaban a la Nación Argentina como protagonista de la Revolución de Mayo. Sin embargo, esto tampoco era así. Por el contrario, al autoproclamarse como continuadores del proceso revolucionario, se proponían crearla, así como también los elementos de la nacionalidad, inexistentes aún, pero lógica e históricamente necesarios según las doctrinas que profesaban. Esta ausencia fue puesta de relieve, por ejemplo, en la polémica que Echeverría sostuvo con de Angelis, quien había criticado irónicamente su *Dogma Socialista*. En su indignada y también irónica respuesta, Echeverría desarrolló una explicación histórica del estado sociopolítico rioplatense en la cual dejaba en claro la inexistencia de antecedentes nacionales, ausentes en el período colonial y sin que hubieran sido creados en el revolucionario. Por eso se preguntaba si acaso “¿Late por

²⁴ Además, el haber sido la primera generación nacida tras el derrumbe del orden colonial (la mayoría lo había hecho entre 1805 y 1820), así como el haber entrado a la vida pública tras el fracaso unitario y la consolidación del orden federal en la década de 1830, les permitía trazar un balance del proceso independentista desde otra posición que las de sus antecesores. Un análisis de sus identidades políticas y de la cuestión nacional en mi Tesis de Licenciatura, “Formas de identidad política y representaciones de la nación en el discurso de la Generación de 1837”, *Cuadernos del Instituto Ravignani*, No. 11, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1998.

²⁵ Echeverría no podía sino lamentarse al notar que “No hay principio, no hay idea, no hay doctrina que se haya encarnado como creencia en la conciencia popular después de una predicación de 35 años”, en *Dogma Socialista de la Revolución de Mayo, precedida por una ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1915, p. 129 [Montevideo, 1846].

ventura sentimiento alguno de nacionalidad en el corazón de ese gigante de catorce cabezas llamado República Argentina?”.²⁶

Sin embargo, en sus reflexiones volvían una y otra vez sobre el proceso revolucionario, ya que a pesar de su carácter fallido o inconcluso, había inaugurado un nuevo ciclo que sólo podía tornarse comprensible con la ayuda de la filosofía, más precisamente, de la filosofía de la historia. Lo novedoso de esta perspectiva es que, más allá de los contenidos del relato –sean éstos nacionales o no–, la misma permitiría dotar de nuevo sentido a aquello que hasta entonces aparecía como fenómenos azarosos. Esta innovación ya aparece en sus primeros escritos públicos de mediados de la década de 1830. Por ejemplo, en los discursos pronunciados en el *Salón Literario* de Marcos Sastre hacia 1837, en cuya sesión inaugural Alberdi objetó las visiones dominantes, como las ya citadas de Funes, Gorriti y Saavedra:

Cada vez que se ha dicho que nuestra revolución es hija de las arbitrariedades de un virrey, de la invasión peninsular de Napoleón, y otros hechos semejantes, se ha tomado en mi opinión un motivo, un pretexto por una causa. [...] No creáis, señores, que de unos hechos tan efímeros hayan podido nacer resultados inmortales. Todo lo que queda, y continúa desenvolviéndose, ha tenido y debido tener un desenvolvimiento *fatal* y necesario.²⁷

El problema era que la Revolución, si bien había formado parte de un proceso más vasto en cuyo seno cobraba inteligibilidad –el *ciclo de las revoluciones atlánticas*–, se apartó de lo que debía ser su rumbo, ya que había sido más el resultado de hechos fatales que de la acción de minorías inteligentes. La Revolución había invertido el orden lógico que presuponía un cambio en la conciencia pública como prerequisite para las transformaciones sociopolíticas o, dicho de otro modo: dadas las ingentes necesidades planteadas por la Revolución, se había producido la emancipación material, pero aún no la espiritual o inteligente.²⁸ Esta interpretación les permitía explicar la conflictiva situación sociopolítica existente en el Plata y, a la vez, postularse como aquellos que estaban en condiciones de resolverla reencauzando el rumbo perdido. Por eso, Alberdi precisaba apelando a sus nociones historicistas que:

Es cierto que en Mayo de 1810 comenzamos nuestro desarrollo; pero es cierto también que lo comenzamos mal. Lo comenzamos sin deliberación; lo hemos seguido sin conciencia; nosotros no nos hemos movido; hemos sido movidos por la impulsión *fatal* de otras cosas más grandes que las nuestras. Así es que nosotros sabíamos que nos movíamos, pero no sabíamos ni por qué ni para qué. Y si sabíamos en fin, no conocíamos ni su distancia, ni el rumbo especial; porque se ha de notar, que [...], cada pueblo, como cada cuerpo material, busca un solo fin; pero por camino peculiar y mil veces opuesto. Ya es tiempo, pues, de interrogar a la filosofía la senda que la nación argentina tiene designada para caminar al fin común de la humanidad.²⁹

²⁶ Atribuía la explicación de esta ausencia a que el Virreynato no era una asociación de iguales con intereses comunes, sino una suma de localidades reunidas para ser mejor administradas, por lo que su único vínculo era la autoridad española. “Cartas a Don Pedro de Angelis, editor del Archivo Americano”, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Antonio Zamora, 1951, pp. 311-312 [Montevideo, Imprenta 18 de julio, 1847].

²⁷ “Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia con otra general del espíritu humano”, en F. Weinberg, *El salón literario*, Buenos Aires, Hachette, 1957, p. 127.

²⁸ Para Alberdi, “[...] mientras los libres del Norte y de la Francia no habían hecho más que romper las leyes frágiles de la tiranía, nosotros nos empeñábamos en violar también las leyes divinas del tiempo y del espacio”, *ibid.*, p. 130.

²⁹ *Ibid.*, pp. 131-132.

Se puede percibir en esta interpretación cómo el pasado revolucionario seguía formando parte de un ciclo que se prolongaba en el presente, ya que su mandato aún no había sido llevado a cabo. Tarea que se asignaban sin pudor los jóvenes románticos, quienes no tenían duda alguna de que eran ellos los que estaban en condiciones de interpelar a la filosofía para develar el destino de la Nación Argentina. Entidad que era considerada entonces el nombre de un enigmático proyecto y no el resultado de una historia pasada.

El drama de Alberdi

En el párrafo anterior resumimos la visión general del proceso revolucionario elaborada por los miembros de la generación romántica en las décadas de 1830 y 1840. Ahora bien, en todos esos años, un solo texto se había ocupado de narrar en detalle los acontecimientos revolucionarios, y éste era una obrita de teatro de Alberdi centrada en lo acontecido los días 24 y 25 de Mayo de 1810.³⁰ En ese sentido, aunque se trata de un texto menor y con intenciones muy marcadas por la coyuntura –el apoyo al bloqueo francés desde su exilio montevideano–, permite medir la distancia que existía entre las visiones generales del proceso revolucionario y aquellas más precisas que daban consistencia a un relato del mismo.

El propósito de Alberdi era narrar los acontecimientos revolucionarios de modo tal que se incorporaran los hechos reales y las tradiciones en una misma trama, para que así pudieran formar parte de la conciencia del pueblo –de ese modo, aseguraba, incluso los niños y las mujeres podrían entenderlos–. Evaluaba que era necesario racionalizar las figuras heroicas en una narración que las tuviera por objeto, ya que consideraba como inexistente un relato de la Revolución y de sus participantes; acontecimiento al que él y sus contemporáneos consideraban como fundacional de la patria. Pero, ¿de qué Patria?, ¿quiénes habían sido sus actores?, ¿cómo se identificaban?, ¿qué comunidad había parido esa Revolución? y, ¿cuál había sido su sentido?. Llama la atención que en su texto proliferen gentilicios y calificativos que dan cuenta del carácter *americano y/o porteño* de los actores y del proceso revolucionario.³¹ Las primeras menciones en calidad de *argentinos*, que aparecen bastante avanzada la obra, constituyen anacronismos referidos a Rosas y su presente, pero puestos en boca de Vieytes.³² Hasta ese momento, su discurso parece perfectamente situado en 1810. Sin embargo, inmediatamente alude a las discusiones en el seno de la emigración sobre la conveniencia –sostenida por Alberdi– o la inconveniencia –sostenida inicialmente por los antiguos unitarios– de asociarse con los franceses que bloqueaban Buenos Aires:

³⁰ Juan B. Alberdi, *La Revolución de Mayo. Crónica dramática*, Buenos Aires, 1960 [Montevideo, 1839].

³¹ Por ejemplo, cuando Chiclana interpela a Saavedra: “tú vas a ser el Presidente de la nueva junta: tú, porque eres americano”; cuando el 24 se despiden los revolucionarios “Hasta el primer canto del gallo de la república americana”; cuando una voz anónima proclama que el 25 de Mayo estaban “celebrando el contrato social americano!”; o cuando French gritaba “Vivan los hijos primogénitos de la libertad americana!” [...], “Vivan los nobles hijos del Río de la Plata, los beneméritos Porteños!”, *ibid.*, pp. 60, 69, 102 y 106.

³² “Pensad que el poder que vais á recibir en depósito, no es ya el poder usurpado de un soberano extranjero: tiene desde hoy dos propietarios exclusivos: –Dios en el Cielo, y el Pueblo Argentino en la tierra.” De todos modos, este uso de *argentino* puede ser sinónimo de *porteño* y no referido a esa nacionalidad. *Ibid.*, pp. 111-112. Para un examen del uso de *argentino*, cf. mi trabajo *Formas de identidad...*, cit., en especial caps. VI y IX.

No ha caído un tirano extranjero para dar lugar á un tirano nacional: no ha caído un hombre, ha caído un regimen, que un regimen y no un hombre nuevo debe suceder: no mas tiranos, ni tiranía; española o argentina, toda tiranía es infernal y sacrilega: si el argentino es tirano, muerte al argentino: si el extranjero es libertador, gloria al extranjero; [...].³³

Más allá de estas expresiones extemporáneas, si hay entidades ausentes en el proceso narrado por Alberdi éstas son la nación y la nacionalidad *argentina*. Por eso, las referencias a *patria*, *pueblo* o *nación* casi no aparecen asociadas con algo que pueda considerarse *argentino*. Pero hay algo más importante aún: cómo situar en ese proceso el surgimiento o la toma de conciencia de una nacionalidad, si el propio Alberdi le restaba importancia en tanto gesta y la consideraba una simple evolución parlamentaria. En una nota agregada al final, es decir, destinada a sus ilustrados lectores y no al público de la obra de teatro, sostenía que

La Revolución de Mayo, en la imaginación del pueblo, es una epopeya: en la realidad histórica, no es, por su forma, mas que una evolución parlamentaria, como las que se hacen todos los días en Inglaterra y los Estados Unidos.³⁴

Recordemos que en un artículo publicado en la *Revista del Plata*, la misma en la que había aparecido su obra de teatro, Alberdi le criticó a Rosas que éste sólo pudiera percibir la Revolución desde un punto de vista institucional, atenuando así la ruptura con el Antiguo Régimen. Sin embargo, la concepción de Alberdi no parecía ser muy distinta, al menos en lo que consideraba como su verdadera dimensión histórica. Que la Revolución fuera entendida por sus contemporáneos como una epopeya era lo que le hacía sostener otra interpretación pública. Ahora bien, ¿eran compatibles ambas interpretaciones?, ¿podían acaso formar parte de un relato que hacía de la filosofía de la historia su sustento?. La solución no era imposible, pero Alberdi estaba más interesado en sumar elementos de lucha contra Rosas que en ofrecer un relato que integrara en forma armónica los hechos revolucionarios con una interpretación filosófica de los mismos. De ahí que su nota final concluyera recordando que Mayo era aún un mandato inconcluso –“más bien una profecía que una conquista”– y que ellos, los jóvenes, serían los encargados de llevar su programa a cabo.

Las hebras sin madeja

Hasta aquí hemos repasado las imágenes del proceso revolucionario predominantes hasta la caída de Rosas, señalando cómo éstas habían oficiado de canal de expresión para los conflictos políticos e ideológicos que recorrían la vida pública rioplatense. Creo que es claro que desde ninguna de las perspectivas analizadas se podía argumentar sin dificultades –si es que

³³ Claros anacronismos –¿qué son, si no, las referencias a extranjeros libertadores en la Revolución de mayo?–, que se refuerzan a lo largo de la alocución de Vieytes quien, *proféticamente*, alude a las guerras civiles pos-independen-tistas: “Solo podéis decir que está cumplida vuestra misión, cuando podáis anunciarnos que [...] ya no hay guerras de localidades, antipatías de provincias, luchas de feudalismo y de insociabilidad; la paz y la amalgama se han establecido entre el principio provincial y el principio nacional”, *ibid.*, pp. 113-114.

³⁴ Poco más adelante añadía que de haberla pintado tal cual fue, habría salido descolorida y marchita. Su idea era que los hechos posteriores –las guerras y el sostenimiento de un poder político independiente– la habían vestido de esplendor retrospectivamente. *Ibid.*, p. 126.

en verdad se quería hacerlo, lo cual es bastante dudoso— que el proceso revolucionario había sido expresión de una nación o una nacionalidad argentinas oprimidas por el régimen colonial. Creo que la causa de esta *ausencia* debe hallarse, por un lado, en la inexistencia o debilidad de esas entidades durante la primera mitad del siglo XIX y, por el otro lado, en la falta de una perspectiva anclada en ese presente y con proyección hacia el futuro que permitiera, de algún modo, dar cuenta de las mismas. Lo cual no implicaba que se negara la existencia de una continuidad entre el pasado revolucionario y ese conflictivo presente; muy por el contrario, todas las visiones de ese pasado, con sus diversos matices, lo suponían como el momento de inauguración del ciclo histórico en el que les había tocado en suerte habitar.

En relación con esto último, me parece muy sugestiva una imagen elaborada cuando ya había transcurrido medio siglo de la Revolución de Mayo. Apenas pocos días después de que Bartolomé Mitre asumiera la gobernación de Buenos Aires en mayo de 1860, lo cual, para sorpresa de muchos, parecía alentar una política de acercamiento con la Confederación Argentina tras constantes enfrentamientos a lo largo de casi una década, el general Tomás de Iriarte le enviaba una larga carta a Juan María Gutiérrez, en la que analizaba con escepticismo las recientes novedades políticas. Así, tras encomendarse a Dios, le confesaba que “*estoy muy de acuerdo con V. que nos caeremos muertos sin acabar de devanar la madeja que el año 10 dejó a sus hijos para entretenimiento*”.³⁵

En este breve enunciado, en el cual se atribuía un origen histórico a los males del presente, se puede percibir la existencia de dos problemas a resolver, o, quizás, de dos aspectos de uno solo, o, por qué no y más precisamente, de dos dimensiones temporales del mismo: la constitución de un orden político nacional y la interpretación del sentido histórico de la Revolución de Mayo. Es que, según lo entendía el general Iriarte, pero también sus contemporáneos, ese pasado inaugurado en 1810 y ese conflictivo presente de 1860 eran parte de un mismo ciclo histórico que concluiría cuando la madeja fuera por fin devanada.

Ahora bien, ya sean dos problemas entrelazados entre sí, o dos dimensiones de uno solo, su respuesta sí sería única, y estaría dada por la postulación de la Nación Argentina como articuladora del orden presente, como sujeto del proceso revolucionario y como destinataria de un futuro venturoso. Respuesta única, en tanto presente y pasado pasarían a ser considerados parte de una historia orgánica protagonizada por esa nación y, así, dotada de pleno sentido y con proyección hacia el futuro. De ese modo, 1810 y 1860 seguirían siendo considerados como dos momentos de un mismo ciclo histórico, pero ahora interpretados y valorados de otra manera por ser ambos parte de un pasado en el que el proyecto nacional debió sobreponerse a intereses mezquinos —encarnados en caudillos, localismos, masas incultas, hábitos premodernos o algún otro fenómeno arquetípico—. Esta última interpretación, elaborada hacia finales del siglo XIX y cristalizada en las primeras décadas del XX, obedeció a dos procesos concurrentes que permitirían *devanar la madeja*: por un lado, la constitución de una historiografía nacional y, por el otro, la consolidación del Estado nacional argentino que haría suya esa interpretación y la transformaría en una de sus fuentes de legitimidad. Pero hasta que esto sucediera, tanto el pasado como el presente serían mayormente pensados como un caos, a los que se les podía suponer una trama, pero aún desconocida. En todo caso, eran hilos sueltos que no podían ser hilvanados en un solo ovillo ante la ausencia de criterios claros

³⁵ Tomás Iriarte a J. M. Gutiérrez, Buenos Aires, 20 de mayo de 1860, en *Archivo de Juan María Gutiérrez. Epistolario*, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso, 1988, t. VI, p. 93 (la cursiva en el original).

que guiaran esa operación. Veamos, entonces, cómo eran percibidas estas hebras y de qué modo articulaban, si es que podían hacerlo, pasado revolucionario y presente tormentoso.

Comencemos recordando un artículo de Sarmiento publicado en su exilio chileno con el propósito de celebrar el 25 de Mayo. En el mismo, historizaba ese acontecimiento mediante un rastreo del pasado de Buenos Aires, del cual destacaba su origen plebeyo y su insignificancia en el período colonial. Lo notable de su relato es que todo el proceso transcurre dentro de su ámbito y, así, advierte finalmente que “nosotros debemos detenernos en el umbral de este pórtico llamado 25 de mayo en Buenos Aires, 18 de setiembre en Chile”. Llama la atención esta asociación entre dos acontecimientos que representan, respectivamente, una ciudad y una nación. Pero además, esos sucesos, cuyo significado y sentido deberían ser evidentes para cualquier miembro de esas comunidades, no parecían tan claros ni para el propio Sarmiento, quien, inmediatamente, añadía que

La mano del tiempo, guiada por la imparcial filosofía, no ha clasificado aún todos los hechos, no ha distinguido las especies, géneros y familias a que pertenecen; y el que se aventurase en su examen intempestivo, correría riesgo de tomar un efecto por una causa, un hombre por una época, un hecho por un principio.³⁶

La historia de la Revolución estaba aún por escribirse; y hasta que esta narración no se produjera, difícilmente se le podía fijar no sólo su sentido, sino también algún ámbito concreto de pertenencia.³⁷ Aunque existían representaciones que la delimitaban, las mismas no eran ni estables, ni únicas, ni incontrastables; como tampoco lo eran las comunidades sociopolíticas rioplatenses en su presente. Es por eso que faltaba un punto de vista, una perspectiva sustentada en datos de ese presente, que pudiera ser a la vez proyectable en el futuro y dadora de sentido al pasado —en este caso soportando contenidos identitarios nacionales argentinos—. Y, entiéndase, no se trató ni de falta de fuentes, ni de incapacidad, ni de desconocimiento de una perspectiva teórica o narrativa que permitiera realizar ese relato.³⁸ Por eso, no parece extraño que publicistas como Félix Frías consideraran que

[...] es un caos la historia de estos países, pero a medida que se penetra en ella se ve más claro. Los datos abundan, lo que importa es saber coordinarlos y apreciarlos en su verdadero valor.³⁹

³⁶ “El 25 de Mayo”, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Luz de Día, 1950, t. VI, p. 64 [*Mercurio*, 25 de mayo de 1842]

³⁷ La explicación la daría el propio Sarmiento cuando, varios meses después, plantearía la necesidad de una revista americana: “Nuestra literatura naciente es más bien que nacional, americana; en todas sus partes la civilización es poco más o menos una misma: el idioma, las costumbres, las ideas y aun los recuerdos históricos no se han trazado límites precisos todavía. La revolución de la independencia es el punto de partida común de la existencia política de cada una de estas hijas que acaban de tomar posesión de una hijuela del gran patrimonio de Colón; los hombres que figuraron en la división se hallaron en todos los puntos, y los acontecimientos de aquella época interesan a todos a un mismo tiempo”, *El Museo de ambas Américas*, en *Obras Completas*, cit., t. I, pp. 208-209 [*El Progreso*, 16 de diciembre de 1842].

³⁸ En ese sentido, un notable contraejemplo lo provee Vicente F. López, quien escribió hacia 1845 su *Manual de historia de Chile*, mientras que sus relatos orgánicos del pasado argentino debieron esperar varias décadas hasta poder cobrar forma. En verdad, la comparación se hace significativa no cuando se consideran obras o personas, sino cuando se examinan las condiciones de producción de relatos del pasado existentes en Chile con las del Río de la Plata, problema sobre el que actualmente estoy desarrollando una investigación como becario del CONICET.

³⁹ Félix Frías a Juan María Gutiérrez, Santiago de Chile, 15 de julio de 1845, en *Archivo de Juan María Gutiérrez. Epistolario*, Buenos Aires, Biblioteca del Congreso, t. II, p. 2.

Pero cómo podían ser coordinados y valorados estos abundantes datos, si en verdad para gran parte de la élite letrada lo caótico era, más que el pasado, su propio presente. Por el contrario, no parece casual que el enfoque de matriz nacionalista fuera ideado en el momento en el que cobraría mayor nitidez el proceso de consolidación del Estado Nacional Argentino o, si se prefiere, el de un orden político de alcance nacional. Mientras tanto, estos intentos chocarían contra la realidad que quisiera ser así interpretada, ya sea la pasada o la presente.⁴⁰

Estas cuestiones pueden comprenderse mejor si se presta atención a las propuestas elaboradas por publicistas y políticos que llegaban a plantear variantes muy diversas en lo que hacía a la organización política, sin que consideraran necesario fundamentarlas en la existencia de una nación, una nacionalidad o algunos de sus elementos. En ese sentido, parecen notables las posiciones esgrimidas por Florencio Varela en su exilio montevideano desde las páginas del *Comercio del Plata*, donde llegó a defender o a tolerar alternativas muy distintas en relación con lo que hacía a la organización que debían tener las provincias rioplatenses. Así, ante la posibilidad planteada en 1846 de que se formara un nuevo Estado que incluyera a Corrientes y Entre Ríos –y, potencialmente, al Uruguay y/o al Paraguay–, sostenía que, aunque no simpatizara demasiado con esa resolución, ya que creía más conveniente luchar por el libre comercio y la libre navegación en el seno de la comunidad argentina, no podía hacerle objeciones de principios. Es que, al igual que sus contemporáneos, consideraba que la constitución de poderes políticos debía ser el resultado de pactos entre entidades soberanas, como lo eran esas provincias, y no la expresión de una supuesta comunidad nacional preexistente.⁴¹ Pocos meses más tarde, retomaba esta opción pactista, aunque modificaba su contenido, al sostener que las provincias “forman una asociación *que ha pactado constituirse* en nación independiente pero que todavía *no se ha constituido*.”⁴² Casi un año más tarde, profundizaba aún más en esta idea de nación al señalar que “en nada pensamos menos que en dividir las provincias, en desmembrar la nacionalidad argentina, representación en América de tantas glorias militares, civiles y administrativas”.⁴³ Estas oscilaciones deben comprenderse a la luz del enfrentamiento con Rosas, objetivo que opacaba toda otra consideración, incluso las identitarias y las referidas al tipo de organización política que se quería lograr. Sin embargo, todas estas alternativas, incluida la nacional, compartían un mismo fundamento: la construcción de formas estatales debía ser el resultado de acuerdos entre las entidades soberanas existentes, es decir, las provincias.

⁴⁰ Recordemos, a modo de ejemplo, los debates producidos en el Congreso de 1826 sobre el papel que había tenido el Alto Perú como antecedente de la Revolución de Mayo, ya que allí se había producido un levantamiento en 1809. Esta región –la actual Bolivia– había formado parte del Virreynato del Río de la Plata. Ahora bien, ¿también lo había sido de una misma nación, por no decir de una misma nacionalidad? ¿Una historia nacional debería incluirlo en su relato? Y, de ser así, ¿cómo debería hacerlo? ¿Acaso ese levantamiento –aplastado, entre otras, por tropas criollas enviadas desde Buenos Aires–, debía considerarse un antecedente de la Revolución de Mayo? ¿O simplemente formaba parte del juntismo que surgía en el mundo español tras la abdicación de Fernando VII y, en ese sentido, era comparable a lo realizado meses antes por los españoles en Montevideo y a lo intentado por Álzaga en Buenos Aires? La dificultad, por no decir la imposibilidad de dar una respuesta única a estas cuestiones, nos da la pauta de los problemas que podía tener todo relato que quisiera dar cuenta del pasado en clave única, al menos si esa clave era la postulación de la Nación o de la nacionalidad argentina como entidad preexistente al proceso revolucionario.

⁴¹ *Comercio del Plata*, No. 207, 20 de junio de 1846.

⁴² *Comercio del Plata*, No. 361, 23 de diciembre de 1846.

⁴³ *Comercio del Plata*, No. 592, 8 de octubre de 1847.

Que estos problemas se plantearan desde y en relación con el Uruguay no parece casual. Esto debido tanto al presente donde era difícil trazar los límites entre lo que era una guerra civil y una internacional, como a la percepción de que se compartía un pasado en común. De hecho, el 25 de Mayo era una fecha que formaba parte de las efemérides del Estado oriental, por lo que ambas Repúblicas decían compartir el pasado revolucionario. Sin embargo, resta saber en calidad de qué lo hacían. Si bien durante las décadas de 1830 y 1840 iría generalizándose el principio de la nacionalidad –o, al menos, el uso de ese vocablo–, aun el mismo no delimitaba en forma incontrastable un pueblo-nación de otro. Por ejemplo, para un antiguo unitario como Valentín Alsina, los orientales habían formado parte de la nacionalidad argentina, lo cual explicaría el festejo común del 25 de Mayo.⁴⁴

Podría suponerse que esta apreciación obedecía al hecho de que estaba exiliado en Montevideo y a la necesidad de unir voluntades en pos de la lucha contra Rosas, cuya caída parecía altamente probable tras la reciente ruptura de Urquiza. Sin embargo, la misma no era privativa ni de ese momento, ni de Valentín Alsina, ni de sus convicciones ideológicas. Consideremos, por ejemplo, lo sostenido años más tarde desde Buenos Aires por un romántico. En 1857 se produjo la repatriación de los restos de Rivadavia, ocasión que fue aprovechada por la élite porteña que buscaba *reescribir* su pasado para alejar toda mácula proveniente del rosismo. En esa ocasión Sarmiento pronunció un discurso que, aunque decía representar a la Municipalidad, intentaba desarrollar una posición de alcance nacional, según la cual

[...] están bien alrededor de esta urna cineraria, como están bien en el seno de Buenos Aires, los que nacieron argentinos a la orilla opuesta de este río, y honran con nosotros la memoria del animoso varón que empujó el cañón, nacional entonces, hasta Ituzaingó para asegurarles su independencia [...] Y mejor están todavía en derredor de sus cenizas los que aún llevan el nombre argentino que él les dio, porque para ellos la tumba de Rivadavia es el único vínculo que les queda como nación [...].⁴⁵

Aunque su discurso pretendía dar cuenta de la existencia de una comunidad argentina, la misma parecía endeble al ser la tumba de Rivadavia el único lazo de unión subsistente. Pero eso no era todo: también consideraba que los orientales habían nacido argentinos, aunque al declararse independientes habrían dejado de serlo. Su discurso ponía en evidencia que la construcción de una entidad estatal-nacional podía ser el resultado de una elección, y no una esencia o el resultado de una historia, como proponía el romanticismo.⁴⁶ Por eso no parece extraño que el propio Sarmiento hubiera imaginado distintas alternativas durante la década de 1850, en la que su presunción de la existencia de la nacionalidad argentina convivía con la posible constitución de muy diversas entidades político-institucionales: desde el Estado autónomo de

⁴⁴ Explicaba que el festejo de la fecha “es comun a arjentinos y orientales, por que en 1810, la Banda Oriental, era parte constitutiva de la nacionalidad argentina”; “La festividad del 25 de Mayo”, *Comercio del Plata*, No. 1602, Montevideo, 24 de mayo de 1851, p. 2.

⁴⁵ “Los restos de Rivadavia”, discurso pronunciado a nombre de la Municipalidad de Buenos Aires al desembarcarse los restos de don Bernardino Rivadavia, 27 de agosto de 1857, *Obras Completas*, cit., t. XXI, p. 74.

⁴⁶ Cabe recordar que a principios de 1843, Sarmiento, desalentado por la derrota de Arroyo Grande que consolidó la hegemonía rosista en el Plata, había propuesto abandonar la nacionalidad argentina para adoptar la chilena. Ésta era una de las peculiaridades del romanticismo rioplatense, que asociaba la noción de patria no tanto a la tierra de los padres o a la de nacimiento, sino al lugar donde pudieran desenvolverse libremente como ciudadanos que gozaran de derechos civiles y políticos. Cf. mi trabajo *Formas de identidad...*, cit., pp. 54-55.

Buenos Aires, hasta la integración de todos los territorios de la cuenca del Plata. Para justificar tan diversos proyectos, pero también para criticarlos, según fueran sus opiniones del momento, Sarmiento apelaba a la Historia, en cuyo despliegue podía reconocerse la existencia de estas múltiples variantes. Así, al analizar críticamente la posibilidad de dar forma a la *República del Río de la Plata* se preguntaba:

¿Cuánto trabajo daríamos a los geógrafos para arreglar las demarcaciones de límites de los mapas, y cambiar, extender y reducir el espacio de los nombres que designan estos países, si hubiesen de seguirnos en todos nuestros ensayos? [...] Erase el *Paraguay* este país antes; fué después el *Virreinato de Buenos Aires*, con otros límites. Las *Provincias Unidas* no cuadraron con el virreinato en extensión. La *República Argentina* no tuvo lugar sino en el mapa. La Confederación Argentina mantuvo su nombre largos años y en seguida cambió de lugar en el mapa. Hoy aparecen en la orla, con aquellos pequeños asteroides que se dicen fragmentos de un gran planeta, Bolivia de un lado, Paraguay de otro, Uruguay más acá, y en perspectiva, como el cometa de Euke que los astrónomos vieron rasgarse en dos, la *República del Río de la Plata*, ubicada donde estuvo la capital del virreinato, de la República y de la Confederación, y sin borrarse aún las recientes trazas del *Estado de Buenos Aires*.⁴⁷

Este relato, que era bastante ajustado al proceso histórico, difícilmente permitía organizar una narrativa en la que la nación apareciera como una entidad preexistente que legitimara la constitución de un Estado. En ese sentido, Sarmiento se hacía eco de la imagen del pasado rioplatense propuesta años antes por Echeverría, según la cual en el período colonial no existía una nacionalidad argentina, ya que la organización del Virreynato había reunido bajo una misma administración a diversas regiones que se disgregaron progresivamente tras la Revolución de Mayo. Esta última reflexión de Sarmiento lo llevaba a proclamar la necesidad de recurrir al conocimiento del pasado para entender su aciago presente. Pero ese pasado no hacía más que revelar le crudamente la inexistencia de una nación y una nacionalidad; y la razón de esta ausencia la encontraba en el hecho de que

[...] las naciones son conjuntos de situaciones geográficas, de hechos pasados y de previsiones del porvenir, que sólo tienen en cuenta los hombres públicos o los pueblos con una larga historia.⁴⁸

Es claro que los rioplatenses carecían de esa “larga historia”; que las “previsiones del porvenir” eran, por lo menos, dudosas, si bien en esos años Sarmiento y gran parte de la élite no perdería su fe en la providencia; y que su presente no parecía alentar una representación del pasado entendido como nacional argentino. Sin embargo, concluía el artículo declarando un fuerte sentimiento de nacionalidad, sin hallar contradicción alguna con el hecho de haber adherido a la autonomía estatal de Buenos Aires. Y si no hallaba ninguna contradicción era porque, como no se cansaba de argumentar en forma algo tortuosa, Buenos Aires era la que da-

⁴⁷ Y continuaba: “Acaso la falta de una palabra ha causado todos estos trastornos. Chile indica un suelo y Chile será Chile, cualquiera que sea la forma de su gobierno, mientras que toda nuestra revolución está escrita en los nombres dados al suelo, inocente de nuestros errores y veleidades”, “La República del Río de la Plata”, en *Obras Completas*, cit., t. XVII, pp. 22-23 [*El Nacional*, 13 de septiembre de 1856].

⁴⁸ “Hechos y repulsiones que han preparado la Federación Argentina”, *Obras Completas*, t. XVII, p. 27 [*El Nacional*, 13 de diciembre de 1856].

ría luz a esa nación y a esa nacionalidad. En ese sentido, debía esforzarse en conciliar su opción por formar parte del grupo dirigente del Estado de Buenos Aires mientras que sostenía, como lo había venido haciendo desde la publicación de *Facundo*, la existencia de una entidad geográfica, social y cultural llamada Nación Argentina. Siguiendo una tradición que se remontaba en varias décadas, resolvía ese dilema cifrando lo *argentino* en lo *porteño*. Por eso, y a diferencia de sus adversarios que notaban que la erección de Buenos Aires como Estado autónomo obedecía a intereses demasiado claros para todos aquellos que quisieran verlos, Sarmiento argüía que había valores y principios que sólo podían ser sostenidos en esa provincia.⁴⁹ Pero no sólo sus adversarios de la Confederación Argentina motivaban sus críticas. También lo hacían no pocos políticos y publicistas que defendían la autonomía porteña sin aspirar a ningún tipo de orden nacional. En ese sentido, parece significativa su crítica de la clasificación que establecía el censo del Estado de Buenos Aires levantado en 1856. El problema era que, a pesar de lo que creía o sentía Sarmiento, los funcionarios encargados de censar a la población consideraban extranjeros a los argentinos que no eran porteños.⁵⁰ Creo que esta discusión permite iluminar la ambigua conformación de identidades en el período, ya que es una clara muestra de la inexistencia de una clasificación única e incontrastable, como debería ser la producida por un censo.

Hasta aquí hemos examinado algunas evidencias que permiten entender mejor a qué se refería el general Tomás de Iriarte con aquello de que moriría sin poder devanar la madeja legada por la Revolución de Mayo. Es que no sólo era difícil delimitar un pasado que pudiera considerarse con claridad *nacional argentino*, sino que el presente desde el cual se debería llevar a cabo esa operación tampoco lo permitía. La existencia de diversas alternativas en lo que hacía a la construcción de comunidades sociopolíticas inhibía u obstaculizaba la posibilidad de apelar al principio de la nacionalidad como fundamento de la nación y del Estado, cualesquiera fueran sus definiciones y alcances sociales, territoriales y culturales.

La intervención de Mitre I: balance y reinterpretación de las imágenes de la Revolución

De todos modos, tras la caída de Rosas se había ido afirmando una conciencia acerca de la preexistencia de la nacionalidad argentina, aunque muchos la percibieran aún como una entidad precaria cuya sola postulación no podía alcanzar para fundamentar la organización nacional. Uno de los más fervorosos sostenedores de esa postura fue Bartolomé Mitre, quien consideraba la Revolución de Mayo como el acontecimiento fundacional de la Nación Argentina.

⁴⁹ “[...] yo llamo porteños a todos los amigos del progreso y la civilización argentina, que hayan nacido en San Juan o en Jujuy. Buenos Aires sufre y padece por los principios; por sostenerlos incólumes está separada de sus hermanos [...] No hay reconstrucción de nacionalidad posible que no tenga por base a Buenos Aires, porque Buenos Aires no es un hombre, ni es un partido, ni es una provincia preponderante sobre las otras. Buenos Aires es a la República Argentina lo que París a la Francia –el corazón y la cabeza a la vez, del cuerpo social. [...] para hacerse porteño, es decir argentino partidario de las instituciones, lo único que se requiere es sacudir las preocupaciones de barrio y las influencias de gauchos”, “La Cuestión de la Nacionalidad”, en *Obras Completas*, cit., t. xvii, pp. 42-43 [*El Nacional*, Buenos Aires, 1 de diciembre de 1856].

⁵⁰ “La oficina de estadística”, *El Nacional*, 15 de abril de 1856, y “La cuestión del censo”, *El Nacional*, 18 de abril de 1856, en *ibid.*

Por eso no parece extraño que, según no pocos autores, en las primeras dos ediciones de su trabajo dedicado a Manuel Belgrano publicadas en 1858-1859, ya se puede encontrar delineado un relato orgánico que tiene como sujeto la nacionalidad argentina.⁵¹ Y, aunque su concreción haya sido entonces fallida, no parece descabellado considerarla como una interpretación legítima, al menos de algunos de sus objetivos. En ese sentido, uno de los aspectos destacables que ya aparecía en la primera versión y que luego iría profundizando, era su crítica de las visiones dominantes del proceso revolucionario, en especial, aquella que lo consideraba como un movimiento improvisado motivado por la crisis de la monarquía española.⁵² No parece difícil entender la razón por la cual Mitre buscaba rebatir dicha versión, ya que, de ser cierta, su carácter contingente dificultaba o impedía que pudiera interpretarse a la Revolución como expresión de una conciencia nacional.

Poco tiempo después, en el *Prefacio* agregado a la segunda edición, estableció con mayor precisión a quiénes estaban dirigidas sus críticas, aparte de lamentar que la Revolución no hubiera logrado hasta entonces una narración que correspondiera a su dignidad.⁵³ Este desconocimiento había provocado, por ejemplo, que algunos publicistas le hubieran negado a los revolucionarios la “trascendencia de sus ideas”.⁵⁴ Por el contrario, Mitre aseguraba que después de leer en su trabajo cómo se había desarrollado la idea revolucionaria expresada en la existencia de planes independentistas, ya nadie podría poner en duda que los próceres de 1810 habían pensado constituir una patria libre e independiente.

La versión más completa y compleja de este balance llegaría un lustro más tarde y con Mitre ejerciendo la presidencia de la nación recientemente unificada. En 1864, participó de una polémica con su ex ministro, el cordobés Dalmacio Vélez Sarsfield, como consecuencia

⁵¹ Ésta es, por ejemplo, la interpretación de José L. Romero, cuya influencia puede percibirse todavía en numerosos trabajos que lo siguen acríticamente. Sin embargo, creo que ésta es una lectura anacrónica, ya que recién es en su tercera edición de 1876, en especial en su capítulo introductorio “La sociabilidad Argentina”, donde esta intención cobraría verdadera presencia. Por eso considero que es importante tener en cuenta la existencia de diversas ediciones de esa obra, ya que aspectos sustanciales de la misma serían modificados, aunque se tienda a leer las últimas ediciones como simples extensiones y mejoras de lo contenido en las primeras. La primera edición, denominada “Biografía de Belgrano”, que apareció durante 1858 en la *Galería de Celebridades Argentinas* finalizaba su relato hacia 1812. La segunda, que apareció en 1858-1859 con el título de *Historia del general Belgrano*, incorporaba un prólogo y prolongaba el relato hasta 1816, aparte de incluir un corolario apoloético escrito por Sarmiento. En la tercera edición de 1876 y la cuarta y definitiva de 1887, que se denominaron *Historia de Belgrano y de la Independencia Argentina*, Mitre concluyó el relato de la vida de su biografiado muerto en 1820, añadiendo nuevos capítulos y refundiendo otros. Adviértase cómo iría variando el título de la obra para poder adecuarse a sus nuevos contenidos. Un excelente estudio de las modificaciones de la obra y de las tensiones que recorrería la versión final, del que esta parte del artículo es en parte deudora, es el trabajo de Elías Palti, “La *Historia de Belgrano* de Mitre y la problemática concepción de un pasado nacional”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, No. 21, 1er. semestre de 2000. La interpretación de José L. Romero en “Mitre: un historiador frente al destino nacional”, en *La experiencia argentina y otros ensayos*, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1980, p. 241.

⁵² Al referirse a la llegada de las noticias sobre la caída de la Junta Central en España en mayo de 1810, señalaba que “Varias causas habían retardado hasta entonces este movimiento maduramente preparado, que muchos han considerado como una aventura sin plan y sin vistas ulteriores, improvisada en vista del estado de la España. Los sucesos que hemos narrado y los trabajos perseverantes de los patriotas en el sentido de la independencia y de la libertad, prueban que era un hecho que se venía preparando fatalmente, [...]”. “Biografía de Belgrano”, en *Obras Completas*, Buenos Aires, 1942, vol. XI, p. 99.

⁵³ “Prefacio de la segunda edición” [1858], en *Historia de Belgrano y de la Independencia Argentina*, 3ª ed., Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1876, pp. 29-30.

⁵⁴ Éste había sido el caso de Florencio Varela, de quien recordaba sus expresiones sobre las verdaderas intenciones de los revolucionarios, lamentando que quizás hubiera muerto dudando del pensamiento de Mayo.

de unos artículos periodísticos en los que éste, apelando a sus recuerdos, había impugnado algunos asertos de Mitre referidos a Belgrano, a Güemes y al estado de la opinión pública en las provincias del interior hacia 1812. Estas críticas tuvieron, entre otras consecuencias, la de obligar a Mitre a precisar mejor su interpretación del pasado en clave nacional,⁵⁵ lo cual se apreciaría en las versiones posteriores de su biografía. Entre estos *ajustes*, se destaca su intento por sistematizar las interpretaciones de las causas y el desarrollo de la Revolución de Mayo, las cuales reducía ahora a dos corrientes que, en verdad, apenas merecían el nombre de escuelas históricas, ya que estaban formadas por ensayos incompletos y meras opiniones intuitivas. Éstas eran: a) la que atribuía todo el mérito a las minorías dirigentes, “lo que equivale a negar la existencia de las fuerzas sociales al servicio de la idea”; y b) la que se lo atribuía al pueblo, “negando a los pensadores iniciativa y alcance en las ideas, lo que es lo mismo que negar el poder y la idea que gobierna y aplica las fuerzas sociales”.⁵⁶

Por el contrario, Mitre procuraba introducir una perspectiva que permitiera incluir y valorar en forma positiva, aunque de diverso modo, el accionar de las masas y de las minorías dirigentes. Es que ambas compartían un mismo objetivo, que era en verdad un mandato histórico al que estaba predestinado el Río de la Plata; lo cual, claro está, permite suponer la existencia de un pueblo-nación o una nacionalidad. Por eso, tras descalificar los dichos de Vélez, aseguraba que a veces eran las minorías las que dirigían la acción, dominando al pueblo por la razón, la fuerza o el ejemplo. Otras, cuando éstas flaqueaban, eran corregidas y alentadas por el pueblo, más por instinto que por razón. Y, con frecuencia, con pueblos y gobiernos empeñados en perderse, se cumplían en forma fatal algunos hechos providenciales que ponían a salvo el proceso revolucionario. De un modo u otro, la causa nacional encontraba quienes la llevaran a buen término cuando alguno de sus agentes desfallecía.

Pero más allá de las diferencias, lo que creo importante destacar es que Mitre se situó en una posición exterior a la serie de interpretaciones de la Revolución que hasta aquí hemos repasado, para poder así someterlas a crítica por considerarlas erróneas o parciales. Esto le permitiría retomar muchos de sus contenidos que, resignificados, formarían parte de un nuevo relato destinado a ser mucho más exitoso. Este *triunfo* de Mitre es también una de las razones por las cuales las representaciones de la Revolución elaboradas hasta su intervención fueron dejadas de lado o, en el mejor de los casos, consideradas pero en forma aislada.

⁵⁵ Así, insistía en que “Este libro, al cual parece reprochársele sacrificar la influencia eficaz de los pueblos a la acción aislada de las individualidades históricas, fue precisamente escrito para despertar el sentimiento de la nacionalidad argentina, amortiguado entonces (1858) por la división de los pueblos. Por eso nos empeñamos en estudiar en sus páginas los orígenes del sentimiento nacional y el modo como la idea de independencia se vino elaborando desde fines del siglo pasado, primeramente en las cuestiones sobre la libertad de comercio, y más tarde en el desarrollo progresivo de la fuerza de la nación, dando así a aquel sentimiento una sola raíz genealógica”, “Estudios Históricos sobre la Revolución Argentina. Belgrano y Güemes”, por Bartolomé Mitre, autor de la Historia de Belgrano, en *Obras Completas*, Buenos Aires, 1942, vol. XI, p. 363 [Buenos Aires, Imprenta del Comercio del Plata, 1864].

⁵⁶ Entre estas versiones extremas, notaba que también existían otros juicios formados por el examen parcial de los acontecimientos y el uso de documentos. Entre ellas, la de Varela; la de la obra de teatro de Alberdi, a la que consideraba como una comedia protagonizada por dirigentes sin convicciones; la de Sarmiento, quien creía que se había tratado de una revolución sin pueblo, dirigida por minorías que debían luchar contra la inercia de las masas; hasta llegar a Vélez Sarsfield, quien mezclaba según le conviniera todos esos argumentos, formando así un sistema contradictorio.

La intervención de Mitre II: la historia nacional y sus límites

Por lo que vimos hasta aquí, Mitre procuró sentar condiciones para que su relato biográfico fuera leído como la cifra de un proceso que, iniciado a fines del período colonial, tenía como meta la construcción de una Nación libre e independiente en el Río de la Plata. Esto permite explicar alguna de las causas por las cuales eligió a Belgrano como protagonista de su historia, ya que, si bien casi siempre en un segundo plano, había figurado en la vida pública tanto a fines del período colonial como en el revolucionario.⁵⁷ Esto le facilitó a Mitre construir una narración en la que el pasaje entre ambos momentos –que eran también las dos partes en las que dividía su biografía– no fuera tan traumático. Esta suave transición obedecía a dos fenómenos que de algún modo podían ser ilustrados con la vida de Belgrano. Ya hacia fines del período colonial, habían aparecido esbozadas prácticas e ideas modernizadoras como el libre comercio impulsado por Belgrano en el Consulado de Buenos Aires, las cuales habían preparado o alentado la Revolución y prefigurado características que distinguirían a la República Argentina.⁵⁸ Asimismo, desde principios del siglo XIX, los patriotas habían ido adquiriendo tanto poder político y militar como mayor conciencia de sus derechos.

Pero para poder elaborar este relato, era necesario que Mitre rompiera con algunas de las concepciones hasta entonces dominantes, incluso con aquellas provenientes de la Generación de 1837. Recordemos que, dos décadas antes, sus *hermanos mayores* habían trazado un balance del proceso revolucionario, en el cual deploraban que el mismo hubiera invertido el orden *natural* de las revoluciones, al haber producido la emancipación material sin que ésta hubiera estado precedida por la espiritual, violando así, en palabras de Alberdi, las leyes del tiempo y del espacio. Dicha *inversión* había dado lugar a una sociedad que se apartaba de la legalidad histórica, o, en el mejor de los casos, estaba conformada por elementos heterogéneos que impedían constituir un orden estable de alcance nacional. Para Mitre, por el contrario, la Revolución había sido el resultado de “el desarrollo armónico de las fuerzas morales y de las fuerzas materiales, de los hechos y de las ideas, del individuo y de la sociedad”.⁵⁹

⁵⁷ También podría decirse que comenzó haciendo una biografía destinada a la *Galería...*, cit., para la cual contaba con abundantes fuentes; que la misma fue creciendo y que, en respuesta a las objeciones que recibió, a las propias modificaciones de su pensamiento, a los cambios en el orden político y a su ubicación cada vez más marginal dentro de él, fue volcando en ese molde, rehecho varias veces, su propuesta historiográfica.

⁵⁸ El trabajo de Mitre provocó una demoledora crítica de Alberdi –conceptual, estilística, fáctica, política y también personal– que, escrita entre 1864 y 1865, fue editada en sus escritos póstumos. Entre sus múltiples impugnaciones se destaca aquella según la cual le parecía absurda la búsqueda de fenómenos que hubieran alentado el desarrollo del librecambio en el período colonial, señalando, a su vez, la inconsecuencia de Buenos Aires para con esos principios: “¿A qué atribuir a un consulado colonial, ni al secretario colonial, ni a sus trabajos realistas y coloniales, la instalación del libre cambio, que florece hoy día como conquista entera y pura de la Revolución, cuando hoy mismo, a los 54 años del 25 de mayo de 1810, todavía Buenos Aires mira de mal ojo la libertad de comercio entera y para todas las provincias?”. Esta crítica formaba parte de una reinterpretación del proceso revolucionario que Alberdi había estado elaborando desde hacía más de una década y que tenía como presupuesto la existencia de la Nación Argentina hacia 1810, cuyos bienes y atributos soberanos habrían sido usurpados por Buenos Aires tras la Revolución. En cuanto a ésta, su hipótesis era que la independencia había sido el resultado de factores exógenos, principalmente el desarrollo comercial e industrial europeo que procuraba nuevos mercados. “Belgrano y sus historiadores”, cit., p. 209.

⁵⁹ “Esto explica cómo, al empezar el año de 1810, la revolución argentina estaba consumada en la esencia de las cosas, en la conciencia de los hombres, y en las tendencias invariables de la opinión, que hacían converger las fuerzas sociales hacia un objeto determinado. Ese objeto era el establecimiento de un gobierno propio, emanación de la voluntad general y representante legítimo de los intereses de todos. Para conseguir ese objeto era indispensable pasar por una revolución, y esa revolución todos la comprendían, todos la sentían venir.” “Biografía de Belgrano”, cit., pp. 101-102.

Esta interpretación según la cual habían convergido fuerzas morales y materiales en la concreción de propósitos ya fijados de antemano y sentidos por todos era una condición necesaria mas no suficiente para desarrollar una narración del pasado en clave nacional. Consideremos, por ejemplo, que la calificación que hacía de los acontecimientos como “revolución argentina” no impedía que a lo largo del texto se postularan otras dimensiones y otros sujetos con contenidos identitarios diversos. Así, en general, son *América* o *Buenos Aires* los ámbitos en los que transcurre el proceso emancipador y, asimismo, sus actores son calificados como *Americanos* o *Porteños*, incluso en el caso del propio Belgrano. Por otro lado, no sólo el vocabulario utilizado no era del todo acorde con las intenciones del autor, sino que, y más importante aún, tampoco lo era la trama urdida en su relato. Esta última hipótesis se aprecia mejor cuando se la compara con su edición definitiva, que no sólo tendría contenidos –sujetos, acontecimientos y fenómenos– considerados en forma inequívoca como *argentinos*, sino también una trama que le permitiría dar cuenta de un origen nacional argentino.⁶⁰ Por el contrario, en su primera versión, el propio género biográfico lo constreñía, y por eso Mitre se preocupaba más por señalar la necesidad de racionalizar el culto del héroe, que por dar cuenta del desarrollo de los elementos germinales de la nacionalidad argentina.

La dificultad de construir una trama que respondiera a sus objetivos se percibe también en el uso que hacía Mitre de las fuentes. Es que algunos de los documentos citados desmienten claramente muchos de sus asertos; desfasaje que cobra mayor nitidez por estar integrados en el cuerpo del texto y no como notas. Entre ellos el más importante es aquel que concebía la Revolución como el resultado, entre otros factores, del accionar consciente de las élites. Pero las citas escogidas por Mitre, y en especial las del propio Belgrano, no parecían acompañar esa interpretación.⁶¹ La forma que encontró para resolver esta contradicción fue asignarle a Belgrano una suerte de *falsa conciencia* en relación con el proceso que había protagonizado. Por eso, antes de citar una reflexión de Belgrano escrita pasados varios años de la Revolución, en la que recordaba asombrado como, tras las Invasiones Inglesas y sin que los patriotas hubieran hecho nada para lograr la independencia, se produjeron los sucesos de Bayona que pusieron en crisis el dominio colonial, Mitre explicaba que

[...] la revolución que fue dirigida por una minoría ilustrada, fue recibida por las masas como una ley que se cumplía, sin sacudimientos y sin violencia. Los sucesos de la invasión francesa, en España, aunque cooperaron al éxito, no hicieron en realidad sino acelerar esa revelación, dando a los directores del pueblo, el secreto de la debilidad del opresor y la plena conciencia de su propio poder. Belgrano, que como los demás precursores de la revolución,

⁶⁰ Trama que es revelada ya en su primer párrafo: “Este libro es al mismo tiempo la vida de un hombre y la historia de una época. Su argumento es el desarrollo gradual de la idea de la ‘Independencia del Pueblo Argentino’, desde sus orígenes a fines de siglo XVIII y durante su revolución”. Este “desarrollo gradual” lo explicaba a través de una serie de rasgos que habrían singularizado la vida colonial argentina. Entre éstos se destacan particularidades geográficas y raciales, así como también al tipo de ocupación en la que había primado el “trabajo reproductor” por sobre el saqueo, y cuya pobreza originaria e igualadora había promovido una “democracia rudimentaria”. Por otro lado, notaba cómo la construcción de un mercado y el vínculo con Europa a través del Atlántico, habían sido de fundamental importancia para la creación de nuevos intereses que vendrían a fundamentar las futuras aspiraciones de independencia de los argentinos. “La sociabilidad Argentina. 1770-1794”, Introducción a *Historia de Belgrano y de la Independencia Argentina*, Buenos Aires, Anaconda, 1950, p. 19.

⁶¹ Por ejemplo, cuando cita una larga reflexión de Belgrano surgida de un diálogo con el general Crawford durante las Invasiones Inglesas, según la cual, la independencia de Hispanoamérica debería esperar un siglo aún.

envueltos en el torrente de los acontecimientos, no se daba cuenta racional de todo esto, lo atribuía a las miras inescrutables de la Providencia.⁶²

De ese modo, Mitre podría suscribir que son los hombres los que hacen la historia, pero nunca saben qué historia es la que están haciendo. Pero esto pone en crisis un presupuesto que recorre las historiografías nacionales, como es el de la relación de transparencia entre sujeto y proyecto; por no decir que contradice lo sostenido por el propio Mitre en relación con el grado de conciencia de los criollos. Esto se percibe mejor en el accionar de Belgrano luego del triunfo de los criollos el 1 de enero de 1809, cuando la intervención de las tropas comandadas por Saavedra hizo fracasar el intento de Álzaga para desplazar a Liniers. Este resultado había hecho incontestable el predominio militar criollo, sin que esto implicara que Belgrano desistiera aún de su opción por coronar a la Infanta Carlota, única salida que encontraba entonces a la crisis de gobernabilidad en el Plata. De ahí Mitre concluía que

Este fue el último paso que dio Belgrano en este camino errado. Los sucesos le hicieron variar de dirección, corrigiendo sus ideas políticas y precipitándole en el ancho camino que debía conducirlo a la inmortalidad.⁶³

Pero más importante aun que el uso de gentilicios y calificativos –indicadores de las significaciones existentes en el período y de sus limitaciones para nominar fenómenos nacionales–, y de los desacoples entre los documentos citados y las interpretaciones de Mitre –tensión que se encuentra, de un modo u otro, en todo discurso histórico–, son otros los aspectos de su narración que problematizan la capacidad de dotar de un relato a la nacionalidad argentina. Porque más allá de las intenciones de Mitre, lo que muestra su biografía es que no sólo la nación y la nacionalidad, sino tampoco el pueblo y el territorio argentino eran un dato primordial. Por el contrario, habían sido el resultado de un proceso histórico en cuya definición tuvieron vital importancia los acontecimientos revolucionarios, pero, mucho más aún, las guerras de independencia. Mitre plantea que la Revolución de Mayo, al liberar a los americanos del yugo español, había permitido que éstos reasumieran sus derechos y se iniciaran en el camino de la libertad e independencia; pero esto no significaba en modo alguno la existencia de una entidad nacional ya delimitada, la cual había sido más bien resultado de la revolución y de la guerra.⁶⁴ De ese

⁶² *Op. cit.*, p. 74.

⁶³ De todos modos, Mitre se contradice ya que, pocas líneas más adelante, muestra cómo la llegada del Virrey Cisneros haría desfallecer a los patriotas, por lo que Belgrano se marchó a la Banda Oriental. Pero fue el propio accionar de Cisneros, quien encargaría a Belgrano la redacción de un periódico, el que daría finalmente cohesión a los patriotas, carentes aún de un centro en común. De este modo, Mitre reinterpreta situaciones que, aparentando ser desfavorables a la Revolución, no hicieron más que promoverla al estar guiadas por una suerte de mano invisible o astucia de la historia.

⁶⁴ Esta hipótesis la desarrolló con mayor nitidez en su polémica con Vélez Sarsfield, cuando aseguró en relación a la posible secesión de las actuales provincias del noroeste argentino que, si Belgrano perdía la batalla de Tucumán o se retiraba hasta Córdoba, “la causa de la revolución si no sucumbía, quedaba por lo menos muy seriamente comprometida, y su resultado habría sido muy diverso para la nacionalidad argentina”. Más adelante notaba que “Todas las Provincias que hoy forman la República Argentina, respondieron al valeroso llamamiento de la capital, aun antes de contar con el apoyo de sus armas. Este hecho determinó los límites geográficos y políticos de la nacionalidad argentina, que ha sobrevivido a tantos vaivenes, y que explica su vitalidad y su cohesión moral”. Esto último es fácilmente rebatible con sólo recordar el levantamiento en el Alto Perú de 1809, casi ignorado por Mitre en su relato; por no mencionar lo cuestionable que era postular la *vitalidad y cohesión moral* de la nacionalidad argentina hacia 1864. *Op. cit.*, pp. 295 y 322.

modo, y más allá de determinaciones geográficas, idiotismos culturales y mandatos históricos, la Nación Argentina habría sido el resultado del accionar de determinados sujetos históricos –pueblos, dirigentes–, marcados por la contingencia de la guerra y de la política, es decir, por relaciones de fuerza que no siempre fueron favorables a la supuesta causa nacional. Por eso parece destacable el papel de Belgrano y su revalorización histórica ya que, según Mitre –y también según lo recordaría en sus *Memorias* el general Paz, antiguo subordinado suyo en el Ejército del Norte–, su acción cívica, que había sido más importante que la militar, era la que había ganado a las provincias del noroeste para la causa de la Revolución y de la Nación Argentina.

Claro que esta interpretación, donde el papel de las minorías dirigentes representadas por Belgrano había sido determinante en la delimitación de la nacionalidad argentina, también presenta problemas, ya que no puede ser siempre verificado. De hecho, en las numerosas páginas que le dedica a su campaña al Paraguay, no queda claro por qué este territorio se escindió y formó un Estado propio, ya que, según Mitre, había sido Belgrano quien, tras su derrota militar, había influido en la oficialidad y en la élite paraguaya para que se declararan independientes de España.⁶⁵ De ese modo, las virtudes cívicas encarnadas en Belgrano, tampoco habían alcanzado para asegurar la delimitación de la futura Nación Argentina, haciendo aún más evidente que ésta era el resultado de contingencias históricas y no una esencia o un destino, como lo demostrarían todavía veinte años de conflictos internos y externos.

Consideraciones finales

En estas últimas líneas me gustaría repasar brevemente algunos de los puntos desarrollados en el artículo y, a la vez, señalar algunos otros que permiten profundizar los problemas planteados.

La primera cuestión que me parece importante retomar es la existencia de un núcleo de imágenes e ideas referidas al proceso que desembocó en la Revolución de Mayo que, con diversos matices, persistirían durante mucho tiempo en la cultura y la política rioplatense. Éstas son a) su caracterización como una *Revolución Americana*, circunscripta a la ciudad de Buenos Aires, y protagonizada por *americanos* o por *porteños*; b) su legitimación en la doctrina de la retroversión, invocada por los pueblos para reasumir su soberanía al quedar vacante la Corona con la cual estaban enlazados mediante pactos; c) la expresión de esta reasunción a través de la proclamación de una Junta, procedimiento enmarcado dentro de las tradiciones institucionales vigentes; d) la desorientación de los actores, quienes no parecían haber dirigido el proceso revolucionario, sino que más bien había sido éste el que los había transformado en sus protagonistas; e) la centralidad que habían tenido como causas la abdicación de Bayona, las Invasiones Inglesas y el fracasado intento de Álzaga para desplazar a Liniers en 1809; f) la incapacidad manifiesta de las autoridades coloniales, cuya acción no había hecho más que facilitar el avance de la Revolución; g) la suposición de que se había tratado de un proceso inevitable; h) su caracterización como una revolución legal, pacífica e incruenta; i) y, claro está, que se había tratado de una Revolución, es decir, un acontecimiento que, para bien o para mal, había inaugurado una nueva época en la historia de América.

⁶⁵ La única explicación que se puede encontrar es que era la zona más atrasada del Virreynato y que allí había nacido la idea confederal que suponía soberano a cada pueblo –idea que, según Mitre, la habían tomado de Mariano Moreno–, ya que era donde más prevalecía el localismo que sería fatal para la creación de un orden nacional.

Ahora bien, este consenso no puede ocultar la existencia de importantes diferencias que no eran meros matices. Es por eso que estas representaciones pueden ser consideradas como un objeto privilegiado para dar cuenta de problemas de mayor alcance ya que un mismo referente que era unánimemente reivindicado, permite percibir las divergencias políticas e ideológicas que recorrían la vida pública rioplatense, así como también los intereses y valores en disputa.

En segundo lugar me gustaría referirme a una limitación de los razonamientos aquí empleados. A lo largo del artículo señalé varias veces –quizás demasiadas– que la razón por la cual no podía concebirse la Revolución de Mayo en clave nacional –ya sea postulando la existencia previa de una comunidad nacional argentina, de un sujeto nacional argentino o tan siquiera de un programa orientado a crearlos–, obedecía a la ausencia de condiciones estructurales que permitieran producir un relato de esas características y que, por eso mismo, éste recién pudo lograrse al consolidarse el Estado nacional. Esta restricción había operado, incluso, en casos como el de los románticos, quienes aunque podían contar con un tipo de narrativa, con una teoría o con algún modelo a imitar, padecían una realidad que no podía ser fácilmente modelada según esos patrones. El problema de esta hipótesis es que sólo puede verificarse a través de un razonamiento circular, del cual, por otro lado, parece difícil escapar: las representaciones del pasado son un indicador de las condiciones sociopolíticas presentes y éstas, a su vez, son la clave explicativa de las representaciones del pasado. Aunque ambas premisas pueden ser consideradas válidas, sobre todo si se examinan series discursivas y no un autor o una obra, la remisión de una a otra parece insuficiente como explicación histórica. Insuficiente en tanto no puede superar el determinismo que concibe los discursos, las ideas y las representaciones como meras expresiones de realidades más profundas y *verdaderas* sobre las cuales apenas pueden incidir.

En el caso que analizamos, por ejemplo, se podría argumentar que la falta o la debilidad de condiciones de producción para desarrollar una narrativa histórica en clave nacional no era razón suficiente para que ésta no se hubiera producido. De hecho, estos relatos suelen anteceder a las naciones y a las nacionalidades que se quieren historiar; y la primera mitad del siglo XIX fue un período fructífero en ese sentido. Lo notable es que en el Río de la Plata, y a pesar de la fuerte impronta que tuvo el romanticismo, ésta fue una elaboración bastante tardía, lo cual parece avalar el razonamiento circular. Pero, insisto, habría que intentar cuestionar el determinismo según el cual las imágenes e ideas encuentran su explicación por el contexto en el que fueron elaboradas, y del cual serían mero reflejo. Sin pretender resolver este problema, que informa gran parte de los debates teóricos y epistemológicos referidos al conocimiento histórico, quisiera plantear brevemente otra posible forma de interrogarnos sobre las cuestiones aquí analizadas. Si bien es cierto que las primeras versiones de la vida de Belgrano hechas por Mitre tienen serios problemas para plasmar una narrativa nacional, esto no impedía que sus contemporáneos pudieran percibirlo de otro modo. Los historiadores chilenos D. Barros Arana y B. Vicuña Mackenna destacaban, por ejemplo, sus notables logros en tanto historia nacional, al haber dotado de sentido a la experiencia de una comunidad cuya maduración a fines del período colonial había hecho evidente. Además, encontraban en esta biografía rasgos singulares que caracterizaban y distinguían a esta comunidad dentro del mundo hispanoamericano, entre las cuales no parecía menor su carácter mercantil que, al plantear necesidades e intereses que entraban en colisión con el orden colonial, habrían sustentado el proceso que desembocaría en la Revolución de Mayo. De ese modo, y más allá de nuestra lectura, podríamos afirmar que Mitre había logrado cumplir con sus objetivos.

Ahora bien, creo que para entender este logro, debemos retomar una última cuestión que es la de considerar el conjunto de los textos analizados como una serie discursiva. Esta categorización no debe ser entendida sólo como el resultado de una selección más o menos arbitraria que puso, uno junto a otro, diversos textos referidos a un mismo tema. Es que esta idea de serie obedece no sólo al hecho de que las obras analizadas comparten el referente, sino a que gran parte de sus autores conocían y tenían en cuenta las otras opiniones e imágenes existentes. Esto puede parecer obvio en aquellos casos donde éstas se citaban o se discutían. Pero esto no siempre se hacía en forma explícita, y creo que es la lectura conjunta de los textos como una serie la que permite percibirlo mejor.⁶⁶ Asimismo, esta idea de serie es la que hace que la misma concluya con la intervención de Mitre a fines de la década de 1850. Es que, como ya vimos, no sólo intentó elaborar una caracterización de la Revolución que, con sus límites, quería ser diferente de las entonces vigentes, sino que las reunió a todas ellas, las clasificó, las reinterpretó y las integró en un mismo relato, aunque no siempre en forma eficaz. Algunas obras, incluso, sufrieron una mutación que pone de manifiesto el esbozo de un discurso histórico en su biografía de Belgrano: textos como las *Memorias* de Saavedra, que hasta entonces podían ser entendidos en pie de igualdad con otros en tanto interpretaciones de la Revolución, cambiaron de estatus y pasaron a ser considerados como fuentes documentales. Pero más importante aún es el modo en el que transformó los contenidos de esas obras: las diferencias personales, ideológicas, de intereses o facciosas que las recorrían pasaron a ser consideradas cuestiones menores, al haber sido todos los protagonistas, de un modo u otro, agentes de una misma causa: la nacional. De esa manera, no sólo cambió los ejes de la discusión sobre el pasado revolucionario, sino que toda nueva intervención se vio obligada a tomar en cuenta la suya.

Más allá de sus indudables méritos, esto último permite entender el carácter de referente ineludible que sigue teniendo Mitre en nuestra historiografía. De todos modos, y antes de concluir, quisiera hacer notar que no sólo las investigaciones más recientes se plantean otros problemas, sino que también tienden a caracterizar a la Revolución en forma similar a la que lo hacían las élites durante gran parte del siglo XIX. Pero esta coincidencia, que no es una mera casualidad, ya forma parte de otra historia que la que aquí quisimos referir. □

⁶⁶ Esta cuestión se puede ilustrar, por ejemplo, con la nota que añadió Alberdi al final de su obra de teatro. Al justificar por qué había optado por concentrarse en unos pocos protagonistas, y sin hacer mención alguna del debate en el Congreso de 1826, señalaba que le parecía obvio que la Revolución no podía haber tenido una docena de autores; por el contrario, le atribuía más de cincuenta, aunque eso afectara algunas reputaciones. No creo que sea importante averiguar si Alberdi tuvo conocimiento o no del debate, sino considerar su mención como un indicio de la existencia de imágenes e ideas que eran objeto de discusión pública, y sobre las cuales toda intervención referida a la Revolución debía pronunciarse.

*Jesús, el templo y los viles mercaderes. Un examen de la discursividad yrigoyenista**

Marcelo Padoan

Universidad Nacional del Comahue

“Entre los hombres que andan por mi Buenos Aires hay uno solo que está privilegiado por la leyenda y que va en ella como en un coche cerrado; ese hombre es Yrigoyen.” Jorge Luis Borges, *El tamaño de mi esperanza*, 1926

1 Podría considerarse que estas palabras de un joven Borges, utilizadas como epígrafe, ponen en evidencia la significación asumida por Hipólito Yrigoyen en la década de 1920. Por esos años, el líder radical se convertirá en la figura central de la vida política argentina. Ni seguidores ni adversarios podrán hacer política sin representarse de alguna manera el liderazgo de Yrigoyen. Para sus seguidores será un apóstol, un nuevo Jesús de la política argentina, destinado por la Providencia a restaurar el bien en estas tierras; para sus adversarios será un falso apóstol o un demagogo y un tirano. De cualquier modo, no se podrá hacer política sin tener una posición sobre Yrigoyen.

Pretendo, entonces, ocuparme de la dimensión discursiva del yrigoyenismo. Particularmente, intentaré examinar cómo a través de un cierto lenguaje se constituyeron los rasgos más salientes del liderazgo de Yrigoyen así como la identidad política del yrigoyenismo.

Quisiera, empero, formular dos aclaraciones. La primera tiene que ver con el estatus explicativo de una historia de las representaciones cuando se trata de analizar el significado histórico del yrigoyenismo. No se trata, en este caso, de sustituir una interpretación social por una interpretación lingüística. Si las representaciones son condiciones necesarias para dar cuenta de un fenómeno histórico, nunca son suficientes. Por eso un examen de la dimensión discursiva del yrigoyenismo podrá decirnos mucho sobre su identidad política. Pero nos dirá muy poco sobre su política social o sobre su política exterior. De modo que no nos dará un relato exhaustivo de este fenómeno.

Existe un segundo problema que merece algún tipo de aclaración. ¿Hasta qué punto los actores que estudiamos han estado sujetos, en mayor o en menor medida, a sus ideas? Tulio Halperin Donghi ha señalado que el discurso de Yrigoyen distó mucho de trasladarse sin más

* Este artículo resume una tesis de maestría presentada en el Instituto de Altos Estudios Universitarios de la Universidad Nacional de San Martín. Quisiera agradecer a mi director de tesis, Carlos Altamirano, y a Oscar Terán los comentarios realizados a los diferentes borradores de este trabajo.

a sus prácticas políticas. Habría, de esta forma, una cierta tensión entre los dichos y los hechos del yrigoyenismo. Dice Halperin Donghi: “[...] convendría no olvidar que la tarea a la que Yrigoyen convocaba con tonos milenaristas era la no demasiado siniestra de organizar en un marco constitucional un partido permanentemente mayoritario sin acudir para ello al recurso del fraude electoral [...]”.¹

No es mi propósito negar esta descripción. Sin embargo, cabe señalar que esa relativa distancia entre los discursos y las prácticas del yrigoyenismo no anuló la crudeza del enfrentamiento librado con sus opositores. Sobre todo en esa dimensión de la política donde se combate por definir el sentido de los hechos, Yrigoyen será un falso apóstol, un demagogo, un tirano, un nuevo Rosas de la política argentina. Sus seguidores serán una nueva mazorca, la expresión de una barbarie rediviva. Sin duda que una historia de las representaciones no debe dejar de lado aquello que no son las representaciones.² Pero verificar que existe una relativa distancia entre los dichos y los hechos de los actores históricos tampoco justifica devaluar la relevancia que tienen los lenguajes hablados por éstos para otorgar sentido a sus acciones.³

2 Una revisión del significado del yrigoyenismo no puede ser emprendida sin examinar qué pretendió ser el radicalismo antes de que Yrigoyen tuviera una posición dominante dentro del mismo. Habría que revisar, brevemente, cómo era el radicalismo de Alem, el radicalismo fundacional.

Es necesario recordar que esta fuerza política surge como una reacción al acuerdo Roca-Mitre de 1891. Al enterarse del acuerdo, Alem responde: “Yo no acepto el acuerdo; soy radical contra el acuerdo; soy radical intransigente”.⁴ A partir de esta definición, el radicalismo será sinónimo de antiacuerdismo y de intransigencia, y quienes sigan a Alem serán radicales porque serán antiacuerdistas.

Para Alem el combate con el régimen debía tener un carácter impersonal. Éste había sido el sentido de la Unión Cívica, traicionado por la política del acuerdo, llevada adelante por Mitre. Las ideas y los principios debían estar por encima de los hombres. Como contrapartida, los acuerdos remitían a esa esfera personalista de la política, que debía ser expurgada si se trataba de construir un escenario político democrático. Asimismo, la política partidaria no podía ser dividida en dos frentes, el interno y el externo. La construcción de un espacio democrático a nivel nacional requería de partidos políticos que funcionaran democráticamente en su interior.⁵

¹ Tulio Halperin Donghi, “El lugar del peronismo en la tradición política argentina”, en Samuel Amaral, Mariano Ben Plotkin (comps.), *Perón del exilio al poder*, Buenos Aires, Cántaro, 1993, p. 40.

² Un examen de las prácticas políticas del yrigoyenismo puede verse en Tulio Halperin Donghi, “El enigma Yrigoyen”, en *Prismas. Revista de historia intelectual*, No. 2, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998. Con respecto a sus prácticas institucionales remito a Ana María Mustapic, “Conflictos institucionales durante el primer gobierno radical: 1916-1922”, en *Desarrollo Económico*, vol. 24, No. 93, abril-junio de 1984.

³ Un examen afín a esta problemática puede encontrarse en Isaiah Berlin, *El erizo y la zorra*, Barcelona, Muchnick, 1998. Véase especialmente el ensayo sobre Berlin que lo precede, “Un héroe de nuestro tiempo”, de Mario Vargas Llosa.

⁴ Hipólito Yrigoyen, *Pueblo y Gobierno*, Buenos Aires, Raigal, 1953, t. I, vol. I, p. 212.

⁵ Véase el manifiesto dado por la UCR frente al acuerdo Roca-Mitre, del 2 de julio de 1891, y el discurso de Alem en la inauguración de la Convención Nacional de la UCR, del 11 de noviembre de 1892, en Hipólito Yrigoyen, *Pueblo y Gobierno*, cit., pp. 46-52 y 73-75, respectivamente.

En fin, éste será el significado fijado por Alem para el radicalismo. Una forma nueva de hacer política, basada en principios e ideales, y opuesta a la política del acuerdo, construida sobre la base de las personalidades. Intelectuales y políticos radicales afirmarán, abiertamente, que a esto se circunscribe su identidad política. El radicalismo no tendrá un carácter social ni se reconocerá tributario de otros radicalismos, como, por ejemplo, los de algunos países europeos.⁶

La crítica al personalismo del régimen suponía, a su vez, que la política tenía fundamentos morales que estaban por encima de los hombres y que éstos debían respetar, sin poder establecer ningún tipo de negociación sobre los mismos. Alem se propondrá reconducir la política hacia un terreno moral. Pretenderá recuperar para la política la virtud cívica, regenerar el civismo perdido. Y animado por estos propósitos es que definirá al radicalismo como una religión cívica, es decir, como una religión cuyos principios morales debían gobernar, sobre todo, los actos públicos de los hombres.

Por lo tanto, si los hombres no podían hacer política sin someterse a principios morales que determinaran su accionar, los comportamientos personalistas en política debían ser expurgados. El radicalismo debía ser una religión absolutamente impersonal. Si bien Alem va a ser visto como la expresión de la virtud cívica, la religión radical todavía no va a tener su apóstol.

Sólo con Yrigoyen el radicalismo tendrá su apóstol. Tanto para éste como para sus seguidores, esa religiosidad cívica que expresaba el radicalismo no tendrá un sentido impersonal. Si en un principio Yrigoyen adoptará la figura cristiana del apóstol para definir el carácter de su liderazgo político, sus seguidores se valdrán de la figura de Jesús para representarse a quien consideraban destinado a restaurar la virtud cívica perdida.

3 Yrigoyen tendrá una concepción diferente. Lo definirá, en el marco de una polémica con Pedro C. Molina, no como un partido político sino como un movimiento que tenía la capacidad de expresar al conjunto de la sociedad.⁷ Así, sostenía: “Su causa es la de la Nación misma y su representación la del poder público”.⁸ Y agregaba, interpelando a su adversario: “Sobre esa cumbre de gloriosas rutas hacia todas las ascensiones, es que usted ha blasfemado; y de los artífices, sus compatriotas y correligionarios es que usted ha renegado. Maldiga, entonces, a la Patria misma; porque no es posible mayor identidad”.⁹

La significación de esta frase no ha pasado inadvertida. Ezequiel Gallo y Silvia Sigal han sostenido refiriéndose a la misma que suscitaba una paradoja: “Quienes postulaban una democracia representativa negaban de hecho, al no percibirse como ‘parcialidad’, la posibilidad de disensión mínima necesaria para el funcionamiento de una sociedad pluralista”.¹⁰

Pero su examen iba más allá. Esta paradoja, citando a Kalman Silvert, sería una de las constantes de la vida política argentina. De manera parecida a como Halperin ha puesto de manifiesto ciertos rasgos que son constitutivos de la tradición política argentina, Silvert observa-

⁶ Véase Claudio Pozuelo, “El radicalismo argentino. Origen y finalidad”, en *Revista Argentina de Ciencias Políticas*, año V, t. X, No. 57, Buenos Aires, 1915.

⁷ Hipólito Yrigoyen, *Pueblo y Gobierno*, cit., t. I, vol. I, p. 124.

⁸ *Ibid.*, p. 125.

⁹ *Ibid.*, p. 127.

¹⁰ Ezequiel Gallo, Silvia Sigal, “La formación de los partidos políticos contemporáneos. La Unión Cívica Radical (1890-1916)”, en *Desarrollo Económico*, vol. 3, No. 1-2, abril-septiembre de 1963, p. 183.

ba en los partidos políticos argentinos un desconcertante absolutismo político.¹¹ Así, ponía en entredicho la posibilidad de construir una democracia representativa a partir de partidos políticos que identificaran su proyecto político-ideológico con la verdad y la moral. Esto abría, potencialmente, el camino de la moralización del adversario político y de su deslegitimación.

Ahora bien, en ambos casos, tanto en el trabajo de Gallo y Sigal como en el de Silvert, dicha paradoja es producto de la asociación de la democracia representativa con el pluralismo. Se parte del supuesto de que la sociedad está constituida por partes y de que el sistema político no hace otra cosa que expresar la pluralidad de la sociedad. Pero en el caso que estamos analizando, el presupuesto del cual se parte es otro: el movimiento yrigoyenista tiene la capacidad de expresar al conjunto de la sociedad, al conjunto del pueblo, y éste, asimismo, es uno solo e indiviso. A diferencia del alemismo, cuya aspiración se parece mucho más a lo que hoy entendemos como una democracia pluralista de partidos, en que el radicalismo era un partido más entre otros, el movimientismo yrigoyenista entiende la democracia como voluntad del pueblo, lo que llevó a que la paradoja señalada por estos autores no fuera visible para los radicales, identificados con el yrigoyenismo.

Para finalizar, fue esta concepción de la democracia como voluntad del pueblo y del yrigoyenismo como un movimiento –que en tanto reparador de la vida institucional y moral del país no admite oposiciones– lo que le permitió ver a Halperin en este fenómeno político el eco de ciertas concepciones de la tradición política facciosa, anterior a 1880. Más concretamente, el radicalismo yrigoyenista nos haría pensar, según Halperin, en el Partido de la libertad de Mitre.¹² Lo interesante de destacar de esta lectura de Halperin, empero, es que no toma estas concepciones del yrigoyenismo como residuales, como partes de un pasado que todavía no han muerto y siguen vivas o activas en el presente, sino como rasgos que se han convertido en constitutivos de la tradición política argentina, incluso independientemente de la conciencia de los actores políticos.

Sin embargo, hay otro aspecto que debido a lo sugerente de la explicación de Halperin queda opacado: cómo a través de un cierto lenguaje político se constituyeron los rasgos más salientes del liderazgo de Yrigoyen así como la identidad del yrigoyenismo. Desde esta perspectiva, podría sostenerse que el yrigoyenismo parece ser algo más que un movimiento político que con su pretensión de restaurar la vida institucional y moral del país hace pensar en las facciones del siglo pasado. De ese plus de significado, que hasta aquí no ha sido del todo visible, es que tratarán las páginas siguientes.

4 Siguiendo a Emilio de Ipola, puede sostenerse que un liderazgo carismático se constituye en un terreno ideológico-discursivo y es el resultado de un complejo ciclo de producción,

¹¹ “En lugar de considerarse como los guardianes de una parte de la verdad, teniendo una limitada responsabilidad por los destinos de la nación, los partidos se utilizan como repositorios de la verdad universal [...]” Y proseguía: “Esta concepción mesiánica de la política no deja lugar para una oposición legítima; la erección de una estructura ideológica sobre bases morales tenidas por universales condena a las voces de disensión a la herejía, y no ya al simple error humano”, en K. H. Silvert, “Liderazgo político y debilidad institucional en la Argentina”, en *Desarrollo Económico*, vol. 1, No. 3, octubre-diciembre de 1961, pp. 159-160.

¹² Tulio Halperin Donghi, *La larga agonía de la Argentina peronista*, cit., p. 13; *Proyecto y construcción de una nación (1846-1880)*, Buenos Aires, Ariel, 1995, pp. 52-53, y “Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista”, en *Ensayos de historiografía*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1996, pp. 148-149.

circulación y recepción de discursos.¹³ No de otra forma puede entenderse la constitución del liderazgo de Yrigoyen. Así, debe prestarse una misma atención tanto al discurso del líder radical como a las formas en que sus seguidores se apropiaron de él. Una historia del yrigoyenismo también debe ser una historia de los yrigoyenistas.

En el marco de la polémica mencionada, Yrigoyen definirá el radicalismo como un movimiento, cuya causa se identificaba con la nación, pero no dirá nada sobre su figura, sobre el papel que pretende representar en la vida política argentina. Sí lo hará más adelante, cuando rechace la candidatura a presidente que le ofrecen sus seguidores, en 1916:

Mi credo, ante todo, ha sido el de un desagravio al honor de la Nación y el de la restauración de su vida moral y política, a cuyo fin me coloqué entonces, como siempre, en el plano superior de las abstracciones, asumiendo las actitudes y responsabilidades consiguientes. [...] Tengo la convicción de que haría un gobierno ejemplar; pero un gobierno no es nada más que una realidad tangible, mientras que un apostolado es un fundamento único, una espiritualidad que perdura a través de los tiempos, cerrando un ciclo histórico de proyecciones infinitas.¹⁴

Yrigoyen se asume como un héroe restaurador, enviado por la providencia para restaurar la vida política y moral de la república. Y para cumplir su plan reparatorio es que apela a la figura cristiana del apóstol. La asunción de esta figura, para definir el sentido de su liderazgo político, parecería ser una invención del propio Yrigoyen. Arturo Roig sostuvo que uno de los motivos por los cuales se sintió seducido por el krausismo había sido el lugar que ocupaba en dicha filosofía la figura de Jesús. Sin embargo, resulta difícil deducir de las referencias a Jesús que contiene el texto krausista que habría leído Yrigoyen –según Roig, el *Ideal de la humanidad para la vida*– la imagen que éste construye de sí mismo. Sobre todo, porque la figura de Jesús aparece en el krausismo asociada con la idea de una religión del amor. En el caso de Yrigoyen, en cambio, su concepción del apostolado aparece vinculada con la idea de excluir del escenario político a sus adversarios. En el caso de sus seguidores, como se verá a continuación, el valerse de la figura de Jesús para representarse al líder radical cumplirá un mismo propósito: legitimar la propuesta de exclusión, aún en forma más radicalizada.¹⁵

¿Cuál es la recepción de esta imagen que Yrigoyen construye de sí mismo? Sus seguidores se valdrán de la figura de Jesús para representarse a quien consideraban destinado a restaurar la vida política y moral del país. Horacio Oyhanarte será uno de los encargados de definir los rasgos más salientes de la representación mesiánica que se hace de Yrigoyen. En una biografía escrita por Oyhanarte, titulada *El Hombre*, Yrigoyen, como Jesús, aparecerá revestido de la capacidad de convertir a los que llegan a su lado, a través de su palabra. En palabras de Oyhanarte, “Los escépticos, los pobres de espíritu, los lisiados morales, sienten una voz nueva y como Lázaro se levantan y andan”. Oyhanarte resaltará, de igual modo, que es-

¹³ Emilio de Ipola, “Populismo e ideología: a propósito de E. Laclau”, *En Teoría*, No. 4, Madrid, enero-marzo de 1980, pp. 157-158.

¹⁴ “Texto de la renuncia de su candidatura a la presidencia de la República, para el período constitucional de 1916 a 1922, elevada a la Convención Nacional de la UCR, en su sesión del 22 de marzo de 1916, en el teatro Victoria de la Capital Federal”, en *Discursos, escritos y polémicas del Dr. Hipólito Yrigoyen (1878-1922)*, Buenos Aires, Establecimiento gráfico de Tito Palumbo, 1923, pp. 41-42.

¹⁵ Para una visión más amplia de lo sostenido por Arturo Roig, véase *Los krausistas argentinos*, Puebla, Cajica, 1969, pp. 186-187, y Karl Krause, *Ideal de la humanidad para la vida*, Madrid, Imprenta de F. Martínez García, 1871, p. 74.

ta capacidad de Yrigoyen ha tenido una particularidad: “ha convencido al país hombre por hombre”. Finalmente, tomando como referencia la concepción carliliana del héroe, Yrigoyen será considerado como uno de esos grandes apóstoles que aparecen, de intervalo en intervalo, en la historia de la humanidad. Y como éstos, Yrigoyen poseía “ese misterio de la persuasión que convence a los hombres y agita hasta el heroísmo a los pueblos”.¹⁶

A partir de esta forma de representarse a Yrigoyen pueden puntualizarse una serie de rasgos constitutivos de su liderazgo político. De manera general, se pone en evidencia un tópico que aparece en una situación de centralidad en toda la literatura yrigoyenista de propaganda de la década de 1920. Se atribuye a Yrigoyen cierto poder de encantamiento; Yrigoyen puede —a través de la palabra— encantar a los hombres, puede convencerlos. Veremos más adelante que sus adversarios políticos compartirán este punto de vista; atribuyéndole al líder radical la capacidad de engañar a los hombres, Yrigoyen será convertido en un demagogo. Con lo cual, si bien de manera derogatoria, seguirá investido de ese mismo poder de encantamiento. Tirios y troyanos atribuirán a Yrigoyen “el carisma de la palabra”.¹⁷

Pero también se pone en evidencia que “ese misterio de la persuasión” atribuido al líder radical tiene una particularidad: Yrigoyen habla a los hombres en forma individual, convence a los hombres uno a uno. Así, jamás se lo escuchará hablar en público o en actos multitudinarios. Su palabra nunca será una palabra pública. Sus seguidores harán de esto algo sagrado. Ir a su casa de la calle Brasil, a escuchar del propio líder su palabra esclarecedora, se convertirá para los yrigoyenistas en una práctica sacralizada.¹⁸

Hasta aquí, hemos visto cómo para definir el sentido de su liderazgo político Yrigoyen apela a la figura cristiana del apóstol y cómo Oyhanarte se vale de la figura de Jesús para representarse al líder radical. Pero en la década de 1920 la imagen de Yrigoyen será aún más precisa. Se constituirá una especie de relato mínimo que dará cuenta del sentido del liderazgo asumido por él. Este relato mínimo, que es un relato bíblico por excelencia, pondrá en claro qué propósitos animan a los yrigoyenistas, qué vienen a hacer en la vida política argentina. Es que, de alguna manera, una identidad política siempre se constituye a partir de un relato.¹⁹

Al cumplir su primer mandato, en 1920, Yrigoyen envía una carta a Alvear, entonces embajador argentino en París. En la misiva, caracterizaba la situación política del país antes de su acceso al poder en 1916 de la siguiente manera: “[...] ¿Cuál era nuestro problema de ayer? Sumidos en los pantanos de los goces efímeros, habíamos abdicado del orgullo de las soberanías del querer austero, y, cada día, regateando derechos y deberes, habíamos transformado el templo en un mercado, en donde cada uno se ofrecía al mejor postor y se vanagloriaba del alto precio de su propia venta [...]”.²⁰

Esta caracterización tenía un corolario casi previsible. Si se había transformado el *templo* (la patria o la vida pública) en un *mercado* era necesario que un *nuevo Jesús* (Yrigoyen)

¹⁶ Horacio Oyhanarte, *El Hombre*, Buenos Aires, Claridad, 1920, pp. 78-90. En cuanto a la concepción carliliana del héroe tomada por Oyhanarte, véase Thomas Carlyle, *De los héroes, el culto de los héroes y lo heroico en la historia*, en Carlyle y Emerson, *De los héroes. Hombres representativos*, México, Cumbre, 1982.

¹⁷ Max Weber, *Economía y sociedad*, Buenos Aires, FCE, 1992, p. 864.

¹⁸ Diego Luis Molinari, *Los diplomas sanjuaninos*. Discurso pronunciado en el Honorable Senado de la Nación en las sesiones del 31 de julio, 1 y 2 de agosto de 1929, editado por el Ateneo Radical “Diego Luis Molinari”, Buenos Aires, 1929, p. 67.

¹⁹ Gerardo Aboy Carlés, “Identidad, tradición y sujeto”, en *Ágora*, No. 6, verano de 1997, p. 193.

²⁰ Jorge Guillermo Fovié (comp.), *Discursos, escritos y polémicas del Dr. Yrigoyen (1878-1922)*, cit., p. 77.

entrara al mismo a echar a los *mercaderes* (los políticos del régimen). Éste había sido para Antonio Herrero, un intelectual radical de la ciudad de La Plata, el sentido de la llegada de Yrigoyen a la presidencia de la república, en 1916. Herrero configurará este relato mínimo, al que ya se hizo referencia, con la intención de precisar el significado de la figura de Yrigoyen en la vida política argentina: “El, como nuevo Jesús, escudado en su existencia de religioso civismo, inmaculado, intachable, desdeñando la calumnia y el odio del adversario, ha penetrado en el templo de la patria y ha arrojado a latigazos a los viles mercaderes, restableciendo en su trono la soberanía popular y la integridad civil”.²¹

De manera muy clara, en este caso, la figura de Yrigoyen como un nuevo Jesús aparece asociada con el propósito de justificar la exclusión política de los adversarios del yrigoyenismo. Ahora es mucho más precisa su definición como un héroe restaurador de la virtud política en estas tierras. Pero al mismo tiempo, por medio de este relato mínimo, se opera una identificación de política y moral que abrirá el probable camino de la guerra. Si con la política se puede distinguir los hombres buenos de los malos, los valores verdaderos de los falsos, el discurso yrigoyenista dividirá a los actores políticos en réprobos y elegidos, con lo cual la destrucción de los primeros quedará como una posibilidad latente.

Por último, resulta de suma relevancia analizar un opúsculo escrito por Yrigoyen en 1923, titulado *Mi vida y mi doctrina*, que él mismo no da a publicar. Sólo se publicará más tarde, incluso después de su muerte.²² Lo relevante del texto radica en que se puede comprobar cómo éste se reconoce en el discurso de sus seguidores, en las representaciones que éstos se hacen de su liderazgo y, a la vez, cómo Yrigoyen se inserta, precisamente, en este sistema de representaciones.

Ya vimos que Yrigoyen identificaba a la UCR con la nación misma. En este texto irá mucho más allá. Fijará cuál es su relación con la UCR en los siguientes términos: “Yo he orientado a todos, y nadie, me guió a mí, en ningún momento ni en ninguna circunstancia. Por eso pude dar a la U.C. Radical, es decir, a la patria misma, un espíritu y una enérgica conducta y la orientación segura de su camino”.²³ De esta forma, a través de sucesivas identificaciones, el yrigoyenismo aparece identificado con la patria. Si ya el radicalismo había sido asociado con la nación, ahora es el yrigoyenismo el que, al ser identificado con el radicalismo, se convierte en la patria misma.

Su definición como héroe restaurador de la vida política y moral de la república, asimismo, es mucho más precisa. Por ser el elegido de la providencia, su combate contra el “régimen falaz y descreído”, como era definido el orden político conservador instaurado en 1880, se convertirá en un apostolado de naturaleza providencial. Su intervención en la vida política será presentada como una consagración apostolar. En este sentido, afirmará: “Yo no sé más que de la tarea evangélica de darme a los demás”.²⁴

²¹ Antonio Herrero, *Hipólito Yrigoyen, maestro de la democracia*, La Plata, Olivieri y Domínguez, 1927, p. 83.

²² Hipólito Yrigoyen, *Mi vida y mi doctrina*, Buenos Aires, Leviatán, 1987. Nota del editor: “Este texto ha sido escrito por Hipólito Yrigoyen en 1923, con motivo del acceso a la presidencia del Dr. Marcelo T. de Alvear, con vista a reafirmar los principios doctrinarios de la ideología radical, y en momentos en que arreciaba la confrontación primera con Alvear. “No circuló en su momento, y el propio autor lo entregó hacia 1930 al Dr. Horacio Oyhanarte. [...] La primera vez que fue editado, sin embargo, fue en 1957, y estuvo a cuidado de la editorial Raigal [...]”, p. 7.

²³ *Ibid.*, p. 95.

²⁴ *Ibid.*, p. 92.

Yrigoyen se ve a sí mismo como el enviado por la Divina Providencia a desterrar el mal de estas tierras, para lo cual sólo él es ejemplo y modelo de virtud política. Desde este lugar de enunciación privilegiado es que pretenderá transformarse en el *Hombre-palabra*, alguien que podía dotar de espíritu al radicalismo, es decir, a la patria misma.

Como consecuencia de este fundamento mesiánico –de la misma manera que en el discurso de sus seguidores– el universo de la política queda dividido en réprobos y elegidos, como muy bien lo puso de manifiesto Kalman Silvert. Los enemigos políticos serán definidos por Yrigoyen como “las fuerzas oscuras”, “los descreimientos confabulados y conjurados”, “los mercaderes políticos”, “las sórdidas fuerzas del privilegio y del poderío sin alma”. Así, en este lenguaje no se encuentra una discontinuidad semántica entre el orden de lo político y el orden de lo moral, lo que hace que la demonización de los enemigos políticos no falte en el discurso yrigoyenista.

Puede observarse, en consecuencia, cómo Yrigoyen, a través de este texto, se reconoce en el discurso de sus seguidores. El sentido de su liderazgo, la moralización de los adversarios son aspectos que nos permiten ver cómo se reconoce en el discurso de éstos y, a la vez, cómo se inserta en este sistema de representaciones. A continuación veremos cómo el yrigoyenismo, con el correr de la década de 1920, queda convertido en un partido al servicio del líder.

5 Con Yrigoyen el radicalismo dejará de lado ese componente impersonal propio de sus orígenes. Con Yrigoyen la identidad del radicalismo estará asociada a la definición de su figura, sobre todo durante los procesos electorales. Será especialmente en la campaña electoral de 1928 cuando el radicalismo yrigoyenista se presentará abiertamente como un partido personalista. El discurso del yrigoyenismo tendrá como propósito, casi central, “[...] describir a las masas el poder y la seguridad de victoria del partido y, ante todo, presentarles las facultades carismáticas del jefe”.²⁵ En fin, el radicalismo se convertirá en un partido al servicio del líder.

Podría sostenerse, tal vez, que hacia 1928 el radicalismo representaba algo más que esta definición personalista (ciertas políticas sociales, cierta institucionalidad, buenas o malas, no importa). Sin embargo, no es esto lo que se discute a la hora de disputar nuevamente la presidencia de la república. Por otra parte, las réplicas de sus adversarios, examinadas más adelante, parecen confirmar la verosimilitud de esta lectura.

Justamente cuando se quiera explicar la significación de una segunda presidencia de Yrigoyen, se apelará nuevamente a aquel relato mínimo que fue analizado con anterioridad. Yrigoyen había entrado al templo de la patria durante su primer gobierno para terminar con los falsos apóstoles, con los mercaderes políticos. Pero su obra había quedado inconclusa. Sobre todo, porque los radicales antipersonalistas habían pactado con los conservadores, lo que fue visto como la traición de Judas a Cristo –a partir de lo cual los antipersonalistas serán considerados como las hordas de Judas–. En consecuencia, si la obra había quedado inconclusa era necesaria una nueva entrada de Jesús al templo para expulsar, definitivamente, a los mercaderes, concluyendo con la empresa de regeneración moral iniciada durante su primera presidencia. Así lo pedirá el poeta Julián de Charras, desde las páginas de *La Época*, diario oficial del radicalismo, durante la campaña electoral que estamos analizando: “Tienes que echar otra

²⁵ Max Weber, *op. cit.*, p. 864.

vez/ los mercaderes del Templo/ para escarnio y para ejemplo/ de la humana insensatez;/ el vicio, en torpe embriaguez,/ muestra sus lacras desnudas;/ hay, pues, con verdades crudas,/ que azotar a la canalla,/ y triunfar en la batalla/ contra las hordas de Judas”.²⁶

De la misma manera, un mes antes de las elecciones, *La Época* reproduce en primera página un folleto titulado “Por qué Yrigoyen será Presidente de la República”, escrito por la Sra. Victoria A. S. de Rivera.²⁷ El título es muy significativo ya que el lema de campaña de los antipersonalistas era “Yrigoyen no será presidente”. En éste se justifica la necesidad de una segunda presidencia de Yrigoyen, casi en los mismos términos. Durante su primera presidencia había intentado restaurar la vida política y moral de la república pero su obra había quedado inconclusa. La responsabilidad, de igual modo, era de los radicales antipersonalistas que habían pactado con los conservadores. El folleto también apelará a esta especie de relato mínimo para explicitar cuál sería la significación de una segunda presidencia de Yrigoyen. Pero ahora, este relato mínimo tiene una derivación, sin duda esperada, en su configuración: “el personalismo de Yrigoyen es como el látigo con que Jesús fustigara a los mercaderes del Templo”. Por último, sugerirá la necesidad de eliminar a los enemigos políticos, más precisamente a los antipersonalistas que pactaron con los conservadores: “Habría que aplastar como a víboras a estos malos ciudadanos que se dicen radicales y que por satisfacer sus envenenados enconos hipotecan la casa del pueblo, entregando las posiciones ganadas a costa de tantas luchas y sacrificios, en manos del enemigo tradicional, los conservadores [...]”.

En el marco de la campaña electoral que estamos analizando, el senador yrigoyenista por Santa Fe Armando Antille precisará aún más esta sugerencia. Propondrá que después de asumir Yrigoyen por segunda vez el poder, el 13 de octubre de 1928, debían llevarse las cabezas de los antipersonalistas en picas a la casa de gobierno. Y el lema de campaña que se dedujo de esta propuesta fue: “¡Revolución No!, Asesinatos, Sí!”.²⁸ Ante esto, sus opositores comenzaron a ver como posible el retroceso del país a la época de Rosas, donde la Mazorca había reinado omnipotente. Una nueva mazorca asolaría el país si Yrigoyen llegaba nuevamente a la casa de gobierno. *La Fronda* pondrá de manifiesto este temor al llamar la atención sobre la actitud contemplativa de Tamborini, ministro del Interior de Alvear. “Será necesario que corra sangre, que cabezas se planten en una pica en la calle Brasil”, para que el ministro Tamborini comience a comprender que será el responsable de la sangrienta hora política que se vivirá en el país.²⁹ Pero este temor hará que se llegue aún más lejos. Se pedirá a Alvear que no entregue el poder. De hacerlo, se convertiría en un nuevo Poncio Pilatos.³⁰

El yrigoyenismo concluye su campaña electoral quince días antes de los comicios porque, en su opinión, Yrigoyen ya había sido elegido por el pueblo. El proceso electoral se convertía así en una mera formalidad.³¹ Siguiendo esta misma línea argumentativa, el diario radical *Última Hora* consideró que, en todo caso, el proceso electoral sólo sería confirmatorio de una elección ya realizada por el pueblo argentino. Yrigoyen, se decía, representaba una “verdad social”. *Última Hora* concluía su argumentación afirmando que sería imposible estu-

²⁶ Julián de Charras, “A Don Hipólito Yrigoyen”, *La Época*, 19 de marzo de 1928.

²⁷ *La Época*, 1 de marzo de 1928.

²⁸ *La Fronda*, 16 de febrero de 1928 y 22 de junio de 1928. Este diario, opositor virulento de Yrigoyen, sostuvo la fórmula antipersonalista Melo-Gallo en las elecciones presidenciales de 1928.

²⁹ *La Fronda*, 16 de febrero de 1928.

³⁰ *La Fronda*, 10 de febrero de 1928.

³¹ Véase el Manifiesto del Comité Capital de la UCR declarando la abstención, en *La Época*, 19 de marzo de 1928.

diar o analizar cómo se había dado esa elección, “[...] así como sería locura la pretensión de investigar las razones de conveniencia inmediata que llevaron a los hombres de Judea a elegir la excelsa orientación espiritual de aquel místico señor de Galilea [...]”.³²

En efecto, si el vínculo que unía a Yrigoyen con el pueblo era de carácter emotivo, si se consideraba elegido por la providencia para llevar a cabo la restauración de la vida política y moral de la república, si, finalmente, se lo consideraba elegido por el pueblo, por ser el resultado del proceso eleccionario sólo confirmatorio de una decisión ya tomada por el pueblo, el régimen democrático se convertía en una mera formalidad.

Sin embargo, no debe olvidarse que, desde una mirada weberiana, la legitimidad de la autoridad carismática se basa en el reconocimiento de los que están sujetos a ella, lo que hace posible que la legitimidad carismática, por efecto de una inversión —el reconocimiento no es considerado una consecuencia de la legitimidad sino su base— se vuelva “democrática”.³³ Esto fue lo que permitió a Yrigoyen, creyéndose apóstol y elegido, saberse democrático. O, dicho de otra forma, fue su manera de creerse apóstol, elegido por la providencia, su manera de saberse democrático.

Hasta aquí se analizó la recepción del discurso político del líder radical por parte de sus seguidores. Debemos interesarnos ahora por las réplicas ensayadas por sus opositores. Comenzaremos analizando la lectura hecha por el radicalismo antipersonalista del yrigoyenismo. Más adelante, nos ocuparemos del resto de las fuerzas políticas que se constituyeron en oposición a este último.

6 Del sector radical antipersonalista fue Benjamín Villafaña el encargado de construir un discurso opositor al yrigoyenismo. Con este objetivo, escribe una serie de libros en contra de Yrigoyen, de los cuales *Yrigoyen, el último dictador* (1922) y *Degenerados tiempos en que la mentira y el robo generan apóstoles* (1928) merecen un análisis pormenorizado.³⁴ Pero, además, interviene activamente en la campaña electoral del año 1928, apoyando la fórmula antipersonalista Melo-Gallo. Puede decirse que Villafaña es el intelectual del antipersonalismo, quien construye un discurso opositor desde las filas del radicalismo antipersonalista, por lo que no podemos dejar de ocuparnos de él.

En principio debe señalarse que el combate discursivo llevado adelante por radicales antipersonalistas e yrigoyenistas se desarrolla dentro de un mismo campo semántico. Si bien el radicalismo antipersonalista se proclamará heredero de la tradición política alemista, enjuiciará al liderazgo de Yrigoyen utilizando el mismo sistema de representaciones que lo fundamentaba. Dicho de otra manera, el lenguaje político del radicalismo antipersonalista se organizará en torno del mismo eje semántico que ordenaba el discurso del yrigoyenismo.

Así, cuando Villafaña pretenda explicar la significación del liderazgo ejercido por Yrigoyen apelará a ese mismo relato mínimo, de naturaleza bíblica, que los yrigoyenistas utilizaran para definir el sentido de dicho liderazgo, para explicitar qué venía a hacer Yrigoyen en

³² *Última Hora*, 25 de marzo de 1928.

³³ Sobre este aspecto de la legitimidad carismática en Weber, véase Robert Nisbet, *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1990, t. 2, p. 108.

³⁴ Benjamín Villafaña, *Yrigoyen, el último dictador*, Buenos Aires, Moro, Tello y Cía, 1922; ídem, *Degenerados tiempos en que la mentira y el robo engendran apóstoles*, Buenos Aires, 1928.

la vida política argentina. Sólo que ahora Yrigoyen será uno de esos falsos apóstoles que debieron afrontar la ira de Jesús cuando entró al templo a echarlos a latigazos.³⁵

Ahora bien, el problema de los antipersonalistas no es que Yrigoyen se crea un nuevo Jesús –crítica que sí harán los conservadores– sino que es un falso apóstol. Pese a su supuesto antipersonalismo, Villafañe cree en los hombres de genio. En *Yrigoyen, el último dictador*, coloca el siguiente epígrafe citando a Carlyle: “Interesa tanto a los pueblos descubrir a sus héroes como a sus hipócritas”. De la misma manera que Oyhanarte en su biografía sobre Yrigoyen, adopta la concepción de Carlyle sobre los héroes. Sólo que, a diferencia de Oyhanarte, para él Yrigoyen es un impostor, un hipócrita.

Recurriendo a Le Bon, el psicólogo de las multitudes, hará notar, asimismo, que “[...] en épocas anormales, es lo más frecuente que un atrevido, ciego de cerebro y de alma, se encumbra y ultraje a los intelectuales”.³⁶ Pero esto constituye un fenómeno pasajero. Sólo la debilidad moral de las clases pensantes más el engaño del pueblo han permitido el encumbraamiento de Yrigoyen. La intención de Villafañe de construir una explicación un tanto tranquilizadora sobre la primacía del yrigoyenismo resulta casi evidente.³⁷

Sin embargo, este optimismo, basado en el proceso de declarar inocentes a las masas –no son culpables porque han sido engañadas debido a su ingenuidad–, será difícil de sostener a medida que pasen los años y el líder radical reciba apoyos mayoritarios a través de los procesos electorales. Los radicales antipersonalistas reaccionarán con cierta perplejidad. Si el pueblo debía elegir a los mejores, si la condición para ser gobernante en una democracia no era otra que el mérito, el pueblo se obstinaba en elegir a Yrigoyen. Esto producirá un profundo desencanto en Villafañe y en los radicales antipersonalistas.

En 1928, en la segunda parte de *Yrigoyen, el último dictador*, en *Degenerados tiempos en que la mentira y el robo generan apóstoles*, Villafañe llevará su propuesta meritocrática hasta el límite. Propondrá concretamente reemplazar al falso apóstol, al demagogo, por una dictadura de hombres superiores.³⁸ Es que si se explicaba el fenómeno yrigoyenista por la figura de su líder, por su capacidad de engañar al pueblo, la solución necesariamente debía consistir en la eliminación del mismo. Si se creía en los hombres de genio, no quedaba otra posibilidad que cuestionar la autenticidad del apostolado de Yrigoyen. Pero también Villafañe sacará una conclusión muy amarga, a la que también arribarán otros sectores políticos opositores al yrigoyenismo: las multitudes sólo podían ser gobernadas por el engaño o por la fuerza.

Villafañe volverá a cuestionar la autenticidad del apostolado de Yrigoyen durante la campaña electoral de 1928, en que sostendrá la fórmula antipersonalista Melo-Gallo. En un célebre discurso pronunciado en el Parque Romano de la ciudad de Buenos Aires sostendrá esta misma posición: “[...] pueblo! eres la eterna víctima de los que amas como apóstoles au-

³⁵ Dirá Villafañe: “Jesús, que aconsejaba poner la otra mejilla después de recibir una bofetada, estalla en cólera a la vista de los falsos apóstoles en el templo. Entonces se arma del látigo con que se castigaba en sus tiempos a los embusteros, y su palabra de perdón y misericordia cobra las sonoridades del anatema y de una condena sin esperanzas [...]; y con razón [...] porque no tiene atenuantes que el malvado se disfrace de Salvador y Apóstol para cortejar a esa víctima que se llama pueblo [...], tan fácil presa de los falsos predicadores por su ingenuidad y falta de cultura”. Benjamín Villafañe, *Yrigoyen, el último dictador*, cit., pp. 12-13.

³⁶ *Ibid.*, p. 12.

³⁷ La referencia a Le Bon por parte de Villafañe no es antojadiza. El psicólogo de las multitudes también hacía la distinción entre verdaderos y falsos apóstoles, siendo la primacía de los últimos algo efímero. Véase Gustavo Le Bon, *Psicología de las multitudes*, Buenos Aires, Talleres gráficos José Luis González, 1972, p. 129.

³⁸ Benjamín Villafañe, *op. cit.* Véase especialmente el capítulo “La democracia es la aristocracia de la naturaleza”.

ténticos, cuando en el fondo no son otra cosa que fariseos de la vida pública, lobos disfrazados de mansos corderos!”.³⁹ Este párrafo de su discurso apela nuevamente a la tesis del engaño como factor explicativo del yrigoyenismo y sugiere, de igual forma, la falta de autenticidad del apostolado de Yrigoyen. Pero da a entender, al mismo tiempo, que existían los apóstoles auténticos. Para los radicales antipersonalistas de la década de 1920 los verdaderos apóstoles eran los fundadores del radicalismo y, sobre todo, Alem.⁴⁰ Porque, a diferencia de Yrigoyen, eran “apóstoles ardientes de los principios”.⁴¹

Una vez electo Yrigoyen, desde las páginas de *La Fronda* también se cuestionará la autenticidad de su apostolado. Después de que este diario ridiculizara durante toda la campaña la prédica del líder radical, uno de sus columnistas se vio obligado a sostener, muy seriamente, que Yrigoyen no era un nuevo Jesús. A diferencia de este último, no había tenido calvario, jamás se había dado a los pobres y no había predicado en ninguna montaña. Había traído a su pueblo sólo miseria y dolor.⁴² Pero ya era demasiado tarde. Yrigoyen había accedido a la presidencia de la república por segunda vez, en una elección que había sido casi un plebiscito.

De esta forma, el lenguaje político que construye el radicalismo antipersonalista para representarse el liderazgo de Yrigoyen se organiza alrededor de un mismo eje, comparte con el discurso yrigoyenista un mismo eje semántico. La oposición que se constituye alrededor de la figura de Yrigoyen se circunscribe a partido de principios versus partido personalista, apóstoles auténticos versus falsos apóstoles, pero el combate discursivo de antipersonalistas e yrigoyenistas se libra dentro de un mismo campo semántico. No ocurrirá lo mismo, como veremos enseguida, con el resto de las fuerzas políticas opositoras al yrigoyenismo. Las réplicas no se organizarán sobre un eje semántico común, lo que provocará que el enfrentamiento que libren estas fuerzas con el yrigoyenismo se parezca, demasiado, a un “diálogo de sordos”.⁴³

7 Para el resto de las fuerzas políticas, sobre todo para conservadores y nacionalistas –aunque veremos que los socialistas compartirán en gran medida la lectura de éstos–, el yrigoyenismo representará una fuerza política inasimilable en términos de una cultura política moderna. No cuestionarán, como lo hacía Villafañe, la autenticidad del apostolado de Yrigoyen, sino el hecho de que un magistrado de la república, como lo era el presidente, pudiera creerse apóstol.

No otro sentido tiene un pedido de juicio político llevado adelante por el diputado conservador Matías Sánchez Sorondo contra Yrigoyen, en 1919. En el marco de dicho juicio político, Sánchez Sorondo analizará extensamente todos los escritos del líder radical. Sobre todo, se detendrá en el texto en que Yrigoyen renunciaba a la candidatura a presidente, ofrecida por la convención de su partido, en 1916.

³⁹ *La Fronda*, 20 de enero de 1928.

⁴⁰ Eduardo Isla, *El Evangelio de la Patria, o Lábaro de la República, o Arca Santa del Radicalismo Agerpericleíta, o Verbo Auroral de una Era Nueva*, Buenos Aires, 1928, pp. 20 y 22-23.

⁴¹ Mariano Varela, “Gran Meeting del 10 de agosto de 1890”, en Jorge W. Landenberger, Francisco M. Conte (eds.), *Unión Cívica. Su origen, organización y tendencias*, Publicación Oficial, Buenos Aires, 1890, p. 313.

⁴² *La Fronda*, 5 de abril de 1928.

⁴³ Emilio de Ipola ha llamado la atención sobre cómo, bajo ciertas circunstancias, la lucha ideológica no se libra sobre un mismo campo semántico, a partir de un eje semántico común. En estos casos, la lucha ideológica se convierte en un “diálogo de sordos”. Véase Emilio de Ipola, *op. cit.*, pp. 149-150.

Sánchez Sorondo lo considerará como el texto más representativo de su pensamiento, donde se ponen en evidencia sus verdaderas intenciones políticas. A su juicio, significa, sin más, “la carta magna de la dictadura, esgrimida contra la constitución” por Yrigoyen, para imponer su apostolado y su plan reparatorio.⁴⁴ Frente a esta pretensión, la respuesta del diputado conservador será suponer que Yrigoyen podría estar enfermo, más precisamente, loco. Si esto era así, le aconsejaba que se curara en el reposo de su retiro familiar.

Ahora, si en verdad se consideraba un apóstol, lo que recordará es que “los apóstoles son personajes del Evangelio, no de la constitución, personajes de los orígenes religiosos, pero no de las realidades políticas del presente”.⁴⁵ Recordará, de igual modo, que las naciones civilizadas no pueden aceptar “apóstoles que las dirijan ni dogmas abstrusos para conformarse a ellos”. Por el contrario, necesitan hombres capaces intelectualmente para la acción de gobierno.⁴⁶

Por último, sostendrá que en ese instante de la vida de la nación se confunden, nuevamente, el momento político y el social. Durante el régimen era indistinto que gobernara una figura u otra. Se trataba de un simple desplazamiento de personas y de partidos. Con Yrigoyen, en cambio, resultará diferente. No será una cuestión de política lo que se discuta sino “una cuestión de civilización”.⁴⁷

De manera evidente, el yrigoyenismo implicaba la reapertura del conflicto civilizatorio, que pretendían ya clausurado. Con Yrigoyen y las multitudes que interpelaba, lo político y lo social aparecían nuevamente confundidos. Esto hacía que la política, en la mirada de los conservadores, reenviara a la cultura, porque ésta era, en definitiva, la que definía sus rasgos. La cultura se convertirá así en el marco de lectura de la política. Por medio de “una lectura cultural de la política”, en definitiva, es como el líder radical activará, en la imaginación de estos últimos, el fantasma de un nuevo rosismo.⁴⁸

En el pedido de juicio político que comentamos, Sánchez Sorondo solicita que se adjunte como prueba el texto de la proclama con la que Rosas asume el poder en 1835. Y lo que activa, en este caso, el fantasma de un nuevo rosismo son dos de los motivos fundamentales del discurso yrigoyenista: como Rosas, Yrigoyen “se creía investido de una misión reparatoria” y “dividía a los gobernados en partidarios de la ‘causa’, que entonces se llamaba ‘santa’, y en ‘réprobos y malvados’”.⁴⁹

No obstante, este reenvío a la figura de Rosas, esta reapertura del conflicto civilizatorio, tendrá una particularidad: el yrigoyenismo, a juicio de los conservadores, será inasimilable para una cultura política moderna. A diferencia de la Generación del '80, donde cabía la posibilidad de una salida de lo culturalmente bárbaro, o de los positivistas, que pensaron la barbarie como algo residual, finalmente asimilable por el progreso material y cultural, el yrigoyenismo hizo que los conservadores reconocieran la existencia de una frontera infranqueable,

⁴⁴ Matías Sánchez Sorondo, “Pedido de juicio político al presidente de la nación, sesión del 6 de noviembre de 1919”, en *Historia de seis años*, Buenos Aires, Agencia General de Librería, 1923, p. 86.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁸ Véase Maristella Svampa, *El dilema argentino: civilización o barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 1994.

⁴⁹ Matías Sánchez Sorondo, *op. cit.*, p. 88.

de una diferencia cultural inasimilable, la constatación de una barbarie irreductible que amenazaba con trastocar el orden natural de la sociedad.⁵⁰

Luis Reyna Almandos también pondrá de manifiesto, de la misma manera que Sánchez Sorondo, la existencia de este clivaje cultural, de carácter irreductible.⁵¹ A su juicio, el conflicto que enfrentaba a radicales yrigoyenistas y conservadores podía leerse, apelando a la tradición retórica clásica, como una lucha de patricios y plebeyos. En el caso de Yrigoyen, si era éste el lugar desde donde se leía dicho conflicto, no podía ser otra cosa que un demagogo y un, casi seguro, tirano.⁵² Asimismo, a través de esta especie –de la especie de la demagogia–, lo hará responsable de haber alentado este aluvión plebeyo que amenazaba con trastocar la naturaleza del orden social.

Es que si Yrigoyen era un demagogo, de la misma manera que en el análisis de Villafañe, se le atribuía la capacidad, aunque juzgado ahora de forma derogatoria, de fascinar a la plebe engañándola. Pero también, en la tradición política clásica, la demagogia, como crisis extrema de la democracia, podía devenir en dos situaciones políticas diferentes: la tiranía o un régimen autoritario oligárquico. Así, se alertaba sobre el peligro de la tiranía, pero a la vez se prefiguraba, como solución política, la propuesta de restaurar el orden anterior a la reforma política de 1912.

La tesis del engaño utilizada por los radicales antipersonalistas y por los conservadores para explicarse el éxito del yrigoyenismo pretendía aportar una mirada tranquilizadora sobre el asunto –las masas no eran responsables, alejadas del líder radical actuarían de otra manera–. Sin embargo, esta explicación sirvió de poco. De ningún modo pudo calmar el temor y el encono de sus adversarios. Para Reyna Almandos la rebelión plebeya del yrigoyenismo resultaba insoportable, “*un alzamiento del bajo fondo*”.⁵³ Asimismo, el fantasma de un nuevo rosismo no dejaba de atormentarlo. Si el gobierno de Rosas había sido la primera tiranía, Yrigoyen será el segundo tirano que padece, sin merecerlo, la república. A través de esta lectura cultural de la política la plebe radical aparecerá, por fin, como una nueva mazorca destinada a insultar y humillar al patriciado.

Más allá de algunos episodios de importancia,⁵⁴ los conservadores, sin duda, tuvieron motivos para ver en el yrigoyenismo un alzamiento de la plebe promovido por el líder radical. Porque durante la década de 1920 los yrigoyenistas se definirán, abiertamente, como la expresión política de la plebe. Tomando la palabra en nombre de su partido, Diego Luis Mo-

⁵⁰ Maristella Svampa, *op. cit.*, p. 160.

⁵¹ Luis Reyna Almandos, *La demagogia radical y la tiranía (1916-1922)*, Buenos Aires, El Ateneo, 1920, prólogo de José Citriniti.

⁵² *Ibid.*, pp. 31-32.

⁵³ *Ibid.*, p. 74.

⁵⁴ En marzo de 1920, en un acto de clausura de la campaña electoral para renovación de la Cámara de Diputados los yrigoyenistas realizan una manifestación. En la misma suceden dos episodios absolutamente significativos. Presidiendo Yrigoyen la manifestación desde un balcón del Banco “El Hogar Argentino”, sobre Av. de Mayo, se pudo presenciar el siguiente espectáculo: cuando pasa por delante del mismo el comité de la circunscripción No. 12 de la capital –aproximadamente mil personas– bajan las banderas en señal de saludo y se arrodillan, en actitud de adoración mística hacia el líder. Pero la manifestación sigue y cuando pasan por delante del Club del Progreso, algunos manifestantes ingresan a tiros al mismo produciendo graves destrozos. Véase *La Prensa*, 6 de marzo de 1920, *La Frontera*, 7 de marzo de 1920 y *La República* (diario radical), 6 de marzo de 1920. El episodio también aparece comentado en Manuel Gálvez, *Vida de Hipólito Yrigoyen*, Buenos Aires, Club de lectores, 1983, pp. 326-327.

linari afirmará que ellos, los radicales, eran la plebe, y que sólo Yrigoyen, con su palabra, había conseguido movilizar a la multitud.⁵⁵

Desde las filas del nacionalismo, por otra parte, se sostendrá una posición similar que, a su tiempo, permitirá también aunar criterios en cuanto a la necesidad de terminar con el yrigoyenismo a través de la desaparición de su líder. Alfonso de Laferrere, uno de los precursores del nacionalismo, no podrá dejar de sostener, con la misma enjundia que Reyna Almandos, que el yrigoyenismo resultaba un fenómeno político inasimilable en términos de una cultura política moderna. Enjuiciando al yrigoyenismo ya en el poder, expondrá este mismo punto de vista: “Todos los resortes de la fuerza hállanse en manos de una turba de beduinos a cuyo frente un santón neurótico predica el exterminio. [...] Nos hallamos frente al odio erigido en programa de gobierno. Se deprimen todas las categorías respetables; se nos ofende con el culto de los inferiores; se quiere arrojar infamia sobre todo el pasado. ¿Cómo vamos a responder con madrigales?. Si el desprecio no bastara en represalia contra el dominio fugaz de la patanería, podríamos odiar, en nombre de nuestra herencia de cultura [...]”⁵⁶

El componente plebeyo del yrigoyenismo así como el pretendido liderazgo providencial de Yrigoyen también le harán pensar en la demagogia y en el rosismo como claves de lectura para entender este fenómeno político. Lo interesante de destacar, de cualquier modo, es cómo Laferrere pone en juego la temática de las pasiones para definir el conflicto que los enfrenta al yrigoyenismo. Porque el odio es el programa de gobierno del yrigoyenismo, pero también porque frente al yrigoyenismo, leído como un fenómeno de disrupción cultural, no cabía sentir otra cosa que odio.

Sintetizando, las réplicas de conservadores y nacionalistas no se organizarán en torno del eje semántico que ordenaba el discurso yrigoyenista, como sí lo hacía el lenguaje hablado por los antipersonalistas. Sin embargo, había una conclusión muy amarga que los primeros no podían dejar de sacar como también lo habían hecho los últimos. Si el yrigoyenismo era explicado por la figura de Yrigoyen a través de la tesis del engaño quedaba prefigurada, de manera evidente, una solución política: había que alejar a las masas de la perniciosa influencia ejercida por el líder radical. Pero a la vez, cierta certeza terminaba por imponerse en la reflexión de estos sectores políticos: las multitudes sólo podían ser gobernadas por el engaño o por la fuerza.

8 Desde una perspectiva distinta, los socialistas también rechazarán la justificación del liderazgo de Yrigoyen sustentada por sus seguidores. Sostendrán, con un énfasis particular, la necesidad de que el pueblo tome conciencia, por medio de la educación, de que no necesita de los grandes hombres para emanciparse.⁵⁷

Habrà no obstante un cierto acuerdo al que llegarán con los conservadores y los nacionalistas. El yrigoyenismo resultará, también para ellos, un fenómeno político inasimilable por parte de una cultura política moderna.

⁵⁵ Diego Luis Molinari, *Los diplomas sanjuaninos*, cit., pp. 31-35.

⁵⁶ Alfonso de Laferrere, *Literatura y Política*, Buenos Aires, M. Gleizer editor, 1928, Colección “La Nueva República”, pp. 13-14.

⁵⁷ Véase, especialmente, *La Vanguardia*, año XXII, No. 3332, 12 de octubre de 1916, en Roberto Reinoso (comp.), *La Vanguardia: selección de textos (1894-1955)*, Buenos Aires, CEAL, 1985, p. 75.

Carlos Sánchez Viamonte lo pondrá de manifiesto, en forma sumamente expresiva. En *El último caudillo*, afirma que el yrigoyenismo, en cuanto a su componente personalista, es una continuación del régimen –ambos formarían parte de la tan mentada política criolla–. Había, sí, una diferencia fundamental: “Cuando el tiempo ponga distancia y la distancia perspectiva, podrá contemplarse en una sola ojeada el panorama de la vida argentina durante todo el primer tercio de este siglo y es probable que se establezca la separación de los momentos ‘régimen’ y ‘causa’ –a través de un aspecto cultural más que político. Una diferencia de carácter estético. La ‘causa’ es, ante todo, ‘mal gusto’”.⁵⁸

Esta lectura cultural del yrigoyenismo lo acercaba, sin duda, a las réplicas ensayadas por los conservadores y los nacionalistas. También Sánchez Viamonte reconocerá la existencia de este clivaje cultural, que hacía del yrigoyenismo un fenómeno político inasimilable. Yrigoyen, como rezaba el título de su libro, debía ser el último caudillo.

9 Para concluir, si la política también consiste en un combate discursivo por definir el sentido de los hechos, Yrigoyen parece ser el triunfador de la contienda. Sus adversarios se verán obligados a discutir su liderazgo en los términos definidos por éste. Los radicales anti-personalistas insistirán con la falta de autenticidad de su apostolado. El resto de las fuerzas políticas en la reapertura del conflicto civilizatorio, en la imposibilidad de asimilar al yrigoyenismo desde la perspectiva de una cultura política moderna.

De cualquier forma, todos explicarán el éxito del yrigoyenismo por la figura de su líder. Imaginarán, en definitiva, que si se terminaba con Yrigoyen no habría más yrigoyenistas. Podría pensarse que esta estrategia resultó exitosa, por lo menos en el mediano plazo. Con el correr del siglo, sin embargo, la búsqueda por conjurar este tipo de liderazgos aparecerá como un cuento de nunca acabar. □

⁵⁸ Carlos Sánchez Viamonte, *El último caudillo*, Buenos Aires, Devenir, 1956 (1ª ed., 1930), p. 22.

Los escritores y la SADE.

*Entre la supervivencia y el antiperonismo:
los límites de la oposición (1946-1956)**

Flavia Fiorucci

University of London

“Claro que, como sociedad, los escritores no somos un modelo. ¿No?... Vanidosos, envidiosos... Es muy desagradable la sociedad literaria, ¿no?.” (Adolfo Bioy Casares, en Fernando Sorrentino, *Siete Conversaciones con Adolfo Bioy Casares*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1992, p. 121.)

“Les écrivains n'échappent pas à la logique des luttes et des réglemens de compte qui semble être le lot de toute communauté en proie à une crise de ce que Durkheim appelait la conscience collective. Mais la guerre des écrivains n'est pas le pur reflet de la guerre civile. Comme tout univers professionnel, le monde littéraire a ses codes, ses références, ses règles du jeu et ses principes de divisions propres.” (Gisèle Sapiro, *La guerre des écrivains, 1940-1953*, Fayard, París, 1999, p. 11.)

Tanto los historiadores como los propios actores de la primera década peronista coinciden en afirmar que el antiperonismo fue la nota común entre la intelectualidad. Con excepción de una fracción marginal de intelectuales, todos ellos identificados con algunas de las distintas versiones del nacionalismo local, los intelectuales estuvieron en contra de la “revolución” propuesta por el general Perón. Pero a pesar de esta posición hegemónica, el antiperonismo intelectual permanece como una categoría vaga, imprecisa. Antiperonista era todo aquel que se oponía a Perón, pero así como había distintas formas de ser peronista, también debería haber distintas formas de ser antiperonista. Esas diversas formas vehiculizaban distintos roles para el intelectual. De alguna forma, la politización del campo intelectual argentino que se había dado entre la década de 1930 y la de 1940 había hecho del “intelectual comprometido” –aunque a veces los mismos protagonistas lo negaran– el tipo corriente entre la inteligencia del país. Era clara una idea de compromiso ligada a la defensa de las libertades y de los valores de la civilización y la democracia. Más allá de contadas autocríticas, a la distancia los intelectuales se construyeron una historia en que la defensa de ese “compromiso” fue el principio que los guió en los “duros días” del peronismo en el gobierno. La imagen ma-

* El presente trabajo es parte de una tesis doctoral en curso en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Londres.

chacada después de la Revolución Libertadora fue la de una intelectualidad “asediada por el tirano”, que emulando la tradición de la Generación del '37 –de la cual se sentían herederos– había constituido el núcleo de la resistencia.

De más está decir que el período del primer peronismo no fue propicio para las actividades de la cultura. Sin embargo, la imagen autoconstruida por la inteligencia dista de ser completamente real. Este trabajo intenta explorar el antiperonismo de una asociación (la Sociedad Argentina de Escritores) que se postulaba como la representante de los escritores argentinos. La SADE no era otra cosa que el gremio de los escritores, la voz autorizada que hablaba por los intereses de este grupo.¹ Aunque olvidadas por la historia cultural, las “instituciones de la vida literaria”² –como las denomina Alain Viala– constituyen un punto de referencia privilegiado para estudiar la intersección entre el campo literario y el mundo social y político que las rodea. Su rol es crucial en la definición de la relación que se establece entre el espacio literario y el poder político. Según varios testimonios, la SADE fue una de las pocas tribunas que durante los dos primeros gobiernos de Perón lideró un antiperonismo militante que, en la visión de estos escritores, es presentado como “heroico”. Así, Jorge Luis Borges, presidente de la SADE entre 1950-1953, afirmó que la institución “fue uno de los pocos bastiones contra la dictadura”.³ El crítico literario Roberto Giusti no se queda atrás en su intento por dotar a la asociación de escritores de un pasado “gloriosamente antiperonista”; según él, “las escritoras y los escritores agrupados en la SADE fueron fieles a su deber, muy pocos se dejaron sobornar por la tiranía”.⁴

El presente trabajo intenta responder qué significó ser antiperonista en el mundo de los “escritores”. ¿Por dónde discurrían los límites de esta posición? ¿Qué significaba en el plano institucional esta postura? En síntesis, ¿cuál fue la estrategia de “oposición” de la Sociedad de Escritores a un gobierno que desde sus inicios rechazaban? Y, por último, analizar cómo el antiperonismo reestructura el lugar de la SADE en el campo intelectual y político del país, tanto durante los años en que Perón presidió el gobierno como luego de producida la Revolución Libertadora.

De los intereses gremiales a la política

La Sociedad Argentina de escritores, conocida como SADE, nació a fines de la década de 1920 (exactamente en el año 1928) a partir de la iniciativa de un grupo bien heterogéneo de escritores, tanto en términos políticos como artísticos, preocupados por las necesidades de un gremio carente de todo tipo de representación política.⁵ El modelo de la institución era –en palabras

¹ La SADE es una asociación que se propone la defensa de los intereses individuales de sus miembros. Intenta reemplazar la protesta del escritor aislado por una protesta unificada, coherente y más poderosa, dotada de la legitimidad que le otorga el grupo en su conjunto. A través del mecanismo de la delegación, las comisiones directivas de la institución pueden presentarse como la voz de los escritores, lo que no quiere decir que en el transcurso de la producción de esa voz no se produzcan disputas.

² Citado por Sapiro, *La guerre des écrivains, 1940-1953*, París, Fayard, 1999, p. 16.

³ Jorge Luis Borges con Norma Thomas di Giovanni, *Autobiografía. 1899-1970*, Buenos Aires, El Ateneo, 1999, p. 122.

⁴ Roberto Giusti, *Visto y vivido*, Buenos Aires, Ediciones Theoria, 1994, p. 34.

⁵ La lista de los fundadores está formada por 14 escritores de distintas filiaciones, tanto política como artística. La integran: Jorge Luis Borges, Carlos Alberto Leumann, Enrique Banchs, Roberto F. Giusti, Pedro Miguel Obligado,

de sus fundadores— la *Société de Gens de Lettres* francesa que desde 1837 congregaba en su seno a los grandes de la literatura de aquel país con fines de “solidaridad profesional”.⁶ Con ese ideal, la SADE se consumó simplemente con el afán de unir fuerzas para luchar por los derechos de los escritores argentinos. La asociación estableció límites claros: las discusiones políticas o estéticas estaban fuera de su ámbito. Tal como Roberto Giusti —uno de sus fundadores y dos veces presidente de la institución postulaba en el primer congreso realizado por ésta:

El arte es una obra individual y no necesitamos asociarnos para buscar nuestras propias verdades poéticas o humanas. [...] Cada uno de nosotros, cuando no prefiere mantenerse ajeno a la lucha, ha elegido donde sostenerlas: el partido político, la asociación militante, la tribuna, el periódico, el libro.⁷

La SADE entonces no sólo carecía de una identidad política o artística sino que hacía de esta “neutralidad” uno de sus más caros principios. El apoliticismo debía desdibujar las luchas políticas reservadas para otros foros y lograr así la creación de una verdadera entidad gremial. Claramente esta posición es la que puede explicar la extraña combinación de nacionalistas, liberales, socialistas y comunistas en la fundación de la SADE. El polémico escritor nacionalista Leopoldo Lugones —uno de los animadores más importantes de la Sociedad de Escritores en los primeros días de esta institución— dejó establecido claramente cuál era el sentido de esta postura cuando intentó convencer al fundador del Teatro del Pueblo (Leónidas Barletta) de que ingresara en la asociación. Según Lugones, en la SADE: “No se trata de pelear entre nosotros. Mantengamos cada uno nuestras propias ideas, afirmemos nuestras convicciones, pero por encima de ella luchemos juntos para defender los intereses del escritor, por crear una conciencia profesional”.⁸

Es sabido que a partir de la década de 1930 la sociedad argentina estaba dividida por conflictos ideológicos irreconciliables, producto entre otras cosas de las lecturas domésticas de la Guerra Civil Española y luego de la Segunda Guerra Mundial. Por supuesto que la inteligencia argentina no era ajena a este debate. Partidarios de ambos bandos convergían en los ámbitos intelectuales del país. De ese modo, sin respetar matices los intelectuales quedaban divididos y rotulados en “democráticos y fascistas”. De un lado estaban todos aquellos contrarios al fascismo (comunistas, socialistas, liberales, conservadores, situados todos en la llamada “franja democrática”), partidarios primero del bando republicano y luego de los países aliados. Del otro lado estaba el sector nacionalista local, que aunque tampoco constituía un grupo homogéneo en términos de sostener una posición ideológica compacta y armónica, era rotulado como el seguidor doméstico del fascismo. Por supuesto que las etiquetas provenían del lado “autodenominado bando democrático”, claramente hegemónico dentro de las filas intelectuales del país. Aunque demasiado simplistas, los rótulos trazaban claros límites dentro del campo intelectual argentino. Espacios culturales que hasta la Guerra Civil Española habían si-

Alberto Gerchunoff, Augusto Rodríguez Larreta, Leopoldo Lugones, Samuel Glusberg, Horacio Quiroga, Arturo Giménez Pastor, Arturo Capdevila, Alvaro Melián Lafinur y Rómulo Zabala. Véase “SADE. El acta de su fundación”, en *Mundo Literario*, año 1, No. 1, marzo-abril de 1996, p. 8.

⁶ Citado por Sapiro, *La guerre des écrivains...*, cit., p. 50.

⁷ Roberto Giusti, “El Primer Congreso de los Escritores Argentinos”, en Roberto Giusti, R. A. Arrieta, *La profesionalización de la crítica literaria*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980, p. 161.

⁸ Citado por Raúl Larra, *Leónidas Barletta. El hombre de la campana*, Buenos Aires, Ediciones Conducta, 1978.

do compartidos entre “nacionalistas” y “democráticos” eran desde ese momento la tribuna exclusiva de uno u otro bando. Así por ejemplo la revista *Sur*, foro autorizado de la actividad cultural del país, dejó de aceptar desde 1936 colaboraciones de escritores nacionalistas.⁹ La intelectualidad vernácula percibía que en el mundo se estaba librando una batalla entre el sistema democrático y el fascismo y que la Argentina no era ajena a esta lucha, por lo que los nacionalistas no podían seguir siendo considerados aliados.

La SADE reunía intelectuales pertenecientes tanto a la llamada franja democrática como otros etiquetados como “nacionalistas o fascistas”. Si bien es cierto que durante la década de 1930 dentro de la SADE se produjeron disputas entre estos dos bandos por la hegemonía de la asociación, hacia afuera la SADE continuó sosteniendo la postura “principistamente apolítica”. Fue en este decenio que la institución llegó a consolidarse y comenzó a ejercer una gravitación cada vez más importante en el campo cultural de la nación. Prueba de la madurez de la asociación fue la organización a su cargo de los dos primeros congresos de escritores del país en las ciudades de Buenos Aires y Córdoba en 1936 y 1939, respectivamente, que congregaron más de un centenar de escritores. Aún después del desencadenamiento de la Guerra Civil Española, en momentos en que el bando “democrático” era claramente mayoritario en la SADE, la postura oficial de la institución –mantener una posición neutral frente a los acontecimientos políticos– se mantuvo, al menos hacia al exterior, a pesar de que las luchas internas por la hegemonía se intensificaron.¹⁰ Los mismos intelectuales que fuera de la SADE lideraban la lucha contra el “fascismo local” no hacían de la SADE la tribuna de sus propias creencias personales y compartían la institución con sus enemigos de afuera.¹¹

⁹ John King, *Sur. Estudio de la revista y de su papel en el desarrollo de una cultura. 1931-1970*, México, FCE, 1989, p. 97.

¹⁰ Un momento claro en que se discute esta postura es cuando varios conocidos escritores nacionalistas intentan ingresar en SADE alrededor del año 1938. Pero a pesar de esta resistencia interna y mientras las diferencias dentro de la inteligencia argentina por sus posiciones divergentes frente a la Guerra Civil Española se acrecentaban, los nacionalistas consiguieron asociarse a la institución y ver sus nombres publicados en el *Boletín de la SADE* de ese año, hecho que no hubiera sido posible en otras asociaciones intelectuales. Como se mencionó en la revista *Sur* (de la que muchos miembros de la SADE eran asiduos colaboradores) desde 1936 no se aceptaban notas de escritores nacionalistas. Los escritores nacionalistas que ingresaron a la institución en 1938 eran conocidas figuras del nacionalismo local, entre otros: Mario Amadeo, Julio y Roberto Irazusta, Ernesto Palacio y Manuel Peyrou (*Boletín de la SADE*, julio de 1938). La resistencia al ingreso de los nacionalistas está referida en una carta de Manuel Gálvez a Roberto Giusti, en Manuel Gálvez, *Archivo Manuel Gálvez*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, s/f. En sus memorias Manuel Gálvez también hace referencia a los conflictos provocados por el ingreso de estos escritores a la SADE. Véase Manuel Gálvez, *Recuerdos de la vida literaria. En el mundo de los seres reales*, Buenos Aires, Hachette, 1965. Para una exposición detallada de la década de 1930 en SADE véase Jorge Nallim, “Escritores y política: el caso de la SADE, 1928-1946”, trabajo presentado en el seminario “Ideas e intelectuales en el siglo XX: Argentina y América Latina”, Universidad de San Andrés, 10 de agosto de 2000.

¹¹ Varios de los intelectuales miembros de SADE eran también partidarios de asociaciones locales que defendían la causa republicana en la Guerra Civil Española. A principios de agosto de 1936 muchos de ellos firmaron un manifiesto en este sentido publicado en el periódico *La Vanguardia*. Entre los firmantes se encontraban, entre otros, Jorge Luis Borges, Alejandro Korn, Eduardo Mallea, Victoria Ocampo, Emilio Ravignani, Conrado Nalé Roxlo y Alfonsina Storni. Pese a su intento por mantenerse en un comienzo al margen del conflicto, la revista *Sur* se vio obligada luego a participar, a su modo, en la contienda, particularmente a partir del asesinato de Federico García Lorca. Existieron otras organizaciones que también agruparon a los partidarios de la causa republicana: *Junta de Amigos de la República Española*. Entre los participantes del ámbito de la política encontramos, sólo por mencionar a algunos, a Mario Bravo, Marcelo T. de Alvear, Américo Ghioldi, Crisólogo Larralde, Julio Noble y Alfredo Palacios. Véase *La Vanguardia*, 16 de agosto de 1936, citado en Victor Trifone y Gustavo Svarzman, *La repercusión de la guerra civil española en la Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993, y John King, *Sur. Estudio de la revista...*, citado.

Al inaugurarse la década de 1940, pese a que el “apoliticismo” era una nota esencial de la identidad de la SADE, ésta fue abandonada como línea rectora de la política de la institución. La asociación experimentó desde entonces un marcado proceso de “politización” que claramente puede interpretarse como el resultado de esa lucha interna iniciada en la década de 1930.¹² Desde principios de 1940, fruto de la virulencia con que la Segunda Guerra Mundial influyó sobre la inteligencia argentina, los cuestionamientos al “apoliticismo” dentro de la sociedad de escritores se hicieron más frecuentes y más significativos. Ciertos escritores reclamaban a la asociación una toma clara de posición en defensa de la democracia y en contra de la política de neutralidad mantenida desde el gobierno respecto de la guerra mundial.¹³ El “apoliticismo” era por otra parte puesto en tela de juicio como una actitud inmoral en aquel contexto.¹⁴ Para la SADE, que albergaba en su seno a varios renombrados escritores nacionalistas, una toma de posición así no podía ser asumida sin costos. La misma iba a alienar a una parte de sus asociados, que no sólo apoyaban la neutralidad sino que además mantenían sus reservas respecto del sistema democrático, y, por otro lado, ella era contraria al “espíritu apolítico” con que la asociación había sido fundada.

Si es posible poner una fecha definitiva a la toma de posición de la SADE como tribuna de la inteligencia democrática ésta se produce en 1941, en el tercer Congreso de Escritores, celebrado en la ciudad de Tucumán. En el mismo la SADE publicó un manifiesto en contra de los regímenes de fuerza y a favor del sistema democrático,¹⁵ que inauguró una tradición de pronunciamientos públicos realizados por la institución durante varios años. La posición democrática fue presentada en ese entonces como una elección natural dado que era la única que permitía desarrollar los valores de la civilización, entre ellos el desarrollo cultural, que sólo ella podía propiciar. Desde el pronunciamiento del Congreso de Tucumán la SADE no puede ser ya considerada el espacio neutral soñado por Lugones. Aunque la institución seguía abierta a cualquier escritor siempre y cuando éste aceptara las ideas de la Comisión Directiva, y aunque la mayoría de los nacionalistas permanecieron en ella, salvo contadas excepciones, el apoliticismo había sido claramente abandonado: a partir de Tucumán la asociación de escritores comenzó a hacer públicas sus opiniones sobre el curso de la política local. La razón de la politización de la SADE reside en la percepción de amenaza. La Segunda Guerra Mundial tuvo un impacto enorme en la visión de la inteligencia argentina, por lo cual incluso el contexto local pasó a ser leído con la matriz con que se interpretaba el conflicto mundial: una lu-

¹² Las décadas de 1930 y 1940 quitaron vigor a las disputas –hasta entonces comunes en el mundo literario local– por cuestiones de escuelas estéticas o estrictamente literarias, que fueron reemplazadas por cuestiones políticas, lo que es equiparable a lo ocurrido algunos años antes en algunos países europeos como Francia, donde claramente hacia 1930 el mundo literario estaba completamente politizado. Según Sapiro, en el caso francés las razones de esta politización tienen que ver con la aparición de una nueva generación literaria en el contexto de la Primera Guerra Mundial y por supuesto más tarde la crisis que supone en el mundo europeo la Segunda Guerra Mundial. En el caso argentino, la politización no sólo tiene que ver con estos conflictos, sino también con la forma en que ellos modificaron la lectura de los acontecimientos internos. Para los escritores e intelectuales argentinos, el mundo entero estaba inmerso en la lucha abierta por las guerras y la Argentina vivía una forma local de lucha entre fascismo y democracia. Gisèle Sapiro, *La guerre des écrivains...*, citado.

¹³ SADE, Acta No. 228, 31 de julio de 1940; SADE, Acta No. 229, 7 de septiembre de 1940.

¹⁴ Frente a la guerra mundial el gobierno argentino mantiene hasta prácticamente los últimos días del conflicto una posición de neutralidad, lo que era leído por los opositores como una posición a favor de las potencias del eje y de los regímenes autoritarios que éstas sostenían.

¹⁵ Véase Sociedad Argentina de Escritores, “III Congreso de Escritores-Tucumán, 1941”, en SADE, *Resoluciones, Declaraciones y Conferencias*, Buenos Aires, SADE, 1941.

cha entre fascismo y democracia. La neutralidad sostenida por el gobierno argentino primero y los desarrollos posteriores al golpe del '43 luego –como la introducción de la religión católica en las escuelas, la cesantía de profesores, el protagonismo de ciertos nacionalistas en puestos claves del gobierno, entre otras cosas– llevaron a estos intelectuales a percibir que la misma lucha se estaba dando en el país. Ante tal contexto la institución de los escritores no podía permanecer pasiva. Hasta 1945, año clave en que los conflictos adquirieron un nuevo significado, la politización de la institución seguiría el curso de los acontecimientos políticos tanto nacionales como internacionales.

El peronismo: el abandono del compromiso

Si bien no es correcto considerar los años que preceden a Perón sólo como el preludeo de la llegada de éste a la escena nacional, es claro que los acontecimientos de ese período influyeron en las lecturas posteriores del fenómeno peronista. En 1945, y siguiendo la línea adoptada en Tucumán, la SADE intensificó su cruzada antinacionalista y dentro de la asociación comenzó a discutirse la posibilidad de expulsar a los escritores nacionalistas. Para ese momento existía dentro de ella algo así como una línea jacobina que no estaba dispuesta a aceptar ningún tipo de “convivencia” con los nacionalistas –que aún permanecían en la sociedad–, entre ellos renombrados escritores como Leopoldo Marechal o Manuel Gálvez. El “bando jacobino” –liderado entre otros por un escritor defensor del lunfardo como Juan Carlos La Madrid¹⁶ no sólo demandaba la expulsión de los nacionalistas sino que postulaba que la adhesión a los principios democráticos debía ser un requisito para ingresar a la asociación. También se discutió la posibilidad de cambiar el nombre de la agrupación por Sociedad de Escritores Democráticos. La propuesta era rechazada por un amplio sector entre los que se contaban el presidente en aquel momento de la institución, Ezequiel Martínez Estrada, que cuestionaba básicamente el carácter antidemocrático de tales resoluciones.¹⁷

Mientras la SADE se encontraba inmersa en la discusión sobre la conveniencia o no de expulsar a los nacionalistas de las filas de la institución, se suceden los acontecimientos que concluyeron en la marcha de los trabajadores hacia la Casa Rosada el 17 de octubre de 1945, de los que Perón emergió como un claro candidato presidenciable. La Sociedad Argentina de Escritores llega a las postrimerías de estos acontecimientos como una institución claramente politizada embarcada en una cruzada en defensa de la democracia contra los embates del nacionalismo y sumida en un conflicto interno que refleja las divisiones de toda la inteligencia argentina de ese momento. Hasta ese entonces el coronel Perón era para los escritores “demo-

¹⁶ En su vida personal La Madrid parece haber sido amigo de varios nacionalistas, como lo prueban los elogios que Hipólito Paz le dedica en sus memorias. Véase Hipólito Paz, *Memorias. Vida pública y privada de un argentino en el siglo XX*, Buenos Aires, Planeta, 1999, p. 349.

¹⁷ La discusión implicaba un debate sobre los límites de la politización que la institución podía o debía adoptar. Luego de un largo debate, la Comisión Directiva acordó designar una comisión para investigar a los escritores nacionalistas y/o peronistas. La disparidad de criterios alrededor del tema hizo que la designación de sus integrantes fuera más que difícil. Finalmente, la misma quedó conformada por: Eduardo González Lanuza, Enrique Amorin, Conrado Nalé Roxlo, Juan Carlos La Madrid y Roberto Giusti. Aun Roberto Giusti –un antinacionalista militante– intentó excusarse de integrar la comisión. Véase SADE, Acta No. 392, 7 de septiembre de 1945; SADE, Acta No. 399, 23 de noviembre de 1945, y SADE, Acta No. 400, 7 de diciembre de 1945.

cráticos” de la asociación un miembro más del gobierno inaugurado en junio de 1943 que –aunque la institución había apoyado en un principio– pronto les había demostrado sus claras filiaciones fascistas a través de una política que, entre otras cosas, continuaba manteniendo la posición de neutralidad. Poco después del golpe de junio del ’43 la sociedad de escritores se había convertido en una oposición “vociferante” al gobierno, al que le reclamaba en un manifiesto público de 1945: “el restablecimiento de las garantías constitucionales y el imperio de la ley, para desterrar los regímenes de fuerza y sus ideas contrarias a la civilización”¹⁸ en el país. Era claro que la postura oficial de la SADE frente al peronismo ya estaba decretada. Perón caía dentro de todas las categorías posibles que hacían de él un nacionalista: era católico, tenía contactos con grupos nacionalistas y había sido un protagonista central del gobierno de 1943.

Pero si la lógica de los acontecimientos hacía del antiperonismo de la SADE algo completamente predecible, no ocurriría lo mismo con las consecuencias que los diez años de gobierno de Perón tendrían sobre la asociación de escritores. La consecuencia directa de la elección de Perón como presidente fue “desacelerar” el ciclo de la politización iniciado por la Segunda Guerra Mundial: el peronismo convirtió a la política en un tema marginal dentro de la institución. El 17 de octubre es ignorado deliberadamente, mientras que la medida tomada por la institución frente a la situación política es suspender todos los actos públicos programados.¹⁹ Otro tanto ocurre con las elecciones de febrero de 1946. El mismo debate sobre la expulsión de los escritores nacionalistas se acalla dado que los miembros de la comisión que habían sido elegidos para decidir la suerte de los nacionalistas se rehúsan a conformarla.²⁰ Del mismo modo, aunque la SADE decide formar parte del mitin de la Unión Democrática (la alianza en contra de la candidatura de Perón) lo hace con la expresa prohibición de ejercer cualquier cargo dado que el estatuto de la asociación vedaba las actividades políticas.²¹

La actitud “silenciosa” asumida frente al peronismo contrastaba con la tradición de manifiestos públicos que la institución había publicado desde 1941. Esta situación no dejaba de sorprender si se tenía en cuenta que la asociación se había politizado deliberadamente –yendo incluso en contra de los principios con que había sido fundada– porque había percibido que los valores de la misma civilización estaban en riesgo: ¿por qué entonces “calla” cuando estos valores están en un riesgo aún mayor? Si el peronismo era una variación local del “nazismo”, como lo había calificado Jorge Luis Borges en uno de los encuentros de la asociación en 1946: ¿por qué la sociedad de escritores no realizó ningún pronunciamiento frente a la llegada de Perón? En síntesis, ¿por qué no hubo una condena pública del régimen peronista? Es claro que este proceso de “despolitización” no significaba una vuelta a la postura principista apolítica de la década de 1930. En el nuevo contexto, la institución no reivindicaba esta postura como lo había hecho anteriormente. Si la política era ignorada no lo era ahora por una cuestión de principios.

A partir de octubre de 1945 y hasta 1955 el devenir político del país dejó de ser una materia sobre la cual la sociedad de escritores se manifestara a la opinión pública del modo en que lo hacía en los primeros años de la década de 1940. Durante ese período la política sólo

¹⁸ SADE, Acta No. 375, 27 de marzo de 1945, p. 104.

¹⁹ SADE, Acta No. 396, 19 de octubre de 1945; SADE, Acta No. 397, 29 de octubre de 1945.

²⁰ SADE, Acta No. 399, 23 de noviembre de 1945; SADE, Acta No. 400, 7 de diciembre de 1945.

²¹ SADE, Acta No. 400, 7 de diciembre de 1945.

reapareció en el centro de las preocupaciones de la institución cuando se producía un ataque directo a la asociación de los escritores.²² Dentro de ese marco, la lógica del antiperonismo dentro de SADE estuvo marcada por dos variables: el contexto y los hombres. Es decir, en primer lugar fue la misma administración del gobierno de Perón la que marcó el tono del antiperonismo y por otro lado también fueron las distintas comisiones directivas que pasaron por la institución durante esos diez años las que dieron matices distintos a su antiperonismo. En términos estrictos, fueron seis las comisiones directivas que dirigieron la sociedad bajo el gobierno de Perón. Las comisiones directivas eran elegidas por dos años en asambleas generales a través del voto de los asociados. Fue Ezequiel Martínez Estrada el primer presidente de SADE bajo el peronismo, seguido por Leónidas Barletta en julio de 1946. De ahí en más se sucedieron: Carlos Alberto Erro (1948-1950), Jorge Luis Borges (1950-1953), José Luis Lanuza (1953-1955) y Vicente Barbieri (1955-1956).

Los hombres y el contexto

Como ya se ha mencionado, la aparición del peronismo no suscitó reacciones expresas en la SADE; lo que sobresalió entonces en ese contexto fue la ausencia de una interpretación, de un manifiesto, de una opinión, situación que contrastaba claramente con lo que la institución venía haciendo hasta entonces. En un reportaje realizado varios años después al escritor Adolfo Bioy Casares, éste criticó a su par Ezequiel Martínez Estrada por haber evitado una condena pública del peronismo desde la asociación.²³ La presidencia de Martínez Estrada tampoco resolvió el conflicto con los nacionalistas, que terminó solucionándose “solo”, si es aplicable la expresión. Los mismos nacionalistas abandonaron la SADE y crearon su propia asociación: ADEA.²⁴ La ausencia de una condena pública en este caso no anticipó de ningún modo las futuras concesiones que el autor de *Radiografía de La Pampa* iba a hacer al peronismo después de 1955. Esto es claro si se tiene en cuenta que según éste durante esos años estuvo enfermo de una rara afección en la piel que él denominó “peronitis”, alegando que era la forma en que

²² Por supuesto que en las reuniones internas de la institución se seguía discutiendo sobre política, pero la SADE evitaría manifestarse sobre los acontecimientos políticos públicamente, como lo había hecho hasta entonces.

²³ Refiriéndose a Martínez Estrada Bioy Casares declaró: “En tiempos del peronismo, fingía. Él estaba totalmente en contra del peronismo. Era presidente de la SADE, pero realmente hacía cualquier cosa para evitar una condena pública. Había una especie de cómo te podría decir. La conducta de Martínez Estrada en la conversación privada no coincidía con lo que debería ser una declaración pública”. Adolfo Bioy Casares en Fernando Sorrentino, *Siete conversaciones con Adolfo Bioy Casares*, Buenos Aires, Sudamericana, 1992, p. 245.

²⁴ ADEA fue fundada en 1945 por un grupo de nacionalistas contra la dirección que la SADE había tomado desde 1945. Arturo Cancela afirma que la institución se inició luego de que la SADE lo acusó, junto a otros escritores, como Marechal, Gálvez y Zubiría, “de colaboracionistas” con referencia a su apoyo a la candidatura de Perón. Si bien la institución funcionó durante toda la década peronista, hacia 1950 carecía de vitalidad. La adulación al gobierno había llegado a tal nivel que los escritores más prestigiosos abandonaron la institución o simplemente dejaron de participar en ella. En 1951 fue creada otra asociación con el fin de reunir a los escritores peronistas: el Sindicato de Escritores Peronistas. En una entrevista personal Fermín Chávez afirmó: “No nos asociamos a la ADEA y creamos otra institución porque veíamos a SADE en decadencia. No era de mucho nivel lo que crearon, fue muy política en vez de intelectual y poco representativa de los escritores y periodistas”. Las declaraciones de Cancela se encuentran en su artículo “El primer magistrado converso con un grupo de escritores”, *La Prensa*, 12 de diciembre de 1947. Fermín Chávez, Entrevista del autor, Buenos Aires, 1 de agosto de 1999. Véase también Manuel Gálvez, *Recuerdos de la Vida Literaria*, p. 176.

somatizaba su repudio al peronismo.²⁵ La falta de una posición pública de la SADE frente al peronismo se explica por una combinación de temor y sorpresa. Hasta antes de febrero de 1946 los escritores, como otros sectores de la sociedad, no vislumbraban como posible el triunfo del peronismo. Como señaló Bioy Casares: “el peronismo no se notaba. El peronismo estaba seguramente en las fábricas, en otros lugares... Pero no se notaba entre los escritores”.²⁶ Y a pesar de que el nuevo gobierno se identificara como una continuación del anterior, la política concreta que iba a desarrollar aparecía como un interrogante en el cual los hombres de letras depositaban las peores conjeturas. Si no hubo una condena fue básicamente por el temor de los escritores ante un futuro incierto. Sin embargo, la actitud, lejos de ser extraordinaria, se repitió a lo largo de toda esa década.

Cuando asume Barletta a mediados de 1946, la SADE quedó de algún modo enmarcada por los intereses de este comunista ecléctico. Leónidas Barletta fue un escritor, integrante del denominado grupo de Boedo, fundador del Teatro del Pueblo y de varias publicaciones, entre las que sobresalen *Conducta y Propósitos*. El comunismo de Barletta no era en absoluto dogmático; él mismo se negaba a poner sus propios proyectos al servicio de la revolución proletaria.²⁷ Barletta pretendía que la SADE recuperara su identidad gremial.²⁸ En los términos de este presidente, la Sociedad de escritores debía transformarse en una entidad defensora de los derechos de los miembros del gremio y de acuerdo con este objetivo organizó el programa de actividades y prioridades de la institución. De ese modo, las prioridades esenciales de la comisión directiva que el escritor presidió fueron en forma expresa el “asesoramiento legal de los escritores, la asistencia médica gratuita y la gestión para la formulación de una ley que protegiera los derechos de autor”.²⁹ Con estas iniciativas el escritor afirmaba estar avanzando “hacia un más definido y práctico gremialismo”. Con lo cual declaraba reforzar “el concepto que, desde el primer día” se había sostenido “como primordial orientación de [las] actividades [de la Comisión] al frente de los destinos de la SADE”.³⁰

Era claro que el “gremialismo” de Barletta no era sin embargo funcional a los designios de la “comunidad organizada” o a los pedidos de agremiación formulados desde el Estado. Por un lado esto quedaba establecido por la nula colaboración de la asociación con la administración Perón y por otro lado la Sociedad lo clarifica en su boletín, en el que especificaba que el gremialismo de la institución no tenía que ver “con enervantes estatismos”.³¹ De algún modo el proyecto consistía en una vuelta al ideal de Lugones, que consideraba la defensa de los derechos del escritor como cuestión prioritaria. Barletta también se propuso hacer de la sociedad una institución vinculada con la clase obrera ofreciéndoles a los sindicatos un servicio gratuito de divulgación cultural. La intención era por un lado hacer de los escritores de la

²⁵ La escritora María Rosa Oliver cuenta, en una entrevista realizada por el historiador Leandro Gutiérrez, que en una visita a Martínez Estrada mientras éste estaba enfermo, el escritor le aseguró “que lo que él tenía era ‘peronitis’”. Véase María Rosa Oliver, *Archivo de Historia Oral del Instituto Torcuato Di Tella*.

²⁶ Bioy Casares en Fernando Sorrentino, *op. cit.*

²⁷ Así es por ejemplo que se niega a hacer del Teatro del Pueblo un teatro militante que sirva a la revolución. Véase Larra, *op. cit.*, p. 86.

²⁸ Memoria de la gestión Barletta, en Acta No. 457, 3 de mayo de 1948.

²⁹ “Aspiraciones gremiales que se concretan”, en *Boletín de la SADE*, año XV, No. 30, 1947.

³⁰ *Boletín de la SADE*, año XV, No. 30, 1947. Para una muestra de las actividades gremiales véase SADE, Acta No. 430, 7 de abril de 1947; SADE, Acta No. 432, 17 de mayo de 1947; SADE, Acta No. 437, 7 de julio de 1947.

³¹ *Boletín de la SADE*, año XV, No. 30, 1947.

SADE una inteligencia sensible a los problemas de las clases bajas y por supuesto disputar espacios de “culturización con el peronismo”. Barletta mismo fundamentaba su proyecto en la “necesidad de desvanecer recelos contra la inteligencia”.³² Aunque el proyecto fue aprobado por unanimidad, poco fue lo que realmente se hizo en dicha dirección.

Pero no fueron sólo estas consideraciones las que marcaron el accionar de la institución durante esos años. Como se dijo, las acciones de la administración Perón imprimieron su lógica al antiperonismo de SADE. Aunque la política era la gran ausente, comparada con la situación que se daba en los años anteriores ésta volvía al centro de la escena en aquellos momentos en que los intereses de los escritores se veían directamente atacados. Durante la gestión de Barletta hay dos momentos clave en que la sociedad asumió la voz de la oposición:³³ la primera se dio frente al “agravio” cometido contra el ya consagrado autor Ricardo Rojas, y la segunda cuando el gobierno intentó organizar una Junta Nacional de Intelectuales (algo así como un sindicato de intelectuales). Rojas ganó en 1945 el premio de la Comisión Nacional de Cultura por su libro *El profeta de La Pampa. Vida de Sarmiento*. La medida de la nueva Comisión de Cultura peronista presidida por el historiador nacionalista Ernesto Palacio³⁴ fue despojar a Rojas de su premio y otorgárselo a Pilar de Lusarreta –historiadora revisionista con una trayectoria mucho menor a la de Rojas, pero afiliada al partido gobernante–.

Rojas había sido candidato a senador nacional por el Partido Radical en las elecciones de febrero de 1946. Difícil es saber si despojarlo del premio fue una medida que le cobraba a Rojas dicha candidatura o, como afirmó cínicamente uno de sus colegas, “Sarmiento (tema del libro de Rojas) no era en ese entonces una figura de buen tono para ser presentada en una sociedad de gente piadosa, decente y ordenada”.³⁵ Lo cierto es que aunque Rojas no era un miembro de la SADE, ésta tomó la ofensa contra el escritor como una burla al gremio en su conjunto. La respuesta de la SADE fue entonces categórica: entregarle el premio mayor de la institución, el “Gran Premio de Honor”, a Ricardo Rojas. La asociación no fue de ese modo a la confrontación directa con el gobierno, no realizó un manifiesto público de rechazo, sino que aunque el repudio a la medida era claro y éste dio lugar a fuertes declaraciones contra el gobierno, éstas quedaron confinadas a las reuniones de la institución.³⁶ Tampoco intercedió a favor o en defensa de Rojas para que el gobierno lo “resarciera” del “agravio cometido”, sino que le dio ella misma una especie de indemnización moral. De esa forma, lo que la Sociedad de Escritores intentó hacer fue legitimar sus propias credenciales culturales fuera del ámbito oficial. Si los premios oficiales eran repartidos entre aquellos que expresaban su favor al

³² SADE, Acta No. 421, 4 de noviembre de 1946.

³³ Aunque los actos de censura contra actividades culturales que se dieron en esos dos primeros años suscitaban reacciones adversas en la SADE, ellas se limitaron a cartas personales a las autoridades y nunca llevaron a un cuestionamiento más general o público al gobierno. Véase, por ejemplo, SADE, Acta No. 421, 4 de noviembre de 1946; SADE, Acta No. 434, 2 de junio de 1947; SADE, Acta No. 440, 16 de agosto de 1947; SADE, Acta No. 443, 8 de septiembre de 1947; “Sobre censura literaria”, en *Boletín de la SADE*, año XV, No. 30, 1947.

³⁴ Ernesto Palacios era en ese entonces diputado por el peronismo.

³⁵ Roberto Giusti, “Perfil del tiempo. Actos de Fe”, en *Expresión*, año 1, t. 1, diciembre de 1946. El artículo presenta una crónica cínica de estos acontecimientos.

³⁶ Borges afirma en la entrega del premio que “la expoliación de que Rojas ha sido víctima es un eje más de esta melancólica serie [que] algunos llaman injusticia y otros nazismo”. Si bien es cierto que las declaraciones de Borges son reproducidas en el *Boletín* de la institución –al contrario de lo que hubiera sucedido unos años atrás–, éstas no son material de un manifiesto dirigido al gran público. Jorge Luis Borges, “En forma de parábola”, *Boletín de la SADE*, año XIV, No. 29, diciembre de 1946.

gobierno, los galardones de la Sociedad de Escritores premiaban, por el contrario, el valor literario y los principios de quienes eran sus acreedores.³⁷ De alguna forma la SADE salía fortalecida del “episodio Rojas”. Con la entrega de su máximo galardón a este escritor venía a recomponer el orden jerárquico dentro del campo cultural del país, que era destruido por el gobierno. El mensaje era claro: si la administración cultural de Perón no distribuía prestigio sino favores, la SADE hacía lo primero, con lo cual los escritores evitaban la confrontación directa pero establecían una lucha velada en un espacio donde tenían mayor fortaleza.³⁸

Desde el episodio sucedido con Ricardo Rojas el Gran Premio de Honor se constituyó en un “símbolo de la resistencia” para los escritores de la SADE. De ahí en más y durante los años en que el peronismo fue gobierno el premio fue entregado a escritores con claras credenciales democráticas, muchos de ellos hostigados por el peronismo. Durante esa década la asociación otorgó el mencionado galardón a los escritores Eduardo Mallea, Ezequiel Martínez Estrada, Arturo Capdevilla, Baldomero Fernández Moreno, Francisco Romero, Alberto Gerchunoff, Enrique Banchs y Manuel Mujica Láinez. El premio de honor, presentado por la propia SADE “como el más alto prestigio a que puede aspirar un escritor en el país”,³⁹ era no sólo un reconocimiento a la obra sino también a la trayectoria del escritor.⁴⁰ Era la puesta en práctica de aquello que Erro tan claramente expuso al recordar a Ricardo Rojas: “al escritor no sólo hay derecho a pedirle obras hermosas, sino también limpia conducta cívica”.⁴¹ Para estos escritores la decisión sobre quién recaía el gran premio constituyó una forma de “resistencia pasiva”, una oposición imperceptible para el gobierno, pero que internamente era una forma de ejercer poder dentro del campo intelectual. El premio distribuía prestigio y jerarquizaba el mundo de los escritores y era claro que éste sólo era otorgado a escritores opositores al peronismo.

Como también se mencionó, el otro momento en que la SADE asumió la voz de la oposición durante la gestión de Barletta fue cuando el gobierno intentó crear una Junta de Intelectuales. Es sabido que el peronismo intentó organizar todos los resquicios de la vida pública y sumir a todos los sectores sociales en el proyecto soñado de la “comunidad organizada”. Regular la vida intelectual era un objetivo más que difícil, sobre todo si se tiene en cuenta que pocos intelectuales eran partidarios de Perón, por lo que a la distancia es posible afirmar que ésta nunca fue una meta de aquel gobierno. Sin embargo, alentado por los mismos intelectuales, Perón barajó en algún momento este objetivo como posible. No hay duda de que cuando en aquel contexto el gobierno se refería a los intelectuales estaba hablando de los escritores. Varios de éstos –tanto peronistas como antiperonistas– creyeron posible obtener de Perón un estatuto que regulara el mercado intelectual dada la precariedad de la vida económica de quienes se dedicaban a esta actividad y para ello visitaron al presidente a fines de 1947.⁴² Perón, por

³⁷ En el mismo discurso Borges afirma: “al hacer suyo ese dictamen, la Comisión Directiva le expresa, por mi intermedio, su adhesión y aplauso a los ideales democráticos que enaltecen su vida y su magnífica obra”. Borges, “En forma de parábola”, citado.

³⁸ El auspicio de la SADE a la visita de Pablo Neruda muestra de algún modo la intención de la institución de mantenerse fuera de disputas políticas en las que poco podría ganar. La SADE sólo auspicia las conferencias de Neruda con la condición de que éstas no sean políticas. SADE, Acta No. 438, 28 de julio de 1947.

³⁹ Carlos Alberto Erro, “Manuel Mujica Láinez. Gran Premio de Honor 1955-1956”, en *Boletín de la Sociedad Argentina de Escritores*, año 1957-1959.

⁴⁰ En todos los discursos de entrega se hacía mención del pasado democrático del escritor acreedor del premio.

⁴¹ Carlos Alberto Erro, “Ricardo Rojas. Una gran pérdida para la cultura argentina”, en *Boletín de la Sociedad Argentina de Escritores*, año 1957-1959.

⁴² El origen de la iniciativa proviene del escritor Elías Castelnuovo, que logra interesar a Manuel Gálvez en el

su lado, vio en aquel pedido la oportunidad justa para sindicalizar a este sector y sumirlo así en la lógica de la llamada “comunidad organizada”. En una asamblea general en el teatro Cervantes ante la *intelligentsia* del país, que en este caso no eran más que los miembros de SADE y ADEA, el director de la Comisión de Cultura anunció el plan de Perón en respuesta al pedido de los escritores. Éste consistía en la reforma de la administración cultural creando una subsecretaría de cultura y en la integración de todos los intelectuales en una llamada “Junta Nacional de Intelectuales” que, a grandes rasgos, no era más que un sindicato.⁴³ Si bien la SADE fue invitada a participar en la consumación de este proyecto, lo cierto es que ésta lo leyó como lo que probablemente era: un intento del gobierno por controlar el área cultural, por lo que renunció a su participación en el mismo y nuevamente asumió la voz de la oposición intelectual.

La historia de la creación de la Junta Nacional de Intelectuales tiene demasiadas idas y vueltas para ser resumida aquí, pero es claro que ésta fue percibida por la SADE como un asedio del gobierno, y la reacción no se hizo esperar. Por primera vez desde agosto de 1945 ésta fue pública. En el mismo momento en que el debate se estaba llevando a cabo, en diciembre de 1947, la SADE envió a los diarios varios manifiestos en los que afirmaba “que la cultura no [podía] ser dirigida”, a la vez que reclamaba “por la reposición de los intelectuales separados de sus cargos u obligados a renunciar; el restablecimiento integral de la libertad de prensa, el levantamiento de la censura radiofónica, cinematográfica y teatral y la suspensión de los derechos que [afectaban] al derecho de reunión”.⁴⁴ El proyecto mencionado también suscitó una carta de Barletta al presidente de la Nación en la que repitió los mismos términos, clarificando que los escritores sólo iban a colaborar con los planes del gobierno si éste cesaba en sus ataques contra las libertades públicas.⁴⁵ La conclusión de toda la disputa relacionada con la Junta Nacional de Intelectuales dejaba dos puntos claros; por un lado, aunque los escritores no constituyeran una “oposición militante” difícilmente el gobierno iba a conseguir su “domesticación” y, por otro lado, era evidente que éstos estaban dispuestos a asumir una actitud de oposición abierta y directa cuando los ataques fueran dirigidos a su propio gremio. Esta reacción aparentemente fuerte no debe soslayar el hecho de que el ciclo de la politización de los escritores abierto por la guerra claramente se había “desacelerado” y su naturaleza había cambiado. Cada vez que existía una “reapertura” de la SADE a la política ésta se producía sólo cuando sus intereses como gremio eran directamente afectados. No era entonces el devenir político del país en general el que despertaba la participación de la SADE, como sucedía a comienzos de la década de 1940: hasta cierto punto el “compromiso” había sido abandonado. La diferencia, aunque aparentemente sutil, recortaba para estos intelectuales un rol diferente: de guardianes de los valores de la democracia y las libertades pasaron a guardianes del gremio.

asunto. En una carta a Manuel Gálvez, Castelnuevo declara: “todos los gremios fueron favorecidos por el régimen actual, menos el gremio nuestro. Nosotros estamos siendo explotados como en los primeros tiempos del mercado editorial”, por lo que Castelnuevo considera que un estatuto de protección del intelectual podría subsanar la situación. Para este escritor es importante la gestión de Gálvez dado que “es un escritor de nota no enemistado con el gobierno [y que] cuenta con personas de su confianza en el parlamento”. Carta de Elías Castelnuevo a Manuel Gálvez, *Archivo Personal de Manuel Gálvez*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 3 de marzo de 1947.

⁴³ “Junta Nacional de intelectuales, Antecedentes de su creación. Decretos y Reglamentos Internos”, Buenos Aires, Ministerio de Educación, Subsecretaría de Cultura, 1949.

⁴⁴ *La Nación*, 21 de diciembre de 1946. Otros comunicados de SADE son publicados en *La Nación* y en *La Prensa* el 22 y 23 de diciembre.

⁴⁵ SADE, Acta No. 460, 3 de julio de 1948.

En julio de 1948 asume la presidencia de la asociación Carlos Alberto Erro. Se trata de un personaje bien distinto a Barletta, abogado, dedicado a la sociología, preocupado por dilucidar la identidad de los argentinos. Fue profesor de la Universidad de Buenos Aires y en tres ocasiones presidente de la SADE. Erro era un convencido liberal de un antiperonismo militante, lo que le costaría la cárcel junto con varias otras figuras públicas en 1953. El objetivo primordial de Erro era distinto del de Barletta; si su antecesor buscaba defender los derechos de sus asociados reafirmando el carácter gremial de la institución, Erro procuraba en cambio defender a la asociación de los ataques del gobierno y se ponía como objetivo hacer de la SADE una oposición más activa contra el gobierno.⁴⁶ Así afirmaba en el acto de asunción que “debía afianzarse la tradición militante de la literatura argentina”, dado “que la fuerza de un escritor (derivaba) de su lealtad a un alto ideal, que rige su obra y su vida y que se refleja en su conducta”. Y terminaba sus exhortaciones afirmando que “el fundamento de la libertad es primordialmente moral y accesoriamente económico”.⁴⁷ En síntesis, lo que Erro buscaba era que los intelectuales reasumieran “el compromiso” de principios de la década de 1940.

Sin embargo, no sólo las propias ideas de Erro marcaban el objetivo de su gestión sino también un contexto más hostil contra la institución. Hasta comienzos de 1948 la SADE no se había visto desfavorecida por la administración. Si se tiene en cuenta que era un núcleo antiperonista, las reuniones se desarrollaban normalmente y sus representantes en la Comisión de Cultura tenían voz y voto, pero a partir de mediados de 1948 esta situación comenzó a cambiar. En 1933, una ley del presidente Justo había creado la Comisión de Cultura para ocuparse de los asuntos referentes a la gestión cultural que escapaban al Ministerio de Justicia e Instrucción Pública. La SADE había conseguido erigirse en la representante de los escritores en dicha Comisión. Después de una discusión que se alargó por varios meses, el peronismo finalmente privó a la SADE de estar representada en la Comisión. Aprovechando un error del delegado de la SADE – que en lugar de dirigir su renuncia a la Comisión Directiva de la asociación de escritores lo hizo directamente ante las autoridades de la Comisión de Cultura– el gobierno declaró vacante el lugar para dárselo a un escritor miembro de ADEA que, como hemos mencionado, nucleaba a escritores nacionalistas adictos al gobierno.⁴⁸ Si bien estos acontecimientos ocurrieron en los últimos días de la gestión de Barletta, es Erro quien los hereda y quien considera que revertirlos es un objetivo primordial de su administración.⁴⁹ De ahí en más comenzó la lucha de Erro por lograr la reincorporación de la SADE a la Comisión de Cultura.

⁴⁶ Obviamente Erro no negaba el carácter gremial de la institución, pero afirmaba que la SADE debía ser más que eso. En la visión de Erro, además de un gremio que defendiera los intereses económicos, la SADE debía ser “un ateneo de ideas, una válvula de expresión de inquietudes y un medio para la comunicación y convivencia social de sus asociados”. Carlos Alberto Erro, en SADE, Acta No. 481, 1 de julio de 1950.

⁴⁷ Carlos Alberto Erro, “Discurso en la entrega del Gran Premio de Honor 1948”, en *Boletín de la Sociedad Argentina de Escritores*, año 1948-1950.

⁴⁸ Existe una clara correlación entre la creación de la Junta Nacional de Intelectuales y los hechos relacionados con la suspensión de la representación de la SADE en la Comisión Nacional de Cultura. De Vedia renuncia a la Comisión de Cultura porque considera que en la SADE se cuestiona su actuación (presuntamente poco opositora) en los hechos ligados a la creación de la Junta Nacional de Intelectuales. Frente a su renuncia, la SADE ratifica su confianza, pero el gobierno ya ha encontrado la oportunidad para privar a la Sociedad de Escritores de su representación en la Comisión Nacional de Cultura. Véase SADE, Acta No. 453, 12 de enero de 1948, y SADE, Acta No. 454, 19 de enero de 1948.

⁴⁹ SADE, Acta No. 461, 26 de julio de 1948. Como Erro mismo afirma en el acto de asunción, su objetivo era “mantener el prestigio de la SADE tratando de recuperar las posiciones legales que le (correspondían) en la Comisión de Cultura y otras instituciones”. Citado en el Acta No. 461.

Mientras Erro estaba gestionando una reunión con el ministro de Educación para resolver la cuestión de la Comisión de Cultura,⁵⁰ un decreto fechado el 26 de marzo de 1949⁵¹ privó oficialmente a la sociedad de escritores de su representación en la Comisión. Al mismo tiempo, la discutida “Junta de Intelectuales” presentó el proyecto de un estatuto que regulaba las actividades de los intelectuales. Ambos hechos se convirtieron en los focos puntuales de disputa de la gestión de Erro con el gobierno. Frente a lo sucedido en la Comisión de Cultura, lo que constituía un claro ataque contra la SADE, Erro dirigió cartas al ministro con copias a la prensa donde afirmaba el carácter ilegal del decreto que por decisión del Ejecutivo violaba lo que la ley había dictado.⁵² Paralelamente inició las gestiones para que se hiciera una interpelación al ministro en la Cámara de Diputados, gestiones éstas que no tuvieron éxito.⁵³

El proyectado estatuto del trabajador intelectual vio la luz el mismo mes en que la SADE fue privada oficialmente de su representación en la Comisión de Cultura. El estatuto intentaba establecer claras regulaciones tanto en el mercado editorial como en el de los medios de comunicación. Los objetivos declarados de dicho estatuto eran, por un lado, la protección económica de los trabajadores intelectuales y el aumento de la producción intelectual y artística nacional.⁵⁴ Más allá de algunas ridículas cláusulas de carácter nacionalista, el mencionado estatuto tenía dos puntos que resultaban inaceptables para los escritores autodenominados “democráticos”. El primero de los artículos que preocupaba a miembros de la sociedad de escritores establecía que para acogerse a los beneficios económicos del estatuto era antes necesario sindicalizarse, es decir, afiliarse a una Confederación de Intelectuales que se iba a crear al efecto. El otro artículo rechazado determinaba que sólo iban obtener dichos beneficios aquellos autores de libros que no ofendieran la religión del país, ni la nacionalidad, ni el orden moral.⁵⁵ Obviamente, a pesar de que la SADE también identificara como primordial la defensa de los intereses económicos de sus asociados, no iba aceptar que éstos estuvieran subordinados a una renuncia a sus libertades, tanto gremiales como a aquellas relacionadas con el contenido de sus creaciones. Nuevamente la comisión directiva presidida por Erro envió cartas al ministro con copias a la prensa, donde expresaba sin titubeos su posición frente al proyectado estatuto. La SADE reclamaba la participación de la sociedad de escritores en la redacción del proyecto⁵⁶ a la vez que subrayaba “que por sobre todos los beneficios materiales siempre (había) preocupado primordialmente a la sociedad el resguardo de la libertad del escritor, sin cuya existencia se (desvanecía) toda posibilidad fecunda de labor intelectual”.⁵⁷

Finalmente, el controvertido estatuto se convirtió en otro de los fracasados intentos del peronismo por regular el sector intelectual, dado que nunca logró traducirse en una ley o de-

⁵⁰ SADE, Acta No. 466, 28 de marzo de 1949.

⁵¹ Decreto No. 7182 de 1949, “La Representación de la SADE en la Comisión de Cultura”, en *Boletín de la Sociedad Argentina de Escritores*, año 1948-1950.

⁵² “La Representación de la SADE en la Comisión de Cultura”, en *Boletín de la Sociedad Argentina de Escritores*, año 1948-1950.

⁵³ SADE, Acta No. 471, 27 de agosto de 1949.

⁵⁴ “Anteproyecto de Estatuto del Trabajador Intelectual”, Ministerio de Educación, Secretaría de Cultura, Junta Nacional de Intelectuales, 1949.

⁵⁵ “El estatuto del Trabajador intelectual”, en *Boletín de la Sociedad Argentina de Escritores*, año 1948-1950.

⁵⁶ La carta al ministro afirmaba sin medias tintas que “Toda medida destinada a mejorar la situación de los trabajadores intelectuales ha de contar con la aprobación de la Sociedad Argentina de Escritores”. Acta No. 471, SADE, 27 de agosto de 1949.

⁵⁷ SADE, Acta No. 471.

creto. Sin embargo, no es posible determinar si fueron las gestiones de la SADE las que impidieron que éste se hiciera realidad o lo inviable de muchas de sus propuestas. En cuanto a lo relacionado con la Comisión de Cultura, la sociedad de escritores no tuvo éxito –durante el peronismo no recuperó el lugar que le correspondía en dicha Comisión, ni tuvo luego representantes en la Subsecretaría de Cultura creada por dicho gobierno–. Pero más allá de los resultados, lo cierto es que estos hechos muestran nuevamente que a pesar de que Erro abogara por una literatura “militante” la asociación sólo se opuso al gobierno cuando sus intereses se vieron directamente afectados. Erro podría subir el tono de los discursos, arengar a sus colegas en las reuniones “contra el sindicalismo de estado”,⁵⁸ acusarlos de “vacilantes, indiferentes, timoratos o amedrentados”,⁵⁹ presidir la institución en un contexto más polarizado que su anterior colega, pero nunca consiguió que los miembros de la institución que presidía consensuaran una condena en términos generales al gobierno.⁶⁰

En 1950 asumió Jorge Luis Borges como presidente de la sociedad. Mucho se ha hablado y discutido sobre el antiperonismo virulento de este escritor, considerado por muchos un emblema de un antiperonismo intolerante. Fue a Borges a quien le tocó presidir la asociación en el momento más hostil del peronismo contra la vida intelectual y contra la SADE en particular. Si bien no claramente explicitado, el objetivo de Borges era hacer de la asociación de escritores un foro cultural, un espacio donde discutir las cuestiones literarias y de la cultura argentina, por supuesto que todo realizado con un claro acento universalista.⁶¹ Borges se proponía hacer de la asociación de escritores un reducto de la cultura, un espacio ajeno pero opuesto en su contenido al devenir político del país. Esta razón puede explicar los actos, conferencias, cursos y exposiciones que el escritor organizó y planificó durante su gestión. De algún modo en conjunto todos ellos vehiculizaban un modelo cultural que nada tenía que ver con las propuestas del gobierno. Así fueron celebradas entre otras las obras de Balzac, Melville, Elliot, Kafka, Buber, y Echeverría, Marmol, Cané y Sarmiento entre los locales.⁶² No estaba en la agenda del reconocido autor ni reivindicar el carácter gremial de la institución ni hacer de ésta un centro de oposición militante en contra del gobierno.

⁵⁸ Carlos Alberto Erro, *op. cit.*, p. 13.

⁵⁹ En el discurso de entrega del Gran Premio de Honor a Fernández Moreno en 1949 Erro declaró con respecto a la actitud de los escritores: “Yo quisiera que todos los que tienen mi mismo credo político, moral y espiritual estuvieran iluminados por una pasión decisiva, en vez de mostrarse vacilantes, indiferentes, timoratos o amedrentados.” Carlos Alberto Erro, en *Boletín de la Sociedad Argentina de Escritores*, año 1948-1950.

⁶⁰ Luego de su presidencia en SADE, Erro se convirtió en el fundador y alma mater de una asociación que con el objetivo de defender la tradición de Mayo se proponía liderar una oposición más abierta contra el gobierno. Era claro que desde allí Erro quería hacer lo que no había podido en la sociedad de escritores. En el número que abre la publicación de la institución, Erro señala: “creemos que la inteligencia debe ser mucho más que una espectadora ingeniosa o divertida de la realidad argentina: creemos que tiene un compromiso con la realidad de su país y que en cuanto se evade de ese compromiso para renunciar a comprenderla o para dejar de militar y actuar en la circunstancia histórica en que vive, da muestras de ser una inteligencia frustrada o estéril”. Carlos Alberto Erro, “Porqué nos basamos en Mayo”, en *Boletín de la Asociación Cultural Argentina para Defensa y Superación de Mayo*, año 1, No. 2, septiembre de 1953.

⁶¹ Como se dijo, la SADE no se había organizado con el afán de constituir una sociedad literaria, no constituía una escuela que propiciaba un determinado modelo artístico o literario. Con respecto al recurrente debate dentro de la inteligencia argentina entre el nacionalismo y el universalismo cultural, la institución tampoco tenía una posición clara. Es posible encontrar manifiestos en que la asociación afirmaba su adhesión a cierto nacionalismo y americanismo cultural, y otros en que reivindicaba el más crudo universalismo. El rechazo de Borges al nacionalismo es conocido, pero cuando desde su presidencia de la SADE subrayaba el carácter universal de la cultura local, lo hacía con la intención clara de rechazar el modelo cultural nacionalista propuesto por el gobierno.

⁶² Véase la memoria de la gestión de Borges en el Acta No. 521, 31 de agosto de 1953.

El primer año y medio de la gestión de Borges se sucede sin demasiados sobresaltos. Más allá de una protesta hecha pública por la SADE en contra de la imposición de una ley que estipulaba un gravamen de hasta un 50% a los libros extranjeros,⁶³ la presidencia de Borges se abocó durante ese período a hacer de la SADE un foro cultural. Pero en 1952 conforme a un contexto político de mayor polarización en donde el gobierno había decretado el “estado de guerra interna” desde el levantamiento de septiembre de 1951, la SADE se vio imposibilitada de realizar sus asambleas por una orden policial que alegaba razones “de seguridad pública”. La situación se agravó porque la institución debía renovar autoridades y esto era imposible si los socios no se podían reunir.⁶⁴ De acuerdo con lo estipulado por el estatuto de la sociedad, en caso de que no pudiera elegirse nuevas autoridades, las viejas debían permanecer en el cargo. Borges se vio obligado entonces, por la censura del gobierno, a ser presidente de la SADE un año más de lo que le correspondía. ¿Qué hizo la SADE frente al que era sin lugar a dudas el mayor asedio a la institución? La asociación buscó por todos los medios posibles que pueden considerarse dentro de la categoría de “diplomáticos” el fin de la restricción. Pero nuevamente no fue a la confrontación y se abstuvo de condenar al gobierno públicamente. Aunque informó inicialmente a la prensa y a sus asociados de lo que estaba sucediendo, los intentos de terminar con la prohibición gubernamental oscilaron entre cartas al delegado de la policía federal, al inspector de Justicia (que debía labrar las actas) y al ministro del Interior.⁶⁵ Finalmente, un año después, en agosto de 1953, una comitiva de la SADE que se reunió con el ministro Borlenghi consiguió que éste autorizara la realización de la Asamblea necesaria para reelegir las autoridades.⁶⁶

Pero la hostilidad del gobierno con SADE no se limitó a dicha prohibición. En abril de 1953, durante una concentración en la plaza de Mayo, en la que hablaba Perón, estallaron bombas colocadas por grupos opositores. El saldo de las explosiones fue varios muertos y una escalada de violencia nunca vista. Los incendios al Jockey Club, a la Biblioteca de la Casa del Pueblo, a la Casa Radical y al Comité Conservador fueron la respuesta a las bombas. El gobierno reaccionó encarcelando indiscriminadamente opositores, entre abril y mayo se detuvo a 4000 personas.⁶⁷ Varios escritores de la SADE quedaron entre rejas. Entre ellos casi toda la Comisión de ASCUA, una asociación que con el eufemístico lema de defender la tradición de Mayo, se oponía a la política de Perón. El poco antes presidente de la institución, Carlos Alberto Erro –uno de los fundadores de ASCUA– quedó entre los encarcelados con sus compañeros de fila, entre los que se encontraban varios escritores miembros de SADE, como Julio Aramburu, José Barreiro, Víctor Massuh, Carlos Manuel Muñiz, Norberto Rodríguez Bustamante y Francisco Romero.⁶⁸ La lista de detenidos miembros de SADE era sin embargo más vasta pues es-

⁶³ El mencionado gravamen fue estipulado con la intención de aumentar la producción local. La SADE rechazó la medida argumentando que los libros extranjeros incidían en la formación de los escritores nacionales y que dicho gravamen constituía un ataque a la cultura misma. De igual modo, la sociedad estimó que éste iba a perjudicar la entrada de los libros argentinos en el extranjero. Cabe aclarar que hasta entonces no existían impuestos para la importación de libros. SADE, Acta No. 486, 19 de agosto de 1950.

⁶⁴ SADE, Acta No. 510, 28 de agosto de 1952.

⁶⁵ Véanse Actas No. 509 hasta No. 521, de agosto de 1952 a agosto de 1953.

⁶⁶ Roberto Giusti relata en sus memorias esta visita al ministro del Interior ingeniero Borlenghi. De acuerdo con lo declarado por Giusti, Borlenghi no comprendía por qué los escritores no estaban alineados con Perón. Roberto Giusti, *Visto y vivido*, cit., p. 262.

⁶⁷ Félix Luna, *Perón y su tiempo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, t. III, p. 48.

⁶⁸ La Comisión directiva de ASCUA estaba formada por Carlos Alberto Erro, Julio Aramburu, Daniel A. Seijas, Isaac

critores que no pertenecían a ASCUA también cayeron en la redada. Entre otros, el poeta Enrique Banchs, la directora de la revista *Sur*, Victoria Ocampo, y el catedrático Vicente Fatone fueron a parar a la cárcel. Si bien nunca se supo quiénes fueron los responsables de las bombas, difícilmente estos intelectuales tuvieran algo que ver con dichos actos de terrorismo.

Dependiendo de los casos, los escritores permanecieron alrededor de 40 días encarcelados. La pregunta obvia que los hechos descriptos suscitan es: ¿Qué hizo la SADE, como entidad gremial de los escritores, para defenderlos y para garantizar la libertad intelectual? ¿Qué hizo la SADE para defender a quien fuera su presidente anterior? A esta altura ya es casi redundante afirmar que la sociedad tenía un compromiso con las libertades que hacían a la tarea intelectual. En cada una de las ocasiones en que el gobierno había querido reprimir la acción de la asociación, ésta había respondido alegando ese compromiso. Pero cuando ese compromiso era tal vez más necesario que nunca la SADE no hizo nada. Considerando que el momento político no estaba para la confrontación, decidió abstenerse de salir en defensa de sus asociados.⁶⁹ Ésta fue claramente una decisión unilateral de la Comisión Directiva presidida por Borges, dado que en ese entonces la sociedad estaba impedida de realizar asambleas. ¿Temió la SADE que tal confrontación con el gobierno le costaría el cierre total de la institución? Si éstas eran las razones es necesario afirmar que ellas no fueron un obstáculo para el gremio de los periodistas. El Círculo de Prensa se entrevistó con el ministro Borlenghi para obtener la libertad de los periodistas y escritores detenidos.⁷⁰ La actitud de la SADE fue duramente criticada por varios de sus miembros. Leónidas Barletta, el ex presidente, fue seguramente uno de los más claros opositores a la actitud asumida por la sociedad de escritores. En una de sus alusiones a estos hechos Barletta se preguntaba por las razones que motivaron que los escritores no defendieran a sus colegas: “Si es por miedo, ¿miedo de qué?”; afirmaba Barletta, “¿de que los encierren? ¿Y acaso no es mejor estar entre rejas con el respeto y la gratitud emocionada de los jóvenes que nos suceden, que estar en el cómodo gabinete escribiendo con suma cautela sobre Sarmiento y Echeverría, soportando la sonrisa desdeñosa de quienes se sienten defraudados por una conducta que no puede ser nunca la de un intelectual?”.⁷¹

Maguid, Jose Fornaroli, José P. Barreiro, Cupertino del Campo, Rodolfo Fitte, José Santos Gollán, Víctor Massuh, Carlos Manuel Muñiz, Jaime Perriax, Héctor Raurich, N. Rodríguez Bustamante, Francisco Romero, Ernesto Sábato y Ángel M. Zuloaga.

⁶⁹ La razón de porqué la SADE no defendió a sus propios escritores quedó clarificada recién un año después, cuando se negó a defender a Carlos Agosti, que también había sido encarcelado. En ambos casos se consideró que el ambiente político no era propicio para dicha defensa. SADE, Acta No. 543, 27 de julio de 1954.

⁷⁰ Manuel Romero Delgado, “¿Quién logró del ministro Borlenghi la libertad de los intelectuales de ASCUA: el Círculo de Prensa o el Sindicato Argentino de Escritores?”, en *Mayoría*, 19 de febrero de 1959, p. 96.

⁷¹ Leónidas Barletta, “Carta a Manuel Gálvez”, *Archivo Personal de Gálvez*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 12 de diciembre de 1953. El ex presidente de la institución, Leónidas Barletta – quien por propia iniciativa se reunió con varios otros escritores para pedir por los presos políticos– expresó en reiteradas ocasiones su rechazo a la actuación de la SADE y de todos aquellos que se negaron a interceder por sus colegas encarcelados. La cita transcripta arriba es parte de una carta dirigida al escritor Manuel Gálvez, a quien Barletta había invitado a participar en la defensa de los presos pero que se había negado alegando la filiación comunista del ex presidente de la SADE. Barletta criticó tanto la actitud de Gálvez como la de sus colegas de SADE. Desde su publicación –*Propósitos*– volvió en reiteradas ocasiones sobre estos hechos. Lo cierto es que del otro lado, la actitud de Barletta también resultó inaceptable para muchos de sus colegas. De modo de interceder por los presos, Barletta se reunió con escritores que eran confesos peronistas y firmó con ellos un petitorio. Entre los firmantes figuraba el enemigo más claro de la SADE: su anterior socio, Leopoldo Marechal. Para los escritores antiperonistas de SADE ésta era una actitud inaceptable. Los límites eran claros: o se estaba de un lado o del otro, no podía haber convivencia alguna con los peronistas, ni aun para interceder por los presos. A la distancia, Giusti dirá que no firmó el petitorio porque consi-

Aunque es claro que durante la presidencia de Borges la SADE bajó aún más sus niveles de oposición, ésta era una actitud que se seguía de lo que la institución venía haciendo hasta entonces. Aun para el combativo Erro el antiperonismo tenía límites y en esto estaban de más las actitudes heroicas. Probablemente el no defender a los escritores fue un límite demasiado estrecho pero que en ese entonces apareció como una estrategia de supervivencia. Un contexto más hostil y unos hombres menos combativos dieron lugar a esa actitud. Un año después de lo previsto –en octubre de 1953– asumió un nuevo presidente en la sociedad de escritores: el poeta y periodista, colaborador del diario *La Prensa*, José Luis Lanuza. La presidencia de Lanuza se pareció en un principio mucho a la de su antecesor, no sólo porque ambos presidentes enfrentaron problemas similares, sino porque asumieron la misma actitud ante la situación. Nuevamente el gobierno, en lo que era un contexto aún más polarizado, prohibió las reuniones de la institución, pero no sólo las asambleas sino también sus actividades culturales. Así, una detrás de otra, por declaradas “razones de seguridad pública” se suspendieron las conferencias de Francisco Romero, Córdoba Iturburu, Leónidas de Vedia, las entregas de premios previstas y las presentaciones de libros y revistas. Otra vez la asociación dirigió cartas a la policía y al ministro, en las que descartaba el carácter político de las conferencias. Nuevamente entre 1953 y 1954 varios socios fueron encarcelados, entre otros el escritor de izquierda, socio activo de la institución, Carlos Agosti. Por juzgar que el ambiente no era propicio, la SADE se abstuvo de defender a sus miembros.⁷² En un principio Lanuza repitió uno a uno lo actuado por la gestión de Borges. Ante una represión mayor la postura de la SADE era clara: el rechazo al peronismo se convertía en una “cuestión privada y de la conciencia” de sus asociados. Si bien era cierto que era un objetivo central de la institución defender la libertad intelectual y a la distancia uno hubiera querido una posición más heroica, los escritores de la SADE percibían que lo que estaba en juego en aquel contexto era la propia supervivencia de la institución.

Para mediados de 1955, la Argentina era una sociedad en crisis. El conflicto con la iglesia había derivado en la polarización de la sociedad entera. Había indicios certeros de que el gobierno peronista estaba agonizando. Los rumores de golpes y conspiraciones abundaban, se percibía, como dio en llamarlo Federico Neiburg, “una sensación de vísperas”.⁷³ Era claro que algo estaba por cambiar y así lo percibió la SADE, que dejó de juzgar inoportunas las negociaciones por sus afiliados aun cuando la policía seguía prohibiendo las reuniones de la sociedad y comenzó a interceder por sus asociados encarcelados.⁷⁴ Por primera vez desde octubre de 1945 la asociación expuso sin tapujos su opinión con respecto a la situación política del país. Ante el pedido de pacificación del presidente que siguió al golpe de junio de ese año,

deró que “los amigos presos eran quienes más se oponían a obtener la libertad por ese camino oblicuo”. Roberto Giusti, *Visto y vivido*, cit., p. 262. Véase, además, “Un grupo de escritores solicitó la libertad de varios colegas detenidos”, en *La Prensa*, 13 de junio de 1953, p. 5, y Leónidas Barletta, “Problemas del escritor”, en *Propósitos*, 11 de agosto de 1955.

⁷² A pesar de que varios miembros de la institución así lo requirieron, la SADE también decidió no hacer declaraciones sobre los conocidos sucesos de Guatemala que terminaron con el gobierno revolucionario de Jacobo Arbenz ante las presiones de los Estados Unidos. La política exterior de Perón era ambigua frente a la situación y la oposición lo percibía como un abandono de la declamada solidaridad con los pueblos americanos a cambio de las inversiones norteamericanas que se planificaban en el país.

⁷³ Federico Neiburg, *Los intelectuales y la invención del peronismo*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1998, p. 181.

⁷⁴ Desde principio de 1955 la SADE volvió a interceder ante el ministro del Interior por los asociados presos alegando “el deber que la sociedad (tenía para) un colega en ese trance”. Véase SADE, Acta No. 556, 21 de marzo de 1955; SADE, Acta No. 557, 4 de abril de 1955 y Acta No. 558, 18 de abril de 1955.

la sociedad de escritores envió un comunicado a la prensa en el que abogaba por el fin del estado de guerra interna declarado por el Ejecutivo, que permitía al Estado violar las libertades individuales, mientras dejaba claro en dicho manifiesto que la pacificación sólo iba a tener viabilidad si antes el gobierno terminaba con la represión a la oposición y por supuesto a la institución en particular. El manifiesto declaraba que sólo “suprimiendo las detenciones sin causa, sin juicio y sin explicación, y dejando sin efecto las prohibiciones de actos literarios” se iba a dar un gran paso en pos de la paz interna. Al mismo tiempo, la asociación:

[...] sugiere dentro de la órbita cultural que le compete– la abolición de las trabas impuestas al periodismo, al que se debe permitir amplia libertad de información [...] la exclusión de la política en las instituciones educacionales y el levantamiento de toda obligación de agremiación forzosa en entidades políticas o profesionales.⁷⁵

La respuesta de la SADE ante el pedido de pacificación poco se diferenciaba de la que habían acercado otras fuerzas de la sociedad civil. Lo que debe sorprender es en cambio el hecho de que la institución se manifestó públicamente en un estilo que mucho tenía que ver con la SADE de principios de la década de 1940. Había un evidente paralelismo entre el manifiesto de agosto de 1955 y el manifiesto fechado 10 años antes, en agosto de 1945, en que la sociedad abogaba por el retorno a la normalidad constitucional.⁷⁶ ¿Era éste un indicio de que la institución estaba volviendo al curso interrumpido por el surgimiento del peronismo? ¿Había sido el peronismo sólo un mero paréntesis en su historia? Aunque aún era demasiado temprano –Perón seguía siendo presidente– la SADE se estaba preparando para los días que venían: quien tuviera un pasado antiperonista iba a ser beneficiado.

Un pasado antiperonista para la SADE

En ese contexto, asume un nuevo presidente en la institución: el poeta Vicente Barbieri, el 15 de agosto de 1955. Dos meses después se produce la denominada “Revolución Libertadora”, que termina a través de un golpe militar con el gobierno de Perón. Barbieri era un conocido antiperonista, que iba a convertirse en acérrimo defensor del nuevo gobierno. Como era de esperar, la SADE celebró los acontecimientos. En un comunicado público la institución expresó su adhesión a la nueva administración, pero al mismo tiempo sacó a relucir su propia historia de resistencia antiperonista y la consecuente persecución. En el comunicado la asociación relataba la represión de que había sido objeto.⁷⁷ La intención –aunque no fuese manifiesta era evidente– de la sociedad y por este medio de sus asociados residía en adjudicarse un espacio central en el nuevo escenario. No sólo procuraban escapar de la marginali-

⁷⁵ SADE, Acta No. 564, 8 de agosto de 1955.

⁷⁶ SADE, Acta No. 388, 31 de julio de 1945.

⁷⁷ El comunicado expresa que la institución “celebra con júbilo el fin de un régimen que cercenaba el ejercicio de los más sagrados derechos de la ciudadanía y de la cultura”. A la vez que señala que “durante largo tiempo esta sociedad vio trabadas sus actividades. Sus conferencias, sus cursos de arte y de literatura y sus reuniones de difusión intelectual fueron prohibidas. Muchos de sus asociados, conocidos profesores y escritores, sufrieron persecución y encarcelamiento, y no pocas veces la entidad debió afrontar la difamación [...]”. Véase SADE, Acta No. 569, 24 de septiembre de 1955.

dad a la que habían sido expuestos por el peronismo sino que intentaban convertirse así en actores clave en la reconstrucción de la Argentina sin Perón. ¿Qué buscaban los escritores, si no, visitando al general Lonardi días después del golpe? En forma expresa los escritores fueron para “agradecer la distinción nominativa a miembros de la institución”⁷⁸ en puestos de gobierno. A Victoria Ocampo le habían ofrecido el cargo de embajadora; Jorge Luis Borges había sido nombrado director de la Biblioteca Nacional; José Luis Romero interventor de la Universidad de Buenos Aires, Vicente Barbieri director de la revista *El Hogar*, Ernesto Sábato director de la publicación *El Mundo*, Roberto Giusti director del Instituto de Literatura Iberoamericana de la UBA, Vicente Fatone embajador en la India, y por supuesto la lista podría ampliarse.

El fin del peronismo determinó una batalla dentro del campo intelectual para apropiarse de una supuesta tradición antiperonista.⁷⁹ La SADE se construyó una historia de militancia opositora que claramente no coincidía con lo actuado por la institución. Si hubo escritores que tuvieron una militancia antiperonista ésta nunca fue en representación de la asociación. Pero aun dentro de la institución misma ese pasado (real o “inventado”) operaba como una legitimación más allá de cualquier cuestionamiento. La historia era construida a través de ciertos datos: quien había sido exonerado de la universidad o se había visto perjudicado por el gobierno se convertía automáticamente en un antiperonista militante. Lo mismo era aplicable para la SADE: si fue perseguida eso sucedió porque ella era opositora al gobierno. Cuando estos datos no resultaban suficientes, el mismo silencio, la “no-colaboración” de sus escritores se presentaba como la evidencia del pasado antiperonista de la agrupación y de sus miembros. Como afirmó uno de sus poetas asociados: “con sólo negarse a las genuflexiones de rigor, con sólo mantenerse en la SADE, ese benemérito reducto de la inteligencia libre, salvaron su dignidad y la de nuestras letras”.⁸⁰ Ese pasado “construido” constituía una estrategia clara, era una historia que operaba como una fuente de legitimidad hacia el futuro. Roberto Giusti lo expresó con claridad al afirmar que:

Validos de esta fuerza moral que nos concede un pasado limpio, los afiliados de la SADE tenemos el derecho, no digo a ejercer represalias, pero si a mantenernos vigilantes para exigir que no sean indultados moralmente los que pecaron contra la libertad de la inteligencia.⁸¹

La SADE y los escritores protagonistas de esta historia lograron (en el corto plazo) adjudicarse con éxito ese pasado “gloriosamente antiperonista” y muchos de los escritores consiguieron ese rol preponderante (en relación con el Estado) en la “Argentina de la Libertadora”. El hecho de que el nuevo gobierno los escogiera para puestos claves, como dirigir la Biblioteca Nacional,

⁷⁸ Véase SADE, Acta No. 570, 4 de octubre de 1955, y Acta No. 571, 18 de octubre de 1955.

⁷⁹ La batalla tomó ribetes casi ridículos cuando desde las páginas de la revista *Mayoría* se desarrolló una polémica sobre la participación de escritores de la institución en revistas peronistas. Para el bando “peronista” el sentido de la polémica era “demostrar que hubo vinculación cultural entre el peronismo oficialista y el antiperonismo oficial”. Para los escritores de la SADE la intención era negar “cualquier tipo de colaboración”. Véase Patricio Finnegan, “Si los escritores auténticamente democráticos se negaron a tener ningún contacto con el peronismo, no cabe duda de que la SADE está poblada de intelectuales totalitarios”, en *Mayoría*, 5 de febrero de 1959; Angel Pineda, “Los socios de la SADE –benemérita institución, reducto de la inteligencia libre– también escribían en las revistas oficiales del peronismo”, en *Mayoría*, 26 de marzo de 1959; Angel Pineda, “Una carta aclaratoria del escritor Delio Panizza: hechos, circunstancias y conclusiones que de la misma se extraen”, en *Mayoría*, 16 de abril de 1959.

⁸⁰ Enrique Fernández Latour, en *Mayoría*, 8 de enero de 1959.

⁸¹ Roberto Giusti, en “Roberto Giusti. Gran Premio de Honor 1957-1958”, SADE, *Boletín de la Sociedad Argentina de Escritores*, año 1957-1959.

implicaba aceptarlos como símbolos de la resistencia antiperonista. Internamente, sin embargo, la institución no fue tan exitosa; la gestión de la asociación durante el peronismo y el papel de varias de las figuras intelectuales que se presentaban como emblemas del antiperonismo fueron discutidos. No todos los escritores de la SADE aceptaron ese “pasado” que la institución intentó adjudicarse, simplemente porque muchos de ellos hacía tiempo que venían señalando sus diferencias. Por lo que si bien el escenario creado por la Revolución Libertadora significó un contexto propicio para varios miembros de la sociedad, el legado del peronismo tuvo costos para la SADE. El consenso dentro de las filas de la institución llegó comprometido a septiembre de 1955.

Sabido es que para la intelectualidad argentina la “fiesta” que la Libertadora significó se terminó pronto y que el consenso antiperonista se resquebrajó mucho antes de lo esperado en las postrimerías de septiembre de 1955. Según la crítica, tan sólo meses después de la revolución la inteligencia antiperonista se embarcó en una disputa por el significado mismo de este fenómeno que terminó con la cohesión del grupo.⁸² Emblemáticos de esta ruptura fueron los reiteradamente citados debates entre Ezequiel Martínez Estrada, Jorge Luis Borges y Ernesto Sábato. No es materia de este trabajo discutir sobre el móvil y el espesor real de esta aparente “ruptura del consenso antiperonista”.⁸³ Lo cierto es que los acontecimientos internos de la SADE muestran que aún antes del golpe de 1955 y luego de éste había una dificultad esencial que imponía límites al consenso de los intelectuales antiperonistas. La definición hacia el pasado y hacia el futuro del antiperonismo tanto en un plano institucional como en un plano ideológico implicaba un punto claro de tensión entre los escritores de la SADE. En síntesis, no todos aceptaban la forma en que la SADE había actuado bajo el régimen de Perón, y no todos coincidían en la forma en que lo hacía bajo el gobierno de la Revolución Libertadora. La posición que la asociación había tomado frente a las medidas represivas ejercidas por el Estado durante el gobierno de Perón, especialmente la negativa a defender a sus asociados, fue una actitud que algunas voces discutieron dentro de la institución. Éstas constituían en ese entonces una minoría incapaz de modificar la política de la institución y su lucha no logró quebrar su línea. Por otro lado, durante los días del peronismo, las críticas parecían no comprometer la unidad, no sólo porque éstas eran demasiado minoritarias como para ser tenidas en cuenta sino porque la existencia de un enemigo les restaba importancia. Había algo así como un consenso de que ante todo y más allá de las divergencias, era necesario preservar la unión de los intelectuales. El rechazo al peronismo desdibujaba las disputas, y la ruptura con la SADE estaba fuera de la agenda de los escritores que cuestionaban a la institución.

Caído el peronismo, las voces que objetaban la actuación de la SADE se hicieron más notorias. Entre ellos se encontraba el polémico Barletta, que no tuvo reparos en censurar desde su diario la gestión de la asociación, juzgando que para 1955 “el prestigio moral de la institución (se había) desmoronado al no participar en primera fila en la lucha por la democracia, por las libertades civiles, por la libertad de prensa, por los presos políticos”.⁸⁴ Desde las mismas páginas el escritor José Pedroni declarará “que el silencio de la SADE no puede más

⁸² Para una discusión sobre este tema véase Oscar Terán, *Nuestros años sesentas*, Buenos Aires, Puntosur Editores, 1991.

⁸³ Para una discusión sobre ese tema véase Flavia Fiorucci, “El fin del consenso antiperonista”, Ponencia presentada en las jornadas “Perón del Exilio al poder”, II, agosto de 1999, Centro Borges, organizadas por la Universidad Tres de Febrero.

⁸⁴ Leónidas Barletta, “Problemas del Escritor”, en *Propósitos*, 11 de agosto de 1955. Véase también José Ariel López (seudónimo de Leónidas Barletta), “El día del escritor”, en *Propósitos*, 16 de junio de 1955.

que (apesadumbrarlo), como asociado a la misma y como ciudadano”.⁸⁵ Claramente estos escritores, más algunos de los “presos no defendidos”, no estaban dispuestos a aceptar el anti-peronismo “glorioso” que la SADE se adjudicaba. Era evidente que internamente después de la Revolución Libertadora el pasado, más que una fuente de legitimidad, constituía una razón de disputa.

En 1955, de cara al futuro la SADE retomaba las viejas consignas que había abrazado en el congreso de Tucumán en 1941, reafirmando su compromiso con la libertad y la democracia. Consignas que, vale mencionar, pronto parecieron anacrónicas para una porción de estos intelectuales que percibían que la sociedad pos-Perón poco se parecía al país de quince años antes. Sin embargo, en la asociación el consenso interno recién se quebró efectivamente cuando la institución debió definir su relación con el gobierno de la Revolución Libertadora en 1956. En el seno de este agrupamiento que había recibido al gobierno de la Revolución Libertadora “como el fin de un régimen que cercenaba el ejercicio de los más sagrados derechos de la ciudadanía y de la cultura”,⁸⁶ comenzaron a aparecer ciertas voces que cuestionaban al gobierno provisional.⁸⁷ El punto de apertura del debate se suscitó cuando la institución debía decidir en julio de 1956 la conveniencia o no de solicitar fondos al gobierno para realizar el Congreso del Escritor.⁸⁸ Las opiniones estaban divididas entre aquellos que consideraban que no se podía pedir fondos a un gobierno inconstitucional⁸⁹ señalando incluso, como el escritor Enrique Anderson Imbert, que “pidiendo ayuda al gobierno este congreso nacería con un pecado original insalvable”,⁹⁰ porque comprometería la misma libertad de expresión de los escritores. Quienes se rehusaban a pedir el apoyo gubernamental intentaban reservarse un espacio para la crítica libre. Barbieri, el presidente de la SADE, rechazó esta postura, alegando que “con lo que ha hecho la Revolución Libertadora se ha ganado ampliamente la confianza de los escritores”.⁹¹

En el fondo lo que estaba en discusión era si la SADE se convertía en una instancia de legitimación de las políticas del gobierno. El rol preponderante que la sociedad y muchos de sus escritores buscaron deliberadamente adjudicarse en la “reconstrucción” de la Argentina pos-Perón –apelando a una historia de resistencia antiperonista– colocaba a ésta y a sus miembros dentro de la esfera del “oficialismo”.⁹² Si la SADE y sus escritores eran partícipes del

⁸⁵ José Pedroni, “Problemas del Escritor”, en *Propósitos*, 11 de agosto de 1955.

⁸⁶ Véase SADE, Acta No. 569, 24 de septiembre de 1955.

⁸⁷ Paradójicamente, esta institución no estuvo presente en la disputa entre nacionalistas católicos y liberales que terminó con la corta experiencia gubernamental del general Lonardi. Lonardi colocó en puestos gubernamentales a figuras clave de la militancia católica, muchas de las cuales tenían un pasado peronista, lo que contrarió a los sectores antiperonistas más reaccionarios y concluyó en el derrocamiento de Lonardi.

⁸⁸ La organización del Congreso también suscita un debate acerca de la naturaleza del peronismo. Los miembros de la SADE se preguntan si el Congreso del Escritor debe ser de carácter extraordinario en tanto después del peronismo el panorama social del país es otro y ello no se puede pensar que es posible una vuelta atrás en el tiempo como si nada hubiera sucedido. Véase Acta No. 573, 27 de diciembre de 1955.

⁸⁹ Esta posición es sostenida por González Lanuza.

⁹⁰ Véase SADE, Acta No. 587, 22 de septiembre de 1956.

⁹¹ SADE, Acta No. 587.

⁹² Estas polémicas reflejan un cuestionamiento mayor al gobierno provisional; parafraseando a Barbieri, es la “confianza” en los militares para conducir la desperonización de la Argentina la que está en juego. A partir del inicio de esta discusión, en julio de 1956, hasta octubre, estas polémicas parecen repetirse. La SADE registra en sus actas la prohibición por parte del gobierno de que realice ciertos actos culturales y ordena comisiones que investiguen al respecto. Si bien se resuelve que las prohibiciones no fueron hechas por mandato del gobierno, el consenso dentro de las filas de la SADE comienza a mostrar signos evidentes de ruptura. Hay quienes comienzan a cuestionar el estado de sitio y el cercenamiento a las libertades en pos de la desperonización.

“reordenamiento” del país, obviamente no había espacio para la oposición. Emblemática de esta polémica fue la renuncia casi escandalosa del vicepresidente de la institución –en ese entonces presidente en ejercicio porque Barbieri había muerto–, doctor José Luis Romero, en mayo de 1957, por la suspensión de la organización del Congreso del Escritor. El Congreso fue cancelado, dado que la Comisión Directiva de la institución no estimó conveniente la deliberación de los escritores en ese momento. Romero declaró al diario *La Nación* su indignación ante quienes “prefieren la inmovilidad al libre coloquio”, a la vez que llamó la atención a “los escritores que se autolimitan en el uso de la libertad de expresión con argumentos demasiado prudentes invitándolos a reflexionar sobre si no han sido y son renunciamentos de esa índole que luego justifican las limitaciones autoritarias que nos imponen las dictaduras”.⁹³ El comentario es ilustrativo de la lucha que se daba internamente en la institución; por un lado los escritores que compartían la opinión de Romero no estaban dispuestos a aceptar que la SADE se convirtiera en un apéndice del Estado sin siquiera guardarse un espacio para el debate, y, por el otro lado, era el pasado de la institución el que volvía a la discusión.⁹⁴ En síntesis, lo que estaba en el centro de la controversia era el rol de la asociación y de los escritores miembros de ésta en la Argentina pos-Perón y esto implicaba un cuestionamiento al lugar que la asociación había tenido en el pasado.

Conclusión

A esta altura es posible concluir que si bien es claro que la SADE fue una institución “hostigada” por el peronismo, la descripción que Borges hace de la misma durante los años del peronismo es una “historia construida” para asegurar a la asociación y a sus escritores una posición ventajosa en la Argentina inaugurada por la Revolución Libertadora. La oposición de la SADE a Perón discurrió sobre límites bien estrechos. La asociación, que desde principios de la década de 1940 se había politizado iniciando una lucha por los valores de la democracia y la libertad, durante los años del peronismo redujo significativamente el alcance de su labor. El peronismo “desacelera” claramente ese ciclo de politización y la institución se limita a defender los intereses del gremio cuando considera que esto es posible. Sólo cuando fue evidente que el régimen estaba agotado acercó una condena en términos generales al gobierno. Tras el “objetivo” de sobrevivir, la institución se abstuvo de defender a sus asociados presos, aun a personas clave en el seno de la institución, como fue el caso del ex presidente Erro.

En líneas generales se podría afirmar que el antiperonismo de la institución no varió demasiado en su naturaleza durante los diez años de gobierno de Perón. Las condenas al gobierno nunca fueron generales y la institución manifestó su oposición en una forma reactiva. La SADE sólo reaccionaba cuando sus intereses específicos se veían comprometidos. Sin embargo, es posible percibir a través del período una agrupación que cada vez se va silenciando más y esto tiene que ver con dos razones: los hombres y el contexto. En primer lugar, es claro que

⁹³ Véase *La Nación*, domingo 5 de mayo de 1957, p. 6.

⁹⁴ Romero ya había dado muestras de que difícilmente acataría sin cuestionar las directivas del nuevo gobierno. Nombrado por el gobierno de Lonardi interventor en la UBA, renunció pronto, cuando el gobierno comenzó a dar indicios de que apoyaría a los sectores católicos con intenciones de fundar universidades. Romero fue opositor tanto del gobierno de Lonardi, como posteriormente del de Aramburu.

por razones ideológicas y de personalidad los primeros presidentes de la SADE durante este período (Barletta y Erro) son más combativos que Borges, González Lanuza o Barbieri, y en segundo lugar es cierto también que el gobierno se vuelve cada vez más represivo contra la SADE, limitando aún más el espacio para la oposición. La conjunción de hombres y contexto dio lugar a que el antiperonismo de la institución fuera más visible en los primeros años de la década aquí estudiada que en los últimos. Pero el marco por donde discurrió el antiperonismo no se modificó, las variaciones entre la gestión de las distintas comisiones directivas no deben soslayar el hecho de que ni los combativos Erro o Barletta lograron una condena general del peronismo.

Muchos de los escritores de SADE creían que sobreviviendo y realizando la tarea cultural a la que estaban abocados ejercían una forma de resistencia: a la incultura del peronismo le oponían sus conferencias, cursos y premios. Había cierta percepción compartida de que por más apolítico que fuera, en aquel contexto cada acto cultural se convertía en un acto político. Éste es por ejemplo el caso de la distribución de premios: otorgar el Gran Premio de Honor a un escritor “agraviado” por el gobierno se convertía en una forma de resistencia y en una forma de ejercer poder y control dentro del campo intelectual. Sin embargo, aunque esto fuera cierto y estos escritores creyeran que efectivamente celebrando a Echeverría se oponían a la acción del gobierno, no hay que perder de vista que la SADE era el gremio de los hombres de letras. La institución tenía un rol que no tuvo por ejemplo una revista como *Sur*,⁹⁵ al menos con sus asociados. Por lo que si bien se puede ver cierta intencionalidad política en el cronograma de actividades de la SADE, éstas no pueden ser consideradas el foco de análisis de la “oposición” de la institución. La SADE había sido creada para defender los intereses de los escritores, no como asociación cultural, y bajo este marco es que se debe considerar el accionar de la institución. En ese sentido, el papel de la asociación fue más que desalentador si pensamos que se negó a defender a sus miembros encarcelados. El interrogante obvio que estos hechos suscitan es ¿tenían los escritores otra opción? ¿Podrían haber actuado de una forma diferente? Es imposible saber si asumiendo una posición más combativa la institución hubiera logrado su supervivencia; sin embargo, es evidente que ella no fue capaz de asumir el compromiso que había asumido a principios de la década de 1940. Como afirmó Tony Judt: “intellectuals are not commonly thought of as the stuff from which heroes are made”,⁹⁶ y no es innato a su naturaleza tener coraje o actuar siempre esclarecidamente.

¿Puede hablarse de una estrategia de oposición por parte de la asociación contra el gobierno de Perón? Lo cierto es que, deliberada o no, la “estrategia” de la institución fue “despolitizarse” para sobrevivir y conservar la autonomía,⁹⁷ aunque esto implicara subordinar sus propios objetivos. Aunque desde el punto de vista de la supervivencia la estrategia fue exitosa, sin embargo, en el camino la SADE perdió legitimidad (entre sus pares) y pese a ello la institución fue silenciada y hostigada. El éxito (hasta cierto punto) llegó después, cuando la SADE se adjudicó un pasado glorioso para acomodarse a la Argentina pos Libertadora. En cuanto al funcionamiento interno de la asociación, el peronismo desdibujó las disputas dentro de sus fi-

⁹⁵ La revista tampoco hizo mención directa del encarcelamiento de los escritores en 1953, entre los cuales estaba su directora (Victoria Ocampo).

⁹⁶ Tony Judt, *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956*, Los Ángeles, University of California Press, 1992, p. 55.

⁹⁷ Esta independencia buscaba que la SADE no fuera intervenida, como sucedió con las distintas Academias.

las. Más allá de ciertos y limitados cuestionamientos al papel de la institución en la defensa de los escritores presos, la SADE no fue un espacio de deliberación para los escritores. Las polémicas estuvieron ausentes durante estos años en las reuniones de la SADE, prueba de lo cual es que muchos escritores peronistas continuaron asociados a la institución y ello no implicó un debate interno. Éste fue un efecto claro de ese ciclo de la “politización” que se “desaceleraba” en pos de la supervivencia institucional. Al mismo tiempo, esta “despolitización” implicaba una transformación de la naturaleza del rol de los intelectuales; al menos para el caso de estos escritores, el peronismo significa el abandono del modelo de intelectual comprometido en la defensa de la democracia y los valores de la civilización por un intelectual recluso en los límites de su profesión.

Después de la Revolución Libertadora la asociación recuperó su identidad de defensora de los valores de la democracia. Para esto la SADE se colocó en el espacio de adhesión sin cuestionamientos al régimen inaugurado en septiembre de 1955. Al principio el sabor de la “victoria” eludió las disputas, pero a medida que iba pasando el tiempo la SADE y sus escritores más relevantes encontraban la definición de su propia identidad y un lugar en la Argentina pos-Perón cada vez problemático. La historia posterior excede el alcance de este trabajo, pero los acontecimientos que se dan en la SADE en los meses posteriores al golpe que terminó con el gobierno de Perón permitan vislumbrar que el peronismo tendría repercusiones claras en la cohesión de la denominada franja intelectual democrática.

Antes de concluir, es necesario señalar que en cuanto a las consecuencias en un nivel “más material” el gobierno de Perón no tuvo mayor impacto en el curso de la sociedad. En primer lugar, la SADE logró durante este período la adquisición y remodelación de una sede propia. Al mismo tiempo, la institución aumentó el número de sus asociados en forma considerable. Aunque no hay datos precisos sobre la cantidad de nuevos socios, las actas de la institución dan cuenta de nuevos ingresos, lo que es juzgado por la misma SADE como un “índice elocuente de (su propio) prestigio”.⁹⁸ La fundación de la “contra-SADE peronista” (ADEA) no representó un desafío real a la hegemonía de la asociación aquí estudiada en el campo literario. Para 1950 ADEA no tenía ningún vigor, hasta sus fundadores la habían abandonado (como es el caso de Manuel Gálvez) y pese a los embates del gobierno la SADE seguía siendo el gremio por excelencia de los hombres de letras.⁹⁹ □

⁹⁸ SADE, Acta No. 521, 31 de agosto de 1953. En el año 1954 ingresan 47 nuevos socios y otra vez esto es calificado como un “síntoma de la vigencia de la sociedad”. SADE, Acta No. 546, 31 de agosto de 1954.

⁹⁹ Tal como la misma institución lo clarifica, “un índice claro del prestigio intelectual y moral de nuestra sociedad, es el pedido de sociedades culturales para que miembros de la SADE formen parte de sus jurados literarios”. Véase Acta No. 521.

*El proyecto ideológico de Crisis**

José Luis de Diego

Universidad Nacional de La Plata

Crisis dio a conocer su primer número en mayo de 1973 y continuó saliendo, con frecuencia mensual, hasta el No. 40, de agosto de 1976.¹ Fue su director ejecutivo Federico Vogelius y su director editorial Eduardo Galeano; por la secretaría de redacción pasaron, sucesivamente, Julia Constenla (hasta el No. 11), Juan Gelman (ya en el No. 26 aparece como corresponsal en Italia), Aníbal Ford y Vicente Zito Lema. En los últimos números (del 37 al 40), Zito Lema ocupa el lugar de director editorial y Galeano figura como director asesor. En la portada se lee con tipos pequeños *Ideas letras artes en la*, y con tipos que ocupan toda la parte superior, *Crisis*; durante toda la primera etapa, se mantuvo el formato de la portada, cubierta por una sucesión de títulos que refieren los contenidos del número, sólo diferenciados entre sí por el color de las letras. Las pocas secciones fijas (“Carnet”, “Itinerario”, “Datos para una ficha”) resultan fácilmente identificables, pero tienen un carácter secundario respecto de las notas centrales. De éstas, se destacan la que abre cada número, generalmente un informe o nota de investigación, y la que ocupa el centro del número, dedicada a un escritor (suele incluir el título, que reproduce una cita textual del reportaje, la entrevista, una ilustración de Hermenegildo Sábat, algún texto del entrevistado y una ficha bio-bibliográfica). La repercusión de *Crisis* en el mercado fue notable y queda puesta de manifiesto en el No. 5; en la última página se aclara que del número anterior se había llegado a una tirada de 20.000 ejemplares, que para el No. 12 ya serán 25.000, de acuerdo con lo informado en una escueta nota editorial. Según John King, “fue sin duda la revista más importante de la época y [...] es quizás la mejor revista de su tipo que se haya publicado en América Latina”.² No consideraremos, en este trabajo, los aspectos específicamente literarios de la publicación.

* Este trabajo –con ligeras modificaciones– reproduce un fragmento del capítulo II de la tesis doctoral *Campo intelectual y campo literario en Argentina (1970-1986)*, presentada y aprobada en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

¹ Consideramos, por el momento, la primera etapa de *Crisis*. La segunda se inicia, después de la dictadura, con el No. 41, de abril de 1986.

² John King, “Las revistas culturales de la dictadura a la democracia: el caso de ‘Punto de Vista’”, en Karl Kohut y Andrea Pagni (eds.), *Literatura argentina hoy: de la dictadura a la democracia*, Frankfurt, Vervuert Verlag, 1989, p. 89.

1. El peronismo revolucionario y la “cuestión política”

En el No. 1 de *Crisis*, en las páginas 36 a 41, bajo el título “documentos”, se publica un poema inédito de Lenin escrito en 1907 y no recogido en sus obras completas. En las páginas 43 a 47, encontramos la transcripción de un extenso diálogo que sostuvieron Fernando Solanas y Octavio Getino con el general Perón en 1971; el diálogo aparece introducido por el siguiente texto:

Las notas sobre actualización política y doctrinaria son las indicaciones básicas que el general Perón transmite a las bases y a los diversos encuadramientos del movimiento, a los efectos de profundizar la actual etapa de la revolución justicialista: hacia la toma del poder. Estos mensajes han sido realizados con la finalidad de ayudar a la formación política de cuadros y militantes, para esa toma del poder.

Entre una y otra nota, entre Lenin y Perón, en la página 42, en la sección “resurrecciones”, se transcriben sendos textos de José Hernández y Carlos Marx. El primero, un breve fragmento sobre el monopolio de Buenos Aires, se cierra: “En vez del coloniaje extranjero y monárquico, tuvimos desde 1810 el coloniaje doméstico y republicano”. En el No. 2, bajo el título “documentos”, aparece una carta de Juan Manuel de Rosas en el destierro, y se lo presenta como “un auténtico forjador de la unidad nacional y defensor insobornable de la independencia argentina” (pp. 48-49); y a continuación, en la sección “testimonios”, una carta de Mao Tse-Tung (pp. 50-51).

Como vemos, todo un programa: Lenin y Perón, Hernández y Marx, Rosas y Mao. Éste es indudablemente el proyecto ideológico de *Crisis* en sus primeros números: incorporarse con firmeza al debate entre peronismo e izquierda procurando la síntesis de ambas tradiciones. Lo que llama la atención es que no se encuentran ensayos de opinión que pongan en debate esa simbiosis, sino documentos, testimonios y resurrecciones, en una estrategia que se repetirá a lo largo de la historia de la revista. En este sentido, *Crisis* es una suerte de reverso negativo de lo que para entonces representaba una publicación como *Nuevos Aires*;³ en ésta todo se discute, en aquélla todo parece darse por sentado. Entre la contundencia de la nota de investigación (sobre los medios de comunicación en América Latina, sobre el petróleo, la agricultura en la Cuenca del Plata o el nacimiento de la industria en la Argentina) y la eficacia del testimonio oral (el escritor que contesta en una entrevista, el actor o el dramaturgo que relata su experiencia o los informes contruidos sobre la base del reportaje a los implicados –inmigrantes, presos, prostitutas, indígenas-), la discusión política y cultural queda sepultada. La revista parece demostrar una profunda desconfianza hacia esas discusiones –patrimonio de intelectuales de izquierda que suelen enredarse en debates inconducentes–, y una ilimitada fe en la espontaneidad de la palabra oral. Más que –o, al menos, *tanto como*– en la explicitación de ciertas ideas que surgen en las entrevistas o en los documentos recuperados del olvido, es precisamente en estos *modos* de comunicar donde pueden leerse las estrategias de *Crisis* para situarse en el debate político y cultural de la década de 1970.

³ De *Nuevos Aires* aparecieron once números, desde el No. 1, de junio-julio-agosto de 1970, al No. 11, de agosto-septiembre-octubre de 1973. De frecuencia trimestral, fue dirigida por Vicente Battista, Gerardo Mario Goloboff y Edgardo Trilnick. Luego del fallecimiento de este último, a partir del No. 3 la dirigen Battista y Goloboff.

Dijimos que el cruce de las tradiciones de la izquierda y del nacionalismo modelaban el proyecto ideológico de los primeros números; rápidamente este cruce fue desapareciendo. Refiriéndose a la revista, María Sonderéguer afirma que “revolución y revisión será la doble impronta de su programa estético-ideológico”;⁴ sobre todo a partir del No. 5 –que incluye reportajes a Arturo Jauretche y a John William Cooke– el orden se invertirá y la idea de revisión irá desplazando al proyecto revolucionario. Dicho de otro modo, la revisión se revela como imprescindible para dotar de diferentes contenidos al proyecto revolucionario: éste deberá nutrirse de un verdadero mandato histórico, y a medida que la revisión se produce se desvanece la presencia de los clásicos de la izquierda y se fortalece la operación de resurrección de los hombres del nacionalismo argentino.⁵ La adjetivación define el proyecto: revolución, entonces, pero revolución “con contenido nacional”; socialismo, pero “socialismo nacional”; izquierda, pero “izquierda peronista”. ¿Cómo reconstruye la revista ese mandato histórico?

En primer lugar, resulta obvio decir que si la revista fortalece y difunde este proyecto, no lo inventa; en todo caso, el proceso de “resurrección” se focaliza en aquellos autores que, especialmente entre las décadas de 1950 y 1960, lo fueron delineando. Así, van pasando por sus páginas Perón (No. 1, 3 y 16), Jauretche (No. 5, 15 y 26), Cooke (No. 5, 9 y 23), Scalabrini Ortiz (No. 6), Lugones (No. 14), Hernández Arregui (No. 19), Manuel Ugarte (No. 23), Fermín Chávez (No. 25), el Padre Castellani (No. 37), Ernesto Palacio (No. 38); y publican frecuentemente en la revista críticos e historiadores que han fijado su interés en recuperar esa tradición, como Eduardo Romano, Jorge Rivera, Aníbal Ford, Ernesto Goldar, Norberto Galasso y el propio Fermín Chávez. Los tópicos que esta tradición ha ido construyendo han sido largamente reseñados, comentados y discutidos. La lectura e interpretación de nuestra historia es una vasta operación fraguada por la historiografía liberal, con la que se asocian fundamentalmente las figuras de Sarmiento y Mitre. El proceso civilizatorio que postula Sarmiento a partir de su célebre antinomia sólo pudo llevarse a cabo después de Caseros al precio del exterminio de los caudillos del interior y de toda forma de cultura popular. Así, se constituyó una nueva colonia, ahora dependiente del imperialismo inglés, hegemonizada por una clase –la oligarquía terrateniente–, por una ciudad –Buenos Aires–, y por una cultura –la europea–. El proyecto civilizatorio es, por lo tanto, anti-nacional y elitista, y no sólo es necesario desenmascarar, mediante una lectura a contrapelo, esa tradición liberal, sino que es menester revelar otra versión de la historia, la sepultada, la verdadera. Este objetivo, que lleva a cabo la historiografía revisionista, se construye mediante una verdadera inversión de la historia liberal, y allí donde se leían derrotas, se festejan triunfos; allí donde se ensalzaban héroes, se descubren traidores; allí donde el país avanzaba, en verdad retrocedía. Como dice Sonderéguer:

Anudada a la pugna política, la revisión histórica construye un santoral opositor que enfrenta al santoral “oficial”. Juan Manuel de Rosas, los caudillos federales –Facundo Quiroga, Felipe Varela, Bustos, Chacho Peñaloza, José Gervasio de Artigas–, Raúl Scalabrini Ortiz, Ma-

⁴ María Sonderéguer, “Avatares del nacionalismo”, en Jitrik, Noé (dir.), *Historia crítica de la literatura argentina*, tomo 10: Susana Cella (dir.), *La irrupción de la crítica*, Buenos Aires, Emecé, 1999, p. 458.

⁵ Noé Jitrik dará testimonio de este desplazamiento: “Yo me acuerdo que en uno de los primeros números de *Crisis* publiqué una traducción de *El placer del texto*, de Roland Barthes. Esa misma revista, un año después, celebraba las glorias de Manuelita Rosas en artículos de Fermín Chávez, yo no lo podía entender”, “Una encuesta a la literatura argentina. Los años ’70”, en *Tramas*, vol. v, No. IV, Mónica Figueroa (ed.), Córdoba, Narvaja Editor, junio de 1996, vol. II, No. IV, p. 41.

nuel Ugarte, Arturo Jauretche, Homero Manzi, Leopoldo Marechal, John William Cooke son algunos de los nombres que habitan este nuevo Parnaso (p. 462).

Resulta evidente que en este “Parnaso” hay por lo menos dos momentos: uno referido al siglo XIX antes de la organización nacional, y otro a figuras de nuestro siglo que adhirieron al peronismo. De modo que no sólo la tradición nacional se encarna en el peronismo, sino que es a partir del peronismo que esa tradición cobra un sentido fundacional. Correlativamente, también la tradición liberal se proyecta en nuestro siglo y allí se constituye el parnaso negativo: la “década infame”, la revolución “gorila” del ’55, los intelectuales nucleados en la revista *Sur*.

Ahora bien, lo dicho en esta apretada síntesis es bien conocido; lo que nos interesa particularmente es analizar el tercer momento de este proceso, es decir, cómo un grupo de intelectuales (seguramente, ellos rechazarían este mote) de la década de 1970 resignifican esta tradición y la adoptan como sustento ideológico en su estrategia revolucionaria. La revista, en su No. 17, dice de un libro de Norberto Galasso sobre la obra de Manuel Ugarte:

[...] la obra analiza la trayectoria de un político y escritor “ignorado, vituperado y boicoteado en la Argentina oligárquica, expurgado de las antologías, condenado por la vieja izquierda por su inclinación nacional y por los grandes patrioterros por sus ideas izquierdistas [...]”.

Y Galasso explicita el objetivo de su trabajo:

El hecho de que actualmente los planteos nacionales estén ligados a una óptica socialista y de que no se pueda hablar de socialismo sin hablar de Revolución Nacional implicaba, de por sí, buscar quizá a uno de los pocos argentinos que a principios de siglo trató de compatibilizar su ideología socialista con el planteo de la Revolución Latinoamericana: es decir, que más allá de una investigación histórica el origen de mi libro no es el pasado sino el futuro (p. 80).

No resulta fácil encontrar en *Crisis* una síntesis tan clara del proyecto de la revista en boca de uno de sus ocasionales colaboradores: la cita es de la última página, en la sección “datos para una ficha”, pero allí está todo condensado. La síntesis de socialismo y nacionalismo tiene dos enemigos, la oligarquía y la “vieja izquierda” (o no tan vieja, si tenemos en cuenta que estaban debatiendo con la “nueva” izquierda). Hablar de socialismo es *necesariamente* hablar de “Revolución Nacional” y, *además*, de “Revolución Latinoamericana” (no parece un dato menor el uso de mayúsculas). Por último, el proyecto no está fijado en el pasado sino en el futuro, lo que equivale a decir que su función no es meramente científica sino, y *primordialmente*, política.

¿Qué es lo que se conserva y qué es lo que se reformula en la revisión que se opera en este tercer momento? Lo que se conserva es el orgullo de reconocerse parte de esa tradición: no hay aquí conciencia culpable.⁶ Recordemos el repetido silogismo de la izquierda: la revolución la hará la clase obrera; la clase obrera es peronista; *ergo* la revolución hay que hacerla *desde* el peronismo. No existe en *Crisis* esta teoría del mal menor o de que el fin (la revo-

⁶ Salvo contadas excepciones, no hay en *Crisis* testimonios de la “conciencia culpable” que se debatía en *Nuevos Aires* (especialmente, en la polémica reproducida en el No. 6, de diciembre de 1971-enero-febrero de 1972), herencia de aquella “conciencia desgarrada” que Terán analiza en la generación de *Contorno*. Una de las excepciones es el testimonio de Haroldo Conti en “Compartir las luchas del pueblo”, No. 16, pp. 41-48.

lución social) justifica los medios (el peronismo), ya que existen en la tradición peronista valores que rescatar y asumir como propios. Lo que resulta paradójico es que los valores más reivindicados se habían puesto de manifiesto precisamente con la caída del peronismo: son los valores de la mítica resistencia, de la militancia clandestina, del líder en el exilio, de los años duros de la proscripción. No es extraño entonces advertir que la más clara identificación de la revista sea con la figura de John William Cooke, ya que es quien tempranamente realiza la operación teórica consistente en transformar al peronismo en un movimiento de liberación nacional, y asimilarlo a la triunfante Revolución Cubana. En el No. 5 de *Crisis* se reproduce un reportaje a Cooke publicado originalmente en la revista *Che* (No. 22, Buenos Aires, 8 de septiembre de 1961); debajo del título, “El peronismo y la revolución cubana”, se agrega: “Es indudable su vigencia”. Allí, el entrevistado, a sólo dos años del triunfo de la revolución en Cuba, fundamenta la operación que referimos:

Con motivo de la reciente invasión de gusanos al servicio de los yanquis, se vio cómo se desvirtuaba el problema planteándolo maliciosamente: se afirmó que la Revolución es comunista, como si eso fuese lo que estaba en debate (p. 56. La cursiva es nuestra).

Si la condición de comunista no es “lo que estaba en debate”, es porque el debate ha cambiado de lugar: el corte *horizontal* que se postulaba desde el marxismo (“la cuestión social”: burguesía/proletariado) se ha encontrado en un punto con el corte *vertical* que se proclamaba desde el nacionalismo (“la cuestión nacional”: nación/imperio), y la operación consiste en ubicar al peronismo en la intersección de ambas “cuestiones”:

El único nacionalismo auténtico es el que busque liberarnos de la servidumbre real: ése es el nacionalismo de la clase obrera y demás sectores populares, y por eso la liberación de la Patria y la revolución social son una misma cosa, de la misma manera que semicolonias y oligarquía son también lo mismo (p. 58).

Cuando dijo [Perón] que la Revolución cubana “tiene nuestro mismo signo”, enunció una fórmula exacta que indica la común raíz antiimperialista y de justicia social. Si Cuba ha elegido formas más radicales, ese es un derecho que ningún antiimperialista le puede negar (p. 59).

Si Perón había enunciado la “fórmula exacta” que permitía identificar la Revolución Cubana con el propio proyecto, Cooke lleva la identificación incluso a los líderes de ambas empresas:

¿Hay algún personaje en la Argentina que logra, como Fidel Castro, que todas las cabezas del privilegio se unan para acusarlo de demagogo, comunista, totalitario, chusma, perjuro, punquista, motonetista, barba azul, asesino, incendiario, anti Cristo y otras lindezas semejantes, y contra el cual piden el cadalso, la bomba atómica o la muerte a manos de los “marines” yanquis? Creo recordar que sí (p. 58).

Dos teorías, además, abonan la identificación: una es la de la “tercera posición”, que unifica en un mismo proyecto a todas las colonias —o “neocolonias”— del mundo contra la agresión imperialista:

Es lo que hacen los terceristas como India, Yugoslavia, Egipto, etc. ... [...] Hay que estar con los argelinos, que son musulmanes, con los kenyanos, que son mau-mau, con los laotinos, que son budistas, y con los cubanos, que son barbudos (p. 59).

Identificados con la tercera posición, o más precisamente con el tercer mundo, los sacerdotes tendrán un lugar reiterado en la revista. El sugestivo título que abre la entrevista al poeta Ernesto Cardenal, “Un marxismo con San Juan de la Cruz” (No. 14, p. 40), fija un programa al que se suman el obispo de La Rioja Enrique Angelelli (No. 13), una entrevista a Hélder Câmara en París (No. 25), y testimonios recogidos en la Villa Comunicaciones a un año del asesinato del Padre Mujica (No. 26).

Otra es la teoría de la “Patria Grande”, que enlaza la tradición peronista con el latinoamericanismo en boga. La nota inicial del No. 16 de la revista, de agosto de 1974, está dedicada a la muerte de Perón y no sólo se titula “Un líder de la Patria Grande”, sino que los primeros testimonios recogidos son de dos ex presidentes latinoamericanos. João Goulart cita palabras del propio Perón: “No hay fronteras –dijo–. Todos somos latinoamericanos. Si uno tiene un problema, el que puede, debe resolverlo’. Y piense que esto era hace más de 25 años” (p. 5).

Es notable cómo la revista procura profundizar todas las formas de identificación posibles mediante series connotativas muy poco elaboradas. Decíamos que en *Nuevos Aires* todo se discute; poco queda de ese bizantinismo argumentativo en *Crisis*: asociación e identificación son sus estrategias, y muchas veces esas estrategias se fuerzan o intentan forzarse aun en contra de lo dicho por los propios protagonistas. En el citado reportaje de Solanas y Getino a Perón, publicado en el No. 1 de la revista, los entrevistadores tratan de llevar al entrevistado hacia la identificación peronismo = socialismo nacional. Sin embargo, Perón comienza definiendo qué es ser peronista: “[...] para mí, como conductor del Movimiento, es todo aquel que cumple la ideología y la doctrina peronista” (p. 44); y, luego de teorizar sobre los socialismos contemporáneos, concluye: “El hombre podrá independizarse, solamente, en una comunidad organizada” (p. 47).⁷ A su vez, en el No. 14, se reproduce un “diálogo de los periodistas argentinos con Fidel Castro”, con motivo de la Misión Gelbard y el “fin del cerco”. El periodista intenta una nueva identificación, esta vez entre Perón y Allende:

Periodista: —La ultraizquierda formuló graves críticas al compañero Allende y esa misma tendencia se las está haciendo al Tte. Gral. Juan Domingo Perón. ¿Qué opinión le merecen estas críticas?

Fidel Castro: —Usted me quiere introducir en la política interna de la Argentina y creo que debo evitar hacer este tipo de pronunciamientos (p. 7).

Como se ve, las operaciones de identificación no eran tan sencillas, y a menudo más que un dato de la realidad se revelaban como una estrategia explícita que encontraba numerosos escollos. Por momentos, puede advertirse en el campo cultural, y particularmente en *Crisis*, la misma tensión que se vivía en el campo político: cómo cambiarle el “contenido” al peronismo, cómo apropiarse de Perón mismo. En todo caso, lo que rápidamente se aprende en esos años es que del laberinto de la cuestión social y de la cuestión nacional sólo se sale por arriba, y ese *arriba* es la “cuestión política”. Dice Perón en 1971 (No. 1, p. 46):

⁷ La revista reivindica la figura de Perón no sólo de modo expreso; también por omisión. En contraste con las numerosas notas sobre el golpe en Chile —desde el No. 6, de octubre de 1974— prácticamente no hay notas sobre política nacional durante los siete meses de la presidencia de Perón. La única excepción es una pequeña columna en la sección “Carnet” en la que se critica la firma del Decreto 1774/73, un decreto de censura, cuyo texto se asemeja a los que dictarán los militares pocos años después. No obstante, se aclara que fue firmado “cuarenta y ocho horas antes de que el general Perón asumiera el gobierno”, en *Crisis*, No. 11, p. 74.

En este momento, dentro del panorama nacional y frente a la dictadura, hay tres acciones: una es la guerra revolucionaria, otra es una insurrección que parece proliferar en el ejército, con los generales y todas esas cosas, y otra es la línea pacífica de la normalización institucional. Son las tres acciones que se están realizando.

Ni las masas, ni el pueblo peronista, ni los obreros en las fábricas, ni la liberación: no parece para nada azaroso que los hombres de *Crisis* publiquen esto en su primer número, nada menos que en mayo de 1973.

2. Intelectual “argentino”, poeta guerrillero, escritor del pueblo

Un escritor no necesariamente es un intelectual, un intelectual no necesariamente es un político, un político no necesariamente es un revolucionario. Si llegó a haber una simbiosis entre el primero y el último de los términos de la serie es porque la década de 1970 se caracterizó precisamente por una supresión casi total de las mediaciones entre el campo literario y el campo político. Cuando Mario Benedetti afirma que es necesario “un asalto al Moncada” en la práctica artística, o cuando Julio Cortázar blande su consigna, “mi ametralladora es la literatura”, están provocando esa simbiosis, que se revestirá de marcas retóricas típicas en la discursividad de aquellos años.⁸ Este proceso resulta visible en el proyecto de *Crisis*, y en él confluyen al menos tres “razones” diferentes: a) la que, impulsada por la Revolución Cubana, tiende a privilegiar al hombre de acción sobre el hombre de ideas; b) la que, anclada en el pensamiento nacionalista y populista, identifica a los intelectuales con la cultura de élite, ligada con los intereses de la oligarquía; c) la que, originada en el romanticismo, tiende a depositar en el pueblo cierto saber natural superior al saber rebuscado e inoperante de la cultura letrada: hombre común, sentimientos nobles, saber natural, lenguaje sencillo. Por estas tres vías se llega a la anulación de la mediación intelectual: el escritor no se plantea cómo intervenir en la vida política *en tanto intelectual*, sino cómo convertirse en hombre de acción mediante su integración al “campo popular”. Como vimos, estas tres líneas no son para nada novedosas e incluso los libros tan citados de Oscar Terán y Silvia Sigal –entre otros– han caracterizado con acierto su irrupción en las décadas de 1950 y 1960.⁹ Lo que interesa ver es cómo se recupera esta tradición en la década de 1970 y, particularmente, cómo lo hace *Crisis*. Quizás una de las más interesantes referencias que pone de manifiesto, en fuerte contraste, la superioridad del hombre de acción –“heroísmo”, “actitud combativa”– sobre el intelectual –“desesperación”, “desencanto”– sea el fragmento del discurso inaugural de Perón en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Mendoza en abril de 1949, y citado en la entrevista a Fermín Chávez, publicada en el No. 25:

[...] la *angustia* de Heidegger ha sido llevada al extremo de fundar teoría sobre la *náusea*... [...] del desastre brota el heroísmo, pero brota también la desesperación, cuando se han perdido

⁸ Mario Benedetti, “El escritor latinoamericano y la revolución posible”, en *Crisis*, No. 3, Buenos Aires, julio de 1973, pp. 28-35. Julio Cortázar, “Mi ametralladora es la literatura” (entrevista de Alberto Carbone), en *Crisis*, No. 2, Buenos Aires, junio de 1973, pp. 10-15.

⁹ Oscar Terán, *Nuestros años sesentas*, Buenos Aires, Puntosur, 1991. Silvia Sigal, *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Buenos Aires, Puntosur, 1991.

dos cosas: la *finalidad* y la *norma*. Lo que produce la náusea es el desencanto, y lo que puede devolver al hombre la actitud combativa es la fe en su misión, en lo individual, en lo familiar y en lo colectivo (p. 43. La cursiva en el original).

Si tenemos en cuenta las tempranas adhesiones de la “nueva izquierda” al existencialismo sartriano, estas advertencias de Perón, a sólo un par de años de las primeras ediciones en castellano de *El ser y la nada*, *La náusea* y *Los caminos de la libertad*, abrían una brecha que muy difícilmente podría cerrarse. *Crisis* no hace sino ahondar esa brecha en la “teoría” y en la “práctica”. En primer lugar, es necesario detenerse en el muchas veces citado reportaje a Arturo Jauretche, publicado en el No. 5, porque resulta una suerte de condensación del ideario nacionalista:

a) el antiliberalismo:

Cuando se partía de la premisa de que había que desechar todo lo propio, se quería proceder no por elaboración sino por trasplante. Y civilización o barbarie –esta antinomia que ha sido el fundamento de nuestra actitud cultural– es el principio de la estafa (p. 5).

b) la nación como esencia:

Tiene que haber, como que hay, un “nosotros” previo, una fe en nosotros y un claro pensamiento en nosotros como fin. Como destino. No asumirnos como una abstracción, enriquecer y respetar esto que somos. Pero serlo (p. 5).

c) el antiintelectualismo:

[...] no me busque reclamando fueros de intelectual [...] No quiero, no admito ser definido como un intelectual. Sí, en cambio, me basta y estoy cumplido, si alguien cree que soy un hombre con ideas nacionales. Entre intelectual y argentino, voto por lo segundo. Y con todo (p. 5).

d) la igualdad liberalismo e izquierda:

[...] no es explicable que también la izquierda recogiera la herencia de “civilización o barbarie” y, partiendo de este supuesto, opusieran a la ideología liberal otra ideología que asumía, igualmente, la necesidad de “civilizar” [...] (p. 5).

¿Se puede afirmar sin más que estas ideas *fuertes* del nacionalismo argentino son asimiladas por el proyecto ideológico de la revista? La respuesta a esta pregunta la encontramos en el No. 15, ya que, con motivo del fallecimiento de Jauretche, escribe Aníbal Ford, entonces secretario de Redacción, y reseña admirativamente todos los tópicos que caracterizaron el pensamiento del maestro: la defensa de la “universidad de la vida”, la condena a los intelectuales colonizados –la *intelligentzia*–,¹⁰ el “método del estaño”:

¹⁰ Dice Norberto Bobbio, con relación al término: “[...] se remonta, habitualmente, al ruso *intelligenciya* que, pronunciado *intellighenzia*, se ha convertido en una palabra del lenguaje común italiano, recogida por los diccionarios. Con

[...] entendió que la verdadera enseñanza venía de los “no intelectuales”, de “los simples y de los humildes”, de aquellos que por algo no se habían equivocado en los momentos decisivos de nuestra historia. [...] [Fue], por sobre todo esto, uno de los teóricos fuertes de la Patria Grande (p. 71).

Y en el No. 26 se reitera el homenaje “a un año de la muerte de Don Arturo Jauretche”. Ahora, la tarea corresponde a Galasso y Goldar; este último recupera una significativa frase de Jauretche: “Lo nacional está presente exclusivamente cuando está presente el pueblo, y la recíproca: sólo está presente el pueblo cuando está presente lo nacional” (p. 34). Se funda, así, uno de los sintagmas más reiterados en aquellos años: “lo nacional y popular”; sintagma inescindible, ya que, tal como lo afirma Jauretche, la doble implicación entre ambos constituía un axioma. Habrá que esperar diez años para que la labor crítica de la revista *Punto de Vista*, sobre todo a partir de su No. 18, de agosto de 1983, intente trabajosamente abrir el debate para producir una grieta en el sintagma. El contraejemplo más citado al respecto es el de Leopoldo Lugones –también recurre a este ejemplo *Punto de Vista*–; en él, parece agrietarse el remanido sintagma: el prócer del pensamiento nacional que colabora activamente en el derrocamiento de un gobierno popular. La revista dedica un extenso artículo a Lugones (No. 14; “Sí y no de Leopoldo Lugones”, pp. 9-24), preparado por Jorge Rivera: lo que allí resulta notable es la fortaleza del axioma. Lo nacional y lo popular son inescindibles; si la escisión aparece en Lugones es porque se trata de un hombre dramático y contradictorio. Los textos que se reproducen sobre Lugones son “los que testimonian con mayor profundidad no sólo la personalidad sino también el drama básico del autor de *La Guerra Gaucha*: sus encuentros y desencuentros con el país real” (p. 9). Lo realizado por Ford, Galasso y Goldar respecto de Jauretche, y el trabajo de Rivera sobre Lugones, no difieren mucho del tono apologético de Eduardo Romano en “Hernández Arregui, pensador nacional” (No. 19, pp. 25-28); el artículo se abre con una cita de Perón en la que recomienda la lectura de *La formación de la conciencia nacional* y de *Nacionalismo y liberación* como “dos fuentes de inspiración doctrinaria para la juventud de América latina”. Ciertamente, la recomendación se cumplió –al menos, en la Argentina– ya que Hernández Arregui se convirtió en uno de los autores-faro de los jóvenes que adherían al peronismo revolucionario.

Pero decíamos que *Crisis* adhiere a los tópicos del “pensamiento nacional” también en la “práctica”, esto es, en las puestas en escena de las notas, en los acentos especiales que se subrayan, en las imágenes que se privilegian. Los ejemplos abundan; sólo nos referiremos a dos de ellos: la superioridad del hombre de acción sobre el hombre de ideas y la superioridad de los saberes “naturales” sobre los “intelectuales”.

Respecto del primer tópico, se pone de manifiesto en la controversia alrededor de *Libro de Manuel*, planteada en tres números de la revista. La novela de Cortázar es la prueba “empírica” de que la concepción sartreana de obra comprometida había caducado y que el impe-

frecuencia se usa precisamente para designar al conjunto de los intelectuales como grupo, estamento o clase social, que tiene su función específica y su específico papel en la sociedad, aunque haya perdido en gran parte su significado originario”, en Norberto Bobbio, *La duda y la elección. Intelectuales y poder en la sociedad contemporánea* (traducción de Carmen Revilla Guzmán), Barcelona, Paidós, 1998, p. 116. En el lenguaje de los nacionalistas argentinos, el término adquiere una fuerte connotación negativa, como sinónimo de intelectuales colonizados y cultura de élite; se lo suele adjetivar –a manera de epíteto– como “*intelligentzia* liberal” o “*intelligentzia* cipaya”.

rativo de acción en la sociedad ya no iba dirigido a la obra sino al escritor. Luego de numerosas notas –recordemos, entre ellas, la de Oscar Collazos¹¹ en las que se acusaba al autor de *62 modelo para armar* de haber cedido ante las presiones del oficio y haber producido una obra experimental y vanguardista que se colocaba de espaldas a la realidad y las exigencias de su tiempo, Cortázar escribe una novela en 1973 que procura conciliar el compromiso ideológico y la experimentación formal, mediante la presentación en el cuerpo de la novela de recortes periodísticos que le permitían una denuncia directa de flagrantes injusticias en Latinoamérica y en el mundo. En el No. 1 de *Crisis* –hay que ver hasta qué punto ese número 1 es una condensación del recorrido total de la publicación en su primera etapa– se presentan cuatro comentarios sobre *Libro de Manuel*; dos de ellos son del dirigente sindical Raimundo Ongaro y del sacerdote Carlos Mujica. Dice el primero:

Lógicamente que nos parece bien que un intelectual se solidarice con las luchas populares (Cuba, Vietnam o Argentina) pero a cada cosa su lugar: para esas luchas nos importa el que arriesga la vida (p. 17).

Y el R. P. Carlos Mujica:

En cuanto a Julio Cortázar, he dicho que su actitud tiene algún valor, aunque personalmente prefiero más a los que donan la vida por una causa, que a los que ceden sus derechos de autor (p. 17).

Es evidente que en la actitud de solicitar opinión a dos personas dedicadas a la actividad política y muy alejadas de un perfil intelectual, *Crisis* está provocando respuestas que, al ensalzar al hombre de acción, colocan a Cortázar en el lugar de la inoperancia, o quizá peor, en el lugar de la impostura intelectual. La reacción de Cortázar, extrañamente airada, se puede leer en los dos reportajes que le dedica *Crisis*. En el primero (No. 2, pp. 10-15), el entrevistador, Alberto Carbone, rescata la “honestidad” del escritor, pero cuestiona la “eficacia” de la novela. Cortázar reacciona:

Es curioso, vos te estás poniendo en una actitud abiertamente liberal. [...] Me inquieta y me va a doler más todavía la crítica del otro lado, la crítica de la izquierda... [...] Bueno, mirá, realmente me importa un carajo cualquiera de las dos críticas (p. 10).

El reportaje que aparece en el No. 11 es, en verdad, un auto-reportaje con forma de diálogo entre el autor y sus “padres”, Polanco y Calac. Ésta es la irónica respuesta del escritor a una nota sobre la novela, firmada por Alicia Dujovne Ortiz, y el no menos irónico comentario de Polanco:

[...] que conste de paso que no estoy polemizando concretamente con Alicia, sino que a través de ella apunto a la legión de aristarcos más bien baratieri que en vez de marcar sus propios goles se van a la tribuna a tirarles botellas a los jugadores que no hacen lo que ellos mandan.

¹¹ Oscar Collazos, “La encrucijada del lenguaje”, en *Nuevos Aires*, No. 1, Buenos Aires, junio-julio-agosto de 1970, pp. 22-23.

—A lo mejor tiene razón —dice Polanco [...] —Es bastante insólito que en nuestros pagos un tipo no tenga úlcera ni se precipite al analista porque el Presbítero Mujica, un tal Revol o esa nena lo sacuden contra las cuerdas. O elogios o silencio: ésa es la regla de oro (p. 42).

Decía que la reacción era extrañamente airada, porque Cortázar se caracterizó por el tono cordial que utilizaba en los debates públicos, adornados casi siempre con elogios al interlocutor (por citar sólo los más resonantes, Oscar Collazos, David Viñas, Liliana Heker). Pero aquí habían tocado donde más le dolía: ya no se trataba sólo de que había elegido vivir lejos del escenario de la lucha, sino que su novela era una suerte de producto fallido de su conciencia culposa. No basta entonces ni escribir una obra políticamente comprometida ni mudarse a la Argentina; es necesario pasar a la acción revolucionaria. Como contraste fuerte con su figura, en el No. 5 se transcriben fragmentos de un libro de Oscar Collazos, quien había protagonizado una recordada polémica con el propio Cortázar tres años atrás;¹² ante “el auge de la palabra”, de los “formalismos” y de la “retórica” en las “teorías literarias”, Collazos se pregunta:

¿Qué significa el Marqués de Sade para el obrero, estudiante, o sargento brasileño torturado?
¿Qué quiere decir “estructuralismo” para el muchacho masacrado en Caracas, encarcelado en Montevideo, fetichizado por la negritud en Port-au-Prince?
¿Qué es el “monólogo interior” para el condenado a veinte años de prisión, acusado de subversión y complot contra las “instituciones” legales?
¿Qué querían decir Bataille, Levi-Strauss, *Tel Quel* o la *New York Review of Books* para los quince estudiantes asesinados recientemente en la ciudad de Cali, Colombia? (p. 23).

Del mismo modo que Cortázar, García Márquez debe ocupar gran parte del reportaje central del No. 24 no sólo para justificar las características formales de *El otoño del patriarca* —del que se publica un fragmento como “primicia mundial” en el No. 25— sino sobre todo para dejar en claro su constante actividad en favor de Cuba y en contra del gobierno militar en Chile. A pesar de las presiones que se ejercían entonces desde *Crisis* contra los escritores del *boom* radicados en el extranjero, es evidente que el corte entre unos y otros lo marca la adhesión o no a Cuba. La demostración de lo dicho no requiere demasiado esfuerzo: de los reportajes centrales de los cuarenta números, 23 son a escritores latinoamericanos (excluyo a los argentinos). De Cortázar, como queda dicho, se publican dos entrevistas (No. 2 y 11), y de García Márquez también dos (No. 24 y 32). Por el contrario, llama la atención que en esos cuarenta números no aparezca una sola nota de —o reportaje a— Mario Vargas Llosa, Carlos Fuentes, José Donoso, Guillermo Cabrera Infante, Juan Rulfo u Octavio Paz. Y llama la atención teniendo en cuenta que existen reportajes centrales a Jorge Luis Borges, Adolfo Bioy Casares o Alberto Girri, de quienes no se podrá sospechar afinidad ideológica con la revista. Evidentemente, la célebre “Carta de París” había tenido sus consecuencias.

Pero donde más se evidencia la superioridad de la acción es en las reivindicaciones del escritor combatiente, donde aparece una “exaltación de la muerte” propia de la época, en la

¹² La polémica fue publicada originalmente en el semanario *Marcha* a comienzos de la década de 1970, reproducida luego en *Nuevos Aires*, y recogida en un libro: Oscar Collazos, Julio Cortázar y Mario Vargas Llosa, *Literatura en la revolución y revolución en la literatura*, México, Siglo XXI, 1970.

que se detendrá Beatriz Sarlo diez años después.¹³ En el No. 7, con el título “Los asesinados”, se publican poemas de Leonel Rugama, Roberto Obregón y Otto René Castillo: “Estos tres poetas, poetas guerrilleros, murieron muy jóvenes y de muerte violenta. El nicaragüense Leonel Rugama fue acribillado a tiros cuando tenía veinte años, al cabo de una gran batalla de tres jóvenes contra un batallón de trescientos soldados, en enero de 1970, en Managua [...]” (p. 49). De él, dice Ernesto Cardenal:

Vos Leonel Rugama acribillado y llevado a la morgue
manchado de tierra y sangre dijo “La Prensa”
fuiste la luz al final de un túnel (p. 53).

En el No. 31 se publica un homenaje a dos voces al poeta salvadoreño Roque Dalton, asesinado en su país: una breve columna de Eduardo Galeano, “Una risa matadora de la muerte”, y un poema, “A Roque”, de Mario Benedetti. La primera se cierra de esta manera:

No hace falta un minuto de silencio para escuchar su risa clara. Ella suena alta y clara, matadora de la muerte, en las palabras que nos dejó para celebrar la alegría de creer y de darse (p. 11).

El segundo termina:

pero sobre todo llegaste temprano
demasiado temprano
a una muerte que no era la tuya
y que a esta altura no sabrá qué hacer
con tanta vida (p. 11).

El heroísmo del joven “poeta guerrillero” –tres jóvenes contra trescientos soldados en una “gran batalla”– lo transforma en mártir, porque su muerte no es muerte, porque es una “luz al final de un túnel”, porque su risa es “matadora de la muerte”, porque la muerte es derrotada por “tanta vida”. Este verdadero *elogio del poeta combatiente* no parece ser sólo una efusión lírica ante una muerte dolorosa, su naturaleza se acerca más a la oda que a la elegía. Porque la muerte es, además, un desenlace posible que exige una preparación previa. Así lo manifiesta el poeta Francisco Urondo en el No. 17, como si previera su trágico final:

Porque la vida no es una propiedad privada, sino el producto del esfuerzo de muchos. Así, la muerte es algo que uno no solamente no define, que no sólo no define el enemigo ni el azar, que tampoco puede ponerse en juego por una determinación privada, ya que no se tiene derecho sobre ella: es el pueblo, una vez más, quien determina la suerte de la vida y de la muerte de sus hijos. Y la osadía de morir, de dar y, consecuentemente, ganar esa vida, es un derecho que debe obtenerse inexcusablemente (p. 37).

¹³ Beatriz Sarlo, “Una alucinación dispersa en agonía”, en *Punto de Vista*, No. 21, Buenos Aires, agosto de 1984, pp. 1-4. Además, sobre el “embellecimiento del horror”, puede verse Miguel Dalmaroni, “El deseo, el relato, el juicio. Sobre el ‘retorno a los setenta’ en el debate crítico argentino, 1996-1998”, en *Tramas*, vol. v, No. 9, Córdoba, 1998, pp. 35-42.

Respecto del segundo tópico, la superioridad de los saberes “naturales” y el antiintelectualismo, también es posible rastrear en la revista una suerte de *elogio del poeta sencillo, del escritor del pueblo*. Hace un momento decíamos que de los cuarenta reportajes centrales, 23 eran a escritores latinoamericanos no argentinos; de los 16 dedicados a escritores argentinos (algunos, como Fermín Chávez o Enrique Pichón Rivière, no se destacaron como escritores) sólo tres pueden considerarse coetáneos de la generación de quienes dirigen *Crisis*: Haroldo Conti (No. 16), Héctor Tizón (No. 21) y Daniel Moyano (No. 22), tres hombres del interior del país que explicitan cada uno a su modo un necesario aislamiento de los *centros* para mejor compenetrarse con la realidad que vive el pueblo. El aislamiento implica dos cosas: la no contaminación con las formas degradadas de la cultura y el mejor adentrarse en la escuela de la vida, en el contacto con la gente sencilla. Este tópico aparece en numerosas oportunidades y no sólo donde resulta previsible, como en la entrevista a Atahualpa Yupanqui (No. 29). En el No. 4 se publica una “profesión de fe” de Pablo Neruda, que comienza: “Yo no aprendí en los libros ninguna receta para la composición de un poema [...]” (p. 41), y este no aprender en los libros se transformará en un lugar común. Así, se suceden Augusto Roa Bastos:

Yo no tengo ningún título académico, apenas he llegado a cumplir el ciclo de la primaria, de manera que toda mi sabiduría académica es nula. Pero en cambio pienso haberme beneficiado con la sabiduría vital que da el trato con la gente, el trato con el mundo, el trato con la vida (No. 21, p. 51).

Daniel Moyano, de quien se dice en el comienzo del reportaje que está estudiando el bachillerato:

Yo no me voy a poner a hablar, como decía Vallejo, del “yo profundo”. Hablo de “mi tío sonreía en Navidad” si eso es útil o no, yo no lo sé (No. 22, p. 44).

Y García Márquez. De su infancia, afirma: “Tuve que interrumpir mi educación para ir a la escuela” (No. 32. p. 37), y más adelante:

Soy un anti-intelectual puro, y en nada lo soy más que en música, pero un tema que he oído una vez no lo olvidaré jamás. Una vieja experiencia me ha enseñado que de toda la música que se ha compuesto en toda la historia de la humanidad, la más sincera y conmovedora son los boleros sentimentales del Caribe. Los intelectuales lo saben, pero les da vergüenza decirlo por miedo de que los crean incultos (p. 38).

Neruda, Roa Bastos, Moyano, García Márquez: si la izquierda reclamaba la necesidad de la *proletarización* de sus intelectuales y activistas, el imperativo de *Crisis* parece ser la *popularización*, la necesidad de proclamar la integración de los artistas al pueblo y, otra vez, la exigencia es *ad-hominem*: tiene que ver más con las declaraciones y actitudes del escritor –su imagen de escritor– que con su obra, la que no necesariamente debe adscribirse a formulaciones estéticas más o menos populistas (basta pensar en *Yo el Supremo*, de 1974, y en *El otoño del patriarca*, de 1975).

Crisis es una revista sin editoriales; salvo muy pocas excepciones,¹⁴ la opinión de los editores hay que rastrearla en los artículos firmados o en las *bajadas* de los títulos, general-

¹⁴ Una de ellas es el breve editorial que encabeza el No. 12, “Al lector”, en el que se celebra el primer año de vida, se anuncia su crecimiento y se informa sobre cambios en la Secretaría de Redacción.

mente recuadradas, en donde se sintetizan algunos aspectos de la nota y se brinda alguna información adicional, tal el caso de los datos sobre los “poetas guerrilleros”, en el No. 7, que acabamos de comentar. Sin embargo, en el No. 18, como introducción a una investigación realizada en la Universidad de Buenos Aires sobre el periódico *Noticias*, se publica una extensa *bajada*, que bien puede leerse como declaración de principios de la revista:

El rol particular que juegan los procesos culturales en la liberación de los países del Tercer Mundo los ha llevado a plantearse los problemas de política cultural desde una perspectiva muy diferente a la de las metrópolis. Estos planteos, de los cuales el peronismo fue precursor en muchos aspectos por el énfasis puesto en la cultura popular, la importancia dada a los medios y al trabajo cultural y su concepción antropológica de la cultura, son parte de un proceso en marcha donde queda mucho por elaborar y revisar. [...] Por esto, el objetivo de *Crisis* no es el de reproducir los esquemas de las revistas literarias tradicionales. Tanto como seguir el proceso literario, interesa analizar los problemas de infraestructura cultural, recoger los testimonios más escondidos y marginados de la cultura popular... [...] sino replantearse los márgenes de acción de la prensa en el marco general de las luchas por la liberación, luchas que incluyen, obviamente, la participación popular en los medios, la reestructuración de las formas de comunicación y de información, y la polémica dentro de los procesos populares (p. 69).

Cultura popular, entonces, pero *cuál* cultura popular:

– ¿la *producida* por el pueblo?: si éste es el criterio, en *Crisis* el concepto “pueblo” puede asimilarse a grupos indígenas olvidados (los onas en el No. 3, las “culturas condenadas” en el No. 4, los mapuches en el No. 40), a sectores sociales marginados (presos en el No. 3, alienados en el No. 11, inmigrantes en los No. 18 y 19), o simplemente a “voces” (*grafittis* en el No. 25, “voces sobre Gardel” en el No. 27, testimonios sobre el “rodrigazo” en los No. 28 y 29).

– ¿la *dirigida* al pueblo?: en este caso, se incluyen los cantantes y músicos populares (las dos notas con el título “Cantar opinando” en el No. 12 –Zitarrosa, Mercedes Sosa, Viglietti, Nacha Guevara– y en el No. 20 –Carlos Puebla, Pablo Milanés, Joan Baez–) y los trabajos de investigación sobre los llamados “géneros menores” (Jaime Rest sobre novela policial en el No. 15, Beatriz Seibel sobre el circo criollo en el No. 18, Jorge Rivera sobre el humor gráfico en los No. 34 y 35).

– ¿la que intenta una *integración* con el pueblo, una experiencia compartida?: las notas más reiteradas de este tipo son referidas a las formas de teatro popular (el teatro en la Revolución Cubana en el No. 6, dos notas sobre los trabajos de Augusto Boal en los No. 14 y 19, las experiencias del Teatro Libre en Tucumán, narradas por Haroldo Conti en los No. 21 y 24).

– ¿la que se propone *defender los intereses* del pueblo (de donde popular sería quien “canta opinando” y no quien procura estupidizar al pueblo cantando tonterías)?

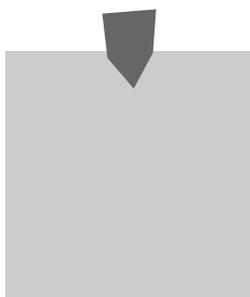
Nada de esto se establece de un modo programático en *Crisis*, y volvemos a lo dicho al comienzo: la revista parece demostrar una profunda desconfianza hacia los debates teóricos y una ilimitada fe en la espontaneidad y la eficacia de la oralidad: *Vox populi vox Dei*.¹⁵

¹⁵ En dos entrevistas de años posteriores, Eduardo Galeano insistirá en este aspecto cuando se le requiere una mirada retrospectiva sobre *Crisis*: “En *Crisis* publicamos textos inéditos de Cortázar, García Márquez o Neruda –sus últimos poemas, su última entrevista– pero también difundimos los sueños de los colectiveros, los certeros delirios de los locos, los trabajos y los días de los obreros de los suburbios, los poemas de los presos, los maravillosos disparates de los niños, las coplas perdidas de la gente de tierra adentro, las palabras escritas en los muros de la ciu-

Reiteramos: contra la *intelligentzia* colonizada, el intelectual “argentino”, el “pensador nacional”; contra la comodidad de quienes escriben desde Europa, el riesgo de los “poetas guerrilleros” que se juegan la vida; contra el escritor vanguardista fascinado por la sofisticación de los modelos extranjeros, el escritor integrado al destino de su pueblo. □

dad, que son la imprenta de los pobres... No es común que opinen los opinados”, en *El Porteño*, No. 30, Buenos Aires, julio de 1984, p. 64. “Fue una revista que se propuso conversar con la gente y lo logró. Y se propuso recoger las voces de eso que los intelectuales llaman cultura popular, pero que nunca se había concretado hasta que *Crisis* abrió las páginas [...] recogió las voces de los locos del manicomio, los niños de las escuelas, los obreros de las fábricas, los enfermos de los hospitales, los indios perdidos en las selvas, los gauchos... las últimas coplas de los últimos gauchos...”, en *Humor*, No. 167, Buenos Aires, enero de 1986, p. 48.

Argumentos



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 5 / 2001

*Historia intelectual: un estado del arte**

J. G. A. Pocock

IDe los diez ensayos que componen el resto de este volumen, nueve se publicaron originalmente entre 1976 y 1982, aunque uno o dos fueron escritos para su lectura como conferencias bastante antes de su aparición impresa. El último, que constituye la totalidad de la tercera parte, tiene una introducción independiente. Como constelación, representan un trabajo sobre la historia del discurso político en Inglaterra, Escocia y Estados Unidos, principalmente entre la Revolución Inglesa de 1688 y la Revolución Francesa de 1789, aunque la tercera parte rastrea las insinuaciones de esa historia en los cincuenta años posteriores a este último acontecimiento. El trabajo es obra de una época en que las percepciones de la “historia británica” están en continuo cambio, un cambio tal vez más drástico que en otros momentos, y cuando las percepciones de lo que constituye “la historia del pensamiento político” atraviesan un examen y una reformulación intensivos. Aunque el presente volumen pretende ser un aporte a la práctica y no a la teoría de la rama de la historiografía a la que pertenece, es necesario introducirlo señalando dónde se sitúa en el proceso de cambio que afecta la historia del pensamiento político. La descripción de una práctica y sus vinculaciones, sin embargo, en especial cuando se las considera atravesadas por un proceso de cambio, no puede hacerse sin emplear, y hasta cierto punto explorar, el lenguaje de la teoría.

Ya he utilizado dos expresiones, “historia del pensamiento político” e “historia del discurso político”, que, como resulta evidente, no son idénticas. La primera se emplea aquí, y en la nomenclatura de las instituciones y publicaciones cultas, porque es familiar y convencional y sirve para movilizar nuestras energías en las direcciones correctas, y también porque no es en modo alguno inapropiada. Las actividades que nos impulsa a estudiar son, notoriamente, las de los hombres y mujeres que piensan; el discurso que éstos utilizan es autocrítico y autodepurador, y asciende de manera regular a los planos de la teoría, la filosofía y la ciencia. No obstante, el cambio producido en esta rama de la historiografía en las últimas dos décadas puede caracterizarse como un apartamiento de la insistencia en la historia del pensamiento (y, de manera aún más marcada, “de las ideas”), para hacer hincapié en algo bastante diferente, para lo

* Título original: “The state of the art”, capítulo introductorio a J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1985, pp. 1-34. [Traducción de Horacio Pons.]

cual “historia del habla” o “historia del discurso”, aunque no dejan de ser problemáticas y no son irreprochables, quizá sean la mejor terminología encontrada hasta ahora. Mostrar cómo se ha producido este movimiento y qué entraña es necesario para introducir su práctica.

En una retrospectiva centrada en Cambridge, parte de los orígenes del movimiento puede descubrirse en el análisis lingüístico privilegiado por los filósofos en la década de 1950, que tendían a presentar los pensamientos como proposiciones que apelaban a una cantidad limitada de modos de validación; otros orígenes se hallan en las teorías del acto de habla elaboradas en Oxford y otros lugares más o menos en la misma época, que se inclinaban a presentarlos como enunciados que actuaban sobre quienes los escuchaban y, en rigor, sobre quienes los proferían. Ambos enfoques tendían a concentrar la atención en la gran variedad de cosas que podían decirse o considerarse dichas, y en la diversidad de contextos lingüísticos que contribuían a determinar lo que podía decirse pero sufrían al mismo tiempo la acción de lo que se decía. Es bastante obvio lo que los historiadores del pensamiento político hicieron con las percepciones que así se les proponían; pero es curioso, en retrospectiva –y tal vez una muestra de lo difícil que es hacer que los filósofos hablen de las mismas cosas que los historiadores–, que la serie *Philosophy, Politics and Society*, que Peter Laslett empezó a publicar en 1956, se consagrara casi por completo al análisis y la exploración de declaraciones y problemas políticos, y muy poco a determinar su estatus histórico o a la historiografía de la discusión política.¹ Paradójicamente, en el momento mismo en que Laslett anunciaba que “por ahora, de todos modos, la filosofía política está muerta”,² la historia del pensamiento político, incluida la filosofía (si la filosofía puede incluirse en algo), estaba a punto de experimentar un renacimiento bastante dramático, debido en gran parte al propio Laslett. Fue el trabajo editorial de éste sobre Filmer y Locke³ el que enseñó a otros, incluido quien esto escribe, los marcos, tanto teóricos como históricos, en los que debían situar sus investigaciones.

Así comenzó a tomar forma una historiografía que hacía hincapié en ciertos aspectos característicos: en primer lugar, en la diversidad de jergas o “lenguajes”, como llegó a conocerse, en que podía llevarse adelante la discusión política (un ejemplo podría ser el lenguaje del derecho consuetudinario como constituyente de lo que hoy conocemos como constitucionalismo antiguo);⁴ y segundo, en los participantes en esa discusión como actores históricos, que respondían unos a otros en una diversidad de contextos lingüísticos y otros contextos políticos e históricos que daban a la historia recuperable de su argumentación una textura muy rica. Se consideraba que la reedición de los escritos de Filmer en 1679 había suscitado respuestas tan diversas desde el punto de vista lingüístico como el *Primer ensayo* de Locke con respecto al *Segundo* o los *Discourses on Government* de Algernon Sidney con respecto a am-

¹ Las tres excepciones que pueden aducirse como prueba de esta regla son J. G. A. Pocock, “The history of political thought: a methodological enquiry”, en Peter Laslett y W. G. Runciman (comps.), *Philosophy, Politics and Society: Second Series*, Oxford, 1962; Quentin Skinner, “‘Social meaning’ and the explanation of social action”, y John Dunn, “The identity of the history of ideas”, ambos en Peter Laslett, W. G. Runciman y Quentin Skinner (comps.), *Philosophy, Politics and Society: Fourth Series*, Oxford, 1972.

² Peter Laslett (comp.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, 1956, p. vii.

³ Peter Laslett (comp.), *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, Oxford, 1949 [traducción castellana: *Patriarca*, en *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966]; ídem, *John Locke: Two Treatises of Government*, Cambridge, 1960 (edición revisada, 1963) [traducción castellana: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1995].

⁴ J. G. A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, 1957.

bos, y al mismo tiempo generado, en quienes se interesaban más en replicar a la *Freeholder's Grand Inquest*⁵ que al *Patriarcha*, respuestas de otro tipo: la controversia entre Petyt y Brady o la revisión de Harrington hecha por su socio Henry Neville.⁶ Todos estos hilos de la historia de la discusión podían seguirse a medida que divergían y volvían a converger; comenzó así a surgir una historia de actores que enunciaban y respondían en un contexto lingüístico compartido aunque diverso. El interrogante de por qué todo esto apareció como una revolución en la historiografía del pensamiento político exige describir el estado de la cuestión antes de que ocurriera, y es difícil hacerlo sin establecer testafierros. Lo que ya mismo nos concierne es que desde entonces hubo una necesidad sentida (y atendida) de retrazar la historiografía del pensamiento político y sus vinculaciones, y definir su práctica en términos más rigurosamente históricos.

Ha sido habitual sugerir que *in illo tempore* las disciplinas de la teoría política y la historia del pensamiento político se habían confundido, y que el surgimiento de una filosofía analítica y lingüística severamente ahistórica contribuyó en mucho a desenmarañarlas. Pero si los filósofos del lenguaje no se preocuparon por la escritura de la historia, los historiadores no se apresuraron a recurrir o contribuir a la filosofía de los actos de habla y las proposiciones. Quien esto escribe es consciente de que, más que aprender de los colaboradores de *Philosophy, Politics and Society*, descubrió que había estado aprendiendo de ellos; quedó a cargo de la práctica descubrir sus propias vinculaciones. El análisis de la investigación científica en el turbulento pasaje de Popper a Kuhn y más allá tenía su importancia, pero recién a mediados de la década de 1960, con la primera aparición de los escritos de Quentin Skinner, los historiadores del pensamiento político empezaron a exponer la lógica de su propia investigación y la llevaron a campos en que se encontraba con la filosofía del lenguaje. Comenzó entonces una discusión que sigue produciendo una vigorosa y extensa literatura.⁷ Sería difícil, y tal vez inútil, trazar todos sus vericuetos o intentar escribir su historia; no obstante, la necesidad de describir el estado actual de la cuestión nos obliga a presentar un detalle de sus principales características.

El profesor Skinner es conocido por haber hecho, en diferentes momentos, dos pronunciamientos sobre los objetivos que debería buscar un historiador de este tipo. El primero destacaba la importancia de recuperar las intenciones que un autor llevaba a la práctica en su texto; las objeciones que se plantearon a este propósito no lo invalidaron sino que, antes bien, señalaron la necesidad, en algunos aspectos, de superarlo. Por ejemplo, se ha preguntado si

⁵ James Tyrrell y William Petyt consideraron que esta obra era de la misma tendencia que los escritos publicados con el nombre de Filmer, por lo que no intervengo en la polémica actual sobre su autoría. Véase Corinne Comstock Weston, "The authorship of the *Freeholder's Grand Inquest*", *English Historical Review*, xcvi, 1, 1980, pp. 74-98.

⁶ Caroline Robbins (comp.), *Two English Republican Tracts*, Cambridge, 1969.

⁷ Podrá encontrarse una bibliografía completa hasta el momento de su compilación en Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, dos vols., Cambridge, 1978, t. 1, *The Renaissance*, pp. 285-286 [traducción castellana: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, FCE, 1993]; Lotte Mulligan, Judith Richards y John K. Graham, "Intentions and conventions: a critique of Quentin Skinner's method for the study of the history of ideas", *Political Studies*, xxvi, 1, 1979, pp. 84-98; J. G. A. Pocock, "The Machiavellian Moment revisited: a study in the history and ideology", *Journal of Modern History*, lxi, 1, 1981, pp. 50-51, nota 9; James H. Tully, "The pen is a mighty sword: Quentin Skinner's analysis of politics", *British Journal of Political Science*, xiii, 4, 1983, pp. 489-509.

Habría que mencionar que, según se dice, hay niveles del lenguaje –relacionados con la tecnología computarizada, la investigación de mercado o cosas por el estilo– en los que la expresión "estado de la cuestión" ["*state of the art*"] ha adoptado una significación efímera. El autor no desea ser leído en ese sentido. Cree estar practicando un arte cuyo estado actual puede examinarse reflexivamente, y espera que esta nota sea del interés de los historiadores.

podemos recuperar de su texto las intenciones del autor, sin quedar prisioneros del círculo hermenéutico. La respuesta es que éste puede ser en verdad un peligro cuando no tenemos otras pruebas de las intenciones que el texto mismo; en la práctica, es lo que sucede en ocasiones, pero no siempre. Podemos obtener pruebas, poco confiables y engañosas pero pese a ello utilizables, en otros escritos del autor o en su correspondencia privada; entre los anticuarios prevaleció durante cientos de años la admirable costumbre de preservar las cartas de los hombres instruidos. Cuanto mayor sea la evidencia que el historiador puede poner en juego en la construcción de hipótesis con respecto a las intenciones del autor, que pueden luego aplicarse al propio texto o someterse a prueba con él, mejores serán sus posibilidades de escapar del círculo hermenéutico, o más círculos de esta clase tendrán que construir sus críticos al intentar desarmarlo.

Una objeción más penetrante es la que pregunta si puede decirse que existe una *mens auctoris* independientemente de su *sermo*, y si puede aislarse un conjunto de intenciones en la mente del autor, que éste luego procede a llevar a efecto cuando escribe y publica su texto. ¿Las intenciones no cobran existencia recién cuando se realizan en el texto? ¿Cómo puede el autor saber qué piensa o qué quería decir, antes de ver lo que ha dicho? El autoconocimiento es retrospectivo y todo autor es su propio búho de Minerva. De todos modos, de vez en cuando es posible poner en juego pruebas del tipo mencionado en el párrafo precedente, a fin de señalar la factibilidad de decir que un autor de quien se sabe lo suficiente tuvo ante sí una serie de acciones posibles que hacían efectivas una variedad de intenciones, y que el acto que llevó a cabo y las intenciones que realizó pueden haber diferido de algún otro acto que podría haber efectuado y que incluso tal vez haya contemplado efectuar. Pero la objeción que nos ocupa va más allá. Pregunta no sólo si las intenciones pueden existir antes de articularse en un texto, sino si es posible decir que existen al margen del lenguaje en que el texto va a construirse. El autor reside en un mundo históricamente dado que sólo puede aprehenderse de las maneras que pone a su disposición una serie de lenguajes históricamente dados; los modos de discurso que le son accesibles le dan las intenciones que puede tener, al proporcionarle los medios con que puede contar para llevarlas a cabo. En este punto la objeción ha planteado tanto la cuestión de la *langue* como la de la *parole*, la de los contextos del lenguaje como la de los actos de habla.

Esto fue parte, desde luego, del punto de vista de Skinner. Su insistencia en la recuperación de las intenciones había tenido hasta cierto punto un propósito destructivo; apuntaba a omitir la consideración de las intenciones que un actor no podía haber concebido o llevado a efecto, por carecer del lenguaje capaz de expresarlas y utilizar algún otro, que articulaba y realizaba otras intenciones. El método de Skinner, en consecuencia, nos empujó a recuperar el lenguaje de un autor no menos que sus intenciones, y a tratar a éste como habitante de un universo de *langues* que dan significado a las *paroles* que profiere en ellas. La consecuencia de ello no es en modo alguno reducir al autor a ser el mero portavoz de su propio lenguaje; cuanto más complejo e incluso contradictorio es el contexto lingüístico en que está situado, más ricos y ambivalentes son los actos de habla que es capaz de ejecutar y mayor resulta la probabilidad de que estos actos actúen sobre el contexto mismo e induzcan modificaciones y cambios en él. En este punto, la historia del pensamiento político se convierte en una historia del habla y el discurso, de las interacciones de *langue* y *parole*; se afirma no sólo que su historia es una historia de discurso, sino que tiene una historia en virtud de convertirse en discurso.

No parece haber dudas, sin embargo, de que el foco de la atención se desplazó en alguna medida desde el concepto de intención hacia el de ejecución. En cierto nivel de la teoría, esto se refleja en los escritos del profesor Skinner sobre los actos de habla y cuestiones conexas; en cierto nivel de la práctica, en su sentencia –que se encontrará en *The Foundations of Modern Political Thought* y constituye el segundo de los pronunciamientos antes mencionados– de que si pretendemos tener una historia del pensamiento político construida de acuerdo con principios auténticamente históricos, debemos tener medios de saber qué “hacía”⁸ un autor al escribir o publicar un texto. La palabra citada demuestra contener abundantes significados. En inglés coloquial, preguntar qué “hacía” un actor [*what an actor “was doing”*] es a menudo preguntar “qué estaba tramando”, es decir, en qué “se ocupaba” o a qué “se dedicaba”. En síntesis, ¿cuál era la estrategia deliberada (a veces oculta) de sus acciones? La idea de intención, por cierto, no se ha abandonado, como también es evidente en la expresión –una de las favoritas de Skinner– que habla de un autor que ejecuta esta o aquella “movida” [*“move”*]. Pero consideramos posible, asimismo, preguntar si un autor “sabía lo que hacía”, con lo cual damos a entender la posibilidad de una brecha entre la intención y el efecto o entre la conciencia del efecto y el efecto mismo; preguntarlo es preguntar cuál fue el efecto, para quién y en qué momento resultó evidente, y enfrentar el hecho de que las acciones ejecutadas en un contexto temporal abierto producen una serie abierta de efectos. Por lo tanto, la pregunta sobre lo que hacía un autor puede tener muchas respuestas e incluso es teóricamente imaginable (aunque de manera un tanto figurativa) que el autor no haya terminado todavía de hacer cosas. No es necesario, sin embargo, que averigüemos si la historia puede tener un presente (cosa que Michael Oakeshott parece negar)⁹ para discernir que Quentin Skinner actuó sabiamente al utilizar un tiempo imperfecto. En francés, un potencial perfecto podría haber servido, pero hablar de “lo que un autor habría (resultado haber) hecho” es observar un futuro (para nosotros un pasado) desde el punto de vista de lo que hacía, y no es del todo idéntico a hablar, desde el punto de vista de nuestro presente, de “lo que ha hecho” o (con el perdón de Oakeshott) “hace”. No resulta claro si la acción de un autor está alguna vez terminada y concluida; pero sí –y el uso del potencial lo subraya– que hemos comenzado a interesarnos en su acción indirecta, su acción póstuma, su acción mediada por una cadena de actores ulteriores. Ésa es la consecuencia necesaria de admitir el contexto en un pie de igualdad con la acción, la *langue* en un pie de igualdad con la *parole*.

Se dijo, como objeción a la posición de Skinner, que las palabras de un autor no son suyas, que otros pueden tomar el lenguaje que usa para concretar sus intenciones y emplearlo con otros efectos. Hasta cierto punto, esto es inherente a la naturaleza del lenguaje mismo. El lenguaje que el autor utiliza ya está en uso; ha sido usado y se usa para enunciar intenciones distintas de la suya. En este punto, un autor es tanto el expropiador, que toma el lenguaje de otros y lo utiliza para sus propios fines, como el innovador, que actúa sobre el lenguaje para inducir un cambio momentáneo o duradero en las formas en que se usa. Pero lo mismo que él ha hecho a otros y su lenguaje pueden hacérselo a él y al suyo. Los cambios que trata de

⁸ Q. Skinner, *The Foundations...*, cit., t. 1, pp. XI (el enfoque “podría comenzar por darnos una historia de la teoría política con un carácter genuinamente histórico”) y XIII (“nos permite caracterizar lo que *hacían* los autores al escribir” los textos clásicos).

⁹ Michael Oakeshott, *On History and Other Essays*, Oxford, 1983, y la reseña de mi autoría, en *Times Literary Supplement*, Londres, 21 de octubre de 1983, p. 1155.

provocar en las convenciones lingüísticas que lo rodean tal vez no impidan que el lenguaje siga utilizándose de las maneras convencionales que procuró modificar, y esto puede ser suficiente para anular o distorsionar los efectos de su enunciado. Además, aun cuando un autor haya logrado innovar, esto es, enunciar un discurso de tal manera que impulsa a otros a responderle en algún sentido hasta ahora no convencional, de ello no se deduce que conseguirá gobernar las respuestas de los otros. Éstos pueden atribuir –y por lo común atribuirán– a su enunciado y su innovación consecuencias, implicaciones y vinculaciones que tal vez él no haya previsto ni desee reconocer, y le responderán en términos determinados por esas atribuciones, manteniendo o modificando las convenciones discursivas que consideran directa o indirectamente afectadas por su enunciado real o adjudicado. Y hasta ahora sólo imaginamos las acciones de interlocutores contemporáneos del autor, es decir, residentes del mismo contexto lingüístico e histórico. Los lenguajes exhiben continuidad y cambio; aun cuando su uso en contextos específicos los modifique, sobreviven a los contextos en que han sido modificados e imponen a los actores de contextos ulteriores las restricciones a las cuales la innovación y la modificación son las respuestas necesarias pero imprevisibles. El texto, por otra parte, preserva los enunciados del autor en una forma rígida y literal y los transmite a contextos subsiguientes, en los que exigen de los interlocutores interpretaciones que, por radicales, tergiversadas y anacrónicas que sean, no se habrían producido si el texto no hubiese actuado sobre ellos. Entre lo que un autor “hacía”, en consecuencia, se incluye suscitar en otros respuestas que él no podía controlar ni predecir, algunas de las cuales se darían en contextos muy diferentes de aquellos en que hacía lo que posiblemente supiera que hacía. La fórmula de Skinner define un momento de la historia de las interacciones de la *parole* con la *langue*, pero al mismo tiempo define ese momento como abierto.

IEn este punto, una revisión del estado de la cuestión debe hacer una descripción de su práctica. Describir no es prescribir, y lo que sigue es una exposición de algunas prácticas que el historiador del discurso político advertirá buscadas por él mismo,¹⁰ más que una exhortación rigurosa a seguirlas en su propio orden. En la perspectiva sugerida aquí, sin embargo, parece una necesidad previa establecer en qué lenguaje o lenguajes se expresó algún pasaje de discurso político. Estrictamente considerados, esos “lenguajes” fueron sublenguajes, jergas y retórica más que lenguas en sentido étnico, aunque en los comienzos de la historia moderna no es raro encontrar textos políglotos que combinan el idioma vernáculo con el latín, el griego y hasta el hebreo; nos interesaremos principalmente en los dialectos o modos discursivos existentes dentro de una lengua vernácula dada. El grado de autonomía y estabilidad de esos lenguajes será variable. “Dialectos” en un principio, se encaminan gradualmente a transformarse en “estilos” y llegan a un punto en que la distinción trazada aquí entre *langue* y *parole* puede borrarse; pero lo habitual es que busquemos modos discursivos suficientemente estables para estar al alcance de más de un participante en una discusión y que presenten el carácter de juegos definidos por una estructura de reglas para más de un jugador. Esto nos permitirá conside-

¹⁰ El idioma inglés no tiene un pronombre de tercera persona sin género. Al escribir sobre los autores *en* la historia del discurso político, la mayoría de los cuales fueron hombres, me turba comprobar que uso el pronombre masculino, pero cuando se trata de los autores *de* esa historia, aparece una multitud de nombres distinguidos que me recuerdan que bien podría haber usado también el femenino.

rar la forma en que los jugadores explotaron las reglas en contra de sus rivales y, a su debido tiempo, cómo actuaron sobre ellas con la consecuencia de modificarlas.

Estos dialectos o juegos de lenguaje también varían en su origen y, por lo tanto, en su contenido y carácter. Algunos se habrán originado en las prácticas institucionales de la sociedad en cuestión: como los vocabularios profesionales de juristas, teólogos, filósofos, comerciantes, etc., que por alguna razón llegaron a reconocerse como parte de la práctica de la política y se incorporaron al discurso político. Mucho puede aprenderse de la cultura política de una sociedad determinada en diversos momentos de su historia si se observa qué lenguajes así originados fueron, por decirlo de algún modo, reconocidos como participantes de su habla pública, y qué intelectualidades o profesiones ganaron autoridad en el manejo de su discurso. Pero se encontrarán otros lenguajes cuyo carácter es más retórico que institucional; se comprobará que se originaron como modos de discusión dentro del proceso permanente de discurso político, como nuevos modos inventados o viejos modos transformados por la acción constante del habla sobre la lengua, de la *parole* sobre la *langue*. Tal vez sea menos necesario buscar sus orígenes fuera del *continuum* del discurso; de todas maneras, nada impide que lenguajes de la primera categoría, los originados fuera de la corriente principal del discurso, hayan entrado al proceso de transformación recién descrito y sufrido las mutaciones que engendran nuevos dialectos y modos de discusión. De todo ello se deduce que el lenguaje generalizado del discurso en cualquier momento dado –aunque esto quizá sea particularmente cierto en los comienzos de la Europa moderna, incluida Gran Bretaña– puede poseer una rica y compleja textura; es posible que una amplia variedad de dialectos se hayan incorporado a él e interactúen entre sí para producir una compleja historia.

Al margen de cómo se haya originado, cada uno de estos lenguajes ejercerá el tipo de fuerza que se ha denominado paradigmática (aunque trabajar en los perfeccionamientos del término no ha demostrado ser económico). Es decir que cada uno de ellos presentará selectivamente información que considerará pertinente para la conducción y el carácter de la política, y promoverá la definición de problemas y valores políticos de algunas maneras y no de otras. Por lo tanto, cada uno de ellos favorecerá determinadas distribuciones de la prioridad y, por consiguiente, de la autoridad; en caso de que deba discutirse una concepción de esta última –como es probable que suceda en el discurso político–, postulará que la “autoridad” surge de cierta forma y tiene cierto carácter, y no otros. Sin embargo, una vez que determinamos que el discurso político recurre a una serie de “lenguajes” y argumentos de distinto origen, estamos obligados a suponer la presencia de varias de esas estructuras paradigmáticas, que distribuyen y definen la autoridad de diversas y diferentes maneras en cualquier momento dado. De ello se deduce –y de todos modos es casi evidente por sí mismo– que el lenguaje político es ambivalente por naturaleza; consiste en la enunciación de lo que se ha denominado “conceptos [y proposiciones] esencialmente discutidos”¹¹ y en la utilización simultánea de lenguajes que favorecen la enunciación de proposiciones diversas y contrarias. Pero también se deduce algo que, aunque no del todo, es casi lo mismo: que cualquier texto o enunciado más simple en un discurso político sofisticado es polivalente por naturaleza; consiste en el empleo de una textura de lenguajes capaces de decir diferentes cosas y propiciar diferentes modos de

¹¹ Para esta expresión, propuesta por W. B. Gallie en 1956, véase William E. Connolly, *The Terms of Political Discourse*, 2ª ed., Princeton, N.J., 1983.

decir cosas, en la explotación de esas diferencias en la retórica y la práctica, y en su exploración y posiblemente su resolución en la crítica y la teoría. Cuando debe encontrarse una diversidad de dichos lenguajes en un texto dado, puede deducirse que un enunciado determinado es susceptible de pensarse y leerse, y por lo tanto de actuar, en más de uno de ellos al mismo tiempo; tampoco es completamente imposible que un patrón dado de habla migre o se traduzca de un lenguaje a otro presente en el mismo texto, trasladando implicaciones del primer contexto e injertándolas entre las pertenecientes al segundo. Y el autor puede moverse entre estos patrones de polivalencia, utilizándolos y recombinándolos de acuerdo con su capacidad. Lo que un investigador ve como la generación de confusiones y malentendidos lingüísticos, puede ser para otro la generación de retórica, literatura y la historia del discurso.

Gran parte de nuestra práctica de historiadores consiste en aprender a leer y reconocer los diversos dialectos del discurso político que eran accesibles en la cultura y el momento que estudiamos: identificarlos cuando aparecen en el tejido lingüístico de cualquier texto dado y saber qué habrían posibilitado comúnmente proponer o “decir” a su autor. El grado en que su uso por parte de éste era fuera de lo común viene después. El historiador persigue su primera meta leyendo extensamente la literatura de la época y sensibilizándose a la presencia de distintos dialectos. Hasta cierto punto, por lo tanto, su proceso de aprendizaje es un proceso de familiarización, pero el historiador no puede permanecer meramente pasivo y receptivo al lenguaje (o lenguajes) que lee, y con frecuencia debe valerse de procedimientos detectivescos que le permitan formular y convalidar hipótesis que afirman que tal y cual lenguajes se empleaban y eran susceptibles de emplearse de tales y cuales maneras. En este proceder debe enfrentar inevitablemente los problemas de la interpretación, el sesgo ideológico y el círculo hermenéutico. ¿Qué otra prueba tiene de la presencia de un lenguaje en los textos que están frente a él que su propia inventiva para descubrirlos mediante la lectura? ¿Los énfasis procedentes de su propia cultura no lo programan para detectar similares acentos en la literatura del pasado e idear “lenguajes” conjeturales en los que presuntamente se expresan? ¿Puede pasar de decir que ha leído un lenguaje determinado en los textos de una cultura pasada a decir que ese lenguaje existía como un recurso a disposición de quienes realizaban actos enunciativos en dicha cultura?

El historiador se interesa de manera característica en el desempeño de otros agentes y no desea tanto ser el autor de su propio pasado como descubrir el accionar de otros autores en y de él. Ésta es probablemente una razón por la cual sus políticas son intrínsecamente liberales más que apuntadas a la *praxis*. En el tipo de investigación examinada aquí, el historiador está menos interesado en el “estilo” o el modo de enunciación de un autor determinado, que en el “lenguaje” o modo de enunciación al alcance de una serie de autores para una serie de propósitos, y sus pruebas para sostener que tal y cual “lenguajes” existían como recursos culturales para los actores en la historia, y no simplemente como un destello en su mirada interpretativa, tienden a relacionarse con el conjunto de autores que, según puede mostrar, actuaron en ese medio, y el conjunto de actos que les atribuye haber ejecutado. Cuanto más pueda mostrar que: a) distintos autores emplearon el mismo dialecto y realizaron en él distintos enunciados, incluso opuestos; b) el dialecto se reitera en textos y contextos que difieren de aquellos en que se lo detectó por primera vez; y c) los autores manifestaban con palabras la conciencia de utilizar ese dialecto y elaboraban lenguajes críticos y de segundo grado para comentar y regular esa utilización, mayor será la confianza que tenga en su método. Lógicamente, quizá no pueda probar que toda la masa de evidencia que presenta no es el fru-

to de su inventiva como intérprete, pero tampoco puede probar que no está dormido y soñando la totalidad de su existencia aparente. Cuanto mayores sean la cantidad y diversidad de los desempeños que pueda relatar, más llegarán las hipótesis elaboradas por quienes buscan aprisionarlo dentro del círculo hermenéutico a parecerse a un universo tolemaico, compuesto por más ciclos y epiciclos de los que satisfarían la mente razonable de Alfonso el Sabio; en síntesis, más exhibirá ese universo las desventajas de la irrefutabilidad.

El problema de la interpretación reaparece en una forma más acuciante cuando consideramos que el historiador estudia lenguajes a fin de leerlos, pero no para hablarlos o escribirlos. Sus escritos no se construirán como un pastiche de los diversos dialectos que interpreta, sino más bien en el lenguaje que ha ideado con el objeto de describirlos y explicar su funcionamiento. Si según una terminología propia de Collingwood ha aprendido a “repensar los pensamientos” de otros, el lenguaje en el cual reiterará sus enunciados no será el usado por ellos, sino el suyo. Ese lenguaje será explicativo, en el sentido de que apunta constantemente a hacer explícito lo implícito, a echar luz sobre los supuestos en los que se apoyó el lenguaje de los otros, a buscar y verbalizar implicaciones e insinuaciones que en el original puedan no haberse expresado, a señalar convenciones y regularidades que indican qué podía y qué no podía hablarse en ese lenguaje, y de qué manera éste, como paradigma, alentaba, obligaba o prohibía a sus usuarios hablar y pensar. En una medida importante, el lenguaje del historiador será hipotetizante y predictivo; le permitirá exponer qué espera que haya dicho en circunstancias específicas un usuario convencional del lenguaje en estudio, y estudiar mejor lo que en realidad se dijo en esas circunstancias. Cuando la predicción se refuta y el acto de habla realizado no es el esperado, puede ser que las convenciones del lenguaje requieran una mayor exploración; que las circunstancias en que se utilizó el lenguaje fueran distintas de las supuestas por el historiador; que el lenguaje empleado no fuese precisamente el que él esperaba; o bien –la posibilidad más interesante de todas– que ese lenguaje estuviera en medio de un proceso de innovación y cambio.

En tales momentos el historiador confiará más que nunca en no ser un mero prisionero de su propio ingenio interpretativo, pero lo cierto es que sus escritos sobre el lenguaje de los otros se elaborarán en gran medida en un paralenguaje o metalenguaje, concebido para explicar lo implícito y presentar la historia de un discurso como un tipo de diálogo entre sus insinuaciones y potencialidades, en el cual él dirá lo que no siempre se decía. Decir que de manera habitual, aunque no invariable, el historiador presenta el lenguaje en la forma de un tipo ideal: un modelo por medio del cual lleva adelante exploraciones y experimentos, no lo convierte en un idealista. Como en última instancia está interesado en la actuación de otros agentes al margen de sí mismo, se muestra constantemente alerta para detectar ocasiones en las cuales la explicación del lenguaje haya quedado a cargo de actores de la historia que él está estudiando; de usuarios de ese lenguaje que comentan su uso crítica y reflexivamente y por medio de lenguajes de segundo grado desarrollados por ellos con ese objetivo. Se tratará de ocasiones en que los actores pasaron de un discurso simple a otro continuo y modificado por medios entre los que se cuenta la teoría, pero también son ocasiones que proporcionan al historiador una información que le permite controlar sus hipótesis anteriores y construir otras nuevas. La explicación de los lenguajes que ha aprendido a leer es su instrumento para proseguir las investigaciones simultáneamente en dos direcciones: hacia los contextos en los cuales se enunció el lenguaje, y hacia los actos de habla y enunciación realizados en y sobre el contexto suministrado por el lenguaje mismo y los demás contextos en que se situaba. A con-

tinuación, el historiador procurará observar la actuación de la *parole* sobre la *langue*: sobre las convenciones e implicaciones del lenguaje, sobre otros actores como usuarios de éste, sobre los actores en cualquier otro contexto de cuya existencia haya llegado a convencerse, y posiblemente sobre esos mismos contextos. El lenguaje, tal como hemos utilizado el término, es la llave del historiador para el acto de habla y el contexto.

Hemos visto que puede demostrarse que los textos que estudia están compuestos de muchos dialectos y lenguajes. El historiador se sorprende y deleita constantemente al descubrir lenguajes familiares en textos igualmente familiares, en los cuales no fueron advertidos antes –el lenguaje de la exégesis profética en *Leviatán*,¹² la jerga de la denuncia de los créditos no realizados en *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*–,¹³ aunque hacer estos descubrimientos no siempre fortalece su respeto por el saber académico anterior. Pero si una proposición deriva su validez del lenguaje en que se la formula, y al menos parte de su historicidad de su actuación sobre el mismo lenguaje, se deduce que un texto compuesto de muchos lenguajes puede no sólo decir muchas cosas de otras tantas maneras, sino también ser un medio de acción en otras tantas historias; puede descomponerse en muchos actos realizados en la historia de tantos lenguajes como los presentes en el texto. Reconocerlo obligará al historiador a efectuar algunos experimentos radicales, aunque no siempre irreversibles, de desconstrucción, pero antes de que pueda llevarlos a cabo o examinar sus implicaciones, necesita medios de entender cómo un acto de habla, enunciación o autoría, ejecutado en un lenguaje determinado, puede actuar sobre éste e innovarlo. Su atención pasa ahora de la *langue* a la *parole*, al acto realizado en y sobre un contexto; pero un conocimiento del contexto sigue siendo necesario para un conocimiento de la innovación.

III Cada uno de los dialectos discernibles de los cuales puede estar compuesto un texto es un contexto por derecho propio: una manera de hablar que trata de prescribir qué cosas pueden decirse en ella y que precede y puede sobrevivir al acto de habla efectuado dentro de sus prescripciones. Esperamos que sea complejo y elaborado, que se haya formado a lo largo del tiempo bajo la presión de muchas convenciones y contingencias combinadas y que contenga al menos algunos elementos de un discurso de segundo grado que permita a sus usuarios reflexionar sobre las implicaciones del uso que hacen de él. En consecuencia, el proceso de “aprenderlo”, que acaba de describirse, puede pensarse como un proceso de aprendizaje de sus características, recursos y limitaciones como modo de enunciación que facilita la ejecución de ciertos tipos de actos de habla e inhibe la de otros; es posible considerar que cualquier acto efectuado en él explota, explora, recombina y cuestiona las posibilidades de enunciación en que consiste. Pero el lenguaje es referencial y tiene una diversidad de temas; alude a los elementos de la experiencia de los que ha salido y con los cuales se ofrece a tratar, y cabe esperar que un lenguaje vigente en el discurso público de una sociedad institucional y política aluda a las instituciones, autoridades, símbolos de valor y acontecimientos re-

¹² J. G. A. Pocock, “Time, history and eschatology in the thought of Thomas Hobbes”, en J. H. Elliott y H. G. Koenigsberger (comps.), *The Diversity of History: Essays in Honor of Sir Herbert Butterfield*, Londres e Ithaca, N. Y., 1970, reeditado en J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time: Essays in Political Thought and History*, Nueva York, 1971.

¹³ Véase el cap. 10, “The political economy of Burke’s analysis of the French Revolution”.

cordados que presenta como parte de la política de esa sociedad y de los cuales extrae gran parte de su propio carácter. Un “lenguaje”, en el sentido especializado que asignamos al término, no sólo es entonces una manera prescripta de hablar, sino también una materia prescripta para el discurso político. Hemos llegado a un punto en el que podemos ver que cada contexto de lenguaje indica un contexto político, social o histórico dentro del cual él mismo se sitúa; al mismo tiempo, sin embargo, estamos obligados a reconocer que, hasta cierto punto, cada lenguaje selecciona y prescribe el contexto dentro del cual debe reconocérselo.

Puesto que se formaron en el transcurso del tiempo, todos esos lenguajes deben exhibir una dimensión histórica; cada uno de ellos debe poseer y prescribir un pasado constituido por los dispositivos sociales, sucesos históricos, valores reconocidos y modos de pensar de los cuales fue capaz de hablar; discurre sobre una política de la que el carácter de pasado no puede separarse por completo. El historiador, por lo tanto, no está en condiciones de satisfacer con facilidad la solicitud, que se le hace a menudo, de que presente los actos de discurso político como si estuvieran determinados (en la terminología criticada por Oakeshott) por las demandas “primordiales” de un “presente de acción práctica”;¹⁴ como el lenguaje especifica que el presente del discurso está cargado de sugerencias de un pasado, ese presente es difícil de aislar o formular en una pureza práctica inmediata. El discurso político es práctico, desde luego, y está informado por las necesidades presentes, pero no obstante ello está constantemente trabado en una lucha para descubrir cuáles son las necesidades presentes de la práctica, y las mentes más vigorosas que lo utilizan exploran la tensión entre los usos lingüísticos establecidos y la necesidad de usar las palabras de una manera novedosa. El historiador tiene su propia relación con esta tensión. Sabe qué normas implicaba habitualmente el lenguaje que estudia, pero también puede poseer un conocimiento independiente en cuanto a que esas normas y la sociedad que presuponían estaban cambiando, de una manera y por razones que el lenguaje, por entonces, carecía de medios para reconocer. En consecuencia, buscará indicaciones de que las palabras se utilizaban de una manera novedosa como resultado de nuevas experiencias, y generaban nuevos problemas y posibilidades en el discurso del lenguaje estudiado. Se topará, sin embargo, con el inconveniente de que en dicho lenguaje nada denota los cambios en su contexto histórico tan satisfactoriamente como lo hace el lenguaje a su alcance como historiador, pero no accesible para los actores cuyo lenguaje e historia está estudiando. Enfrentado a problemas como el de si es lícito valerse de categorías del siglo xx para explicar categorías utilizadas en el siglo xvii, tal vez se imponga la disciplina de explicar únicamente cómo los cambios en el lenguaje del siglo xvii indicaban cambios en el contexto histórico, qué cambios se indicaban y qué modificaciones se produjeron en la manera de indicarlos. Como el lenguaje de los actores del siglo xvii respondía a su contexto histórico diferentemente de como lo hace el lenguaje que él mismo emplea, quizá pase mucho tiempo antes de que el discurso de aquel siglo, interpretado en contexto, le brinde la oportunidad de usar las categorías de explicación histórica que desearía utilizar; en algunas circunstancias esa oportunidad acaso no se presente nunca. Pero el historiador del discurso no puede sonsacar a un lenguaje lo que jamás hubo en él.

El presente de la necesidad práctica en la cual se encontraban los actores pasados no es inmediatamente accesible, dado que debe llegar a nosotros a través de la mediación del lengua-

¹⁴ Véase la nota 9.

je que utilizaban; pero esto no significa que no sea accesible en absoluto. A partir de los textos que escribieron, de nuestro conocimiento del lenguaje que usaron, las comunidades de debate a las que pertenecían, los programas de acción que se ponían en vigor y la historia del período en general, con frecuencia es posible formular hipótesis concernientes a las necesidades con que se enfrentaban y las estrategias que deseaban llevar a la práctica, y someterlas a prueba utilizándolas para interpretar las intenciones y desempeños de los textos mismos. Sin embargo, buscamos menos el desempeño “práctico” que el desempeño discursivo de los textos. Nadie trató de identificar a los mil caballeros cuyas mentes Hobbes alegó una vez¹⁵ haber moldeado para que obedecieran conscientemente al gobierno de la Mancomunidad, y tampoco nos diría mucho sobre el *Leviatán* saber si existieron. No nos inquieta mucho saber si los primeros lectores de *El Príncipe* (quienesquiera hayan sido) se sintieron inclinados a aceptar o rechazar la legitimidad del régimen restaurado de los Medici, especialmente porque la obra parece capaz de actuar en ambos sentidos; lo que nos importa es estudiar las diferencias que *El Príncipe* y el *Leviatán* representaron para las premisas que regían el discurso político. Esto significa decir, claro está, que somos historiadores del discurso, no del comportamiento, pero también es leer a Maquiavelo y a Hobbes como los leyeron todos aquellos cuya respuesta a ellos tenemos en una forma escrita; sin excepción, estas respuestas se interesan, no en sus consecuencias políticas prácticas, sino en los desafíos que plantean a las estructuras normales del discurso. La historia del discurso no es nuestra selección arbitraria; se autoproclama en la literatura.

El desempeño del texto es su desempeño como *parole* en un contexto de *langue*. Puede continuar simplemente las convenciones operativas en que consiste el lenguaje; puede servir para indicarnos que el lenguaje seguía usándose en un mundo que cambiaba y había comenzado a cambiarlo; o puede actuar a la vez sobre y en el lenguaje que es su medio, innovando de una manera que provoca cambios mayores o menores, más o menos radicales en su uso o en el uso de un lenguaje de segundo grado que se le refiera. (Escribo aquí, por mor de simplicidad, como si cada texto se escribiera en sólo uno de los lenguajes de discurso disponibles, en vez de estar compuesto de varios.) El historiador, por consiguiente, necesita un instrumento para entender cómo se ejecuta un acto de habla dentro de un contexto de lenguaje, y en particular cómo actúa sobre él y lo innova.

Cuando un autor ha efectuado un acto de esta índole, solemos decir que ha “hecho una movida”. La expresión implica un juego y una maniobra táctica, y nuestra comprensión de “lo que hacía” cuando hizo esa movida depende así, en una medida considerable, de la forma en que entendamos la situación práctica en que se encontraba, el argumento que deseaba plantear, la acción o norma que deseaba legitimar o deslegitimar, etc.; esperamos que su texto indique una situación de ese tipo, de la cual tenemos algún conocimiento independiente gracias a otras fuentes. La situación práctica incluirá presiones, coacciones y estímulos bajo los cuales se encontraba o creía encontrarse el autor, surgidos de las preferencias y antipatías de otros y de las limitaciones y oportunidades de un contexto político tal como él lo percibía o experimentaba; es obviamente posible, pero no obviamente necesario, que esa situación abarque la misma extensión que las relaciones entre clases sociales. Pero la situación práctica también engloba la situación lingüística: la que mana de las coacciones y oportunidades impuestas al

¹⁵ Thomas Hobbes, *Six Lessons to the Professors of the Mathematics...* (1656); véase William Molesworth (comp.), *The English Works of Thomas Hobbes*, once vols., Londres, 1845, t. vii, pp. 335-336, 343-347.

autor por el lenguaje o lenguajes disponibles para su uso; con frecuencia –tal vez de manera predominante– el historiador ve que la “movida” del autor se efectúa dentro de este contexto (o sector del contexto). Los lenguajes son tanto los objetos como los instrumentos de la conciencia, y el discurso público de una sociedad incluye por lo común lenguajes de segundo grado en los cuales los actores comentan los otros tipos de lenguajes que utilizan. En la medida en que esto sucede, el lenguaje se objetiva como parte de la situación práctica, y el autor que “hace una movida” en respuesta a alguna necesidad práctica quizá no dé meramente usos novedosos a un lenguaje, sino que los proponga y comente los usos lingüísticos de su sociedad, e incluso el carácter del lenguaje mismo. En este punto, el historiador del discurso debe considerar que la filosofía y la práctica coexisten y no están separadas: Hobbes y Locke a la vez como filósofos y panfletistas.

Cualquiera haya sido el dialecto o lenguaje en que se efectuó la “movida”, cualquiera el nivel de conciencia que presuponía, cualquiera la combinación de retórica y teoría, práctica y filosofía que al parecer implicaba, el historiador trata de indagar de qué manera esa movida puede haber reordenado o procurado reordenar las posibilidades lingüísticas al alcance del autor y de quienes usan el lenguaje junto con él; cualquier resultado de este orden que pueda obtener proporcionará una gran parte de su respuesta a la pregunta sobre qué hacía el autor. A fin de llegar a saber cómo un acto de habla puede modificar o innovar el lenguaje en que se efectúa, lo mejor quizá sea comenzar con enunciados en un nivel práctico, retórico o argumentativo relativamente simple; también parece adecuado, sin embargo, tener presente que el acto puede efectuarse en un contexto compuesto de varios lenguajes simultáneamente en uso (ya se los considere lenguajes de primer grado interactuantes entre sí o lenguajes de segundo grado que interactúan con aquellos que son el objeto de sus comentarios). Si queremos imaginar un acto de habla que innove dentro de y sobre un único dialecto desconectado de otros –y tal vez sea necesario hacerlo–, debemos imaginar que realiza o propone un cambio en uno de los usos en que consiste ese dialecto: una inversión drástica, quizá, del significado de un término clave. Pero un cambio limitado a un solo dialecto puede trastocar únicamente los usos ya presentes, y comprobaremos que imaginamos esas movidas simples pero de largo alcance como una inversión de los signos de valor: la propuesta de considerar bueno lo que antes se consideraba malo, o a la inversa. En nuestras historias hay algunos ejemplos notorios de este *adikos logos*, aunque su efecto de choque suele ser suficiente para dar origen instantáneamente a un lenguaje de segundo grado, lo que aumenta la cantidad de dialectos en uso.

En esta etapa podemos acudir al contexto de la experiencia, más que del lenguaje, y suponer algún término en un solo dialecto, usado familiarmente para indicar cierto componente de aquélla, utilizado para denotar un componente desconocido o asociar el conocido con uno desconocido o bien, en líneas más generales, para hablar de lo conocido de una manera poco conocida. Una vez introducido el contexto (y el concepto) de la experiencia, debemos admitir que esas innovaciones pueden pensarse como “movidas” deliberadamente ejecutadas¹⁶ o como cambios en el uso producidos de una manera de la que el autor era más o menos ignorante y que, en verdad, requirieron para concretarse una cantidad indefinida de actos de habla; hay

¹⁶ Un ejemplo sorprendente, para no decir flagrante, es el anuncio de John Madison en el décimo de los *Federalist Papers*, en el que dice que la palabra “república” señala un Estado gobernado por representantes de los ciudadanos, mientras que el gobernado por los ciudadanos mismos se llama “democracia”. La fuerza de la declaración de Madison era retrospectiva, no sancionadora; afirmaba que ése era el uso normal, y no que debía serlo.

aquí vastas áreas crepusculares para explorar. Por otro lado, una vez que reintroducimos el concepto de lenguaje de segundo grado –que es susceptible de introducirse por sí solo cada vez que un actor toma conciencia de que se está efectuando una movida–, reingresamos en el ámbito en el cual el lenguaje transmite la conciencia de su propia existencia y llega a consistir en una serie de dialectos concurrentes, de los cuales no pueden excluirse, como hemos visto, los lenguajes de primer grado coexistentes. El contexto del lenguaje se reafirma a sí mismo e interactúa con complejidad creciente con el contexto de la experiencia.

El historiador se embarca ahora en una búsqueda para ver cómo puede un acto de habla innovar en y sobre un contexto consistente en varios lenguajes en interacción; o bien, de manera más contundente, cómo puede innovar en varios lenguajes a la vez. Las “movidas” de este tipo consistirán en una traducción, el pasaje directo o indirecto de un lenguaje disponible a otro. Un término crucial, *topos* o patrón de enunciación puede traducirse del contexto de un dialecto al de otro; es decir, puede ponerse simplemente en un nuevo contexto y dejarlo librado a las modificaciones que se produzcan en él. Un problema o tema normalmente considerado aplicando un dialecto puede considerarse mediante la aplicación de otro, lo cual puede acarrear la consecuencia, explicada *a posteriori*, de que pertenezca a un contexto de experiencia diferente del que se le había asignado previamente. Cuanto más rica sea la diversidad de dialectos o lenguajes de los que está compuesto un discurso público, más variadas, complejas y sutiles serán las “movidas” de este tipo susceptibles de efectuarse. Estas movidas pueden ser retóricas e implícitas, realizadas sin anuncio y libres de producir sus efectos, o bien explícitas y teóricas, explicadas y justificadas en algún lenguaje crítico concebido para reivindicar y desarrollar su carácter; y es sabido que el uso de un lenguaje de segundo grado lanza una escalada con pocos o ningún límite superior. En consecuencia, todos los recursos de la retórica, la crítica, la metodología, la epistemología y la metafísica están en principio a disposición del ejecutante sofisticado en el campo del discurso plurilingüe; si no le resultan inmediatamente accesibles, tiene medios y motivaciones para empezar a inventarlos para sí. Aunque el hecho de que se produzca o no es en última instancia una cuestión de contingencia histórica, hay un progreso exponencial hacia la aparición del ejecutante lingüístico plenamente autoconsciente, el “teórico épico” descrito por Sheldon Wolin,¹⁷ que procura explicar y justificar todas sus movidas e innovaciones y proponer un reordenamiento radical del lenguaje y la filosofía. Esos seres aparecen de tanto en tanto en el registro histórico; Hobbes era uno de ellos, mientras que Maquiavelo probablemente no lo era.

Esto no significa que el desempeño del teórico épico no esté históricamente condicionado; quiere decir, simplemente, que se autodesarrolla sin límites aparentes inmediatos. Ahora bien, para el historiador es un gran problema distinguir entre lo que el autor podría haber hecho y lo que hizo efectivamente, dado que ni siquiera la capacidad del teórico épico implica en todos los casos designio. Pero hemos llegado a un punto en el cual parece improbable que la comprensión del historiador progrese gracias a la construcción de una tipología de movidas o innovaciones susceptibles en principio de efectuarse; las variaciones posibles parecen demasiado diversas para clasificarse de una manera económica, aunque aún puede hacerse en este sentido un útil trabajo teórico. Es probable que el historiador proceda mediante la ubica-

¹⁷ Sheldon S. Wolin, “Political theory as a vocation”, *American Political Science Review*, LXIII, 4, 1969, pp. 1062-1082; ídem, *Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory*, Los Ángeles, 1970. Comentarios en John G. Gunnell, *Political Theory: Tradition and Interpretation*, Cambridge, Mass., 1979, pp. 51-57, 136-159.

ción de los textos del autor en sus contextos; al ponderar lo que podría haber hecho en comparación con lo que hizo, el historiador intenta una explicación exhaustiva de las movidas que realizó, las innovaciones que efectuó y los mensajes sobre la experiencia y el lenguaje que pueden demostrarse transmitidos por él. Esto constituirá una exposición de “lo que hacía”, en la medida en que estas palabras puedan limitarse a señalar los desempeños del autor en la escritura de su texto.

IV Los agentes actúan sobre otros agentes, que realizan actos en respuesta a los de los primeros, y cuando la acción y la respuesta se producen a través del medio del lenguaje, no podemos distinguir absolutamente el desempeño del autor de la respuesta del lector. Es cierto que esto no sucede invariablemente así en la literatura de la política. El manuscrito del autor puede haber descansado en un archivo durante cientos de años antes de ser publicado –como ocurrió con el informe de Clarke sobre los debates de Putney y la mayoría de las obras de Guicciardini–, y con respecto al período anterior a la publicación tenemos que pensar en el texto menos como una actuación que como un documento, menos como un acto¹⁸ que como una indicación de que en una época verificable existía cierto estado de conciencia y de uso del lenguaje. En rigor de verdad, siempre podemos interrumpir nuestro estudio del texto en el punto en que nos indica el estado de la conciencia del autor y su capacidad de articularla; hay, por lo demás, tipos de actos de habla que se limitan a la expresión y articulación de la conciencia. Un autor puede haber escrito meramente para y a sí mismo, o redactado notas privadas sobre pensamientos que quería ocultar a otros; los textos así escritos no pierden el carácter de acciones históricas ejecutadas por agentes autoconscientes. Pero el discurso suele ser público y los autores suelen publicar sus obras, aunque el acto de escribir un texto y el de publicarlo tal vez sean muy diferentes, porque se efectúan en diferentes situaciones; los *Ensayos sobre el gobierno civil* de Locke proponen actualmente el ejemplo más notorio de ello. La historia del discurso se interesa en los actos de habla que llegan a ser conocidos y suscitan una respuesta, en las ilocuciones que se modifican al convertirse en perlocuciones por el modo en que los receptores responden a ellas y en las respuestas que adoptan la forma de nuevos actos de habla y contratextos. El lector mismo se convierte en un autor, y del historiador se requiere un modo complejo de *Rezeptionsgeschichte*.

Nos encontramos en un punto en que la historia del discurso diverge de la historia de la conciencia. Tenemos el texto del autor, un artefacto cultural inscripto con cierta finalidad, y al situarlo en los contextos suministrados por el lenguaje y la experiencia del autor, podemos decir qué “hizo” éste hasta el momento de completarlo (o de publicarlo, si llegó hasta ahí); podemos estimar su intención y desempeño, sus movidas e innovaciones, tal como se planteaban en ese momento, y exponer qué “había hecho” hasta ese punto. Pero preguntar qué “hacía” es utilizar el tiempo imperfecto y hacer una pregunta abierta; hay respuestas que no hemos dado ni podemos dar mientras no sepamos qué hizo el autor a otros y a los lenguajes en que ambas partes desarrollaban su discurso. Para saberlo, debemos contar con actos discursivos ejecutados por otros en respuesta al suyo, y en particular a las innovaciones en el lenguaje que sus actos habían promovido o empezado a promover; debemos saber qué cambios

¹⁸ “Menos... que” no significa “no... sino”.

se produjeron en el discurso de los otros cuando respondieron a los enunciados del autor y realizaron contramovidas como réplica a sus movidas. En este punto pasamos del autor al lector, pero al lector considerado como autor; puesto que, a menos que se dieran en el medio –el discurso escrito y publicado– empleado por el propio autor, las respuestas del lector no tienen nada que decirnos. Hay dos razones para ello o, mejor, dos sentidos en que es cierto. Es cierto que estamos obligados a trabajar sólo con las pruebas que han sobrevivido y permiten que las usemos, de modo que las respuestas a un texto que nunca se verbalizaron, o que se verbalizaron únicamente en una oralidad no registrada, son virtualmente imposibles de recuperar. También es cierto que de un autor que trabajó en un medio escrito puede pensarse que lo hizo con el propósito de modificar las cosas que podían decirse y hacerse en él; de modo que los cambios que indujo en el desempeño de otros escritores de ese medio pueden ser efectivamente los que previó y efectuó o (si están en discrepancia con sus intenciones) efectuó sin preverlos. Por consiguiente, no es necesario que nos disculpemos por el elitismo poco representativo de estudiar sólo a los lectores cuyas respuestas se verbalizaron, registraron y presentaron. La *mentalité* de la mayoría silenciosa e inarticulada debería, en verdad, tratar de indagarse y, si fuera posible, recuperarse; puede reservarnos una importante información. Pero la historia de las *mentalités* no es idéntica a la historia del discurso.

El historiador comienza ahora a concentrarse en otros textos, escritos y publicados por quienes habían leído el texto considerado en primera instancia y respondían directa o indirectamente a él. Su principal necesidad es comprender cómo pueden las innovaciones del autor anterior, seleccionadas entre el resto de sus actos de habla, imponerse a los lectores de tal manera que los fuerzan a dar respuestas congruentes con la innovación. El historiador comienza por presuponer que un enunciado actúa sobre la conciencia de su receptor y que lo leído no puede desleerse. Hay algo unilateral en el acto de la comunicación,¹⁹ que no se produce del todo entre adultos consintientes. Al dictar palabras a sus oídos e inyectar escritos, impresos o imágenes en su campo de atención, impongo a ustedes, sin su consentimiento, una información que no pueden ignorar. Solicito su respuesta y también procuro determinarla. Determino, en rigor, que deben responder a un acto mío y a información presentada por mí, y cuanto más compleja e inteligible sea la información impuesta mediante este acto de violación verbal –esta penetración en su conciencia sin su consentimiento–, más trato de determinar cuál será la respuesta de ustedes. Es cierto que si hemos compartido un medio de comunicación consistente en una estructura de convenciones compartidas, ustedes gozan con más largueza de la libertad que procede del consentimiento previo a la forma asumida por mis actos; pero por esa misma razón, les será difícil resistirse a reconocer cualquier desafío o innovación planteados por mí con respecto a esas convenciones, y tendrán que responder a esa innovación tal como la reconocen y entienden. Tampoco es probable (a menos que resulten ser unos burócratas estalinistas) que sean ustedes capaces de responder con la mera reiteración de las convenciones existentes del discurso, como si yo nunca las hubiera cuestionado; hay intentos de ese tipo, desde luego, y en ocasiones son exitosos, pero fracasan en proporción a la conciencia que ustedes tienen de que he dicho algo que desean contestar. Es más probable que

¹⁹ Se encontrará más sobre este aspecto en J. G. A. Pocock, “Verbalising a political act: towards a politics of language”, *Political Theory*, I, 1, 1973, pp. 27-45; ídem, “Political ideas as historical events: political philosophers as historical actors”, en Melvin Richter (comp.), *Political Theory and Political Education*, Princeton, N. J., 1980.

respondan a mi movida con una contramovida propia, y aun si ésta pretende restablecer las convenciones que yo cuestioné, contendrá y registrará su conciencia de que he dicho algo sin precedentes y, en esa medida, también contendrá, por su parte, algo sin precedentes. A mi inyección de vino nuevo responderán presentando vino viejo en odres nuevos. Entre lo que yo “hacía” se cuenta obligarlos a hacer algo y determinar parcialmente en qué consistirá.

Pero el lenguaje les proporciona recursos para determinar su propia respuesta. Si hay entre nosotros una relación de amo y esclavo, ustedes pueden responder en un lenguaje que acepte y perpetúe la manipulación lingüística a la que los someto;²⁰ pero esas relaciones no son simples ni estables, y el modo como ustedes entienden el papel del esclavo tal vez no coincida con el mío, de manera que aun el servilismo de su respuesta será turbador para mí y pervertirá mi lenguaje (la literatura de la esclavitud se refiere en gran medida a esto). Cuanto más les permita su lenguaje, compartido conmigo, articular su percepción del mundo, más les permitirán las convenciones y paradigmas que contiene asimilar mi discurso y desviar mis innovaciones, aunque, paradójicamente, aquéllos pueden ser también el medio de destacarlas y dramatizarlas y, de tal modo, hacerlas imposibles de ignorar. Y una vez que ustedes comienzan a verbalizar su respuesta a mi enunciado, comienzan a conquistar la libertad de maniobra que surge de lo que Stanley Fish ha denominado “la infinita capacidad del lenguaje para ser apropiado”.²¹ El intérprete y contraautor empieza a “leer” el texto, apropiándose de las palabras y actos de habla que contiene y reiterándolos de maneras y en contextos de su elección, de modo que se incorporan a sus propios actos de habla. Al presentar este proceso, solemos hablar del autor y el lector como si se encontraran en una relación de antagonismo, pero el proceso es en esencia el mismo cuando la relación es la existente entre un instructor y un discípulo, para no mencionar la del amo y el esclavo. El lector adquiere la capacidad de ejecutar “movidas” que no difieren en absoluto de las que vimos efectuadas por el autor, ya se las piense o no como contramovidas ante las innovaciones de éste; los recursos de la retórica, la discusión y la crítica se convierten en suyos, como lo son de cualquier otro agente lingüístico. Puede alterar el significado de los términos, sacarlos de un contexto idiomático para ponerlos en otro, seleccionar y volver a disponer el orden de los diversos dialectos con que el autor compuso su texto, y modificar los elementos del contexto de experiencia a los que se consideran referidos los componentes del discurso. En resumen, el lector puede volver a cumplir todos y cada uno de los actos de habla cumplidos por el texto, de una manera no idéntica a la prevista y realizada por el autor; esos actos también pueden brindarle la oportunidad de efectuar nuevos actos de habla cuando, a su turno, se convierte en autor. En esta matriz es fácil advertir que la innovación del autor puede ser enfrentada –ya hemos visto por qué debe serlo– por una contrainnovación de quien le responde. En cierto sentido, incluso, este último –imaginemos que es un discípulo– no puede evitar tratar el texto de esta manera, dado que al no ser el autor no puede usar su lenguaje exactamente igual que él; y si tiene que enfrentar un texto cuyo autor ha muerto varios siglos atrás, adquiere inevitablemente la libertad de inter-

²⁰ Para el lenguaje de la literatura del absolutismo y comentarios sobre sus estrategias manipuladoras en referencia con las teorías de quien esto escribe, véase Jonathan Goldberg, *James I and the Politics of Literature: Jonson, Shakespeare, Donne and their Contemporaries*, Baltimore, 1983.

²¹ Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Mass., 1980, p. 305. [La cita corresponde al artículo “Is there a text in this class?”, incluido en ese volumen, y del cual hay traducción castellana: “¿Hay algún texto en esta clase?”, en Elías José Palti (comp.), *Giro lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1998, pp. 217-236, cita en p. 217. (N. del T.)]

pretarlo en un contexto histórico que el autor no imaginó y en un contexto lingüístico que incluye dialectos que nunca conoció.

La historia del discurso resulta ahora visible como una historia de *traditio* en el sentido de transmisión y, aún más, de traducción. Textos compuestos de *langues y paroles*, de estructuras lingüísticas estables y de los actos de habla e innovaciones que las modifican, son transmitidos y reiterados, y sus componentes lo son de diversas maneras, en primer lugar por actores no idénticos en contextos históricos compartidos, y luego por actores en contextos históricamente diferenciados. Su historia es, primero, la de la adaptación, traducción y representación constantes del texto en una sucesión de contextos por parte de una sucesión de agentes, y segundo, y sometida a un examen más detenido, la de las innovaciones y modificaciones realizadas en tantos dialectos discernibles como los que en un inicio se combinaron para constituir el texto y ulteriormente formaron la sucesión de contextos lingüísticos en los cuales se lo interpretó. En consecuencia, lo que el autor “hace” resulta ser la continuación y modificación –más o menos drásticas, radicales y “originales”– del cumplimiento de una diversidad indefinida de actos de habla en una diversidad indefinida de contextos, tanto de lenguaje como de experiencia histórica. Es improbable, a primera vista, que todas estas historias puedan circunscribirse en una historia única. Tal vez sea sabia la costumbre italiana de hablar de la historia póstuma de un autor como su *fortuna*, y la francesa cuando la llama su *travail*.²²

V Ahora es importante decidir si y cuándo vamos a cerrar el contexto abierto de Skinner: dejar de decir que un autor “hacía” las cosas que realizaban la traducción, modificación y discusión de un texto originalmente suyo. Esta cuestión aparentemente verbal demuestra implicar todo el problema de la autoridad y la interpretación. Según ha sostenido Stanley Fish, puede decirse que un texto no ejerce ninguna autoridad sobre quienes lo interpretan, sino que, antes bien, se disuelve en el *continuum* de interpretación al que dio origen en su momento. El historiador no cuestionará esta afirmación como una proposición normativa; los intérpretes pueden legítimamente comportarse de la manera que ésta presupone, y el historiador no se sorprenderá en absoluto al comprobar que se comportan de ese modo en la historia. Pero tampoco lo sorprenderá constatar –en rigor, ya cree saberlo– que las comunidades humanas de la historia atribuyeron en ocasiones una autoridad extraordinaria y hasta divina a ciertos textos, los mantuvieron en formas textuales estables durante siglos e incluso milenios y analizaron los diversos modos como se los puede establecer y discutir, con la condición de aceptar la premisa de que poseen la autoridad que se les adjudica.²³ Cuando esto ha sucedido, hay un texto en la clase del historiador, en el sentido de que éste observa la persistencia de un artefacto literario de cierta autoridad y *durée* y se propone investigar las apariciones históricas que acompañaron esa persistencia. En un sentido contextual evidente, ninguna aplicación o inter-

²² Giuliano Procacci, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma, 1965; Claude Lefort, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, París, 1972.

²³ Fish sostendrá, por supuesto, que la atribución de autoridad es un acto interpretativo y que el texto nunca puede desenredarse de los actos de quienes se la adjudican. Coincido, pero sostengo que: a) el texto, al persistir a lo largo del tiempo como un artefacto con autoridad, se cuenta entre los determinantes de esos actos; y b) el texto puede ser y en la historia a menudo es discernido como un complejo de anteriores atribuciones de autoridad, una de las cuales posiblemente sea la que el autor reclama para su texto.

pretación de un texto con autoridad es exactamente igual a ninguna otra, porque cada una de ellas es obra de un conjunto específico de actores en (y sobre) un conjunto específico de contingencias o circunstancias; pero esto no persuadirá al historiador de que el texto ha desaparecido. Si es del carácter apropiado, el texto puede sostener la existencia –acaso sea suficiente decir la apariencia– de cierto conjunto de fórmulas o paradigmas, que habrá que aplicar cada vez que se invoque su autoridad. Puede suceder, desde luego, que sea necesario reafirmar los principios cada vez que deban aplicarse, y que toda declaración de principio interactúe con la exposición del caso al cual habrá de aplicarse. Pero el exégeta puede ser lingüísticamente capaz de abstraer el principio y exponerlo en una forma ideal cada vez que lo aplique, y en el caso de ciertos textos se ha aducido, a lo largo de extensos períodos, que sostienen principios que pueden ser, y de hecho han sido, afirmados de ese modo. El historiador advierte que el grado de rigor abstracto que se reclama para los textos con autoridad varía según de cuáles de ellos se trate: la *lex scripta* difiere de la *lex non scripta*, los *Segundos analíticos* del *I Ching* (que parece ser una matriz operacional infinitamente flexible, cuya autoridad se reivindica sin ningún otro argumento que esa misma flexibilidad). A la luz de tales hechos, el historiador no mostrará un interés indebido en disolver el principio en su aplicación o demostrar que la afirmación de que puede abstraerse y reenunciarse reiteradamente es falsa; su tarea no consiste en condenar por falsa conciencia a los actores de su historia, mientras éstos no comiencen a condenarse unos a otros.

El historiador reconoce hoy en ciertas secuencias históricas la persistencia de ciertos paradigmas, institucionalizados en ciertos textos. Reconoce que cada aplicación de un paradigma es única y que ninguno puede separarse por completo de su aplicación; no obstante, parte de la índole de un paradigma, según el uso que el historiador da a esta palabra, consiste en que puede separarse lo suficiente de su aplicación para enunciarse y discutirse en un lenguaje de segundo grado. Si esto puede pasar una vez, puede volver a pasar y uno puede entrar más de una vez en el mismo río de segundo grado. Admitir que esto puede pasar más de una vez es dejar expuesta a la investigación histórica la cuestión de cuántas veces ocurrió en ciertas secuencias históricas, es decir, durante cuánto tiempo mantuvieron estas secuencias cierto tipo de continuidad. Es un hecho cierto, sin duda, que toda la idea central y el sesgo de su método, consistente, como hemos visto, en la multiplicación de los agentes, sus actos y los contextos en que han actuado, lleva al historiador a suponer que cualquier paradigma se asimilará a la contingencia en una *durée* relativamente *moyenne*; pero si esa *moyenne durée* resulta haber sido relativamente *longue*, se sentirá sorprendido pero no refutado. La longevidad de los paradigmas no está predeterminada, y la historia del discurso letrado tuvo una duración más próxima a los dos milenios que a los tres en la mayoría de las culturas en que se lo encuentra.

El texto puede haber tenido un autor, y es posible que las actuaciones deliberadas de éste hayan establecido en él los paradigmas que transmitió a lo largo del tiempo. Supongamos –algo que hemos visto improbable en la mayoría de los casos, pero no imposible en todos– que: a) ha transmitido paradigmas relativamente estables durante un período prolongado; y b) puede demostrarse que éstos fueron continuos o congruentes con –hicieron efectivas– intenciones que es posible considerar las del autor. ¿No puede afirmarse en cierto sentido que las intenciones de éste siguieron ejerciendo su autoridad durante ese período, que siguieron haciéndose efectivas, que el autor “hacía” cosas mucho después de su muerte? Evidentemente, la jerga de la acción póstuma debe ser en parte figurativa, pero la figura tal vez no transmita otra cosa que el hecho de que sus intenciones se llevaban a efecto gracias a la persistencia de

su texto y las acciones de quienes lo mantenían con vida y como autoridad. Podríamos agregar que los propios actos de habla y desempeños textuales del autor cumplieron un papel al inducir a otros a considerarlos como una autoridad y los mantuvieron en una forma paradigmática. La afirmación de que Platón, Confucio, Hegel o Marx actúan (¿nos atreveremos a decir “influyen”?) sobre nosotros adquiriría entonces algo así como un significado verificable; podría investigarse, y el resultado de la investigación no estaría predeterminado.

VI Al ampliar la indagación hacia estas posibilidades, voy a contrapelo, desde luego, de un modo de investigación habitualmente concentrado en la multiplicidad de actuaciones de una multiplicidad de agentes que el discurso, incluida la persistencia de los textos, hace posibles. Para muchos críticos, este método parece alarmantemente destructivo de los textos, de la filosofía, de las tradiciones y hasta de los autores. Una vez que un autor ha completado su texto (y el texto ha sobrevivido), puede decirse que lo poseemos no meramente como una matriz para la ejecución de distintos actos de habla, sino como una serie compleja de declaraciones, quizás extendidas a lo largo de varios centenares de páginas impresas, aparentemente producidas por una única mente poderosa dedicada a argumentar en un nivel elevado de abstracción y organización y por lo tanto informadas por la unidad retórica, lógica o metódica que su autor les impuso. Ahora aparecen estudiosos del texto cuya preocupación es descubrir los postulados o principios —no inmediatamente evidentes para el ojo lector, pero necesitados de técnicas de reconstitución— que lo dotan de la unidad que se le atribuye haber poseído o buscado.²⁴ Si estos estudiosos se interesan en recuperar el acto o la intención del autor al dotar de unidad a su texto o textos, plantean una pregunta histórica para la cual puede encontrarse una respuesta, aunque indagar si el autor tuvo una intención semejante también es una pregunta histórica. Una cosa es ocuparse de Thomas Hobbes, quien afirmó desde el comienzo de sus publicaciones que estaba embarcado en una empresa filosófica específica, y otra ocuparse de Edmund Burke, quien pronunció discursos y escribió panfletos en una diversidad de oportunidades a lo largo de una vida política activa. La afirmación de que las obras del segundo están informadas por una unidad conceptual y filosófica exige un tipo de justificación diferente de la misma afirmación con respecto al primero. No todas las grandes inteligencias que se dedicaron al discurso político se consagraron, directa o indirectamente, a la teorización política sistemática.

Por otro lado, si aparecen estudiosos que están a la búsqueda de un principio de acuerdo con el cual pueda dotarse de unidad al texto, independientemente de que sea posible mostrar que el autor tuvo la intención de proceder de conformidad con él, tal vez hayan dejado de considerar el texto como un problema de reconstrucción de un desempeño y sólo lo vean como un problema de resolución conceptual. Si dicen simplemente que el texto puede comprenderse de esa manera y que no les importa si el autor o cualquier lector anterior lo comprendieron así, nos informan que su empresa filosófica no los obliga a estudiar las acciones de ningún agente histórico; tras lo cual no tienen más que abstenerse —y tal vez no sea fácil— de hablar inadvertidamente como si, después de todo, describieran las acciones de agentes his-

²⁴ Véase Howard Warrender, “Political theory and historiography: a reply to professor Skinner”, *Historical Journal*, xxii, 4, 1979, pp. 931-940.

tóricos y escribieran historia a mansalva. Concurrir a reuniones de la Hume Society significa toparse con muchas afirmaciones hechas del modo precedente, y con tal claridad que el único problema restante es distinguir entre la palabra “Hume” usada para señalar a un actor en la historia y la misma palabra utilizada para señalar a un actor en un argumento filosófico.

El historiador invitado a considerar un texto o un *corpus* de textos, como una masa unificada de argumentos, preguntará mediante qué actos, realizados en qué momentos y qué contextos, fue el texto informado o dotado de la unidad que se reivindica para él; si se entera de que se afirma la existencia de algún postulado de conformidad con el cual puede considerarse al texto poseedor de esa unidad, pedirá información sobre su presencia y su acción en la historia. Tal vez se entere de que estaba presente en la *langue* usada por el autor del texto, o que éste lo afirmaba al articular su *parole*. En cualquiera de los dos casos, el historiador habrá devuelto el postulado al contexto suministrado por el acto de habla, el lenguaje y el discurso, pero constatará que su interlocutor le solicita que considere ese postulado en relación con los diversos actos de habla realizados por el autor durante el período y en los distintos contextos de acción discursiva implicados en la terminación de su texto o textos. Se le pide, en otras palabras, que suponga que el autor realizaba sólo los actos necesarios para completar el texto y dotarlo de la unidad que posee, cualquiera sea; es decir, que actuaba sobre el texto y sobre sus propias percepciones y desempeños al darle vida. En esta etapa, el historiador pedirá pruebas de que el autor preveía la producción de un texto coherente y sabía en qué consistiría su coherencia. Como por su formación el historiador está habituado a pensar el discurso político como plurilingüe y polivalente, querrá tener la seguridad de que el autor tenía tanto la voluntad como los medios de organizar su texto como una única *parole* coherente; y puesto que su formación también lo inclina a considerar que las acciones y percepciones tienen lugar en momentos distintos, querrá saber en qué momentos el autor se vio como organizador de su texto sobre la base del presunto postulado. ¿Lo dictaminó definitorio de sus intenciones en el inicio de su trabajo? ¿Sólo con el desarrollo de su obra llegó a advertir la existencia de un postulado semejante y que él lo producía? ¿Descubrió que había organizado su obra sobre la base de él recién cuando sus textos estuvieron terminados y pudo verlos en retrospectiva?²⁵ Cualquiera de estas preguntas puede contestarse afirmativamente y pueden plantearse en distintas combinaciones; pero el historiador quiere tener la seguridad no sólo de que pueden responderse, sino también de que son las preguntas correctas a plantear sobre el texto que tiene ante sí.

Supongamos ahora que todas ellas se respondieron de manera satisfactoria: que se ha demostrado que el autor previó y llevó a efecto la producción de un cuerpo de escritura sistemáticamente conforme a los postulados sobre los cuales lo basó *ex profeso*. El último momento en que pudo preverlo y efectuarlo fue el de completar el texto, pero en ese momento y hasta llegar a él sólo se consideró al autor en diálogo con su texto y consigo mismo. Tal vez hayamos considerado sus interacciones con los “lenguajes” en los cuales escribió el texto y con otros textos y autores a quienes respondía al escribirlo; no obstante, inquirir sobre el desempeño de un autor al investir de unidad a su texto es preguntar acerca de su actuación en y sobre su texto y nada más. Lo que “previó”, lo que “hacía”, se cerró en el momento en que el texto quedó terminado; es como si el texto pudiera considerarse —mucho nos ayudaría que así

²⁵ Si es así, “lo que hacía (había hecho)” es una cuestión que el historiador mismo considera necesario plantear.

sucediera— un acto puramente solitario, una articulación de la conciencia del autor y nada más, un diálogo consigo mismo y nadie más. Supongamos que así son las cosas: que el texto descansa oculto en un cajón y nadie lo leyó durante cientos de años, hasta que se lo exhuma y publica (tales casos son raros pero no desconocidos). Deberíamos estudiarlo entonces como un soliloquio o un recordatorio: una comunicación con el yo del autor. En esa contingencia, no deja de ser un acto pero, al dejar de ser un acto de comunicación con otro, se convierte más bien en el registro de un estado, la indicación de que en un momento específico el estado del lenguaje permitió la articulación de determinados estados de conciencia. No pasamos simplemente de un lenguaje privado a uno público, porque hay escritos sumamente privados de hombres solitarios en extremo —las obras de Guicciardini muestran algunos ejemplos— expresados en un lenguaje muy público y retórico, y aunque no pueda decirse que los escritos no comunicados cambiaron el lenguaje, no hay razón por la cual no deba pensarse que indicaron que estaba cambiando. La escritura solilocutiva no se aparta de la historia del discurso, pero ocupa en ella un lugar muy especial; en cierto sentido, en efecto, cuanto más cumple el texto la función de expresión o reflexión, más nos permite apartar la mirada de la historia del discurso para dirigirla hacia la del pensamiento. Como el estudio de la literatura política en la historia se fundó en el paradigma de la filosofía más que en el de la retórica, nos hemos acostumbrado a tratar los textos como filosofía: a aislarlos como expresiones de la conciencia de sus autores y a explorar los estados de conciencia que articulaban. Como una gran cantidad de textos son filosóficos y fueron compuestos con ese fin en vista, y puesto que es legítimo y valioso tratar casi todos los textos como si articularan un estado mental en vez de estimar que realizan un acto de comunicación, este método ha sido y sigue siendo puesto en práctica para perfeccionar nuestro entendimiento. La exigencia de que todo texto se considere, de manera exclusiva o primordial, como contribuyente a la acción política, es sencillamente errónea; tal vez sólo parezca que éste sea su propósito.²⁶

No obstante, los autores comunican sus articulaciones de la conciencia. La filosofía no sólo ha sido desde sus comienzos tan dialógica como solilocutiva, sino que los filósofos, tras haber terminado textos de tanta complejidad que únicamente podemos leerlos y analizarlos como si fueran autónomos, los llevan al copista o al editor y los dejan librados a un público cuyo tamaño y pertenencia no pueden controlar durante mucho tiempo; y ha habido escritores solitarios en extremo, al parecer exclusivamente interesados en la introspección del yo sobre el yo, que no sólo hicieron imprimir sus meditaciones, sino que lo hicieron con intenciones tanto políticas como filosóficas. Por un Guicciardini podemos encontrar un Montaigne, un La Rochefoucauld, un Rousseau;²⁷ e incluso el primero tal vez haya pretendido comunicarse con otro Guicciardini. En este punto, nuestro estudio del acto de discurso debe convertirse en un estudio del acto de publicación, que no es del todo idéntico al primero; puesto que, como hemos visto, los escritos no pensados para publicarse pueden expresarse en el lenguaje público e incluso hacer movidas e innovaciones dentro de él. El acto de publicación asegura que esas in-

²⁶ Véase Richard Ashcraft, “On the problem of methodology and the nature of political theory”, *Political Theory*, III, 1, 1975, pp. 5-25, en especial pp. 17-20; analizado en Mark Goldie, “Obligations, utopias, and their historical context”, *Historical Journal*, xxvi, 3, 1983, pp. 727-746.

²⁷ Véase Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the State in France*, Princeton, N. J., 1980. La autora caracteriza como “individualismo” el modo introspectivo de pensamiento político que se interesa en la identidad y la conciencia del yo en la sociedad política.

novaciones sean conocidas por otros, pero en un comienzo puede tratar de controlar la identidad de esos otros o limitarlos. El autor que se preocupa por dar una circulación limitada a sus escritos trata de circunscribir su “público”; quien encarga a un impresor que ponga sus obras a la venta en el mercado no lo hace. Ha habido casos de autores cuyas obras están escritas en un lenguaje “doble”, que transmite un mensaje exotérico a un público lector abierto y al mismo tiempo un mensaje esotérico a uno cerrado. Podemos examinar incluso el caso de un autor que haya rechazado la publicación de parte de sus obras y preguntarnos qué “pretendía” con este acto de incomunicación o desinformación, como lo hizo últimamente David Wootton con los apuntes secretos e irreligiosos de Paolo Sarpi (pero, ¿cómo llegaron a copiarse?).²⁸

Pese a la publicación en circuitos cerrados y la “escritura secreta”, el acto de comunicación expone nuestros escritos a lectores que los interpretarán desde puntos de vista que no son el nuestro, y el acto de publicación en el sentido normal de “divulgar” abandona el intento de determinar quiénes serán esos lectores, a la vez que trata de maximizar el número de aquellos sobre quienes nuestros escritos actuarán. Podría decirse, por consiguiente, que la publicación como intento de determinar los pensamientos de la posteridad es necesariamente contraproducente. Desde el momento en que se publica comienzan las desconstrucciones de la historia, y quedamos librados a la búsqueda de esos *continua* de interpretación, traducción y discusión de la interpretación y la traducción que denominamos de manera tan insatisfactoria “tradiciones” (John G. Gunnell acierta al advertirnos que no debemos suponer una “tradicción” cada vez que detectamos una secuencia).²⁹ Aquí toma posesión el historiador que he descrito, con su atención a las selectividades de la lectura y la interpretación y su propensión a descomponer la “historia” de un texto en la ejecución de muchas mutaciones en muchos dialectos y contextos, para los cuales el texto aparece por momentos como poco más que la matriz o el patrón de contención. Pero entre los fenómenos recurrentes de la interpretación ya hemos señalado el hábito de investir de autoridad canónica a textos y grupos de textos, y debemos estar atentos no sólo a la desconstrucción sino también a la reconstitución de textos con autoridad por parte de los lectores, algunos de los cuales les infunden esa coherencia y unidad que los historiadores miran con cierto recelo, pero que en algunos casos –no es del todo inconcebible– pueden haber sido proporcionadas a ellos por los mismos autores. Dominick La Capra convocó a hacer una historia de la forma en que los textos considerados como unidades actúan en la historia,³⁰ y estamos dispuestos a verlos como comunidades interpretativas y, a la vez, como vehículos de autoridad. Son tantas las cosas que pueden englobarse en el encabezado de “tradicción” que deberíamos ser muy cautelosos al usar esta palabra.

²⁸ David Wootton, *Paolo Sarpi: Between Renaissance and Enlightenment*, Cambridge, 1983. Entre otras cosas, Wootton invoca (p. 4) una “historia del engaño intelectual”, no diferente de la “escritura secreta” que Leo Strauss hizo famosa. Si bien esos fenómenos no tienen precisamente una historia, con frecuencia se producen en situaciones históricas. Como Goldberg (véase la nota 20 de esta “Introducción”), Wootton está más interesado en las posibilidades manipuladoras que en las posibilidades discursivas del lenguaje; pero no se puede manipular a todo el público todo el tiempo.

²⁹ Gunnell, *Political Theory...*, cit., pp. 85-90 y en general; véase también el intercambio de artículos entre Gunnell y quien esto escribe, “Political theory, methodology and myth”, *Annals of Scholarship*, 1, 4, 1981, pp. 3-62.

³⁰ Dominick La Capra, “Rethinking intellectual history and reading texts”, *History and Theory*, xix, 3, 1980, pp. 245-276 [traducción castellana: “Repensar la historia intelectual y leer textos”, en E. Palti (comp.), *Giro lingüístico...*, cit., pp. 237-293]. Reeditado en ídem, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language*, Ithaca, N.Y., 1983.

Ya hemos separado y ulteriormente recombinado el texto como ejecutor de una articulación de la conciencia del autor y el texto como realizador de un acto de comunicación en un *continuum* de discurso que implica a otros actores. El historiador debe estudiar estos *continua* (a veces llamados erróneamente “tradiciones”) si quiere entender las acciones y respuestas, las innovaciones y sucesos, los cambios y procesos que constituyen la historia del discurso, aunque esto no significa decir que el texto como artefacto aislado no le suministrará valiosa información sobre lo que ocurría en la historia de los lenguajes en los que fue escrito. Gran parte de su atención, en consecuencia, se concentrará en textos sometidos a la interpretación y la deconstrucción a medida que la historia del discurso los absorbe; sin embargo, esto no implica que el historiador niegue que en ciertos momentos de la historia el texto puede haber actuado con esa unidad que se reivindica para él como arte o filosofía. Cuando un historiador tropieza con un “gran” texto –como le sucede una o dos veces a quien esto escribe en los ensayos que siguen–, sabe que el adjetivo indica, primero, que los actores de la historia que está estudiando le asignaron una elevada autoridad o un estatus antagónico; segundo, que los críticos, teóricos, filósofos y (aquí empieza a dudar) historiadores de la comunidad de académicos a la que pertenece lo reconocieron como poseedor de una coherencia y un interés excepcionales. Sabe además que su tarea consistirá en moverse entre la exploración de su estructura como un artificio sincrónicamente existente y la exploración de su aparición y actuación como un incidente en un *continuum* de discurso de proceder diacrónico. El hecho de que estos dos modos de realidad sean rara vez idénticos constituye lo que podría denominarse *das Second Treatiseproblem*.

VII Los *continua* de discurso, que exhiben un cúmulo de discontinuidades abruptas, ocupan el centro de la atención del historiador y le parecen historias de lenguaje producidas en contextos proporcionados por la historia de la experiencia. Hay una demanda constante y justificada de que ambas historias se conecten: que el lenguaje usado por los actores en una sociedad produzca información con respecto a lo que esa sociedad experimentaba, y –puesto que hemos llegado a acordar a la experiencia social algo que se parece a la prioridad absoluta– que el lenguaje se presente en la mayor medida posible como efecto de esa experiencia. En este punto se considera que el historiador concede cierto grado de autonomía al lenguaje, lo cual perturba a quienes no pueden diferenciar entre autonomía y abstracción. Debido a que advierte que los lenguajes se forman a lo largo del tiempo, en respuesta a muchas presiones externas e internas, no supone que el lenguaje del momento simplemente denota, refleja o es un efecto de la experiencia del momento. Antes bien, ese lenguaje interactúa con la experiencia; proporciona las categorías, la gramática y la mentalidad a través de las cuales la experiencia debe reconocerse y articularse. Al estudiarlo, el historiador se entera de cómo pudieron conocer la experiencia los habitantes de una sociedad, qué experiencias fueron capaces de conocer y qué respuestas a ella fueron capaces de articular y a continuación efectuar. Como historiador del discurso, su tarea es estudiar qué pasó en éste (incluida la teoría) en el proceso de la experiencia, y de este modo, que es uno entre otros, aprende mucho sobre la experiencia de aquellos a quienes estudia.

El historiador, por supuesto, es muy consciente de que las cosas suceden a los seres humanos antes de verbalizarse, aunque no antes de que éstos posean los medios de verbalizarlas, y que puede verse cambiar el lenguaje a causa de presiones que se originan fuera de él.

Pero este proceso lleva su tiempo, y es tarea del historiador estudiar los procesos gracias a los cuales los seres humanos adquieren nuevos medios de verbalización y nuevas maneras de usar los que ya poseen. Lo hacen trabándose unos con otros en el discurso, llevado adelante por medio de lenguajes cargados de paradigmas, convenciones, usos y lenguajes de segundo grado para discutir los usos. Esto es suficiente para afirmar que el proceso de responder a la nueva experiencia lleva su tiempo y debe descomponerse en muchos procesos que se producen de diferentes modos y a diferentes velocidades. La vieja imagen en la que se expresaba que el lenguaje (o la conciencia) “refleja” la sociedad suscita en el historiador la impresión de prestar insuficiente atención al tiempo. El lenguaje es introspectivo y habla ampliamente de sí mismo; la respuesta a la nueva experiencia adopta la forma del descubrimiento y la discusión de nuevas dificultades en el lenguaje. En vez de suponer un único espejo que refleja los sucesos de un mundo exterior en el momento en que se producen, sería mejor suponer un sistema de espejos que miran hacia dentro y hacia fuera en diferentes ángulos, de manera que, en gran medida, reflejan los hechos del mundo representado a través de las diversas maneras en que se reflejan recíprocamente. Por consiguiente, la discusión entre los observadores de los espejos tiene que ver con la forma en que éstos se reflejan entre sí, aun antes de concentrarse en la posibilidad de que haya algo nuevo en el campo de visión. Sería mejor aún suponer que los espejos están ordenados tanto diacrónica como sincrónicamente, de modo que mientras algunos de ellos comparten el mismo momento, otros están situados en el pasado y en el futuro. Esto nos permitiría reconocer que la percepción de lo nuevo se lleva a cabo en el tiempo y en la forma de un debate sobre el tiempo; el animal histórico se ocupa de la experiencia discutiendo las antiguas maneras de percibirla, como un necesario preliminar para la construcción de nuevas, que luego sirven como medios de percibir tanto la nueva experiencia como los viejos modos de percepción.

El historiador, por lo tanto, espera que la relación entre el lenguaje y la experiencia sea diacrónica, ambivalente y problemática. La tensión entre lo viejo y lo nuevo, entre *langue* y *parole*, bastaría para asegurarlo, si no fuera por el hecho adicional de que existen juegos del lenguaje que deben jugar jugadores no idénticos, de modo que aun los actores que usan las mismas palabras tienen que detenerse y averiguar qué quieren decir con ellas. Esto parece explicar la aparición de lenguajes de segundo grado (aunque deben cumplirse otras condiciones, como el alfabetismo, antes de que éstos sean socialmente posibles) y asegurar que, en las historias con las que el historiador se familiariza, la relación normal del lenguaje con la experiencia será ambivalente, en el sentido de que las palabras denotan y se sabe que denotan cosas diferentes al mismo tiempo, y problemática, en el sentido de que el debate sobre cómo pueden usarse para denotarlas es continuo. Normalmente, se constatará que una sociedad lo bastante sofisticada para tener lenguajes de segundo grado responde a la nueva experiencia con la realización de debates sobre los problemas que surgen en su discurso. El historiador del discurso tendrá, por ende, que trabajar hacia fuera a partir de las capacidades para el discurso de que disfrutaban sus actores, hacia lo que ve (y ellos llegaron a ver) como nuevos elementos en la experiencia de éstos, y las sugerencias de su lenguaje pueden cruzarse (o no cruzarse nunca) con las del lenguaje que él emplea para escribir la historia de su experiencia. Traducir las percepciones de Gerrard Winstanley a las de Christopher Hill es una empresa muy problemática, valerosamente enfrentada.

Esto revela la singular importancia de ese paralenguaje antes mencionado, del que el historiador se vale para explicar las implicaciones del lenguaje cuya historia, compuesta de las

actuaciones llevadas a cabo en él, procura escribir. Ahora vemos que emplea ese paralenguaje de dos maneras coincidentes pero discernibles. En primer lugar, lo utiliza para construir hipótesis; esto es, afirma que el lenguaje acarrea ciertas implicaciones que ampliaban y definían a la vez las maneras en que podía usarse. Articula esas implicaciones a fin de mostrar cuáles eran las posibilidades normales del lenguaje, de modo que, si tropezamos con las anomalías e innovaciones que acompañan el cambio paradigmático, podremos reconocerlas, reiterarlas y comenzar a ver cómo llegaron a efectuarse. Esto proporciona al historiador una matriz necesaria para ocuparse de los momentos en que ve realizarse los enunciados y respuestas, movidas y contramovidas, innovaciones y contrainnovaciones en que consiste, según se ha sostenido, una historia de las *paroles* proferidas en y sobre las *langues*. Las proposiciones en las cuales puede resolverse la matriz son hipótesis, en el sentido de que expresan lo que el historiador supone como sucedido, y podemos compararlas con el lenguaje preservado de los textos a fin de ver si creemos que eso fue lo que efectivamente sucedió. A corto plazo, el modelo provisto por el paralenguaje es muy manejable.

El largo plazo, sin embargo, surge cuando el historiador desea escribir diacrónicamente y en la forma de la narrativa: es decir, cuando desea escribir una historia del discurso en la forma del patrón cambiante de algún lenguaje o constelación de lenguajes y sus usos y potencialidades a lo largo de un período prolongado. No puede detenerse a someter a prueba sus hipótesis cada vez que un actor de su narración hace una movida; hecha abstracción de la economía, tal vez quiera proponer descripciones de los cambios en el uso del lenguaje tan comprimidas en su significado, y no obstante tan extendidas en el tiempo, que no pueden adjudicarse a las movidas realizadas por actores identificables en momentos específicos. Se verá en la necesidad de escribir en términos que sugieran un diálogo constante entre las implicaciones de los lenguajes explicitados en su paralenguaje, y en esa medida su historia será ideal y se escribirá como si hubiese ocurrido en el mundo delineado por el paralenguaje.

Se encontrarán ejemplos en los ensayos que siguen. “Virtues, rights, and manners: a model for historians of political thought” [“Virtudes, derechos y modales: un modelo para historiadores del pensamiento político”] supone un diálogo entre los conceptos de “virtud” y “derecho” y entre sus postulados implícitos, proseguido durante varios siglos en el contexto de un discurso político europeo al que se atribuye una amplia difusión en el espacio y un carácter relativamente estable a lo largo del tiempo. La índole ideal de esta narrativa, sin embargo, está circunscripta en la segunda parte de su título, en la que se afirma con claridad que se trata de un modelo, es decir, un conjunto de hipótesis generalizadas que forman una matriz en la cual, se sugiere, pueden situarse los desempeños de actores específicos en la historia del discurso, a fin de ver hasta qué punto el modelo logra explicar sus acciones. El modelo también se acercará más a ser una descripción de la realidad cuando se acepte que hubo un modo de discurso común a Europa occidental, en el cual los términos clave y sus implicaciones se reiteraban y discutían; es decir que propone hipótesis concernientes al ser de un *continuum*, así como a las actuaciones de los actores. El capítulo 5, “Modes of political and historical time in early eighteenth-century England” [“Modos de tiempo político e histórico en la Inglaterra de principios del siglo XVIII”], emplea un procedimiento modelo de un tipo bastante diferente; supone que la situación intelectual de los actores en el tiempo prescripto puede caracterizarse en ciertos términos y como surgido de ciertas condiciones, y que las actuaciones de aquéllos pueden interpretarse como respuestas a esa situación, para las cuales se considera que había ciertas estrategias disponibles. El mismo procedimiento se siguió en los ca-

pítulos iniciales de *The Machiavellian Moment*, de este autor,³¹ en los que se establecía una situación modelo y se decía que ciertas historias o *continua* de discurso empíricamente rastreables emergían de ella. No se trataba, por supuesto, de otra cosa que de esa estrategia común en la explicación histórica, por la cual se selecciona una situación y se dice que el comportamiento de los actores es inteligible en ella. Todas estas estrategias exponen las hipótesis al tipo de crítica imaginado como apropiado para ellas.

Un caso más difícil de defender es el de “The varieties of Whiggism from exclusion to reform: a history of ideology and discourse” [“Las variedades del whiguismo, de la exclusión a la reforma: una historia de la ideología y el discurso”], que constituye la tercera parte de este libro. En ella, el intento no consiste en caracterizar una única situación modelo o problemática –al margen de la división entre las ideologías “*whig*” antagónicas luego de 1689– y afirmar que lo que sigue resulta inteligible a la luz de ella. Se trata, antes bien, de caracterizar la mayor cantidad posible –o, dentro de los parámetros del ensayo, la cantidad más conveniente– de las distintas jergas en que se expresó el pensamiento político británico en el siguiente siglo y medio, describir la historia del discurso en términos de las posibilidades insinuadas por cada jerga y utilizar la conversación resultante como un comentario sobre –pero también por– la cultura política en la que se efectuaba. Hay una delimitación: selecciono estas jergas y no otras como aquellas en las que prosiguió el discurso; pero el “modelo” es tan múltiple que tal vez no merezca ese nombre, y es inevitable que el lector sienta que la conversación presentada no se entabla entre actores individuales y ni siquiera grupales, sino entre modos ideales y objetivados de habla. Aquí pueden hacerse dos observaciones. En primer lugar, sostendré que la matriz explicativa e hipotética no desaparece; se afirma aún que el desempeño de actores específicos se ajustará a los patrones de discurso expuestos aquí, de modo que cuando diverjan los entenderemos mejor. En segundo lugar, reiteraré que cuanto más diacrónica es la historia, más rápidamente se mueve a través del tiempo y la sucesión de actuaciones y más necesario nos parece compendiarla y, de esta manera, intensificarla. Las figuras³² de la metahistoria resultan más difíciles de evitar y la narrativa se vuelve más ideal precisamente porque es más tentativa. Una historia del discurso político *whig* en diez volúmenes daría cabida a muchas actuaciones individuales y sometería a prueba las hipótesis presentadas aquí tan exhaustivamente como le diera la gana. Sería también igualmente placentera de escribir. La relación de la reconstrucción con la desconstrucción no es la de la sinfonía con el duende.³³

VIII Concluyo aquí con algunas observaciones sobre la “situación de la cuestión” que es la historia británica. En *The Machiavellian Moment* hice hincapié en la fortaleza de la reacción de los viejos *whigs* y *tories*, la Mancomunidad y el país contra el régimen financiero (por extensión “comercial”), oligárquico e imperial surgido después de 1688 y 1714, y sostuve que el argumento con respecto a este régimen y la sociedad que lo acompañó tenía

³¹ J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, N. J., 1975.

³² Véase Hayden White, *The Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, 1978.

³³ Me refiero, desde luego, al duende al que se escucha caminar sobre el universo y vaciarlo de significado, durante la interpretación de la sinfonía en *La mansión [Howard's End]*, de E. M. Forster.

que basarse en nuevas modalidades de discusión, trabajosamente elaboradas frente a paradigmas rivales. Algunos lectores objetaron que, no obstante, ese argumento se planteó, aunque cuesta entender por qué puede ser ésa una objeción; uno sospecha que su verdadera queja es que *The Machiavellian Moment* presenta como contingente el ascenso de una ideología comercial, mientras que ellos quieren que haya sido primordial: una historia francamente exitosa, el acompañamiento natural y no adulterado del desarrollo de la sociedad comercial. En el capítulo 3 afirmo haber escrito una relación más dialéctica y menos *whig* que ésa. De todos modos, los ensayos que siguen se consagran principalmente a autores del siglo XVIII que expusieron los valores del comercio *whig* y la aristocracia *whig*, y la acelerada modernización tanto de la sociedad como de la interpretación social que el régimen oligárquico presencié y efectuó. Se dedican a explorar y en algunos aspectos a disipar la paradoja de que oligarquía y modernidad estuvieran relacionadas y no fueran antitéticas.

Al ser un estudio del whiguismo histórico, el libro es en ciertos aspectos una historia *whig*. Acepta que la administración *whig* es un hecho crucial de la historia británica moderna; el régimen consolidó (a alto costo) la forma parlamentaria de gobierno y estableció la relación imperial y exterior con Europa cuya pérdida aún ofusca a Gran Bretaña. No manifiesta nostalgia por el orden *whig*, que fue descrito en tonos profundamente irónicos por la mayoría de sus partidarios, pero lo toma con seriedad: una seriedad no suficiente para los marxistas liberales, pero sí excesiva para los marxistas *tories*. La mentalidad *tory* del siglo XVIII era una extraña mezcla de ideas jacobitas y republicanas, y gran parte de esa ambivalencia sobrevive en la historiografía anti*whig* de nuestros días. Estos ensayos coinciden con los intérpretes más recientes en sostener que el período oligárquico estaba envuelto en un debate tumultuoso e ingobernable sobre sí mismo; la “profunda paz de los tiempos augustales” es un sueño desvanecido de los historiadores, y estudiamos la época en que los escritores ingleses y escoceses se trabaron por primera vez en una discusión plenamente secular sobre su sociedad y sus destinos, punto a partir del cual puede empezar a escribirse la historia intelectual británica. No obstante, presentar un régimen oligárquico como una forma de gobierno de discusión y autocrítica es en algunos aspectos paradójico, y el historiador del discurso siempre se ve ante la acusación de maximizar la importancia de su tema. Quienes lanzan esta acusación, sin embargo, rara vez se preguntan qué significa la presencia del discurso.

Los historiadores que destacan, con mucha justicia, hasta qué punto el régimen *whig* era una dictadura de sus grupos y clases dirigentes, sienten la tentación de ver a los gobernados como reprimidos y silenciosos; privados de los medios de articular una conciencia radical, deben aceptar el discurso de sus gobernantes o formular modos de oposición simbólica y semiótica al margen de él (de allí el debate sobre la extensión del delito como modalidad de protesta social).³⁴ Pero esta oligarquía era notoriamente incompetente para ejercer un control meditado; los copetudos y las turbas a veces vociferaban y a veces disparaban unos contra otros, y no tenemos que considerar la cultura elitista y la cultura popular como incapaces de intercambios. Es cierto que los grandes radicales antinómicos del interregno parecen haber sido poco conocidos en el siglo XVIII —aunque esto bien podría ser objeto de nuevas investiga-

³⁴ Véanse Douglas Hay, Peter Linebaugh, John G. Rule, E. P. Thompson y Cal Winslow, *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England*, Londres, 1975; John Brewer y John Styles (comps.), *An Ungovernable People: The English and their Law in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, New Brunswick, N. J., 1980.

ciones—, pero algunos grupos muy improbables de oposición mantenían con vida lo suficiente de la buena y vieja causa para hacer que la dimensión del aporte *tory* al radicalismo político ulterior sea una cuestión muy real. Cuando la élite debate su tamaño, composición y relación con el populacho, éste bien puede estar escuchando, y la oligarquía *whig* no era una clase dirigente, sino una oligarquía dentro de las clases dirigentes, que generaban ese debate.

La última observación también es pertinente para los historiadores de la derecha —muy a la derecha de Edmund Burke— que desconfían de la atribución de cualquier papel al debate acerca de los principios. La historiografía posterior a Namier corre el riesgo de afianzarse en la creencia de que no hay realidad excepto la de la alta política, y que la práctica de esta última siempre logra reducir el discurso a la insignificancia: una creencia, no muy distante de una religión, actualmente expuesta en lo que se ha convertido en el hábito de Peterhouse,* inflexible, irrefutable y arcano. Pero si la política aristocrática en Inglaterra hubiese sido una dominación tan austera e insolente como para hacer que su práctica fuera realmente impermeable al discurso, en verdad habría habido una revolución contra ella. Es indudable que podemos examinar la práctica de la alta política con tal minuciosidad que no veamos la articulación de las cuestiones que cumplen algún papel en ella. Aunque este tipo de política se practicaba en la Gran Bretaña *whig*, había un debate constante e intenso sobre por qué sucedía, cuáles eran sus precondiciones y efectos sociales y si acaso era necesario ser gobernados de ese modo; y en este debate, el régimen aristocrático era tan animadamente defendido, y por mentes y argumentos vigorosos, como criticado. Había un discurso al igual que una práctica, y tarde o temprano el primero debía proporcionar a la segunda uno de sus contextos, razón por la cual los teóricos del siglo XVIII debatieron constantemente el papel de la opinión en el gobierno.³⁵

Como la Gran Bretaña *whig* era una constitución política sumamente discursiva, una oligarquía en la cual la naturaleza de ésta se debatía en un espacio público más amplio que la propia oligarquía, puede haber una historia del discurso *whig*. En otro sentido, además, la historia del discurso es por su naturaleza lo que conocemos como “historia *whig*”: una historia de enunciados y respuestas de agentes relativamente autónomos. La historia del discurso no es una historia modernista de la conciencia organizada en torno de polos como la represión y la liberación, la soledad y la comunidad, la falsa conciencia y el ser de la especie. Observa un mundo en el cual el orador puede dar forma a su propio discurso y el enunciado no puede determinar por completo la respuesta. El mundo del historiador está poblado de agentes responsables aun cuando sean venales o paranoicos, y aquél se distancia de ellos como sus iguales, distinguiendo el relato de sus acciones de su propio desempeño. Escribir historia de este modo es ideológicamente liberal y el historiador bien puede admitirlo; presupone una sociedad en la cual uno puede enunciar y otro enunciar una réplica, hecha desde un punto de vista que no es el del primero. Ha habido y hay sociedades en las que esta condición se cumple en grados variables, y éstas son las sociedades en las cuales el discurso tiene una historia. □

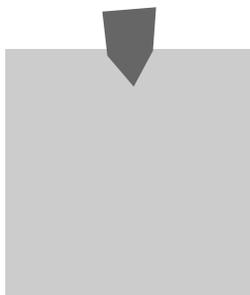
* Nombre del primero de los colegios de la Universidad de Cambridge, fundado en 1284. (N. del T.)

³⁵ Véase J. A. W. Gunn, “Public spirit to public opinion”, en *Beyond Liberty and Property: The Process of Self-Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, Kingston y Montreal, 1983.

Dossier

El ensayo de interpretación nacional en Brasil y Argentina

Ponencias y comentarios presentados en el encuentro “En busca de la identidad. El ensayo de interpretación nacional en Brasil y Argentina. Homenaje a Gilberto Freyre en el centenario de su nacimiento”, realizado en octubre de 2000 en la Fundación Centro de Estudos Brasileiros y en la Universidad Nacional de Quilmes.



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 5 / 2001

Este dossier está compuesto por los materiales presentados en el encuentro “En busca de la identidad. El ensayo de interpretación nacional en Brasil y Argentina. Homenaje a Gilberto Freyre en el centenario de su nacimiento”, que se realizó los días 30 y 31 de octubre y 1º de noviembre de 2000 en la Fundación Centro de Estudos Brasileiros y en la Universidad Nacional de Quilmes. Fue organizado en colaboración por la Fundación Centro de Estudos Brasileiros, el Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, y el Programa de Historia Intelectual, Centro de Estudios e Investigaciones, Universidad Nacional de Quilmes. Contó con el apoyo del Programa Rockefeller Foundation/ Museo Etnográfico “Juan B. Ambrosetti” de

la Universidad de Buenos Aires, y el Banco do Brasil.

El encuentro constó de tres secciones. Una mesa inaugural, donde se presentaron los textos de Florencia Garramuño y Ricardo Cicerchia que se reproducen, y que contó con la participación de Torcuato Di Tella. Una sesión sobre Gilberto Freyre, donde se presentaron las ponencias de Ricardo Benzaquen de Araújo, Élide Rugai Bastos y Gustavo Sorá, con los comentarios respectivos de Oscar Terán, Jorge Myers y José Antonio Pérez Gollán. Y una sesión sobre el ensayo de identidad en la Argentina, donde se presentaron las ponencias de Liliana Weinberg, Adrián Gorelik y Carlos Altamirano, y que contó con el comentario de Marco Antonio Pamplona que no pudo ser reproducido.

“O Senhor Freyre” *Del mito de Viriato a la historia jamás contada del lusotropicalismo*

Ricardo Cicerchia

UBA / CONICET

El índice de los ensayos publicados en 1962 con motivo de cumplirse el 25 aniversario de la primera edición de *Casa-grande & Senzala*, con el título de *Gilberto Freyre: Sua ciência, sua filosofia, sua arte*, versa:

Gilberto Freyre e a Cultura Hispânica
Gilberto Freyre, Nova Forma de Expressão
Casa-grande & Senzala e a Revolução Cultural
Gilberto Freyre Visto por um Católico
Gilberto Freyre e sua Influência nas Novas Gerações
A Obra de Gilberto Freyre Examinada a Luz da Geografia
Gilberto Freyre e a Cultura Brasileira
Gilberto Freyre e a Reinterpretação do Mestiço
Gilberto Freyre Poeta
Gilberto Freyre e as Artes Plásticas
Casa-grande & Senzala (Da Suite Nordestina)
A Procura de Influências Anglo-Americanas em Gilberto Freyre
Gilberto Freyre: Regionalista, Tradicionalista e Modernista
Gilberto Freyre Crítico Literário
Gilberto Freyre e a Arte Brasileira do Mural
Gilberto Freyre e o seu Humanismo Universitário
Uma Página de Gilberto Freyre
Gilberto Freyre: Uma Interpretação do seu Estilo

Gilberto Freyre, Ensaísta
Gilberto Freyre e a Alimentação no Brasil
Gilberto Freyre e seus Guias de Cidades Brasileiras
Gilberto Freyre e a Interpretação Filosófica da Realidade Brasileira
Gilberto Freyre, Conservador e Revolucionário
Gilberto Freyre e os Valores Rurais da Civilização Brasileira
Gilberto Freyre e a Política Exterior do Brasil
Gilberto Freyre Visto por um Estudante
Gilberto Freyre e a Antropologia
Gilberto e a Revolução Brasileira-Aspectos da Influência de um Pensador Sobre a Vida de um Povo
Gilberto Freyre, Renovador de Concepções e Métodos Sociológicos e Psicossociais de Análise e de Interpretação do Homem Social
Gilberto Freyre, Homen do Mundo
Gilberto Freyre, a Província e o Rio Grande do Sul
O Problema da Relação Forma-Substância na Obra de Gilberto Freyre
Breve Contribuição a um Possível Estudo Acerca da Influência de Gilberto Freyre Sobre a Literatura Brasileira
Sentido Épico e Aspectos Líricos da Obra de Gilberto Freyre
Gilberto Freyre e uma Nova Visão do Mundo de Língua Portuguesa

Gilberto Freyre, Scholar de Formação
 Universitária
 A Valorização da Mulher na Sociologia
 Histórica de Gilberto Freyre
 Gilberto Freyre e os Arquitetos
 Gilberto Freyre e o Recife
 Gilberto Freyre, Cosmopolita
 Gilberto Freyre e os Jovens
 Simples Opinião Sobre Casa-grande &
 Senzala
 Gilberto Freyre e a sua Obra Antropológica
 Gilberto Freyre e a Renovação do Roman-
 ce Brasileiro
 A Filosofia de História do Brasil na Obra
 de Gilberto Freyre
 A Colonização Portuguesa da Amazonia e
 a Teoria Luso-Tropicológica de Gilberto
 Freyre
 Gilberto Freyre, Cientista Social: seu Estudo
 das Relações Étnicas e Culturais no Brasil
 Gilberto Freyre, os Engenhos e as Ban-
 deiras
 Casa-grande & Senzala, um Caminho No-
 vo na Historiografia
 Luso-Tropicologia: Uma Tese Victoriosa
 O Teor Humano de Gilberto Freyre
 A Medicina na Obra de Gilberto Freyre
 Gilberto Freyre e sua Interpretação de In-
 fluências Inglesa e Francesa na Formação
 da Cultura Brasileira
 Gilberto Freyre e os Juristas
 Teatro, Região e Tradição
 Gilberto Freyre, Mestre e Criador de So-
 ciologia
 Gilberto Freyre e a Aventura do Exílio
 Gilberto Freyre: sua Influência Sobre a
 Formação de Médicos Brasileiros
 A Valorização do Português na Obra de
 Gilberto Freyre
 Gilberto Freyre e a Valorização do Negro
 Repercussão de Gilberto Freyre no Es-
 trangeiro¹

¹ *Gilberto Freyre: Sua ciência, sua filosofia, sua arte. Ensaios sobre o autor de Casa-grande & Senzala e sua influência na moderna cultura do Brasil, Comemorativos do 25 aniversário da Publicação desse seu livro*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1962.

En síntesis, lo que no se ha dicho del perso-
 naje y su obra debe ser ya de poco interés.
 Leí a Freyre por primera vez en una versión
 infantil de *Casa-grande & Senzala*, de la que
 sólo recuerdo sus ilustraciones. Como estu-
 diante graduado de la Universidad de Colum-
 bia, supe que su nombre figura entre los lati-
 noamericanos famosos que pasaron por sus
 claustros. Y luego, mis propias inclinaciones
 historiográficas, vinculadas con la Historia
 de Familia, me obligaron a repasar crítica-
 mente casi toda su obra. Por entonces, Freyre
 era para mí Dr. Jekyll y Mr. Hyde.

Releer ahora, a propósito de esta pre-
 sentación, *Casa-grande & Senzala; Sobrados
 e Mucambos* y *Nordeste*, me resultó un ejer-
 cicio muy placentero de lo que estrictamente
 hoy calificaríamos como una *consumatio* de
 lo *politically incorrect*.

Por todos estos motivos, sólo voy a
 marcar algunas líneas generales de la idea de
 Freyre sobre la historia como disciplina, su
 relación con el mundo de habla hispana, la
 contribución de *Casa-grande & Senzala* a la
 Historia de Familia en América Latina y su
 lugar en el campo historiográfico argentino.

Contando una historia del Brasil

Así como la historia de la Europa meridional
 fue esencialmente social, también la historia
 del Brasil de los primeros tiempos lo fue. Éste
 es el principio general de Freyre. La histo-
 ria del Brasil es entendida como el resultado
 de una yuxtaposición de diversas herencias
 culturales de los grupos étnicos que forma-
 rían la comunidad nacional.

Su propósito primario es el análisis de
 la estructura social, de las diferencias y con-
 flictos intergeneracionales, la movilidad, la
 educación e instrucción en relación con los
 procesos culturales como un todo, un cuadro
 histórico. Establecer los grupos y familias en
 redes sociales, examinar las proyecciones

psicológicas de los actores, analizar los cambios materiales que afectan la economía doméstica y reconstruir las fuentes de prestigio de la época, fueron las claves de todo su modelo de reconstrucción histórica. Por otro lado, el modernismo de Gilberto Freyre parece haberse concentrado en la dimensión regional. Es la historia regional el magnífico valor agregado de su obra.

El origen es portugués. Freyre se enamora del mito de Viriato, jefe de los lusitanos que se levanta contra la opresión de Roma. Viriato, decía Gilberto, “ganó la guerra y perdió la paz”. Y para cumplir con la imaginaria épica, fue asesinado mientras dormía. Enrique el navegante es la continuidad en la búsqueda del destino de gloria. Freyre se complace con volver al ‘período heroico’, al Portugal de los siglos xv y xvi; la influencia de Sorel es persistente en su inclinación a la épica. Allí cree encontrarse con los grandes testimonios del integralismo lusotropical: Camoens y *Os Lusíadas*, García de Orta y sus *Colóquios*, Mendes Pinto y su *Peregrinação*, la obra de João de Castro.

El desembarco crea la Casa-grande, completada por la Senzala que representa todo un sistema económico, social, político y cultural de producción (monocultivo latifundista), organización social (esclavitud) y domesticidad (patriarcalismo). Para Freyre el mundo de lo social está en el centro de todo proceso histórico. Y la historia de la vida privada (diríamos hoy) constituye su elemento dinamizador. A mi juicio, algo más que el mito del dulce Brasil.² Que su versión del Brasil colonial resulte casi una crónica de familia es

² Así se denomina su intento de totalizar la experiencia del nordeste azucarero y la jerarquización que hace de las relaciones de la vida cotidiana, y entre ellas, y casi fundamentalmente, el mundo de la sexualidad. Véase el importante trabajo de Carlos Piñeiro Iñiguez, *Sueños Paralelos. Gilberto Freyre y el Lusotropicalismo. Identidad, cultura y política en Brasil y Portugal*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1999.

justamente su mayor virtud. Nadie antes marcó con tanta claridad el papel estratégico de la organización doméstica en la conformación de las estructuras económico-sociales.

En varios pasajes de su obra, Freyre deja claras huellas de que considera la historia lusotropical casi en términos de historia de familia.³ Así también se piensa a sí mismo. El orgullo de declararse un Albuquerque fue lo que hizo que los rebeldes de la década de 1960 lo bautizaran “o senhor Freyre”.

La economía, la política y las relaciones sociales son así vistas como despliegues de la psicología y cultura de estos grupos. Es desde esta perspectiva que Freyre se refiere al “realismo económico” típico de los portugueses, al espíritu indomable del indígena, o al carácter sumiso del africano. Fue, sin duda, una brillante operación de reducción de la historia a un modelo culturalista de categorías psico-sociales.

El cuadro del dominio social es visto como un desarrollo del espíritu colonial de las casas-grandes: los señores de ingenio ejercen su “gusto” por el mando, los esclavos, maniatados por su propio masoquismo, acatan. Un sistema de relaciones de poder sostenido en categorías psicológicas. Un mundo de opresión y dominio sexual, que paradójicamente expresa la armonía de los distintos elementos sociales.

Para Freyre, el mundo señorial de las casas-grande del Brasil esclavista es el mundo brasileño por excelencia. El estudio de la

³ Freyre utiliza por primera vez el concepto de “lusotropical” como una cultura moderna, en el marco de una conferencia en Goa, India, en 1951. La exposición más completa del lusotropicalismo la hace en 1961. Se trata de un trabajo encargado por la Comisión Ejecutiva de Conmemoración del v Centenario de la Muerte del Infante Don Enrique. *O Luso e o Trópico* fue publicado simultáneamente en francés e inglés con el subtítulo “Sugerencias en torno a los métodos portugueses de integración de pueblos autóctonos y culturas diferentes de la europea en un complejo nuevo de civilización: el lusotropical”.

historia íntima es el camino que elige para recorrer una vida cotidiana que expresa el carácter del pueblo. Así busca especificar el papel ejercido por el *pater-familias*, por la *sinhá*, por la *moca-doncela*, por el *muleque-de-cor*, por las *amas-de-leite*.⁴

Su visión legítima la figura del patriarca y justifica el sistema de dominación. Pero su revisionismo conservador agrega dos novedades no poco importantes: el juego social en la construcción del imaginario nacional y la relación estrecha entre la economía doméstica y el sistema colonial mercantil.

Freyre produce una revalorización comparativa del sistema productivo esclavista del Brasil colonial. Avanza en una nueva comprensión de sus actores, sobre todo de negros y mulatos. Ese vínculo con el análisis social, particularmente con la antropología cultural de Franz Boas (ya parte de la mitología genética lusotropical), de quien hereda su ateorismo y cierta propensión etnográfica, será afirmado en una especie de lógica, diríamos, braudeliana.⁵ Por un lado, comprende la diferenciación entre lo racial y lo cultural, entre lo ecológico y lo genético, y por otro, propone un tipo de indagación directamente destinada a recuperar las profundidades de las líneas de continuidad del proceso histórico. Su estrategia, la tematización de las interrupciones a nivel vertical, funcional para la individualización de persistencias, constantes, per-

manencias que atraviesan horizontalmente la historia.⁶

En lo que concierne a la perspectiva historiográfica de la multiplicidad del tiempo histórico, la influencia del dualismo bergsonianiano entre la materia constituida por las permanencias estructurales inconscientes que obstaculizan y limitan la acción humana, y una forma de acción que modifica la superficie histórica, Freyre conseguirá mediar las distinciones. Atribuye a las antinomias categoriales de Bergson –sincronía/diacronía– una realidad espacial y ambiental a través de la adopción de una perspectiva posibilista de dimensión histórica, otorgando a la estructura una función de realidad permanente, pero sujeta al devenir histórico de un proceso total.

Es desde esta visión que llega a deplorar la inexistencia de un campo intelectual nacional que hubiese estimulado la expresión de reminiscencias más personales.⁷ La obra de Gilberto asumirá el compromiso de hacer más amplio y complejo ese mundo polifónico e íntimo. Su mirada se funda en la experiencia, la memoria, la tradición. Por eso recurre a fuentes “confesionales”: testamentos, cartas, reportajes, folletines, recetas, y descuida el registro institucional y la crítica metodológica. Gana el ensayo, el buen romance y su autoridad.

El pensamiento latinoamericano ensayístico, del cual Freyre es heredero, se sostenía en las marcas que sobre la realidad social dejaban los contrastes e incluso los contrarios. La etapa civilizatoria emerge entonces justamente de sus condiciones antagónicas. Freyre aporta el relativismo (equilibrio de los contrarios) y una forma particular de enten-

⁴ Marie Alice de Aguiar Amedeiros, *O Elogio da Dominação. Relendo Casa-grande & Senzala*, Río de Janeiro, Achiamá, 1997, p. 62.

⁵ Curiosamente Freyre proviene de una tradición protestante y sajona. Hace sus estudios universitarios en los Estados Unidos, se gradúa en Ciencias Políticas y Sociales en Baylor, Texas, y obtiene su maestría en Ciencias Políticas, Jurídicas y Sociales en la Universidad de Columbia. Freyre encuentra allí a Boas, líder de la escuela relativista de la antropología norteamericana. Apenas pasados sus veinte años escribe su tesis “Social Life in Brazil in the Middle of the 19th Century”, recién traducido al portugués en 1964 por el Instituto Joaquim Nabuco.

⁶ Cecilia Maria Westphallen, “Casa-grande & Senzala, O Tempo Tribio e a Longa Duração”, en Edson Nery da Fonseca, *Novas Perspectivas em Casa-grande & Senzala*, Recife, Editora Massangana-Fundação Joaquim Nabuco, 1985, pp. 129-145.

⁷ Ricardo Benzaquen de Araújo, *Guerra e Paz. Casa-grande & Senzala e a Obra de Gilberto Freyre nos Anos 30*, Río de Janeiro, Editora, 1994, p. 191.

der el movimiento modernista de la década de 1920 (“Brasil es lo que es, todo menos melancólico”, diría), en contra del ‘pesimismo realista’ de Silvio Romero, Euclides da Cunha, Nina Rodrigues, Oliveira Vianna y Paulo da Silva Prado. *Casa-grande & Senzala* supone, por primera vez, la fundamentación socio-histórica de la aceptación de una identidad brasileña multirracial. El mestizaje en el Brasil es, entonces, la culminación de un proceso de hibridación racial conducente a un tipo humano perfectamente adaptado a las condiciones tropicales.

El viaje de los libros

No es fácil conseguir versiones en castellano de los libros de Freyre. En la Argentina, mucho menos. *Casa-grande & Senzala* fue traducida al español en 1942 por Benjamín de Garay y publicada en Buenos Aires, por el Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, con una introducción de Ricardo Sáenz Hayes. Hubo que esperar hasta la edición de la Biblioteca Ayacucho con prólogo de Darcy Ribeiro, en 1977, para volver a tener una versión completa y actualizada de la obra. Desde entonces, se cuentan con los dedos de las manos las nuevas traducciones a nuestro idioma. Tal pobreza me llevó a pensar este punto de manera inversa y tratar de identificar qué cosas leyó Freyre en castellano. Me detuve en Ingenieros, y el eventual impacto de sus teorías sexuales y raciales sobre ese Pernambuco mágico y lubricado de Freyre. La elección no fue inocente, si hay marcas nacionales que dejaron las obras de Freyre, una de ellas, sin lugar a dudas, es la de una cultura brasileña extraordinariamente sexuada.

El racialismo científico del siglo XIX se comenzó a validar bajo una estricta lógica positivista. Freyre sigue a Silvio Romero, cuya influencia fue fundamental para desarrollar su visión ‘revolucionaria’ de la sociedad

brasileña. El prejuicio racial apareció con el nuevo contexto como una técnica de ajuste entre los grupos étnicos, a partir del reconocimiento necesario y previo de la existencia de desigualdades sociales, expresadas bajo la forma de desigualdades ‘naturales’. Tres exponentes de tal corriente de opinión tuvieron particular importancia en el Brasil: el *cocktail* de determinismo climático y racismo de Henry Buckle, Arthur Gobineau y su ideología de los compromisos raciales y las teorías sexuales de José Ingenieros.⁸

Ingenieros viaja a Europa en 1905, y hace allí los primeros comentarios sobre los africanos, en realidad un grupo de estibadores que encuentra en su itinerario. Declara los beneficios de la esclavitud, siendo esta institución nada más que la sanción legal de una condición biológica.⁹

Confirmando un orden jerárquico de la especie humana, sus proposiciones sobre la sexualidad conforman el armazón “epistemológico” de la visión de Freyre:

- a) La génesis del amor sexual está necesariamente subordinada a la tendencia de toda especie biológica a conservarse.
- b) Las formas dependen de las condiciones en que se presente la lucha por la conservación y reproducción de la vida.
- c) Entre las especies se lucha por el triunfo de la mejor; entre los individuos se lucha, con la cooperación de la selección sexual, por el triunfo de los mejores, lo que conduce necesariamente al mejoramiento de la especie.
- d) La diferencia de la especie humana radica en su capacidad de producción y crea-

⁸ Thomas Skidmore, *Preto no Branco. Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*, San Pablo, Paz e Terra, 1989.

⁹ “Los viajes” fueron textos publicados por *La Nación*, escritos durante el viaje que Ingenieros hizo en 1905 a Italia como secretario de Roca. José Ingenieros, *Crónicas de Viaje*, Buenos Aires, Ramón J. Roggero & Cía., 1905-1906.

ción de nuevas condiciones que se agregan y sobreponen al ambiente natural, constituyendo el ambiente social.

e) No se es biológicamente monógamo o polígamo, algo que sólo determinará la trama económica-social. El sentimiento de fidelidad nace de las condiciones mismas de la vida y evoluciona paralelamente con ellas, lo mismo que todos los otros sentimientos.

f) La idea de dogmas morales absolutos, invariables y universales, puede considerarse anticientífica y cercana a la metafísica y la religión. Son los propios procesos históricos los que establecen una superioridad de la moral social sobre la moral del matrimonio.

g) Todos los que aman fuera del matrimonio son amantes verdaderos, las doncellas que fugan, los galanes que seducen, los cónyuges infieles, amores contrariados o ilícitos como actos de libertad.

Entonces, al imponerse los factores favorables al renacimiento del amor, la naturaleza misma se encarga de obtener los resultados que persiguen los eugenistas: una selección sexual que restablece la armonía en las sociedades humanas. Así, la nueva educación moral devuelve el ideal del amor a su primitiva significación selectiva y eugénica. Una variación ascendente de la especie.

Gilberto abraza cada uno de estos enunciados en la formación social del Brasil que imagina: un mundo semi-feudal dominado por blancuzcos, patriarcales y polígamos.

La alegría no es sólo brasileña

Freyre mal entiende la expansión europea como proyecto de la aristocracia rural, idealiza el dominio portugués en África, es antisemita, ignora el mundo del trabajo en las plantaciones, proyecta Pernambuco sin límites, desconoce el importante papel de la pequeña propiedad campesina, disimula el gradual ge-

nocidio que produce la trata, inventa un papel democrático para las bandeiras, desprecia las rebeliones, aplica un sexismo primitivo a la temática de la mujer, es biologicista, exagera el mestizaje, confunde fuentes con referencias, anacroniza, ficcionaliza. Pero ninguna de estas comprometidas faltas explica, sin embargo, su ausencia en el mapa historiográfico de nuestro país. Su causa, a mi entender, son dos graves atrasos argentinos. El primero, vinculado con el tradicional poco aprecio por el fenómeno latinoamericano, con la excepción de los estudios coloniales. Y en segundo lugar, con el tardío despegue de la historia de familia.

Latinoamérica sigue estando muy distante de la Argentina. La región y sus realidades nacionales despiertan poco interés en un mundo intelectual de obstinación transatlántica. En el mismo ámbito académico, las cátedras de América Latina (como la mía) son algo así como cenicientas sin valor ni poder. Pero para ser justos, se trata de un mal cultural y no exclusivo de la disciplina.

La historiografía política y económica nacional ha dado extraordinarios resultados pero también maniatado otras perspectivas. El primer libro interdisciplinario sobre la familia en la Argentina se publica en 1994.¹⁰ Debo confesar que a mi regreso al país ese mismo año, también “huyendo” de la Universidad de Columbia, la historia de familia como campo de estudio no existía. Mis primeros trabajos y un seminario organizado en el marco del Programa de Historia de América Latina (PROHAL) del Instituto Ravignani fundaron, muy modestamente, el área. Curioso en un país de profundas tradiciones mediterráneas y con tanto apego a las elucubraciones freudianas. Lo cierto es que la brecha con otros desarrollos historiográficos sobre la organización familiar es enorme. Enorme dis-

¹⁰ Catalina Wainerman, *Vivir en familia*, Buenos Aires, Losada/UNICEF, 1994.

tancia no sólo con los países del primer mundo, en el caso de México, el Brasil, y, en menor medida, Colombia y Chile, ya existe una tradición historiográfica de más de 25 años de existencia. Elizabeth Kusnesof, Eni de Mesquita, Emilia Viotti da Costa, Mary del Priore, Katia de Queirós Mattoso, Nizza da Silva, son algunos de los nombres que consolidaron un campo de estudio fundado por Gilberto Freyre y su exuberante comprensión del patriarcalismo nordestino.

Para terminar y a modo de homenaje, como historiador de las formas familiares no podía cerrar mi intervención sin decir... *O Senhor Freyre* además de escritor y futurólogo (como gustaba definirse), fue usted el excelente historiador que hace casi 70 años decía:

La familia –no el individuo, ni el Estado, ni ninguna compañía de comercio– es, desde el siglo XVI, el gran factor colonizador en el Brasil, la unidad productora, el capital que amaña el suelo, que instala las fazendas, que adquiere esclavos, bueyes, herramientas, la fuerza social que se desdobra en política, erigiéndose en la aristocracia colonial más poderosa de América. Sobre ella, el rey de Portugal reina casi sin gobernar. Los senados de cámara, expresiones de ese “familismo” político, no tardan en limitar el poder de los reyes y, más tarde, al mismo imperalismo, o mejor, el parasitismo económico que procura extender desde el reino hasta las colonias sus absorbentes tentáculos.¹¹ □

¹¹ *Casa-grande & Senzala* (fragmento), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, p. 46.

*Casa-grande & Senzala, una historia privada de la nación**

Florencia Garramuño

UDES / UBA / CONICET

A Gilberto Freyre le habría gustado, supongo, leer su propia fortuna crítica como una historia más de las numerosas transformaciones y traducciones de las ideologías migrantes que hacen el Brasil. Desde la lectura de Antonio Candido que recuerda, en 1967, el impacto revolucionario que *Casa-grande & Senzala* tuvo sobre su generación (Candido, 1997, p. 9), a la lectura de Carlos Guilherme Mota, en 1990, que señala el carácter conservador que se manifestaría en Freyre más tarde, ya presente en ese primer texto supuestamente revolucionario pero que en el fondo borra los antagonismos de clase y de raza (Mota, 1990, p. 57), una curva ideológica marca la historia de la lectura de ese texto fundacional en el ensayo de interpretación brasileño de la década de 1930.

Es posible entender esta curva desde un punto de vista histórico: del 1967 a 1990 median más de veinte años cargados no sólo con la dictadura brasileña y su correlativa exacerbación de la ideología –las “patrullas ideológicas” que iban a tener una presencia ubicua en el campo intelectual brasileño de esos años–, sino también por el progresivo acercamiento de Freyre a posiciones claramente conservadoras.¹

Existe además otro camino para entender esa curva ideológica en la historia de las lecturas de *Casa-grande & Senzala*. Un camino textual, que dé cuenta de la complejidad ideológica del texto mismo *Casa-grande & Senzala* y que tanto la lectura de Mota como la de Candido delatan. En lugar de resolver esa complejidad contabilizando la mayor presencia de una tendencia revolucionaria o conservadora, es posible comprender esa heterogeneidad como ambivalencia, sin resolver las contradicciones –o borrar los antagonismos, como dice Mota– que de ella puedan surgir.

1. Antagonismos de clase, antagonismos de cultura

¿Por qué *Casa-grande & Senzala*, si borra el antagonismo de clase y de raza, se traduce al inglés y al francés con sendos títulos –*The*

ciación crítica de *Casa-grande & Senzala* en el Brasil se inicia en 1967 y puede explicarse a partir de dos detonantes: la radicalización de las posiciones ideológicas debida a la situación política en el Brasil, y la ruptura con la cultura oligárquica que, según el mismo Mota, puede darse sólo a partir del surgimiento de una vertiente de pensamiento progresista que surge de instituciones como las facultades de Filosofía, cuyas primeras generaciones de graduados estarían también por esos años produciendo sus primeras intervenciones críticas.

* Agradezco a Marina Larrea su ayuda en la investigación para la escritura de este trabajo.

¹ La hipótesis de Carlos Guilherme Mota es que la apre-

Masters and the Slaves, Maîtres et esclaves—que refieren indiscutiblemente a esos mismos antagonismos? ¿Señalan, esas traducciones, una posible interpretación del texto de Freyre que éste sólo habría insinuado, o repiten, en cambio, una línea de análisis que el texto en portugués habría desplegado en toda su riqueza?

Por un lado, los títulos en inglés y en francés repiten la estructura dicotómica que ya estaba en *Casa-grande & Senzala*, insinuando con ese binarismo cierto contraste u oposición. La intensa contraposición e, incluso, el contraste aberrante entre la opulencia de la Casa grande y la miseria de la senzala que la historia brasileña nos ha enseñado a reconocer —y que todavía hoy golpea los ojos de quien visite esos antiguos complejos habitacionales del nordeste brasileño— aparece por momentos borrada en el texto de Freyre: las relaciones entre la senzala y la casa grande son, nos dice Freyre, relaciones más íntimas y familiares que relaciones entre clases o razas antagónicas. La conjunción *e* del título, más que enfrentar dos espacios parecería, en esa lectura, unirlos. Desde este punto de vista, el antagonismo que en el título portugués se vería diluido por la utilización de términos que refieren al ámbito privado (casa grande y senzala), se vería acentuado por su reemplazo en las traducciones por términos que refieren indiscutiblemente a la esfera social (*maîtres y esclaves; masters y slaves*).

Sin embargo, al explicar el título en el prólogo a la edición en inglés de 1945, Freyre señala: *Casa-grande & Senzala* “have here a symbolic intention, the purpose being to suggest the cultural antagonism and social distance between Masters and slaves, whites and blacks, Europeans and Africans, as marked by the residence of each group” (subrayado mío). El antagonismo está en Freyre, pero está en el espacio privado y allí, y no exclusivamente en la esfera social, esos términos privados sí marcan distancia y separación.

Hay varios movimientos en *Casa-grande & Senzala* que tienden al borramiento del antagonismo social y político. Los desplazamientos que inicia la elección de los términos privados del título podrán verificarse en muchas otras operaciones en las que lo que podría leerse en la historia como antagonismo es diluido por el texto de Freyre en relaciones en las que parecería borrarse toda violencia. Hasta la esclavitud misma es incluso postulada, por momentos, como una forma de introducir en el Brasil cierta especie de clase media.² Esa operación lleva no solamente a un borramiento del antagonismo de clase y de raza, sino, además, a obturar de la historia brasileña la violencia inconmensurable con la que esos antagonismos se manifestaron. Freyre realiza, con esas construcciones, una violencia igualmente inconmensurable a la historia brasileña.

Así como algunos antagonismos de clase y de raza se ven “adocicados”, otros directamente desaparecen: no hay casi menciones, en el extenso discurrir histórico de *Casa-grande & Senzala*, de las rebeliones de esclavos, de los quilombos o de los grandes traumas violentos de la historia del Brasil sobre los cuales se sostuvo precisamente la esclavitud, esa institución que Freyre insiste en ver como familiar y que fue políticamente mucho más que eso. Aun cuando menciona algunas de esas insurrecciones, lo hace siguiendo una tradición ya establecida por Sílvio Romero, que ve en esas rebeliones un carácter “más bien de choque de culturas dispares o antagónicas que cívico o político” (CGS, p. 152). La insurrección de Minas, el movimiento de ne-

² Dice Freyre : “No se limitó el Brasil a recoger del África la escoria negra que fecundó sus cañaverales y sus cafetales; que le ablandó la tierra seca. Viniéronle del África ‘amas de casa’ para sus colonos sin mujer blanca; técnicos para las minas; artesanos en hierro; negros adiestrados en la cría de ganado y en la industria pastoril; comerciantes de tela y de jabón; maestros, sacerdotes y almuédano” (Freyre, 1985, p. 289).

gros en Bahía de 1835, Canudos, son, para Freyre, “relapsos en furor salvaje” de finalidades “aparentemente políticas o cívicas” pero que en realidad serían “pretexto de regresión a la cultura primitiva, represada pero no destruida” (CGS, p. 153).

También los antagonismos de género se obturan: las violaciones perpetradas por los amos sobre los cuerpos de sus esclavas son vistas como relaciones íntimas, amorosas, entre el amo del ingenio y sus “amas de casa”. Y si hay dominación del amo sobre la esclava o sobre la india, esa dominación incluso se ve hasta cierto punto justificada, cuando no originada, por el masoquismo de la negra y de la indígena.

Pero a pesar de esas constantes estrategias de ocultamiento y de borramiento, el antagonismo, quisiera proponer, no es borrado en el texto de Freyre. Ese antagonismo social es desplazado en *Casa-grande & Senzala* y se articula en una zona diferente a la política y pública que habrían construido esos relatos de rebeliones, de quilombos, de guerras y conflictos. Si Freyre olvida en su texto las rebeliones de esclavos, los quilombos, la historia de esas luchas políticas y sociales, su texto marca varios momentos en los que la violencia y el antagonismo se encuentran en plena acción en la vida privada de los actores de su historia: en el relato de los suicidios de los esclavos –la nota fúnebre con la que se cierra el texto de *Casa-grande & Senzala*–,³ en las transformaciones que la lengua portuguesa sufre incorporando “antagonismos” –así los llama– (Freyre, 1985, p. 311), en las relaciones entre el moleque y el niño de inge-

nio, y aun en las relaciones supuestamente amorosas entre amos y esclavas que en el texto derivan, en muchos casos, en muertes sangrientas y asesinatos brutales. Esa violencia y esos conflictos, es cierto, no aparecen en *Casa-grande & Senzala* conceptualizados como antagonismos de clase y de raza. Pero tampoco desaparecen. Esta contienda parece en cambio desplazarse hacia la cultura, donde forma el origen de toda una teoría sobre la misma que será, quisiera proponer, lo ambiguamente revolucionario y a menudo conservador de su texto.

Porque *Casa-grande & Senzala*, los términos de la dicotomía en portugués, señalan una forma intimista de referirse a ese antagonismo que, en vez de verse articulado en la clase o en la raza –o, agregó, en el género–, se desplaza y se expresa en hábitats, en formas de vida, en cultura.⁴ Ese desplazamiento coloca en aquel lugar en el que se espera la unión y la homogeneidad –la familia– el antagonismo y el choque, algo que Engels ya había hecho en *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Para Freyre, hablar de *Casa-grande & Senzala* es colocar el antagonismo como constitutivo del orden más íntimo y más pequeño, la casa y la familia que esa casa alberga. Pero la casa funciona en el texto de Freyre como metáfora de la nación, y la nación aparece allí, precisamente debido a ese desplazamiento de los antagonismos, como una nación siempre cruzada por heterogeneidades y conflictos. La siguiente cita es elocuente en este sentido:

La casa-grande, completada por la senzala, representa todo un sistema económico, social y político: de producción (la monocultura latifundiaría), de trabajo (la esclavitud), de transporte (la carreta de bueyes,

³ Nuevamente aquí la mención de la violencia que implica el suicidio de los esclavos –hoy analizado en tanta bibliografía como hecho claramente político– está explicada en el texto de Freyre por una razón privada e individual: lo que habría ocasionado los suicidios, según Freyre, habría sido, no la situación en la que se encontraban esos esclavos, sino el “banzo”, es decir, la *saudade* del África.

⁴ En esa forma intimista está la violencia privada, ya que la senzala es en la esfera privada, como el *pelourinho*, una de las grandes instituciones de la violencia en el Brasil (Paulo Sérgio Pinheiro, 1998, p. 12).

el bangué, la hamaca, el caballo), de religión (el catolicismo de familia, con capellán subordinado al paterfamilias, culto de los muertos, etcétera), de vida sexual y de familia (el patriarcalismo polígamo), de higiene del cuerpo y de la casa (el tigure, la mata de banana, el baño en el río, el baño con palangana, el baño de asiento, el lavapiés), de política (el compadrismo) (CGS, p. 10).

El desplazamiento del antagonismo hacia la esfera íntima de la casa y de la familia, la constitución de la familia –y de una familia atravesada por el conflicto y la diferencia– como metáfora de la nación, hacen del texto de Freyre, pensado como narrativa nacional, un texto revulsivo. Porque frente a las ideas liberales de la nación como todo homogéneo y perfectamente articulado, donde los conflictos han sido resueltos en pro del bien común que dirigiría el Estado, el texto de Freyre construye, gracias al desplazamiento hacia la esfera privada, una idea de la nación como disputa y constante creación de minorías internas y diferencias.

Si seguimos a Hannah Arendt en su distinción entre la esfera privada y la pública como una distinción entre aquello que debiera quedar oculto y lo que debiera mostrarse (Arendt, 1969, pp. 58-77), al concentrarse en lo privado Freyre recolocó en la historia brasileña, y en el ensayo de interpretación, todo aquello que debiera haber quedado oculto, operando con esta *confesión* un movimiento de consecuencias radicales para el ensayo de interpretación nacional.

2. La estructura recursiva del ensayo

Junto con el desplazamiento del antagonismo a la esfera íntima que opera el texto de Freyre, la peculiar estructura del ensayo de interpretación del Brasil que es *Casa-grande & Senzala* señala también un formato revulsivo

e innovador en relación con la noción de cultura nacional que esa estructura construye. Por un lado, el texto aparece como una narrativa con aparente orden lineal que seguiría los pasos históricos de la formación de ese Brasil, comenzando por el protagonista principal, el colonizador portugués, para terminar, luego de pasar por el indígena, en la tercera “raza triste” introducida en el Brasil: los esclavos. El último capítulo, titulado “El esclavo negro y su influencia”, se presenta como el término de un proceso lineal en el que, después de haber analizado la participación de la colonización portuguesa en el Brasil, la influencia del indígena y del esclavo en la vida sexual y familiar, llegaríamos a encontrar la especificidad brasileña en el mestizaje producido a partir de la influencia de ese esclavo y de sus aportes en la formación nacional. Pero en ese capítulo lo que define al esclavo y su influencia –lo que define al Brasil– es lo mismo que lo que definía a los portugueses en el origen: su predisposición al mestizaje, su costumbre de diferencia. No es por eso casual, o contradictorio, que en ese último capítulo se vuelva nuevamente sobre los portugueses y su especificidad cultural, retomando el texto así las mismas cuestiones que ya había planteado en su primer capítulo sobre los portugueses. Esclavos, portugueses y brasileños compartirían por lo tanto una especificidad condensada en la visión tanto de la cultura portuguesa como de la brasileña como escenario de antagonismos y mezclas, de simultáneo nacionalismo y cosmopolitismo.

Esa aparente estructura lineal sirve así de sostén para un discurso recursivo que entre los dos puntos extremos de ese arco tensiona la construcción de identidades con una serie de marchas y contramarchas que rompen con el discurso evolutivo. Esa misma recursividad del ensayo se da en la utilización de las fuentes, que reaparecen a menudo a lo largo de los diferentes capítulos. Mediante esa estructura recursiva y repetitiva *Casa-grande*

& *Senzala* quiebra el discurso evolutivo de la nación que supone la especificidad nacional como un progresivo proceso de abrasileñamiento. La especificidad nacional, entonces, no aparece como aquello que en una línea evolutiva se considera ha logrado la superación de conflictos, sino como un retorno continuo hacia los traumas que una y otra vez el texto, y la nación, debe afrontar.

El texto de Freyre hace surgir de esa narrativa recursiva lo reprimido de la historia brasileña, y en ese sentido recoloca la cuestión de la interpretación nacional. Los mismos elementos que aparecían en el ensayo del siglo XIX –en Sílvio Romero, en Araripe Jr.– y aun en la novela del siglo XIX –en *O Cortiço* y *O Mulato* de Aluísio Azevedo, por ejemplo, o en *Bom Crioulo*, de Adolfo Caminha, o aun en el Alencar de *Iracema* y *O Guarani*– reaparecen en el ensayo de Freyre: la influencia del clima, la presencia del esclavo africano y del indio, la importancia de la raza, la persistencia de lo portugués, la peculiaridad de la naturaleza tropical. De Sílvio y de Araripe tomará también Freyre el carácter ambiguamente progresista que Candido marcaba para Sílvio Romero. En éste, señala Candido, el concepto de mestizaje, a pesar de sus puntos de partida racistas, quitó toda ilusión de blancura a una élite que todavía se obstinaba en defender una posible pureza racial (Candido, 1982, p. xx). Pero si en el siglo XIX, en Araripe Jr. y en Sílvio Romero, esos elementos eran articulados en la noción de mestizaje homogéneo, en Freyre la emergencia de lo reprimido de la historia, lo privado, cruza la célula fundamental de esa nación con un pensamiento sobre la heterogeneidad y la diferencia.

Como su maestro Franz Boas (Julia E. Liss, 1995), Freyre construye la cultura brasileña estudiando problemas de migraciones, contacto e interrelaciones entre diferentes culturas. No puede derivar de ahí una concepción holística de la cultura, sino una idea de la cultura nacional como cultura esencial-

mente atravesada por el conflicto. Allí Freyre descubre, como Marx, que lo que une a una nación no es una idea común, un Estado, una ley o un origen sereno, sino un perpetuo conflicto (Etienne Balibar, p. 169).

3. Vanguardia, regionalismo y pasado

Si me interesa colocar *Casa-grande & Senzala* en estas coordenadas sobre el ensayo de interpretación nacional es porque podría proponerse allí una explicación posible a otra paradoja que surge de la lectura del texto de Freyre desde la Argentina y desde la literatura: la de la relación entre modernismo de 1922 –vanguardia– y regionalismo. Aunque en el Brasil se lee el regionalismo –al que Freyre pertenece– como continuación del modernismo revulsivo de 1922, esa continuación se ha visto a veces como una aparente “contradição entre a rota esquerdizante do modernismo paulista de choque e o regional-tradicionalismo gilbertiano” (Merquior, 1981). Ángel Rama había pensado para una Latinoamérica en la que incluye al Brasil también estas dos posibilidades como posibilidades antagónicas y en conflicto, que en la década de 1930 irían a traducirse en el conflicto entre vanguardismo y regionalismo, o entre cosmopolitismo y nacionalismo (Rama, 1984).

Freyre mismo, sin embargo, se coloca dentro de una genealogía modernista en su cuestionado *Manifiesto Regionalista*: el regionalismo continúa, dice allí, al modernismo paulista.⁵ Aun cuando la autenticidad de

⁵ Es posible encontrar otra formulación de esta postulación en *Interpretación del Brasil*. Señala Freyre allí: “En la región más antigua del Brasil, el Nordeste, se inició un movimiento semejante al ‘modernismo’ de Rio y de São Paulo, pero independientemente de él. Era también una rebelión contra el colonialismo mezquino, que no repudiaba la experiencia brasileña y la integración de los valores europeos y extraeuropeos durante la época colonial. Exigía valores y actitudes extraeuropeos, sin dejar de reconocer la necesidad que tenía Brasil de un

ese manifiesto pueda ponerse en cuestión,⁶ en ese texto se formula una línea de la cultura brasileña de vanguardia que el mismo “héroe” de la vanguardia modernista, Oswald de Andrade, va a distinguir en varios de sus ensayos, donde reconoce a Gilberto como “o herói de Apipucos” (Oswald de Andrade, pp. 54, 88). Para Oswald, parece clara la simultaneidad de la reforma que implicaba el modernismo paulista y el regionalismo de Freyre. Dice Oswald en “Informe sobre o Modernismo”: “Em São Paulo, depois da ação do comando, que é a Paulicéia Desvairada de Mário de Andrade, o movimento ‘Pau-Brasil’ anuncia o slogan ‘Poesia de exportação contra poesia de importação’. E Gilberto Freyre abre o seu apostoldado nacional em Recife, criando para o Brasil uma sociologia efetiva e totêmica” (Oswald, 1991).

Más allá de las diferencias entre ambas propuestas estéticas e ideológicas, el regionalismo y el modernismo brasileño comparten una preocupación que la aplicación de la teo-

contacto estrecho con Europa y con su pasado europeo; Brasil debía elegir de su herencia colonial una serie de valores en armonía con el paisaje tropical y con las condiciones de vida brasileñas”, También en *Vida, forma e cor* (pp. 99-114) va a insistir en estas relaciones.

⁶ El cuestionado *Manifiesto Regionalista* de Gilberto Freyre surge primero como documento que habría sido producido a partir del Congreso de escritores regionalistas realizado en Recife en 1925, que dio origen al *Manifiesto de Recife* de unos pocos párrafos. Gilberto Freyre publica sin embargo otra versión mucho más voluminosa del manifiesto en 1952, en una edición del Ministerio de Educación, con el título de *Manifiesto Regionalista*, que ha sido vista como una maniobra de Freyre para magnificar su participación en lo que él denominó como “movimiento regionalista, tradicionalista y, a su modo, modernista de Recife”. El deseo historicista por el saber fáctico acerca de la verdad de ese manifiesto ha hecho que se cuestionara la autenticidad del mismo –si Freyre efectivamente lo había escrito o no en su momento, si lo habría escrito después, etc.–, obturando otro tipo de trabajo –también de investigación, también, si se quiere, historicista– que es el efectivo estudio de ese texto, de su articulación de un tipo de género –manifiesto– y de su relación con las otras manifestaciones artísticas con las que establece líneas de contacto.

ría de la vanguardia europea para leer la brasileña –y la latinoamericana en general– ha obturado. Se trata de una preocupación por el pasado nacional que tanto la vanguardia de Oswald como el regionalismo de Gilberto comparten. Recordemos el *Manifiesto de Poesia Pau Brasil*: “Ser regional e puro”. Tanto el manifiesto de Oswald como el de Gilberto y como el mismo *Casa-grande & Senzala* son textos que bucean en el pasado nacional en búsqueda de emblemas de la identidad brasileña, recuperando una actitud antropofágica, dirá Oswald, no sólo con el pasado nacional sino con el “tabuleiro universal” (Oswald) de la cultura europea, magistralmente resumidos en el lema antropofago: “Tupí or not tupí, that is the question”.

Superada la lectura “pelo viés dadá”, como la llama Silviano Santiago (Santiago, 1982) del modernismo brasileño, tal vez nos sea posible acercar hoy el modernismo de 1922 y el regionalismo de Freyre en la ambivalencia que va a señalar para la vanguardia latinoamericana su colocación en la periferia: “Na América Latina –señala Adrián Gorelik– a principal tarefa que se propos a vanguarda foi a construção simultânea de um futuro de sua tradição”, lo que cuestiona el rasgo central de la vanguardia clásica: su negatividad, su carácter destructivo de combate a la institución. En Freyre y en Oswald esto se manifiesta por un peculiar uso del pasado y de la tradición nacional, que al fragmentar las unidades homogéneas va a postular la construcción de una nación cruzada por heterogeneidades.

Al definir lo público de la narrativa nacional por lo privado, al desplazar la política por el sexo, Freyre estaba continuando a Oswald en sus redefiniciones de la vanguardia brasileña. Para ambos, volver al pasado fue una manera de construir el futuro de su nación, una nación que no obviara las heterogeneidades.

Es innegable la molestia que, por lo menos en mí, genera la obturación de la violen-

cia en la narrativa de Freyre. Pero tal vez esa obturación fue el precio que tuvo que pagar para mostrar los límites de un discurso liberal que, como mostró Roberto Schwarz (Schwarz, 2000), funcionó en el Brasil como la mejor justificación para la dominación y las

arbitrariedades. Al mostrar los límites de ese discurso, Freyre articulaba un gesto ambiguamente revolucionario –porque iba más allá del discurso liberal–, y conservador –porque obturaba, con ese traspasar los límites, la violencia sobre los oprimidos–. □

Bibliografía

De Andrade, Oswald, *Estética y Política*, San Pablo, Globo, 1991.

— — —, “Manifiesto da Poesia Pau-Brasil” y “Manifiesto Antropófago”, en *A Utopia Antropofágica*, San Pablo, Globo, 1990.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago y Londres, Chicago University Press, 1969.

Balibar, Etienne, “From Class Struggle to Classless Struggle?”, en Balibar, Etienne e Imanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Londres, Verso, 1991.

Candido, Antonio, Prefacio a Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, San Pablo, Companhia das Letras, 1997.

— — —, “Prólogo”, en Sílvio Romero, *Ensayos Literarios*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1982.

Freyre, Gilberto, *Casa-grande & Senzala*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985.

— — —, *The Masters and The Slaves. A Study in the Development of Brazilian Civilization*, trad. del portugués por Samuel Putnam, Nueva York, Alfred Knopf, 1970.

— — —, *Manifiesto Regionalista*, Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, MEC, 1967.

— — —, *Interpretación del Brasil*, México, FCE, 1964.

Gorelik, Adrián, “O Moderno em debate: cidade, modernidade, modernização”, en Wander Melo Miranda (org.), *Narrativas da Modernidade*, Belo Horizonte, UFMG, 1999.

Liss, Julia E., “Patterns of Strangeness: Franz Boas, Modernism, and the Origins of Anthropology”, en Elazar Barkan y Ronald Bush (eds.), *Prehistories of the Future. The Primitivist Project and the Culture of Modernism*, Stanford, Stanford University Press, 1995.

Mota, Carlos Guilherme, *Ideologia da cultura brasileira*, San Pablo, Ática, 1990.

Pinheiro, Paulo Sérgio, “Prefácio”, en Francisco Foot Hardman (org.), *Morte e Progresso. Cultura Brasileira como Apagamento de Rastros*, San Pablo, UNESP, 1998.

Santiago, Silvano, “Permanência do discurso da tradição no modernismo”, en Aduino Novaes (org.), *Cultura Brasileira: Tradição/Contradição*, Río de Janeiro, Jorge Zahar, 1987.

Schwarz, Roberto, “As idéias fora de lugar”, en Schwarz, Roberto, *Ao vencedor as batatas*, San Pablo, Duas Cidades, 1977.

Ponencia

Rayos y truenos
Ambigüedad y exceso en la obra
*de Gilberto Freyre**

Ricardo Benzaquen de Araújo

PUC / RJ, IUPERJ / UCAM

Este texto intenta discutir algunos aspectos de la obra de Gilberto Freyre, concentrándose especialmente en su libro inaugural, *Casa-grande & senzala* (citado de ahora en adelante como *CGS*), cuya publicación en 1933 plantea cuestiones todavía importantes para la comprensión del pasado brasileño.

Vale la pena observar, antes de continuar, que el debate intelectual sobre los destinos del país estaba, en ese entonces, profundamente marcado por el tema del mestizaje. Pero el mestizaje, esto es, el contacto sexual entre grupos étnicos distintos, siempre se planteaba como un problema: ya sea porque implicaba esterilidad –biológica o cultural–, lo que hacía inviable toda oportunidad de desarrollo; sea porque demoraba la completa dominación de la raza blanca, lo que dificultaba el acceso del Brasil a los valores de la civilización occidental. El pasado era visto por tanto como un peso, una carga que limitaba y constreñía la historia nacional, que sólo podría realizarse, si es que esto fuese posible, en el futuro.

El enorme impacto que produjo la aparición de *CGS* contribuyó a alterar drásticamente esta evaluación, al enfatizar no sólo el valor específico de las influencias indígenas y africanas, sino también la dignidad de la ar-

ticulación híbrida y plástica de tradiciones que habría caracterizado a la colonización portuguesa. Este argumento, que daba al país la oportunidad de superar el “inacabamiento”, definitivo o temporal, sólo había sido posible, según el propio Gilberto, a causa de su vínculo con la antropología norteamericana y con la orientación relativista de Franz Boas (Gilberto obtuvo un título de maestría en Columbia, en 1922), que le permitiría separar la noción de raza de la de cultura y otorgarle a esta última primacía absoluta en el análisis de la vida social. Éste será, entonces, el camino que recorre nuestro autor para oponerse a la mayoría de sus contemporáneos, redefinir la idea de mestizaje y, de cierta forma, reinventar el Brasil.

Este redescubrimiento comienza, además, con el hecho de que el primer grupo designado como mestizo en *CGS* está compuesto justamente por los mismos portugueses. Al subrayar el carácter de frontera de la península ibérica, ruta de pasaje entre África y Europa y escenario de intercambios étnicos y sobre todo culturales, Gilberto los convierte en un personaje híbrido, fruto de una amalgama que incluyó, entre otros, árabes, romanos, galeses y judíos, y que se inició mucho antes de su desembarco en el continente americano.

¿Pero cuál sería la concepción de mestizaje utilizada para comprender al portugués?

* Traducción: Ada Solari

Implica, según creo, un proceso en el que las propiedades singulares de cada pueblo no llegan jamás a disolverse por completo, y guardan indeleblemente el recuerdo de las diferencias presentes en su gestación.

Sincrética pero nunca sintética, esta concepción le permite a Gilberto definir al portugués –y más tarde al brasileño– como un “lujo de antagonismos” (CGS, t. I, p. 7)* que, a pesar de estar equilibrados, aproximados, se niegan terminantemente a fundirse en una nueva identidad, separada, indivisible y original. Y será justamente este rechazo el que llevará a que la sociedad colonial brasileña sea observada en CGS desde el prisma de la polifonía y la ambigüedad, señalada como un

[...] pueblo indefinido que oscila entre Europa y África. No es de una ni de otra en forma definitiva, sino de ambas. La influencia africana que hierve bajo la europea y que comunica un acre ardor a la vida sexual, a la alimentación, a la religión; la sangre mora o negra que corre por una gran población semiblanca, si es que no mantiene su predominio en regiones aún hoy de gente oscura; el aire de África, un aire cálido, oleoso, que suaviza en las instituciones y en las formas de cultura las durezas germánicas; que corrompe la rigidez doctrinaria y moral de la Iglesia medioeval; que arranca su armazón ósea al cristianismo, al feudalismo, a la arquitectura gótica, a la disciplina canónica, al derecho visigótico, al latín, al propio carácter del pueblo (CGS, t. I, pp. 4-5).

Esa “bicontinentalidad”, que correspondía “en población así vaga e incierta, a la bisexualidad en el individuo” (CGS, t. I, p. 7), afectó profundamente la constitución espiritual del portugués al transformarlo en un pueblo cuyo

[...] carácter [...] nos da principalmente la idea de “vago, impreciso” [...] y esa imprecisión es la que permite al portugués reunir dentro de sí tantos contrastes imposibles de ajustarse en el duro y anguloso castellano, de un perfil más definitivamente gótico y europeo (CGS, t. I, p. 8).

Toda esta indefinición termina haciendo del portugués un pueblo eminentemente poroso, permeable, es decir, capaz de amoldarse plásticamente a las más diversas experiencias culturales. En realidad, ésta será la razón por la cual, al contrario por ejemplo de los ingleses, “que [dirigían], por así decir, de guante blanco y resguardados de un contacto más íntimo con los nativos por preservativos de goma, los negocios comerciales y políticos de la India” (CGS, t. I, p. 23), los portugueses lograron conquistar un imperio no mediante la imposición de una regla única, sino mediante su adaptación a las más variadas tradiciones locales.

De hecho, este énfasis en lo que Gilberto llama “antagonismos en equilibrio” –antagonismos exacerbados, por cierto, por las divisiones y por el despotismo típicos de la esclavitud colonial– llega a tal punto que se torna necesario interrogar acerca de la existencia de algún valor o institución capaz de al menos suavizarlos, evitando que dicho equilibrio llegue a romperse.

El examen de esta cuestión nos permitirá incluso aproximarnos a la segunda característica que, en CGS, define a la sociedad brasileña. Se trata, para ir directamente al punto, de la enorme importancia del papel que desempeñan las pasiones, sobre todo las de naturaleza sexual, en la creación de una atmósfera de intimidad y calor que, sin descartar los antagonismos, hacía posible su convivencia.

No se debe suponer, no obstante, que Gilberto se limita a elogiar las pasiones: al identificar una gran cantidad de excesos en el interior de la casa-grande, no deja de condenarlos enérgicamente y señala, por ejemplo,

* Las citas pertenecen a la versión en español: *Casa-grande & Senzala*, traducción de Benjamín de Garay, Buenos Aires, Emecé Editores, 1943. (N. de la T.)

que “a la ventaja de la mixigenación correspondió en el Brasil la desventaja considerable de la sifilización” (CGS, t. I, p. 84), “la enfermedad por excelencia de las casas-grandes y de las senzalas” (CGS, t. I, p. 83), cuya introducción en el país se debió sobre todo a la obsesión por el “amor físico” que animaba al conquistador europeo.

Más aún: asociada, como se vio, con la enfermedad, la voracidad sexual portuguesa se realizaba por intermedio de la esclavitud, puesto que en

[...] las relaciones sexuales entre el conquistador europeo y la mujer indígena [...] comprobóse lo que después se haría extensivo a las relaciones de los amos con las esclavas negras en circunstancias desfavorables para la mujer. [...] [Por lo tanto, el furor ginomaniaco del portugués se habría ejercido sobre víctimas no siempre confraternizantes en el gozo (CGS, t. I, pp. 89-90).

Si los argumentos recién mencionados son verdaderos, ¿cómo sería entonces posible que el “erotismo patriarcal” creara lo que Gilberto llama “zonas de confraternización”, que aproximan las herencias culturales a los distintos y aun opuestos grupos que componían la sociedad colonial?

Creo que el mejor camino para responder esta indagación exige hacer un pequeño desvío, el cual, al pasar del sexo al cuerpo, o mejor, a los excrementos corporales, nos ofrezca quizás una pista para aclarar la duda en cuestión. Consideremos un pasaje en el que, al examinar el verdadero culto a la obscenidad que encuentra en la tradición lusobrasileña, Gilberto relata que

[...] sólo en Portugal se puede considerar broma de salón la que nos refirió un ilustre amigo. Le ocurrió a él en una de las más hidalgas casas de Lisboa y en una sociedad elegantísima de ambos sexos. A la hora de la cena se anunció una sorpresa a

los convidados. La sorpresa era nada menos que la de que los platos habían sido sustituidos por papel higiénico, y sobre ellos, un dulce fino de color pardo se desparramaba en pequeñas porciones. ¡Imagínenselo entre convidados ingleses y norteamericanos! Habrían sucumbido de pudor. En Portugal y en el Brasil es común bromear en torno a ese asunto y a otros parecidos; todos somos de un rudo naturalismo, en contraste con los excesos de reticencia característicos de los anglosajones (CGS, t. II, p. 114).

Hay que notar, en primer lugar, que esta broma nos quiere hacer recordar, al parecer, que todo aquello que degrada también puede servir para regenerar: finalmente, el recurso a las heces puede, en este caso, tener el propósito de aproximar a los convidados, recordándoles, de forma bastante compatible con la tradición cristiana, que están hechos del mismo barro y sujetos, por consiguiente, a los mismos constreñimientos y necesidades.¹

Del mismo modo que en esta curiosa lección de humildad, toda la violencia y el exceso ligados a las prácticas sexuales de la casa-grande dan también la impresión de estar atravesados por una ambigüedad esencial, que remite simultáneamente a lo vulgar y a lo sublime, a la muerte y a la resurrección. Dotado de un doble sentido, que acentúa –incluso con refinamientos de perversidad– las diferencias, el dominio de las pasiones va a permitir, por lo tanto, que la afirmación de aquellos antagonismos conviva perfectamente con un grado casi inusitado de proximidad, lo que recubre de un *ethos* particular la experiencia de la casa-grande.

Esta experiencia, no obstante, parece estar enteramente confinada al pasado, superada por el conjunto de transformaciones que, des-

¹ Este párrafo retoma algunas sugerencias que propone Bajtin (1987) en su trabajo sobre Rabelais.

de el inicio del siglo XIX, vinculan el Brasil con el proceso de civilización de las costumbres característico de la modernidad occidental. Se trata, como Gilberto comenta en otro de sus libros de la década de 1930, *Sobrados e mocambos* (1936), de una especie de reeuropeización del Brasil, es decir, de la introducción rápida y maciza de un inmenso y sistemático marco de referencias que, al ocupar virtualmente todos los ámbitos de la vida social, se muestra totalmente incapaz de coexistir con las diferencias, las pasiones, en fin, con el colorido típico de la tradición colonial.

Esta aversión a los colores debe tomarse incluso en su sentido más literal, pues Gilberto observa que la

[...] reeuropeización del Brasil comenzó quitando de nuestra vida el elemento asiático, el africano, o el indígena, que se había hecho más evidente en el paisaje o en la indumentaria y en los usos de los hombres, todo el exceso de color. El color de las casas. El color de los sobrados* que eran casi siempre rojos, sangre de buey; púrpuras; amarillos; muchos de azulejos. [...] El color de las mantillas de las mujeres y de los ponchos de los hombres; [...] de las cintas que los hombres usaban en los sombreros; de los chalecos que lucían; de las flores que las muchachas prendían en su cabello. El color de los interiores de la iglesia –los púrpuras, los dorados, los vivos escarlatas (en Minas llegó a haber iglesias –una, por lo menos– con ornamentos francamente orientales) (*Sobrados e mocambos*, 1936, pp. 260-261).

Como se observa, la variedad y el exceso que condicionaban la casa-grande se expresan también en esta impresionante profusión de colores vivos y brillantes, profusión que

* *Sobrado*: casa de dos o más pisos; por extensión, casa del propietario del ingenio o del hacendado. (N. de la T.)

[...] fue empalideciendo en el contacto con la nueva Europa, se fue agrisando, se fue haciendo excepcional –color de los días feriados, de los días de fiesta, de los días de procesión, de carnaval [...] [puesto que] la levita negra, los botines negros, las galeras negras, los carruajes negros ennegrecieron nuestra vida casi de repente; hicieron del vestuario, en las ciudades del Imperio, un luto cerrado [...] [un luto perpetuo] de padre o madre (*Sobrados e mocambos*, 1936, pp. 262-263).

Más que la referencia a una atmósfera de seriedad y rigor que comenzaba a imperar, lo que llama la atención en este trecho es simplemente la designación del luto como “cerrado” y “perpetuo”, indicación que confirma con nitidez el carácter obsesivamente coherente y totalizador de la influencia europea.

Ésta parece ser exactamente la razón por la cual la evaluación que hace Gilberto del proceso de occidentalización está, con frecuencia, puntuada por un tono irónico y bastante crítico: de hecho, difícilmente repudiaría esta reconquista europea sólo en función de su origen extranjero, incluso porque la apertura a las influencias externas era justamente una de las principales características del poroso, plástico y tolerante ambiente analizado en *CGS*.

En verdad, lo que le desagrada en este caso es el hecho de que los valores europeos no llegan como una contribución entre otras. Por el contrario, se imponen ahora como un modelo, uniforme, inflexible y excluyente, dispuesto a implantar un orden absolutamente minucioso que, al desplazar las ambiguas y excesivas tradiciones coloniales, se reproduce tautológicamente por todas las esferas de la sociedad brasileña.²

² Para un desarrollo de esta dimensión tautológica y estetizante de la modernidad se puede consultar el texto de Paul de Man (1984). Las sugerencias de Goldman (1988, cap. 5) y de Berman (1989, caps. 5 y 7) también son sumamente estimulantes.

Ahora bien: si éste fue el rumbo que tomó el proceso civilizador en el Brasil, no quedan muchas dudas de que, al escribir en un momento en que ese modelo ya es plenamente victorioso —cuando falta a lo sumo resolver el problema del mestizaje—, Gilberto trabaja, de cierta forma, en contra de su tiempo. No se trata, hay que dejarlo en claro, de rechazar la modernidad como un todo, pues él admira por ejemplo tanto los hechos estéticos del modernismo internacional como los avances de la medicina y de la ingeniería, sino simplemente de cuestionar la forma estrecha y lineal, en el fondo estetizante, que parece haber adoptado en el país.

Creo, incluso, que por este camino se puede explicar su posición acerca de la idea de historia, que él se esfuerza tenazmente en no ver confundida con lo que llama repetidas veces, y con enorme desdén, “mera necrofilia”. Necrofilia significa, aquí, evidentemente estudiar el pasado por el pasado mismo, adoptar una postura anticuaria, sentir placer en la convivencia con los muertos, pero olvidar las responsabilidades intelectuales en relación con las urgencias de su época.³

Sin embargo, ¿cómo hacer para abrir algunas brechas en el patrón lineal y constante que se había difundido en el país, y posibilitar que al menos se pueda retomar parte del pasado y convivir —suavizándola— con esa modernidad? Para enfrentar este desafío, Gilberto desarrolla una larga serie de actividades entre 1922, cuando llega de los Estados Unidos —a los 22 años—, y 1933, fecha de la publicación de *CGS*: da conferencias, organiza congresos y participa tanto en la prensa diaria como en la vida política de su estado natal, Pernambuco.

Lo que más me interesa destacar es, sin embargo, que ese esfuerzo en el sentido de la

reanimación de algunos de los valores del pasado llega incluso al punto de influir en la manera en la que expone sus argumentos en *CGS*, su primera obra de cuño sociológico. Al repudiar las convenciones retóricas que, en la huella de la ya mencionada regulación de las costumbres, orientaban la producción de los trabajos académicos, Gilberto opta por dar a su prosa una marca eminentemente oral, definida por una irregularidad, una negligencia e incluso cierta imprecisión que hacen que su tono esté mucho más cerca de una conversación informal que de una publicación científica.

En realidad, entre las varias características del lenguaje oral adoptadas en *CGS*, cabe destacar la propia inconclusión de su texto, es decir, el total desinterés de Gilberto en concluir su argumentación llevándola hasta un final mínimamente necesario o al menos adecuado. Compuesto por cinco capítulos que, con una extensión en la edición original de 517 páginas, discuten sin cesar las relaciones establecidas entre los diversos grupos que colonizaron el país, el libro no llega realmente a conocer una conclusión: simplemente termina, se interrumpe, sin que haya algún encadenamiento narrativo o siquiera la fijación de un límite cronológico para el período estudiado.

Este punto, además, se hace más relevante si recordamos que, a esta inconclusión, le corresponde el enorme peso que revelan las páginas iniciales del libro. De hecho, su primer capítulo funciona como una especie de *trailer* del resto de la argumentación y, si el lector vuelve brevemente a las citas concernientes a la cuestión de los antagonismos en equilibrio —quizás el valor más prominente de la tradición colonial—, verá que todas han sido extraídas de las primeras páginas del capítulo inicial.

Afirmados en el principio del texto, esos valores pasarán naturalmente a repetirse en los capítulos siguientes, una repetición que de ninguna forma significa una mera reproducción de las cuestiones planteadas al

³ El trabajo clásico de Nietzsche, “On the Uses & Disadvantages of History for Life” (1985) se toma aquí como la referencia básica para la reflexión de Gilberto.

comienzo, pero que, por otro lado, nunca llega a contradecirlas totalmente.

De allí deriva, además, lo que parece ser la consecuencia más importante del empleo de un tono nítidamente oral en la confección de *CGS*: repetidos hasta un final que no implica una verdadera conclusión, los principales valores del período colonial ganan una especie de sobrevida, esto es, se revisten de un aura de infinitud, de inmortalidad, que sugiere al lector la posibilidad de que tal vez mantengan al menos parte de su influencia y vitalidad aún en la década de 1930.

Esta posibilidad, en efecto, se puede hacer aún más sólida si retomamos el tema de la oralidad por otro camino y recordamos que, además de uno de los marcos distintivos de la redacción de *CGS*, es también uno de sus más estimulantes objetos de estudio. Examinado de diversas maneras, el lenguaje oral, cuando adopta ese descuidado y seductor tono de conversación ya mencionado, se asocia directamente con la influencia que ejercen la senzala y los grupos de origen africano sobre la cultura brasileña, ya que “el ama negra muchas veces hizo con las palabras lo que con la comida: las suavizó, las machucó, les quitó las espinas, los huesos, las durezas, dejando solamente para la boca del niño blanco las sílabas blandas” (*CGS*, t. II, p. 208).

Así, escribiendo como quien habla, y habla de manera dulce, relajada e irregular, Gilberto parece querer dejar claro que esa dimensión más popular de la lengua y de la sociedad brasileña continúa presente en el interior de su texto. Pero difícilmente su reflexión podría reducirse a esta dimensión, ya que él reivindica también y con mucho más vigor, a lo largo de casi toda su obra, una ascendencia aristocrática.

Presente de algún modo en todas partes, esta reivindicación reaparece en *CGS*, sobre todo en un pasaje de su prefacio, en el que se reproduce la siguiente observación del arquitecto modernista Lúcio Costa acerca de las

viejas casas-grandes del estado de Minas Gerais: “parece que nos halláramos a nosotros mismos... Y recordamos cosas que no supimos jamás, pero que estaban allí, dentro de nosotros. No sé, Proust debería explicar eso más claramente”. Recuperando la palabra, el mismo Gilberto refuerza el comentario y asegura que “estudiando la vida doméstica de los antepasados, a poco sentimos que nos completamos: es otro medio de procurarnos el ‘tiempo perdido’. Otro medio de sentirnos en los otros, en los que vivieron antes que nosotros y en cuya vida se anticipó la nuestra” (*CGS*, t. I, pp. LXXX-LXXXI).

Escribiendo, entonces, más o menos como hablaba el esclavo, pero sin dejar de celebrar nunca a sus antepasados ligados a la nobleza del azúcar –antagonismos en equilibrio–, Gilberto parece confirmar esa posibilidad de sobrevivencia de los valores coloniales al revelarse como un intelectual espiritualmente mestizo, es decir, definido por la insuperable convivencia de diferentes tradiciones culturales dentro de sí mismo, en el interior de su propia reflexión.

Los vínculos que lo ligaban a Boas y a la antropología norteamericana permanecen sin duda muy fuertes. Además de ellos, sin embargo, Gilberto transmite la sensación de que su análisis depende también enfáticamente del recurso a la memoria, puesto que ella parece basarse en gran medida en una relación intensa, íntima y auténtica con los objetos que analiza.

Al transformarse, por esa vía, en una especie de heraldo, o, mejor, de oráculo de las tradiciones nacionales, Gilberto termina creando la impresión de que los valores que analiza se mantienen vivos e influyentes por intermedio de su relato, o sea, vivos en tanto influyentes en la confección de su relato. *Casa-grande & Senzala*, en consecuencia, deja de ser sólo un trabajo académico para convertirse en una especie de casa-grande en miniatura, una voz remota pero genuina, legítima representante de

la experiencia que se discutía en sus páginas, mientras que nuestro autor se convierte, evidentemente, en personaje de sí mismo.

Autor y libro demuestran, por lo tanto, la más perfecta sintonía, ambos autentican la validez de lo que uno escribe en el otro. Es por esta razón, justamente, que la postura de Gilberto en *CGS*, siempre al borde de adoptar un tono de celebración o de lamento nostálgico –o mejor, sentimental–, termina por aproximarse decididamente a lo que podríamos llamar una segunda ingenuidad.

Es como si él experimentase con toda naturalidad, al escribir, sensaciones idénticas, o al menos prefiguradas, a las de sus antepasados coloniales, sensaciones que no necesitan ser obligatoriamente preservadas en una tradición continua, ininterrumpida, pero que se conservan como una opción cultural, como “cosas que no supimos jamás, pero que estaban allí, dentro de nosotros. No sé, Proust debería explicar eso más claramente”. □

Bibliografía

Bajtin, Mijaíl, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*, San Pablo/Brasília, Hucitec/UNB, 1987.

Berman, Russel A., *A Modern Culture and Critical Theory*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1989.

Freyre, Gilberto, *Casa-grande & Senzala*, Río de Janeiro, Maia & Schmidt, 1933. [*Casa-grande y senzala*, traducción de Benjamín de Garay, Buenos Aires, Emecé Editores, 1943.]

— — —, *Sobrados e mucambos*, San Pablo, Companhia Editora Nacional, 1936.

Man, Paul de, “A Esthetic Formalization: Kleist’s *Über das Marionettentheater*”, en *The Retic of Romanticism*, Nueva York, Columbia University Press, 1984.

Nietzsche, Friedrich, “On the Uses & Disadvantages of History for Life”, en *Untimely Meditations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Comentario a la ponencia de Ricardo Benzaquen de Araújo
*Gilberto Freyre: la relación
amo-esclavo y el modernismo
aristocrático*

Oscar Terán

UBA / UNQ / CONICET

Este comentario se basa tanto en la ponencia de Ricardo Benzaquen cuanto en su libro *Guerra e paz*, que me han ofrecido estimulantes claves de lectura para volver a asomarme a uno de los libros más fascinantes de la tradición iberoamericana.

Aquellas claves pretenden conceptualizar las matrices desde las cuales Gilberto Freyre construye esa “casa-grande en miniatura” que constituye su relato sobre la brasileñidad. Y son ellas las que me han inducido a releer *Casa-grande & Senzala* con la mirada puesta en el carácter de la relación amo-esclavo, para desde allí dejar abierta la interrogante respecto de una eventual “modernidad alternativa”.

Como es sabido, *Casa-grande & Senzala* la consiste en (cito)

[...] el estudio integrado del complejo socio-cultural que se construyó en la zona forestal húmeda del litoral nordestino del Brasil, sobre la base del monocultivo latifundista de la caña de azúcar, de la fuerza de trabajo esclava, casi exclusivamente negra, de la religiosidad católica impregnada de creencias indígenas y de prácticas africanas; del dominio patriarcal del señor de ingenio, recluido en la casa-grande con su esposa y sus hijos, pero cruzándose, polígamo, con las negras y las mestizas”.¹

¹ Todas las citas de *Casa-grande & Senzala* remiten a la edición de Biblioteca Ayacucho, Caracas, Venezuela.

Sabemos asimismo que, desmarcándose del darwinismo mediante la apelación a Lamarck y en los tiempos del relativismo antropológico de Boas, el autor de *Casa-grande...* puede separar *raza* de *cultura*, para solicitar a esta última la llave de la formación de la identidad brasileña, tramitada en ese microcosmos privilegiado configurado por la interrelación entre la casa del señor de ingenio y la senzala de los esclavos y, sobre todo, de *las* esclavas.

Por ese camino se abre paso la revaloración del mestizaje, y la tematización de este concepto comunica de hecho la problemática gilbertiana con otros emprendimientos intelectuales, recurrentes en el ámbito iberoamericano, destinados a definir los componentes, procesos, resultados y valoraciones de ese proceso de hibridación. La propuesta original de Freyre que Benzaquen explora con agudeza residiría en sostener una mezcla en la cual los diversos componentes mantendrían sus diferencias sin disolverse en una totalidad más amplia, pero al mismo tiempo sin resultar tan excesivamente diversos como para hacerla estallar. Puede así combinarse –subraya Benzaquen– ese “lujo de antagonismos” con el mantenimiento del equilibrio. (Dicho sea de paso, es interesante notar que existe al menos un pasaje del libro de Freyre donde, por el contrario, un *exceso de semejanzas* separa: “fueron las semejanzas –leemos–, y no las di-

ferencias económicas, las que separaron a Portugal de España. El exceso de semejanzas y no el de diferencias”).)

A partir de aquí, es legítimo interrogar al texto de Freyre por las *condiciones de posibilidad* de esa hibridación inestable pero al fin de cuentas positiva. Se sabe que, al respecto, *Casa-grande & Senzala* construye una genealogía que arranca de la conquista portuguesa. También, que para su estrategia argumentativa resulta imprescindible que el hombre portugués que llega a América ya esté en estado de hibridación. Porque el concepto de mezcla sobre el cual trabaja contiene una cualidad aparentemente débil pero decisiva: su carácter “ablandador”, “limador” de asperezas; en definitiva, “deshuesador”. La hibridación con árabes, con judíos, ha tornado “porosos” a los portugueses, y por eso mismo capaces de amoldarse plásticamente a las más diversas experiencias culturales. Igual función deshuesadora cumplió “el aire de África [...], ablandando las durezas germánicas [...]; sacándole los huesos al cristianismo, al feudalismo, a la arquitectura gótica”.

Papel análogo al posterior del ama negra ejemplificado en frase multicitada en su relación con las palabras y las comidas, a las cuales “las machucó, les sacó las espinas, los huesos, las durezas, dejando sólo para la boca del niño blanco las sílabas muelles, blandas”, deshuesadas. (Es notable, dicho sea de paso, que hay un caso de ablandamiento negativo: es el practicado según Freyre por los jesuitas sobre la cultura indígena brasileña, a la que le extrajeron “hueso por hueso” “para disolver lo poco que había, de duro y de viril en esa cultura, capaz de resistir”).

Creo entonces entender que, en esta versión, el Brasil se habría beneficiado no de los puntos fuertes, no de las “*plenitudes*” del conquistador, sino de sus debilidades, de sus “*fallas*”. Una raza, entonces, de *señores fallados* resultó más positiva que la de unos señores plenos, parmenídeos, “andróginos” (en

alguno de los significados de la androginia del *Banquete* platónico), amos estos últimos del tipo de la conquista española y sobre todo de la inglesa, que habrían implantado un modelo de colonización tal vez más eficaz, tal vez más “moderno”, pero también más ofuscante y despótico. El portugués fue así (cito) “un español sin la llama guerrera ni la ortodoxia dramática del conquistador de México o del Perú” o “un inglés sin las duras líneas puritanas”.

A este carácter de la hibridación o la mezcla se lo filia en la tradición de Nietzsche. En este sentido, el argumento es convincente, puesto que parecería que en *Casa-grande...* no hay dialéctica, como no la hay en Nietzsche, si por ello se entiende el conflicto entre dos términos que se resuelve en una síntesis superadora. En esa dirección, Benzaquen nos dice que así se configura una hibridación más sincrética que sintética. Y una hibridación de la cual algunos pasajes de *Casa-grande...* muestran una resolución idílica que prácticamente restaura la figura del andrógino en la versión popularizada de las dos “medias naranjas”, como cuando leemos que no subsisten en el brasileño “dos mitades enemigas, el señor y el esclavo. Somos dos mitades confraternizantes, que se van enriqueciendo mutuamente de valores y experiencias diversas”. Ante este remedo de “paraíso tropical”, Benzaquen remarca que la hibridación compone en *Casa-grande...* una “totalidad extremadamente precaria”, y que allí en rigor el infierno convive con el paraíso, recordándose que también Freyre reconoce que no todo fue alegría en ese encuentro, habida cuenta de que entre los esclavos no faltaron por ejemplo “los que se suicidaron comiendo tierra”...

Sea como fuere, esa mestización con características inclusivistas se ha tornado posible porque –a diferencia de la ética de los señores antiguos– el mundo de los amos portugueses está gobernado por el imperio de las

pasiones. Así, la proximidad entre la casa-grande y la senzala no se debe –subraya Benzaquen– a la ausencia de despotismo ni al evangelismo cristiano, sino a la idea de “trópico”, identificada con exceso y con *hybris*, una de cuyas modalidades fundamentales es el exceso sexual. O sea, que es preciso explorar ese punto de partida que Freyre ofrece en pasajes de un innegable regocijo, como aquel en el cual esa hipersexualidad lleva a los conquistadores incluso más allá del bestialismo, puesto que hacen objeto de su sexualidad no sólo a vacas, cabras, ovejas, gallinas, sino también a plantas o frutas como el *mandacará*...

En vez de caridad y rigor cristianos, tenemos pues el predominio del furor típico de la lógica de las pasiones. Y agregaría: de la lógica de las pasiones y *no* de la moral del productor. Puesto que aquí puede ser útil introducir una rápida y obvia referencia a la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel, para seguir preguntando por el tipo de relación amo-esclavo en *Casa-grande & Senzala*. Como se recordará, en aquella hegeliana lucha a muerte por el puro prestigio, por el reconocimiento, triunfa quien se constituye como amo, quien va a ser reconocido sin reconocer, en la medida en que el *otro* oficia de espejo sometido. Y sin embargo, también sabemos que allí el triunfo del amo ha sido en parte pírrico, porque la dialéctica (y será la enseñanza recogida por el joven Marx) seguirá avanzando por el lado “bajo”, por el lado oscuro, esto es, por el del esclavo, que mantiene el contacto con la naturaleza a través de una praxis laboriosa fundada en una ética del productor. El amo no llega por eso a la complejidad humana, porque no experimenta la resistencia del mundo. “A la vida del amo –dice Hegel– le falta la seriedad del dolor.”

Si con esta inquietud volvemos al texto de Freyre, hallamos pasajes donde el espacio de la producción no surge como una instancia capaz de motorizar el lazo social, y esto por la simple razón de que dicho espacio es descrip-

to dentro de una línea de creciente parasitismo. Creciente parasitismo tanto en Portugal, donde se generó una “gran indolencia a costa de los esclavos”, como en las casas-grandes de ingenio, que si en un momento fueron foco de actividad industrial, más tarde “el parasitismo invadió hasta a los conventos”. Además, a partir de su instalación en posición de señorío en la casa-grande, el parasitismo y la ociosidad no hicieron sino proseguir a escalas extremas. Como consecuencia, muchos señores de ingenio pasan “la vida con una mano sobre la otra [...]. Hay algunos que en el día entero no dan un solo paso”, llevando lo que Freyre llama “una *existencia de hamaca*”. Y en líneas que evocan el degeneracionismo positivista, nos relata que, por esa inactividad posibilitada y asistida por el esclavo, “en el amo blanco el cuerpo se tornó exclusivamente casi en el *membrum virile*. Manos de mujer, pies de niño. Sólo el sexo arrogantemente viril”. En el otro polo, esa figura del señor de ingenio contrasta con la de “los negros, muchos de ellos enormes, agigantados, pero con genitales de criatura”...

Ausente la moral del productor como garante del proceso, el *pathos* sexual será –dice Benzaquen– “el principal responsable de la constitución de aquellas ‘zonas de confraternización’ que contrabalanceaban, hasta cierto punto, el despotismo típico de la esclavitud”. Pero no ignora que en esa misma afirmación está planteada la pregunta. Puesto que si estamos ante una relación asimétrica, de dominación, de despotismo, si –como leemos en *Casa-grande*...– “no hay esclavitud sin depravación sexual”, ¿cómo es posible que en ese mismo espacio funcione esa “zona de confraternización” entre el amo y las esclavas? ¿Cómo es posible que aquí se produzca una hibridación más virtuosa que viciosa; virtuosa *porque* viciosa, podría decirse, con lo cual en Freyre también la historia avanzaría por su lado desviado, es decir, *per-verso*.

Y es que, como expresa Luiz Costa Lima en el prólogo al libro de Benzaquen, ese lujo de antagonismos crispado por excesos climáticos no llega a una confrontación disolvente porque existe un elemento componedor que es el *catolicismo*, pero un “catolicismo vitalista” y dionisiaco que permite engendrar aquel equilibrio de tensiones. Es entonces el catolicismo antiintelectualista de San Francisco lo que permite filiar a Freyre –según Benzaquen– en la constelación de intelectuales que –Nietzsche otra vez entre los más conspicuos– reaccionaban contra los excesos de intelectualismo que habían conducido a una vía muerta a la entera cultura occidental. En las antípodas negativas de los franciscanos, los jesuitas encarnaron ese catolicismo ético, pedagógico y riguroso, que sustituyó los cantos nativos por otros “secos y mecánicos” que los acercan a la tradición protestante en la cual Freyre ve la semilla de una mala colonización, de una mala relación amo-esclavo, porque no permite justamente estructurar “zonas de confraternización”. En cambio, el señor de ingenio aparece animado de un “vivo sentimiento cristiano de ternura por los bastardos y por las negras”, que se expresaría en testamentos y manumisiones. Este papel del catolicismo se ejerce asimismo desde el esclavo, ya que al impregnar a los africanos, éste “se aproximó a la cultura del señor y a sus moldes de moralidad”. La religión fue así “el punto de contacto entre las dos culturas: del amo y del esclavo”.

Pero en definitiva, ¿todo ello no está subsumido en ese modelo en miniatura que refleja lo que para Freyre sería un buen orden social? ¿Y ese buen orden no sería aquel de una esclavitud sin despotismo, controlado por el patriarcalismo y generando una familia extensa, híbrida, poligámica, con inclusión de los bastardos procreados con las esclavas; en definitiva, un régimen que poseería cláusulas de inclusión del otro diferente, pero cláusulas

de inclusión que al mismo tiempo funcionarían como cláusulas de sumisión y de deferencia?

Y sin duda, luce realmente atinado el señalamiento de Benzaquen al remitir muchos de estos problemas del texto a la *ambigüedad* que lo atraviesa en el tratamiento de la relación despotismo-confraternidad. Ambigüedad que penetra incluso en la misma categoría de *hibris tropical*, ya que así como esa desmesura potencia el encuentro entre los diferentes, causa asimismo en *Casa-grande & Senzala* la putrefacción de “semillas, fruta, madera, papel, carne, músculos linfáticos, intestinos, el blanco de los ojos, los dedos de los pies”, al modo como el exceso sexual también condujo a la sifilización del Brasil. Ambigüedad de Freyre al referirse a la esclavitud, a la cual designa como esa “institución que tanto nos repugna”, pero de quien en la página siguiente apela a la honestidad del lector para reconocer que “sólo la colonización latifundista y esclavista habría sido capaz de resistir a los obstáculos enormes que se opusieron a la civilización del Brasil por el europeo. Solamente la casa-grande y la senzala. El rudo ‘señor de ingenio’ y el negro capaz del esfuerzo agrícola y obligado a él por el régimen de trabajo esclavo”.

Sobre la base de estas descripciones y prescripciones, ¿cómo podemos caracterizar a esa aristocracia de ingenio? Para Benzaquen, no se trata de un mundo de ciudadanos sino de “soberanos” que desconocían cualquier regla y cualquier autoridad superior a la suya, sintiéndose desmedidamente libres tanto para imponer despóticamente su voluntad, cuanto para aceptar las más incompatibles influencias, de acuerdo con sus conveniencias. Se parecen –dice– a la aristocracia bárbara de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche. En este punto, me interesa matizar esta filiación. Primero, porque existen pasajes de *Casa-grande...* donde se describe algo análogo a los “rubios animales de presa” nietzscheanos,

sólo que con desagrado. Se trata de la visión de unos marineros ingleses y franceses, “hambrientos de mujer”. Entonces, “toda esa superexcitación de los gigantes rubios, bestiales, se descargaba sobre las mulequitas”, y con ella “la lúes, las ‘enfermedades del mundo’ [...], las podredumbres internacionales de la sangre”.

Y luego, en términos teóricos, me parece que el tipo de aristocracia que Freyre diseña no es ni hegeliano, ni clásico, ni nietzscheano. No es hegeliano por motivos ya apuntados. No es clásico –como indica Benzaquen– porque no practica el control de sus pasiones según el modelo socrático-estoico y luego cristiano. Y no es nietzscheano –creo– porque en Nietzsche *no hay otro* con quien entrar en una relación dialógica, sino sólo un escenario donde los señores no quieren ni negar ni reconocer al otro, sino sólo afirmar y expandir su propia voluntad de potencia, su propia naturaleza, su propia diferencia. En cambio, me parece, en *Casa-grande...* existe otro, exista *otra*, con quien el amo ingresa en una compleja relación, hasta el punto de que hay un espacio para los aportes que circulan “de abajo hacia arriba”, esto es, en el mismo sentido al de la circulación de la deferencia, pero con un contenido que *mejora al superior*. Así, la cocina fue un medio de “infiltra-

ción de cultura negra en la economía y la vida doméstica del brasileño”; así, la alegría africana apagó la “vil tristeza” y la melancolía portuguesa; así, el niño de la casa-grande recibió del ama negra “la revelación de una bondad mayor que la de los blancos, y una ternura como no la conocen igual los europeos”; así, el blanco fue contagiado “de un cálido misticismo voluptuoso”...

Creo que estas cuestiones tienen que ver por último con una pregunta fundamental que Benzaquen nos plantea, y que me gustaría dejar como un interrogante abierto. Me refiero a la afirmación de que la posición de Freyre no es antimoderna (puesto que valora positivamente los efectos estéticos del modernismo o los avances de la medicina o la ingeniería), sino que trataría de diseñar una modernidad *diferente* de la paulista, una modernidad no centrada en el progreso y la razón, sino en la hibridación de las culturas. Entonces, si esto fuere así, ¿sería posible determinar tanto la posibilidad como el contenido de esa otra modernidad? ¿Cuál podría ser el modernismo de alguien que lamenta la sustitución de los esclavos por el “paria de fábrica” y del señor de ingenio por el “capitalista ausente”? En suma, ¿cómo caracterizar eso que en principio aparece como un *modernismo aristocrático*? □

Ponencia

*Lo intrahistórico en la reflexión de Gilberto Freyre**

Élide Rugai Bastos

Universidade Estadual de Campinas

A pesar de haber sido poco señalada en la bibliografía, es innegable la influencia de los autores españoles en la construcción de la sociología de Gilberto Freyre. Lector de esos escritores desde los primeros años de sus estudios en los Estados Unidos, en los artículos periodísticos escritos en la década de 1920 se percibe el reflejo de esa aproximación. En su trilogía *Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil* –compuesta por los textos *Casa-grande & Senzala* (1933), *Sobrados e mucambos* (1936) y *Ordem e progresso* (1959)– la temática desarrollada por aquellos intelectuales adquiere una lectura original a partir de la articulación con las tesis del culturalismo de Franz Boas.

Varios temas de la obra del sociólogo brasileño reflejan esa herencia: la propuesta del retorno a las tradiciones, la afirmación del encuentro de elementos orientales y occidentales en la formación nacional, las relaciones entre sociedad e historia, la búsqueda de lo intrahistórico para explicar la organicidad de la sociedad brasileña, ejemplifican el legado. En su análisis, son tres los pensadores citados y leídos que Gilberto absorbe de modo más amplio: Ganimet, Unamuno y Ortega y Gasset.

* Traducción: Ada Solari.

En este trabajo tomamos el tema de la intrahistoria y su raíz en Unamuno para ilustrar la presencia del pensamiento hispánico en la interpretación freyriana.¹ No cabe duda de que Gilberto leyó y admiró a Unamuno. Lo cita varias veces en su diario *–Tempo morto e outros tempos–*, se refiere a su método y pensamiento en *Sociologia*, declara su deuda con ese intelectual en *Como e porque sou e não sou sociólogo*, señala afinidades con sus ideas en *O brasileiro entre os outros hispanos*. El tema España, en ese pensador, lo atrae y se torna motivo para su reflexión sobre el Brasil; en él busca aproximaciones y alejamientos para varias indagaciones sobre la realidad nacional. La declaración del dolor por la patria –“a mí que tanto me duele España”–² lo intriga y lo fascina. Sin embargo, el punto más tangible de su reflexión en el que se percibe la influencia de ese escritor es la tesis sobre la intrahistoria.

Julián Marías recuerda que el filósofo vasco “había fundado su interpretación de las

¹ Agradezco a Jorge Myers la lectura cuidadosa y el comentario competente que hizo de este texto en ocasión de su presentación oral (véase el comentario en este mismo dossier). En la revisión del trabajo se incorporaron varias de sus sugerencias.

² Miguel de Unamuno, *Andanzas y visiones españolas*, Madrid, Alianza, 1988, p. 125. La primera edición es de 1922. La edición citada reúne textos escritos entre 1911 y 1922.

realidades humanas colectivas, de los pueblos, en una idea no suficientemente elaborada, que le era muy querida, a la que llamaba a veces ‘tradición eterna’, y otras, con mayor profundidad, intrahistoria”.³ Unamuno compara la historia con la superficie del mar; más visible cuando recibe la luz del sol y más perceptible por el ruido de las olas. Sin embargo, la superficie se asienta sobre el mar profundo; esas capas profundas, que actúan sin ruido, sin recibir la luz del sol, son comparadas con la intrahistoria.

Para este autor, el espiritualismo místico forma parte de la esencia de España, de modo que, para aprehender el carácter del país, el análisis debe pasar por la esfera religiosa. El pueblo, cuyas raíces se encuentran en el norte de África, constituye el cimiento de la hispanidad y comprenderlo significa percibir la naturaleza de lo social. La comprensión es posible a partir del estudio de los tres elementos que componen el carácter nacional: lo histórico, lo intrahistórico y lo eterno, que deben ser vistos como una unidad y estudiados como un conjunto. Así, al referirse a la *reconquista*,⁴ señala que, en el proceso de construcción de la Nación y en nombre de la unidad histórica del país, se sacrificaron los diferentes elementos constitutivos de la identidad del pueblo, que se caracterizaban por la diversidad. Prevalció una visión unitaria de la cultura, marcada por el catolicismo y por los elementos del orden moral contenidos en él, que sirvieron de sustentáculo al poder político centralizador. Este ordenamiento operó como justificativo para el destierro de judíos y moros, para la destrucción de sus formas de pensar y actuar características y que eran parte integrante del pueblo y de la cultura españoles. El fanatismo religio-

so que siguió a esa actitud, con nítidas raíces políticas, reprimió las ricas formas culturales que definían a la población. La vida nacional terminó siendo marcada fuertemente por el individualismo y el voluntarismo, opuestos a aquella tradición, y por la indiferencia y la insociabilidad, resultado de esa represión, que se expresan en el juego político.

Con todo, más allá de esa historia permanece la intrahistoria, esto es, los elementos cuya naturaleza intrínseca no puede ser afectada por la represión y que se constituyen en la vida subconsciente del pueblo y en las corrientes profundas de su ser. En ella reside el poder creador que podría llevar a alterar la organicidad falsa que, según el autor, regía a la sociedad española. “Esa vida intrahistórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentira que se suele ir a buscar al pasado enterrado en los libros y papeles, y monumentos, y piedras.”⁵ En esa dirección se define la tarea del intelectual –traer a la superficie de la sociedad los elementos tradicionales– y se diseña el papel que su generación debería desempeñar en relación con el *porvenir de España*, título, por otra parte, de uno de sus libros fundamentales: *El porvenir de España y los españoles*.⁶

El secreto de la sociedad

De los tres elementos que Unamuno señala como referenciales para el conocimiento de

³ Julián Marías, La voz de Unamuno y el problema de España”, en Sánchez Barbudo, *El escritor y la crítica*, 2ª ed., Madrid, Altea/Taurus/Alfaguara, 1990, p. 40.

⁴ El autor se refiere a la derrota de los moros y a la unidad llevada a cabo por Fernando e Isabel.

⁵ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, 4ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 1972. El texto se publicó por primera vez en 1895.

⁶ Miguel de Unamuno, *El porvenir de España y los españoles*, Madrid, Espasa Calpe, 1973. El autor reunió bajo ese título, en 1912, varios escritos elaborados entre 1888 y 1912, en los que figura la correspondencia con Ganivet. En la edición citada se añadieron otros escritos, con el título *España y los españoles*, del período comprendido entre 1897 y 1936.

la sociedad, son dos los que interesan en la reflexión de Gilberto: la historia y la intrahistoria, esto es, la constitución histórica del pueblo y su constitución interna. Más aún, al profundizar e ir más allá de las sugerencias de ese autor, encontrará el secreto de la explicación de la sociedad brasileña en las relaciones entre lo histórico y lo intrahistórico.

La incorporación de la tesis de lo subhistórico por parte del sociólogo brasileño se da, en primer lugar, a partir de la noción de tiempo, pues la relación pasado-presente-futuro constituye el desafío para la comprensión de la formación, de la consolidación y de los rumbos de la sociedad nacional. Esta articulación se explicita claramente al indagar “¿si no será característico del autor hispánico –perfil que, según afirma, le cabe– sobreponer a un tiempo solo histórico, otro social o psicosocial?” Tomando como ejemplo la figura de Don Quijote, continúa: “Su época de caballería, ¿no será más que histórica para confundirse con todo el predominio del ‘sentido de la honra’, que estudió magníficamente Américo de Castro en el español de varias épocas históricas?” Es decir, ¿de la intrahistoria? Y afirma que el punto central en la explicación de esa relación está en la identificación del “sentido del tiempo –tan hispánico– que Unamuno consideró lo ‘intrahistórico’ como lo ‘eternamente humano’. Lo extrahistórico es efímero. De allí que en Don Quijote el tiempo sea principalmente el intrahistórico”.⁷ El tema, que merece ser tratado con mayor profundidad, principalmente en sus relaciones con la *vida cotidiana*, será retomado más adelante. Entre tanto, quiero señalar el recurso al autor español en el abordaje de la cuestión y los puntos comunes existentes entre ambos.

La correspondencia entre Unamuno y Ganivet, que se desarrolla entre 1896 y 1898,

⁷ Gilberto Freyre, *O brasileiro entre os outros hispanos*, Río de Janeiro, José Olympio, Brasília, INL, 1975, p. LI.

poco tiempo antes de la muerte trágica del segundo,⁸ trae los elementos originales de la tesis de la intrahistoria, que aparecen con diversas denominaciones: subhistoria, historia silenciosa. El intercambio de cartas se inicia con un comentario elogioso acerca del *Idearium español* de Ganivet, ya que en el libro el granadino habría superado el lugar común de los análisis del período que, al ocuparse apenas de las instituciones políticas, olvidan la dimensión social. Los comentarios del pensador vasco se dirigen a la interpretación que aquel texto ofrece sobre la cuestión del pueblo y del futuro de España. A pesar de coincidir con el principio articulador del análisis, se opone a la versión del autor acerca de la simbología de Quijote-Sancho, punto de partida, por otra parte, de la crítica desarrollada en el libro publicado en 1905, *Vida de Don Quijote y Sancho*.⁹ Ganivet atribuye a Don Quijote la representación de la justicia nacional, espontánea, atávica, la verdadera “justicia española”; Sancho encarnaría la “justicia vulgar” de los Códigos y Tribunales. Así, mientras que en la aplicación de las penas y del perdón las acciones del primero expresan incoherencia, en la actividad del segundo imperan las reglas, de modo que hay más objetividad en su actuación. Ante esta interpretación, Unamuno objeta la atribución dual que falsearía, según su visión, las intenciones de Cervantes. El dualismo sólo sería aparente, esto es, las dos representaciones se combinan constituyendo una unidad: “Don Quijote y su escudero Sancho son en el dualismo armónico que manteniéndolos distintos los unía, símbolo eterno de la humanidad en general y

⁸ Miguel de Unamuno, *El porvenir de España y los españoles*, cit., p. 12. Las explicaciones sobre la correspondencia provienen del propio Don Miguel, quien recuerda haber expuesto allí algunas ideas que desarrollaría en trabajos posteriores.

⁹ Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, 3ª ed. (2ª ed., EC), Madrid, Espasa Calpe, 1939.

de nuestro pueblo español muy en especial”.¹⁰ La conciliación de las dos formas de acción estaría presente no sólo en la combinación de las dos figuras, sino que también sería intrínseca a cada una de ellas: “Así conservó Don Quijote, bajo los desatinos de su fantasía descarriada por los condenados libros, la sanidad moral de Alonso el Bueno, y esta sanidad es lo que hay que buscar en él.”¹¹ Por eso, por debajo de una aparente lógica insana que lleva al Caballero a liberar y a no castigar a los galeotes, yace un principio orientador de su humanidad que lo hace decir: “parece duro caso hacer esclavos a los que Dios y la naturaleza hizo libres”. O aún: “no es bien que los hombres honrados sean verdugos de los otros hombres”.¹² La combinación aparece también en las dos caras del escudero: por un lado, práctico, positivo, material, guiado por la lógica del mundo concreto; por el otro, ligado por una fe inquebrantable al Caballero de la Triste Figura, cree en sus fantasías incluso frente a sus fracasos o a la argumentación de Antonia Quijana, la sobrina que quiere probar la locura del tío.

La intrahistoria de España es así la indiosociabilidad de los elementos racionales y no típicamente racionales que componen el sustrato del carácter del pueblo. El excesivo apego a los libros convencionales de historia lleva al final a tener una visión distorsionada de la sociedad: “¡Esa condenada Historia que no nos deja ver lo que hay debajo de ella!”¹³ De este modo, se interroga acerca de la importancia de los llamados “hechos históricos” para la comprensión del país: “Muy poco, creo, han afectado a la base de la vida popular española las diversas irrupciones que la Historia

nos cuenta ocurridas en su superficie. ¿Cuántos eran los fenicios que llegaron, con relación a los que aquí vivían? ¿Cuántos los romanos, los godos, los árabes, y hasta qué punto penetraron en lo íntimo de la raza?”¹⁴

Sin embargo, si no alteraron fuertemente con sus instituciones y formas de gobierno el sustrato de la sociedad española, estos pueblos acabaron mezclándose con “el pueblo que calla, ora, trabaja y muere”, y constituyeron parte importante de su “subhistoria”. De este modo, atender apenas a los hechos históricos, y no a la “vida pública subhistórica”, significa perder gran parte de la comprensión de una sociedad. “La historia, a la vez que nos ha revelado gran parte de nuestro espíritu en nuestros actos, nos ha impedido ver lo más íntimo de ese espíritu. Hemos atendido más a los *sucesos* históricos, que pasan y se pierden, que a los *hechos* subhistóricos, que permanecen y van estratificándose en profundas capas. Se ha hecho caso más del relato de tal o cual hazañosa empresa de nuestro siglo de caballerías que a la constitución rural de los repartimientos de los pastos en tal o cual olvidado pueblecillo.” Continúa lamentando que las batallas, conquistas, revoluciones hayan ocupado todo el pensamiento de los estudiosos de la sociedad española, sin que se percibiese lo que pasaba por debajo de la superficie. En otros términos, se dio más valor “al eco de los cascos de los caballos de los árabes al invadir España [que] al silencioso paso de los bueyes” utilizados en el trabajo “por los conquistados”, aquellos “que se dejaron conquistar”.¹⁵

¿Qué se perdió, en términos de comprensión social, a causa del desinterés por la subhistoria? Primero, “la inteligencia del lenguaje propio del pueblo, lenguaje silencioso y elocuente”. Con ello se perdió también la posibilidad de establecer un juego político en el que el pueblo participase, puesto que, por

¹⁰ Miguel de Unamuno, *El porvenir de España y los españoles*, cit., p. 17.

¹¹ *Ibid.*

¹² Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, cit., p. 19.

¹³ Miguel de Unamuno, *El porvenir de España y los españoles*, cit., p. 19.

¹⁴ *Ibid.*, p. 38.

¹⁵ *Ibid.*, p. 39.

un lado, le falta vocabulario para formular lo que aspira en los términos de ese juego y, por otro, las fórmulas consagradas escapan a su comprensión. Esto es, “quieren algo sin saber definirlo” políticamente en las fórmulas usuales. Así se explican el recurso a las armas y su participación en las revueltas como el único medio de expresarse. Más aún, se olvidó de que “los dos factores radicales de la vida de un pueblo, los dos polos del eje sobre que gira son la economía y la religión. Lo económico y lo religioso es lo que en el fondo de todo fenómeno social se encuentra. El régimen económico de la propiedad, sobre todo de la rural, y el sentimiento que acerca del fin último de la vida se abriga, son las dos piedras angulares de la constitución íntima del pueblo. Toda nuestra historia no significa nada como no nos ayude a comprender mejor cómo vive y cómo muere hoy el labriego español”.¹⁶

En otras palabras, para Unamuno, la intrahistoria constituye el sustrato de la sociedad y quien la encarna es el pueblo. Allí se encuentran la permanencia y la continuidad de una colectividad social. Allí se arraiga su existencia: “hay en España algo que permanece inmutable bajo las varias vicisitudes de su historia”, y eso es la subhistoria.¹⁷

El tema se despliega de forma natural en la dirección del regionalismo. El momento de la correspondencia entre Unamuno y Ganivet coincide con los estertores del imperio colonial, y la pérdida de las colonias coloca de modo agudo la cuestión de la permanencia de la unidad histórica del país frente a la presencia de varias nacionalidades. “No me cabe duda de que una vez que se derrumbe nuestro imperio colonial surgirá con ímpetu el problema de la descentralización, que alienta en los movimientos regionalistas”. En la medida en que la subhistoria es diferente para cada una de las regiones se plantea el

problema de cómo unificarlas manteniendo sus particularidades. “En vez de dejar que cada cual cante a su manera y procurar que cantando juntos acaben por formar concertado coro armónico, hay empeño en sujetarlos a todos a la misma tonada, dando así un pobrísimo canto al unísono, en que el coro no hace más que meter más ruido que cada cantante, sin enriquecer sus cantos. No cabe sino la integración sobre elementos diferenciados, y todo lo que sea favorecer la diferenciación es preparar el camino a un concierto rico y fecundo. Sea cada cual como es, desarróllese a su modo, según su especial constitución, en su línea propia, y así nos entenderemos mejor todos.”¹⁸ La cita tiene el objetivo de marcar un punto fundamental en la argumentación de Unamuno que aparece también en los análisis de Gilberto: la solución de la cuestión nacional pasa necesariamente por el respeto a los regionalismos, y éstos tienen un componente especial en la intrahistoria del pueblo, como veremos más adelante.

Lengua e intrahistoria

En su célebre discurso de despedida de la universidad de Salamanca en 1934, Unamuno recuerda la íntima relación entre lengua y vida: “cada lengua lleva implícita, o mejor, encarnada en sí, una concepción de vida universal, y con ella un sentimiento [...], un consentimiento”.¹⁹ El lenguaje de un pueblo expresa su intrahistoria y la percepción de su colorido permite captar, también, los diversos caminos de su vida íntima. “La lengua es el receptáculo de la experiencia de un pueblo y el sedimento de su pensar; en los hondos repliegues de sus metáforas (y son la inmen-

¹⁶ *Ibid.*, p. 40.

¹⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁸ *Ibid.*, p. 44.

¹⁹ Julián Marías, “La voz de Unamuno y el problema de España”, en Sánchez Barbudo, *El escritor y la crítica*, cit., pp. 36-37.

sa mayoría de los vocablos) ha ido dejando sus huellas el espíritu colectivo del pueblo, como en los terrenos geológicos el proceso de la fauna viva”.²⁰

Esa reflexión sigue las mismas sendas de la relación historia/subhistoria, esto es, señala las dos formas de percepción del lenguaje: “Tenemos una concepción estática de la lengua –como la tenemos de la patria y de la historia. Nos hace falta una lengua viva. Y la vida consiste en la fecundidad para crear palabras nuevas cuando necesarias”. Insiste en esa dirección al decir que se debe alzar la voz frente al purismo casticista que, en su afán de defensa de la lengua, termina por solapar todo y cualquier intento de renovación tanto de ella como de la sociedad. Desarrolla la idea de complementariedad de los lenguajes, y articula el uso castizo y el popular.²¹

Éste es también un punto fundamental en la reflexión freyriana. Es cierto que la influencia de Boas, que señalaba el carácter inconsciente de los fenómenos lingüísticos, considerados centrales en la constitución de los significados de una cultura, opera de modo decisivo en la formulación de Gilberto.²² Sin embargo, aquí me limitaré a señalar la proximidad entre el pensador español y el escritor nordestino, buscando, en la escritura de este último, los pasajes que la ilustran. Es bastante conocido el modo en que el sociólogo brasileño muestra la articulación entre lenguaje popular y relaciones sociales. En *Casa-grande & Senzala* desarrolla el tema e indica una de las formas de transmisión de los elementos de la cultura negra: a través de las amas de leche que cuentan historias a los niños, en las cuales se mezclan héroes portu-

gueses y africanos. Herederas de los *akpalô*s²³ de África, las amas llevan a cabo una fusión entre las dos tradiciones. Los cuentos lusitanos se modifican considerablemente a través de su boca. En ese cuadro, se modifica también el lenguaje infantil, alteración que alcanza a la sociedad en general: “Aún hoy, algunas palabras duras y agrias al ser pronunciadas por los portugueses, se dulcificaron en el Brasil al influjo de la boca africana. De la boca africana aliada al clima, otro corruptor de los lenguajes europeos, en el hervor por que pasaron en la América tropical y subtropical”.²⁴ En ese proceso, las palabras *pierden los huesos*, hay un *ablandamiento* del lenguaje y ese portugués se transforma en *uno de los idiomas más dulces de este mundo*. Así, el idioma portugués, serio, solemne, se modificó en el Brasil en el contacto del señor con el esclavo, lo que ejerció su influencia sobre la actividad mental de los brasileños. En ese sentido, los negros actuaron como “corruptores de la lengua” y, aliados a los niños, niñas, muchachas y *sinhás** de las casas grandes, “crearon un portugués diferente del rígido y gramatical que los jesuitas intentaron enseñar a los niños indios y semiblanos, alumnos de sus colegios [...]. Aunque haya

²³ “El *akpalô* es una institución africana que floreció en el Brasil en la persona de negras viejas que no hacían otra cosa que narrar cuentos. Negras que iban de ingenio en ingenio contando cuentos a las otras negras, amas de los niños blancos. José Lins do Rego, en su *Menino de engenho*, habla de las viejas extrañas que aparecían por los bangués de Paraíba. Narraban cuentos y luego se iban. Vivían de eso. Exactamente la función del género de vida del *akpalô*.” Freyre, Gilberto, *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 21ª ed., Río de Janeiro, José Olympio, 1981, p. 331. [*Banguê*: primitivo ingenio de azúcar, anterior a la usina.. N. de la T.] [Esta cita, así como las siguientes, pertenece a la versión en español: *Casa-grande & Senzala*, traducción de Benjamín de Garay, Buenos Aires, Emecé Editores, 1943 [t. 2, p. 207].

²⁴ *Ibid.* [t. 2, p. 208].

* *Sinhá*: tratamiento que daban los esclavos a la señora de la casa-grande. [N. de la T.]

²⁰ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 46-47.

²¹ José Luis Aranguren, “Unamuno y nosotros”, en Sánchez Barbudo, *op. cit.*, pp. 76-79.

²² Agradezco una vez más a Jorge Myers por haber llamado mi atención hacia este punto.

fracasado, el esfuerzo de los jesuitas contribuyó, sin embargo, para la divergencia [...] entre la lengua escrita y la hablada en el Brasil [...]. Pero la alianza del ama negra con el niño blanco, de la mucama con la niña, del niño con el muleque, acabó con esa dualidad. No era posible separar, erizando de vidrios el muro de prejuicios puristas, a fuerzas que tan frecuente e íntimamente confraternizaban”.²⁵ La lengua no puede ser vista apenas como forma vacía de contenido social: expresa la intrahistoria. Muestra cómo se desarrollaron las relaciones sociales en el Brasil, pero también cómo fueron construidas. La larga cita que sigue se justifica no sólo porque muestra los hechos subhistóricos que permanecen y se estratifican en las capas más profundas de la sociedad brasileña, o porque desnuda lo que existe debajo de la historia, en la base de la vida popular; o aun, porque permite que veamos lo íntimo de su espíritu, recordando la óptica de Unamuno, sino también porque se trata de una de las páginas más bellas de nuestra literatura. “Ocurrió, empero, que la lengua portuguesa ni se entregó del todo a la corrupción de las senzalas, en el sentido de la mayor espontaneidad de la expresión, ni se mantuvo calafateada en las aulas de las casas-grandes, bajo la mirada severa de los maestros clérigos. Nuestro idioma nacional es el resultado de la compenetración de ambas tendencias”. El ejemplo que invoca como ilustración es el de los pronombres. “Tenemos en el Brasil dos modos de colocar el pronombre, mientras que el portugués solamente admite uno, el ‘modo duro e imperativo’: *diga-me, faça-me, espere-me*. Sin despreciar el modo portugués, hemos creado uno nuevo, enteramente nuestro, característicamente brasileño: *me diga, me faça, me espere*, modo humilde, dulce, de pedido. Y nos servimos de los dos. Ahora

bien, esos dos modos antagónicos de expresión, conforme a las necesidades de mando o de etiqueta de una parte, y de intimidad o de súplica de la otra, nos parecen bien típicos de las relaciones psicológicas que se desarrollaron a través de nuestra formación patriarcal, entre los señores y los esclavos, entre las niñas y las mucamas, entre los blancos y los negros. *Faça-me*, es el señor, el padre, el patriarca hablando; *me dê*, es la mujer, el hijo, la mucama, el esclavo. Nos parece atinado atribuir en gran parte a los esclavos, aliados a los niños de las casas-grandes, el modo brasileño de colocar pronombres. Fue la manera filial y medio mimosa que ellos encontraron para dirigirse al *pater familias*. Por otra parte, el modo portugués adquirió en boca de los amos cierto dejo de énfasis hoy antipático: *faça-me isso, dê-me aquilo*. E, invocando a João Ribeiro, afirma que no hay ningún interés en reducir las dos fórmulas a una sola y en comprimir sentimientos diversos en una única expresión. Así, “la fuerza, o mejor, la potencialidad de la cultura brasileña nos parece que reside íntegra en la riqueza de los antagonismos equilibrados. Que nos sirva de ejemplo el caso de los pronombres. Que siguiéramos únicamente al llamado ‘uso portugués’, considerando ilegítimo al ‘uso brasileño’, sería un absurdo. Sería como si sofocáramos, o por lo menos achatáramos, la mitad de nuestra vida emotiva y de nuestras necesidades sentimentales, y hasta de inteligencia; que solamente encuentran su justa expresión en el *me dê* y en el *me diga*. Sería como si quedáramos con un lado muerto, expresando sólo la mitad de nosotros mismos. No es que en el brasileño subsistan, como en el angloamericano, dos mitades enemigas: la blanca y la negra; el ex amo y el ex esclavo. De ninguna manera. Constituimos dos mitades confraternizantes que se vienen enriqueciendo mutuamente de valores y de experiencias diversas; cuando nos completemos en un todo, no será a costa

²⁵ *Ibid.*, pp. 332-333 [t. 2, pp. 210-211].

del sacrificio de un elemento al otro”.²⁶ Quiero señalar la proximidad entre la argumentación de Gilberto y la reflexión de Unamuno, que percibe las figuras de Quijote y Sancho como complementarias, y se opone a Ganivet que, según el escritor vasco, los toma apenas como tipos.²⁷

Regionalismo e intrahistoria

Otro tema de reflexión, como ya fue señalado, es el de las relaciones entre intrahistoria y regionalismo, punto común a ambos autores. La idea del filósofo vasco de que el hombre universal emerge a partir del hombre local encuentra en Gilberto un desarrollo enriquecido desde los textos de la década de 1920 –artículos periodísticos, el *Livro do Nordeste* y el *Manifiesto regionalista*–. Es cierto que no se trata de una influencia exclusiva. Creo que es posible decir, como sugiere Jorge Myers, que la antropología culturalista de Boas actuó como un dispositivo intelectual que le permitiría a Freyre redefinir la relación entre intrahistoria y regionalismo,²⁸ cuestión que ganará un lugar central en el desarrollo de *Casa-grande & Senzala* y de *Sobrados e mucambos*.

Según Unamuno, es a partir de la percepción de las singularidades de la cultura y del modo de ser regional que comenzamos a captar la subhistoria de un pueblo. En esa direc-

ción, respetar las particularidades es un modo de no destruir lo más creativo que existe en la población de un país. Así, es necesario tratar con sabiduría la centralización y “sustituir a la unidad coercitiva y jacobina con la armónica integración de las vidas regionales”.²⁹ O, en otros términos, procurar mantener las verdaderas tradiciones populares. “La historia es para Unamuno lo que pasa y no queda [se refiere a las invasiones, los cambios de régimen], las olas que rolan sobre el mar continuo y profundo de la intrahistoria. Sólo la intrahistoria es la verdadera tradición, la tradición interna. La otra tradición, la de los ‘desenterradores’ tradicionalistas, es la ‘constitución histórica’ y no la ‘interna’.”³⁰ Para el autor, cada región representa un aspecto particular de la intrahistoria. En España, el predominio de la visión moderna de unidad nacional, frente a las diferencias regionales, condujo a la imposición de una visión *histórica* que desconoce la *intrahistoria*. Castilla, al ocupar el centro político del proceso de unificación, “paralizó los centros reguladores de los demás pueblos españoles, inhibiéndoles la conciencia histórica en gran parte, echó en ella su idea, la idea del unitarismo conquistador, de la *catolización* del mundo, y esta idea se desarrolló y siguió su trayectoria, castellanizándolos”.³¹

En la misma dirección, se lee en el *Manifiesto*: “las regiones están siendo olvidadas por los estadistas y legisladores brasileños; unos, preocupados con los ‘derechos de los Estados’; otros, con las ‘necesidades de unión nacional’, cuando la preocupación máxima de todos debería ser la articulación interregional. Pues el Brasil, sociológicamente, está hecho de regiones, desde sus primeros días. Regiones naturales, a las que se superpusieron re-

²⁶ *Ibid.*, pp. 334-335 [tomo 2, pp. 213-215].

²⁷ Gilberto señala a menudo su intención de analizar los actores sociales no como tipos exclusivos, sino como formas complementarias. Por ejemplo, en *Como e por que sou e não su sociólogo*, publicado en 1968, discute la transfiguración del *tipo* en *símbolo*. Esto es, el tipo creado desde una perspectiva analítica adquiriría trazos específicos al concretarse. Así, el & que liga *Casa-grande & Senzala* significa interpenetración de tipos que de forma analítica representarían, respectivamente, dominación y sumisión, pero, en la situación específica estudiada, se acomodan, dando estabilidad a la sociedad brasileña.

²⁸ Debo la sugerencia al comentario, ya citado, que Jorge Myers hizo de este texto.

²⁹ Miguel de Unamuno, *El porvenir de España y los españoles*, cit., p. 86.

³⁰ José Luis Aranguren, “Unamuno y nosotros”, cit., p. 76.

³¹ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, Madrid, Alianza, p. 51.

giones sociales”.³² Uno y otro definen las tareas de las clases dirigentes para la preservación de las riquezas sociales y culturales dentro de una orientación política que respete las características regionales, el modo de vivir de su pueblo y sus tradiciones. “El primer deber hoy en España de las clases directoras es, más que enseñarle al pueblo física, química y a hablar en anglosajón, estudiarle con amor y a fondo, sacarle su inconsciente ideal de vida, el espíritu [...], comprender sus diferencias regionales para consagrarse a integrarlas”.³³ Gilberto, al recordar en 1967 la acción del programa formulado en 1926, que habría denunciado el proceso homogeneizador de una política centralizadora, muestra que los efectos de esa denuncia se extendían hasta aquellos días. En esa dirección, afirma: “De allí derive, posiblemente, que el ‘Regionalismo’ de Recife se haya prolongado hasta hoy como fuerza, en los últimos años, ya oblicua, de actuación no sólo sobre los intelectuales y artistas, sino también sobre hombres de gobierno, hombres de acción, líderes religiosos, reorganizadores del sistema federal de educación en el Brasil. Actuación en el sentido de unir lo regional a lo universal, lo tradicional a lo moderno”.³⁴

Uno de los ejes de la argumentación de Unamuno sobre la intrahistoria reside en la asociación entre *hombre* y *naturaleza*, un punto importante en el desarrollo de la temática del regionalismo. Al reflexionar sobre la base de la subhistoria española en una carta a Gani-vet, afirma la necesidad de buscar el punto sobre el cual se apoya ésta: “Es un país, en su mayor extensión, de suelo pobre, carcomido por los ríos que se llevan la sustancia, escoriado por sequías y por lluvias torrenciales. Y es-

te país quiere seguir siendo lo que peor puede ser, país agrícola”.³⁵ Y continúa desarrollando la idea de que el pueblo se forma en una lucha por la vida frente a las dificultades que le impone la naturaleza. Al hablar sobre la uniformidad seca y despojada de variaciones de la región de Castilla, asocia el territorio y el clima con el comportamiento de los hombres. “Es un paisaje uniforme y monótono en sus contrastes de luz y sombra, en sus tintas disociadas y pobres en matices. [...] No despierta este paisaje sentimientos voluptuosos de alegría de vivir, ni sugiere sensaciones de comodidad y holgura concupiscibles”.³⁶

Gilberto toma la temática hombre/naturaleza como un punto central en su libro *Nordeste*. Con el fin de explicar el criterio que orienta su reflexión –un modo de abordaje que articula diversas disciplinas, sin preocuparse por un rigor científico que llevaría a que se perdiesen en el análisis aspectos constitutivos de la región sumamente importantes–, dice: “¿Pero qué estudio de la naturaleza, en zonas donde ésta se presenta confundida con la vida, con la cultura, con la historia humana, podrá seguir siendo enteramente ciencia física, ciencia absoluta o incluso historia natural, si se aventura el ecologista en interpretaciones, se extiende en intentos de comprensión –y no apenas de descripción– de conjuntos regionales de vida y cultura?”³⁷ Y, dentro de este enfoque analítico, estudia la relación entre tierra, agua, selva, plantación, animales y el hombre.

En su interpretación, el trópico constituye la base sobre la cual se asientan los otros dos elementos explicativos de la formación nacional: el patriarcado y la interpenetración de etnias y culturas. “Sobre esa base –base

³² Gilberto Freyre, *Manifiesto regionalista*, 4ª ed., Recife, Instituto Joaquim Nabuco, 1967, p. 32.

³³ Miguel de Unamuno, *El porvenir de España y los españoles*, cit., p. 87.

³⁴ Gilberto Freyre, *Manifiesto regionalista*, cit., p. xvii.

³⁵ Miguel de Unamuno, *El porvenir de España y los españoles*, cit., p. 43.

³⁶ Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*, Madrid, Alianza, p. 57.

³⁷ Gilberto Freyre, *Nordeste. Aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do Nordeste do Brasil*, 2ª ed., Río de Janeiro, José Olympio, 1951, p. 29.

como condición geológica— [se apoyan] las dos fuerzas dinámicamente étnico-culturales y socioculturales acaso más activas en la formación de la sociedad brasileña: la configuración patriarcal de convivencia [...] y la interpenetración de etnias y culturas”.³⁸ Otra vez muestra una relación de intercambio naturaleza/hombre, sociedad/naturaleza, en la que los dos elementos se complementan y se tornan mutuamente explicativos. Un ejemplo esclarecedor es el de los ríos. Su presencia es una condición indispensable del desarrollo económico; pero el propio desarrollo económico termina siendo la causa de su declinación o desaparición. “Conservando curvas y fantasías, ¿qué elemento de la naturaleza regional actuó más poderosamente en el sentido de la regulación de la vida económica y social de los colonos del Nordeste que esos ríos pequeños del extremo Nordeste y de Bahía? [...] Junto a ellos y a los riachos de las tierras de massapê* se instalaron confiados los primeros ingenios.” Pero esa “acogida” de la naturaleza no es suficiente para mantenerla intacta: “Esos triángulos pronto se hicieron clásicos: ingenio, casa-grande (con senzala) y capilla. Fueron quebrando las líneas vírgenes del paisaje, tan lleno de curvas en los márgenes de los ríos, aun cuando estuvieran poblados de aldeas de mestizos; e introduciendo, en ese paisaje desordenado, los nuevos trazos de orden y regularidad. La geometría de la colonización agraria. [...] El triángulo rural —ingenio, casa, capilla— se impone al paisaje del Nordeste de massapê, como la primera nota del orden europeo. El agua de los ríos y riachos de la región se subordinó al nuevo sistema de relaciones entre el hombre y el paisaje, aunque se

mantuvo llena de curvas y hasta de fantasías. Sin militarizarse en canales rígidos a la holandesa”.³⁹

Gilberto destaca de modo más firme esa interpenetración de influencias en el prefacio a la edición española de *Nordeste*. “La naturaleza regional tiende, no hay dudas, a hacer al hombre, al grupo, a la cultura humana a su imagen; pero, a su vez, el hombre, el grupo, la cultura humana actúan sobre la naturaleza regional, alterándola de modo a veces profundo. Hay una contemporización entre las dos tendencias”. Y, en diálogo con Ratzel acerca de la afirmación de que “cada pueblo trae en sí los rasgos de la región que habita”, agrega: “no hay región habitada que no tenga sobre el suelo, la vegetación y la vida animal, la marca especial del pueblo que la habita: no solo de su técnica de producción [...] sino también del conjunto de su cultura y de su personalidad o *ethos*”.⁴⁰ Paisaje que recuerda el comentario de Unamuno en *Andanzas*: “Es que la Naturaleza está humanizada por el hombre que la habita y la trabaja. Los árboles son ya, como los animales domésticos, algo nuestro, obra nuestra. Y son, por ello, espejo de nuestra vida y de nuestro pensar”.⁴¹

Esta unión hombre/naturaleza constituye el elemento fundamental de la intrahistoria.

Lo cotidiano y la intrahistoria

Gilberto señala varias veces el hecho de ser un pensador de tradición ibérica, que incorpora en su trabajo los trazos de ese perfil: el ajuste de la palabra a la personalidad, la intensificación de la realidad, la invención de lo real, la utilización de los mitos, un realismo que ar-

³⁸ Gilberto Freyre, *Como e porque sou e não sou sociólogo*, cit., pp. 145-146.

* *Massapê*: suelo arcilloso formado por la descomposición de los calcáreos cretáceos, casi siempre de color negro, y excelente para el cultivo de la caña de azúcar. [N. de la T.]

³⁹ Gilberto Freyre, *Nordeste*, cit., pp. 60-63.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 30-31.

⁴¹ Miguel de Unamuno, *Andanzas y visiones españolas*, Madrid, Alianza, 1988, p. 173. El texto se publicó por primera vez en 1915.

ticula los hechos con la experiencia y la imaginación, una escritura asentada en las tradiciones del pueblo. Por ello, sería un escritor de campo, más que de gabinete. Esta definición lo acerca a varios autores ibéricos situados en diversos momentos de la historia: el portugués Fernão Mendes Pinto, del siglo XVI; los españoles Luis Vives, del siglo XVI, Ramón del Valle Inclán, a quien conoció en Columbia, y los ya citados Ángel Ganivet, Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. El método impresionista, que invoca tantas veces el autor, tiene su raíz allí. La redimensión del mundo basada en la intensificación de los hechos, en la mezcla de personas y tiempos diversos y en la búsqueda de nuevas combinaciones de relaciones reales de personas con paisajes, así como la utilización de la autobiografía en la construcción de su interpretación, aproximan al sociólogo brasileño a esa línea de pensamiento. Gilberto cita, en especial, a dos autores como portadores de ese perfil y por haber influido en su forma de ser escritor: Fernão Mendes Pinto y Unamuno. No por azar, uno portugués, otro español. Transmitir la experiencia vivida intensificando los hechos es la hazaña del autor de *Peregrinação*. Captar con realismo el presente, extraer esa realidad de las tradiciones del pueblo, buscar en la historia de la sociedad la explicación del presente, es la tarea que se propone el rector de Salamanca. En el caso del primero, el subtítulo del libro indica la cualidad de intensificación de la realidad que contiene: *Aventuras extraordinárias de um português no Oriente*. La narrativa de las andanzas por Asia demuestra que el trabajo de fantasía es, muchas veces, mayor que el de la memoria, y le otorga al texto un carácter *maravilloso*. En el segundo, la asociación obra y vida puede ilustrarse con la coincidencia de la muerte, en 1937, del autor *Del sentimiento trágico de la vida* con el momento culminante de la tragedia española, lo que condujo a Ortega a afirmar que murió del “mal de España”. Se trata

de un modo singular de combinación de elementos componentes de vida y escritura.

La misión del intelectual

Hay que recordar que una de las características de la tradición ibérica de pensamiento reside en la no separación de los valores intelectuales de los éticos; el estímulo moral preside la reflexión, de modo que los intelectuales se empeñan directamente en la acción. No es casual la aparición en esa sociedad, en tiempos diversos, de autores moralistas y educadores, que se dedican a discutir en sus obras la cuestión de la *misión* del intelectual, que en la mayoría de los casos es una misión intervencionista. Este rasgo marca de forma especial la obra de Unamuno. Por ejemplo, en la oportunidad de la publicación de la correspondencia con Ganivet, afirmó: “De esta nuestra correspondencia, que duró dos años, nació la idea de cambiar cartas abiertas y públicas en *El Defensor de Granada* en que expusiéramos los dos nuestros respectivos puntos de vista por entonces referentes al futuro de España, objeto primordial de la preocupación suya y de la mía”.⁴² En Gilberto aparece la misma cuestión. En el prefacio a la primera edición de *Casa-grande & Senzala* expresa el problema: “Creo que ningún estudiante ruso, de aquellos románticos del siglo XIX, se preocupó más intensamente de los destinos de Rusia que yo de los del Brasil, en los momentos en que conocí a Boas. Era como si todo dependiese de mí y de los de mi generación, de nuestro modo de resolver cuestiones seculares”.⁴³

⁴² Miguel de Unamuno, *El porvenir de España y los españoles*, cit., p. 12.

⁴³ Gilberto Freyre, *Casa-grande & Senzala*, cit., p. VII [p. LXI].

Exposición y narración

Los elementos descritos anteriormente conducen a la definición del estilo del escritor ibérico: es simultáneamente expositor y narrador. Unamuno ilustra ese rasgo; en sus textos se entrecruzan descripción y narración, y la reflexión se sitúa en una perspectiva simultáneamente espacial y temporal. De cierto modo, el autor es, en esas obras, personaje de sí mismo; o mejor, los personajes ficticios sirven para que reitere sus ideas, funcionando como su *alter ego*. Esa posición está ilustrada de modo ejemplar en los diversos trabajos sobre Don Quijote y Sancho, personajes que representan al mismo tiempo a España, al pueblo y al autor. Nada más cercano a ello que el estilo freyriano, en el que la experiencia vivida es la base para la reconstitución del pasado y la explicación del presente. Esta marca aparece no sólo en *Casa-grande & Senzala* o en *Sobrados e mucambos*, ejemplos bastante conocidos, sino también en *Dona Sinhá e o filho padre*, donde narrador y narrado se confunden, espacio y tiempo se mezclan, lo que permite la insólita solución de que el lugar –la ciudad– se vuelva poco a poco el personaje principal, el articulador de la narrativa.

Al invocar el *perspectivismo*, expresión que acuñó Ortega, pero que ya era un instrumento que utilizaban Lulio y Unamuno, Gilberto emplea como forma de percepción de lo real la “empatía que consiste en la capacidad de verse como un individuo en los otros y de ver los otros en sí mismo, con una perspectiva tanto desde dentro hacia fuera como desde fuera hacia dentro”. Consigue ese objetivo por medio de “desdoblamiento conscientes de la personalidad” que, junto al poder de creación, unen el poder “de observación exacta y de análisis en profundidad de tal o cual objeto-sujeto o sujeto-objeto con la capacidad de conocer tal o cual aspecto de una realidad social o complejamente humana”. Así, el ana-

lista se sirve, para interpretar la realidad, de “personalidades hipotéticas que completan la suya, para de ese modo enriquecerse con nuevas perspectivas de la misma realidad. Procura ver esa realidad a través de otras personas o de otras personalidades reales [...] con las cuales busca identificarse para, así identificado, por empatía, percibir aspectos de la misma realidad, a los que no percibiría si se mantuviese cerrado en su exclusiva o única personalidad, o en su sexo, o en su raza, o en su cultura, o en su clase”.⁴⁴

Estudiar el pasado para entender el presente y el futuro significa intentar comprenderlo y, para eso, es necesario reconstituirlo e interpretarlo mediante la penetración en sus valores y símbolos. “Sin empatía, no es posible un estudio del pasado tan amplio e intenso, a un tiempo social y personal”.⁴⁵

Traer este modo de captar la realidad al seno de la sociología es la tarea que se propone Gilberto, lo que lo llevaría a polemizar con la manera en que la sociología se estaba institucionalizando en el Brasil.

Una sociología de lo cotidiano

Esa polémica, desarrollada en un escenario en el que la sociología aparece, por un lado, como sistema de explicación y, por otro, institucionalizada en los cursos de ciencias sociales, lo lleva a Gilberto a escribir sobre su método. No voy a encarar el tema, pues para ello debería ampliar el ámbito de la propuesta de este trabajo, pero intentaré mostrar cómo el autor utiliza a los autores españoles para fundamentar sus posiciones. Al explicar la intención de los diversos ensayos que componen *Como e porque sou e não sou sociólogo*, co-

⁴⁴ Gilberto Freyre, *Como e porque sou e não sou sociólogo*, cit., pp. 116-117.

⁴⁵ Gilberto Freyre, *Ordem e progresso*, Río de Janeiro, Editora José Olympio, 1959, 2 vols., p. xxxiii.

mienza afirmando: “reconozco que al lado del sociólogo hay en mí un anti-sociólogo. [...] Si destaco aquí mi condición de sociólogo –anti-sociólogo, por cierto, impuro y nada ortodoxo– es porque esa condición es, en mí, irreductible”.⁴⁶ Para argumentar en la dirección de esta coexistencia contradictoria –ser y no ser sociólogo– invoca al filósofo vasco: “Unamuno detestaba lo que consideraba ‘sociología’, y sentía por los sociólogos de su conocimiento un desdén fácil de comprender. Para Unamuno saber era, en gran medida, intuir; y el saber sociológico le parecía la negación de ese saber, en gran parte intuitivo, y tolerante, por eso mismo, incluso con las contradicciones; [...] nada *era* verdad que no estuviese *siendo* verdad. [...] Le parecía dudosa la verdad que cualquier ciencia del hombre pretendiese reducir a un esquema rígido y a la exactitud matemáticamente apolínea”. Solo es posible llegar a esa verdad en la medida en que la investigación se dirija hacia la captación de las diferentes expresiones del comportamiento social del hombre.⁴⁷ En el caso del escritor español, Gilberto señala el recurso a un instrumento analítico diferente del suyo: “por medio de un método tal vez más esencialmente poético que convencionalmente científico de interpretación de la realidad humana, vio, sintió y pensó cosas nuevas, o insospechadas sobre la misma realidad, y fue, por consiguiente, un creador; y vio, sintió y pensó, además de eso, de nueva forma, cosas antiguas; y no solamente vio, sintió y pensó tales cosas, unas nuevas, otras de modo nuevo, sino que hizo que otros las viesen, sintiesen y pensasen de modo también nuevo”.⁴⁸ En este contrapunto define la originalidad de su sociología que se asienta no sólo en el ángulo señalado arriba –buscar

cosas nuevas o insospechadas de la realidad, que constituyen la intrahistoria–, sino también en la búsqueda del instrumental específico para alcanzar ese objetivo. Aquí se encuentra una de las grandes contribuciones de Gilberto a la sociología brasileña: buscar en la sociedad brasileña “las pequeñas expresiones de vivencia y convivencia cotidianas: aquellas que solamente se sorprenden al considerar en el pasado de un grupo humano [...] la vida cotidiana doméstica, la higiene casera, la culinaria; y en hombres, en mujeres, en niños, participantes de ese vivir cotidiano, sus juegos, sus pasatiempos, sus juguetes, sus grandes y pequeños vicios, los estilos predominantes de vestimenta y de peinado, de formas de retórica, de ritmos de danza, que concurren para caracterizar sus relaciones con cierto medio y con cierto tiempo social”.⁴⁹ A partir del análisis de lo cotidiano capta, en la sociedad, la continuidad histórica y el flujo del tiempo. Para ello desarrolla varios instrumentos que le permiten llegar a la capa íntima de la sociedad. En esa dirección, rechaza trabajar apenas con “hechos históricos” y con los documentos convencionales que los registran. Busca diarios, cartas íntimas, cantos, cuentos, relatos, autobiografías, historias de vida, y enfoca a los actores localizados en varios espacios sociales y en tiempos diversos.

Es cierto que la sociología norteamericana estaba, en el momento de su formación, fuertemente marcada por una perspectiva de esa naturaleza: el estudio del comportamiento y sus manifestaciones. El texto de Thomas y Znaniecki debatía esa propuesta metodológica.⁵⁰ Sin embargo, es importante recordar que la concepción de tradición que abraza, fuertemente deudora de la visión de Unamuno, le permite seguir ese camino de investigación. Para este escritor, el “tradicionalismo habitual

⁴⁶ Gilberto Freyre, *Como e porque sou e não sou sociólogo*, cit., p. 23.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 71.

⁵⁰ Me refiero al texto de W. Thomas y F. Znaniecki, *The polish peasant*.

no contempla realmente la tradición eterna y verdadera y por tanto viva y actual, sino sólo las sombras vanas y muertas del pasado. Esa tradición hay que descubrirla en el presente”.⁵¹ Es lo que entiende como “tradición eterna”, que ilumina su noción de intrahistoria.

No es la noción de lo eterno la que ilumina la reflexión freyriana. Sin embargo, su concepción del tiempo, reconocidamente influida por la visión orteguiana, conlleva elementos de la posición humanista de Unamuno. La forma en que reconstruye el proceso de transición Imperio/República, en el libro *Ordem e progresso*, ilustra esa perspectiva. Su investigación parte de la representación de personas que viven el presente pero que interpretan el pasado vivido, aplicando los cuestionarios sobre el pasaje del siglo XIX al XX a individuos que viven en la década de 1950. Explicita el método afirmando la validez de esa representación, que si se considera a los individuos puede ser contradictoria para el estudio de los cambios institucionales. Para él, pasado/presente/futuro están fuertemente articulados.

Gilberto cree que es posible hacer la articulación tiempo, espacio, actores sociales, por medio de la centralización del análisis en torno de los procesos sociales.⁵² Parte de la idea de que en los procesos sociales hay, siempre, una *interacción* al mismo tiempo *social y psíquica*, y rechaza el planteo de que la *competencia* pueda resumirlos a todos y de que adaptación, asimilación, imitación, diferenciación se refieran necesariamente a ella. Afirma que, aun cuando exista cierta universalidad en los procesos sociales, las sociedades se caracterizan por la forma en que unos adquieren preponderancia sobre los otros. Yendo más lejos, muestra que es erróneo considerar la *competencia* y el *conflicto* como

dos procesos diferenciados. La segmentación sólo se produce cuando el analista separa también el *orden social* –al que pertenecería la primera– *del orden político* –con el que se identificaría el segundo–, y más aún, cuando examina la competencia como un componente de la esfera del *inconsciente* individual y el conflicto como un componente de la esfera *consciente*.

Señala la raíz del error que reside en el hecho de que los sociólogos consideren *cooperación, competencia, asimilación, adaptación, imitación, diferenciación, dominación, explotación, subordinación* como mecanismos especiales separados del *proceso básico* –el contacto– y de lo *general* –la interacción–. Tanto el *contacto* como la *interacción* son procesos sociopsíquicos o psicosociales, siempre en la dirección, ya señalada antes, de la articulación historia/intrahistoria.⁵³

Así, para Gilberto, el centro de la reflexión sociológica debe ser el estudio del contacto y de la interacción, y eso sólo es posible a partir del análisis de las relaciones *cara-a-cara*. Éstas, para reforzar lo que ya se dijo, aparecen únicamente en las “pequeñas expresiones de vivencia y de convivencia cotidianas: aquellas que sólo se sorprenden al considerar en el pasado de un grupo humano [...], la vida cotidiana doméstica”.⁵⁴

Se puede afirmar por tanto que el asunto básico de la sociología freyriana es el *conocimiento del sentido común de la vida cotidiana*, la búsqueda del modo por el cual el hombre organiza sus experiencias, día-a-día, como forma de vivir y percibir lo social. A partir de la idea de que la interacción es un proceso simultáneamente social y psíquico, muestra que la sociología no puede operar con categorías explicativas universales. Al contrario, debe apropiarse de las construccio-

⁵¹ Enrique Rull, “Introducción”, en Unamuno, Miguel de, *En torno al casticismo*, Madrid, Alianza, 1986, p. III.

⁵² Gilberto Freyre, *Sociologia*, 2ª ed., cit., pp. 358-371.

⁵³ *Ibid.*, pp. 361-362.

⁵⁴ Gilberto Freyre, *Como e porque sou e não sou sociólogo*, cit., p. 71.

nes del sentido común, es decir, las formas por las cuales los miembros de un grupo interpretan y vivencian el mundo y las relaciones sociales como la realidad de sus vidas diarias. En ese sentido, los instrumentos de las ciencias sociales no pueden ser sino los elaborados sobre las construcciones hechas por los actores sociales para *interpretar su mundo*. Por eso, la característica básica de la sociología es ser *comprensiva*: su materia prima, la comprensión de los significados y las motivaciones de los actores sociales.⁵⁵ Quiero señalar, a pesar de no analizar sus implicaciones, el relativismo que marca esta interpretación.

Esta configuración define como método la empatía, esto es, la posibilidad del analista de asumir el papel de los analizados, como ya se indicó. Se trata de la búsqueda de un instrumento que le permita participar de vidas simbólicas donde se encarnen de modo más típico las idealizaciones de una época o de una cultura: el *mito*. Trabajar con el mito significa, para Gilberto, sobrepasar el nivel de lo apenas racional y objetivo y alcanzar las dimensiones subjetivas del análisis. También permite exagerar ciertos rasgos que posibiliten la creación de tipos, al abrir espacios a fin de que se superpongan, en el mito, tipos aparentemente irreconciliables: casa-grande/senzala, sobrados/mucambos,* orden/progreso.

De este modo procesa la transfiguración del tipo en símbolo: la casa-grande representaría la dominación; la senzala, la subordinación, la sumisión. Sin embargo, lo que su pensamiento quiere demostrar es que el tipo creado en el análisis adopta rasgos específicos en su concreción: el & que liga *Casa-grande & Senzala* significa interpenetración de tipos; la interpenetración dominación/sumisión concurre para la estabilidad de la sociedad brasileña.

Para tomar un ejemplo menos explorado, en *Ordem e progresso* el autor se propone reconstituir el proceso de *socialización* de personajes que habían vivido la transición Imperio/República, y busca identificar “tanto valores-cosas, esto es, casas, dinero, muebles, vehículos, ropas, sombreros, objetos de uso, joyas, máquinas, como valores inmateriales: ideologías políticas y sociales, ideas de honra, ideas de patria, de raza, de familia, místicas religiosas”.⁵⁶ Es la forma que encuentra para llevar a cabo la reconstitución de una época, y ésta se define por un conjunto de elementos diversos que componen el orden social dominante. Así, el conocimiento de lo cotidiano y la recuperación de la intrahistoria de una sociedad son indisolubles. Y en esa asociación Gilberto da un paso fundamental para el proceso de constitución de la sociología en el Brasil. □

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 26-27.

* *Sobrado*: casa de dos o más pisos; por extensión, casa del propietario del ingenio o del hacendado. *Mucambo o mocambo*: choza o vivienda miserable. [N. de la T.]

⁵⁶ Gilberto Freyre, *Ordem e progresso*, cit., p. XXXII.

Bibliografía

- Abellan, José Luis, "El tema de España en Ortega y Unamuno", en *Revista Asomante*, vol. 17, San Juan de Puerto Rico, 1961, pp. 26-40.
- — —, "Aportaciones de Unamuno y Ortega para una filosofía española", *Cuadernos de la Cátedra de Unamuno*, vol. 14-15, Salamanca, pp. 11-20.
- Alejandro, José M. de, "Ensayo de interpretación filosófico-histórica de Occidente", *Miscelánea Comillas*, vol. 37, Bilbao, 1962, pp. 259-320.
- — —, "Dos actitudes ante Europa", *Arbor, Revista General de Investigación y Cultura*, tomo LVIII, No. 223-224, Madrid, julio-agosto de 1964, pp. 5-33.
- Aranguren, José Luis, "Unamuno y nosotros", en: Sánchez Barbudo, *El escritor y la crítica* (2ª ed.), Madrid, Taurus, 1990, pp. 59-88.
- Bastos, Élide Rugai, *Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*, Tesis de doctorado, San Pablo, PUCSP, 1986.
- Caminero, Nemésio Gonzáles, "Unamuno y Ortega. Primeros diseños de un estudio comparativo", *Miscelánea Comillas*, vol. 6, Bilbao, 1946, pp. 235-257.
- Costa, João Cruz, *Contribuição à história das idéias no Brasil. O desenvolvimento da filosofia no Brasil e a evolução histórica nacional*, Río de Janeiro, José Olympio, 1956.
- Dimas, Antonio, "Um manifesto guloso-Prefácio à 7ª edição", en: Freyre, Gilberto, *Manifesto regionalista* (7ª ed.), en: Quintas, Fátima (comp.), Recife, FUNDAJ/Massangana, 1996.
- Freyre, Gilberto, *Casa-grande & Senzala; formação da família patriarcal brasileira sob o regime de economia patriarcal*, Río de Janeiro, Maia & Schmidt Editores, 1933.
- — —, *Sobrados e mucambos. Decadência do patriarcado rural no Brasil* (6ª ed.), Río de Janeiro, José Olympio, 1981.
- — —, *Nordeste; aspectos da influência da cana sobre a vida e a paisagem do nordeste do Brasil*, Río de Janeiro, José Olympio, 1937.
- — —, *Nordeste* (2ª ed.), Río de Janeiro, José Olympio, 1951.
- — —, *Como e porque sou e não sou sociólogo*, Brasilia, UNB, 1968.
- — —, *Sociologia: introdução ao estudo dos seus princípios*, Río de Janeiro, José Olympio, 1945.
- — —, *Sociologia: introdução ao estudo de seus princípios* (2ª ed.), Río de Janeiro, José Olympio, 1957.
- — —, *Ordem e progresso*, Río de Janeiro, Editora José Olympio, 1959, 2 vols.
- — —, *Interpretação do Brasil. Aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas*, Río de Janeiro, José Olympio, 1947.
- — —, *Manifesto regionalista* (4ª ed.), Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1967.
- — —, *Tempos de aprendiz*, San Pablo, IBRASA/MEC/INL, 1979.
- — —, "O período republicano" (I), en: *O Estado de São Paulo*, 30 de septiembre de 1943.
- — —, *O brasileiro entre os outros hispanos*, Río de Janeiro, José Olympio; Brasilia, INL, 1975.
- — —, *O Recife sim: Recife, não*, San Pablo, Arquimedes, 1967.
- — —, *Região e tradição*, Río de Janeiro, José Olympio, 1941.
- Freyre, Gilberto et al., *Livro do Nordeste* (ed. facsimilar), Recife, Secretaria da Justiça, Arquivo Público Estadual, 1979.
- Ganivet, Ángel, *Ideário español*. Recopilación de José Gacia Mercadal. Prólogo de Cristóbal de Castro, Madrid, Biblioteca Nueva, s/f.
- — —, *Granada la Bella*. Editado por Fernando García Lara. Estudio preliminar de Ángel Isac, Granada, Diputación Provincial, Fundación Caja de Granada, 1996.
- Lain Entralgo, Pedro, *La generación del noventa y ocho* (9ª ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 1979.
- Marías, Julián, *La voz de Unamuno y el problema de España*, en Sánchez Barbudo, *El escritor y la crítica* (2ª ed.), Madrid, Taurus, 1990.
- — —, *Medio siglo de un libro vivo*, en Marías, Julián, *Hispanoamérica*, Madrid, Alianza, 1986.
- Marichal, Juan, *El intelectual y la política (1898-1936). Unamuno, Ortega, Azaña, Negrín*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1990.
- — —, "Unamuno, Ortega y Américo Castro: tres grandes naufragos del siglo XX", *Sistema 1, Revista de Ciencias Sociales*, Madrid, enero de 1973, pp. 59-67.
- Quintas, Fátima (comp.), Gilberto Freyre, *Manifesto regionalista* (7ª ed.). Prefacio de Antonio Dimas, Recife, FUNDAJ/Massangana, 1996.
- Tuñón de Lara, Manuel, *Poder y sociedad en España. 1900-1931*, Madrid, Espasa Calpe, 1992.
- — —, *Los orígenes culturales de la II República*, Madrid, Siglo XXI de España, 1993.
- Unamuno, Miguel de, *Andanzas y visiones españolas*, Madrid, Alianza, 1988, p. 125. [La primera edición es de 1922.]

———, *En torno al casticismo* (4ª ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 1972. (El texto fue publicado por primera vez en 1895.)

———, *En torno al casticismo*, Madrid, Espasa Calpe, 1972, Alianza, 1986.

———, *El porvenir de España y los españoles*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973.

———, *Vida de Don Quijote y Sancho* (3ª ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 1939.

———, *De mi país* (2ª ed.), Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945.

———, *Ensayos I*, Madrid, Aguilar, 1958.

Villar, Pierre. *Historia de España* (2ª ed.), trad. de Manuel Tuñón de Lara y Jesús Suso Soria, Barcelona, 1990.

Comentario a la ponencia de Élide Rugai Bastos

Jorge Myers

Universidad Nacional de Quilmes

Como toda obra importante y compleja, la de Gilberto Freyre ofrece para su interpretación histórica puntos de entrada múltiples. Éstos pueden conducir a una exploración de los contenidos centrales de la misma, de sus conceptos decisivos, del proceso de su formación, de sus aciertos y desaciertos empíricos, de sus contradicciones internas, de sus propósitos y métodos. También pueden encaminar la reflexión –como es el caso de este congreso– a una perspectiva comparativista, que persiga iluminar el sentido de aquella obra mediante su puesta en relación con otras obras semejantes, tanto de sus contemporáneos –brasileños y extranjeros–, cuanto de sus antecesores y sucesores, para precisar sobre su base las especificidades, las diferencias esenciales, que hacen a la originalidad de la obra freyriana –que determinan que ella sea irreductible a cualquier otra, por mayores que sean las similitudes que pudieran ser señaladas entre ellas–. El eje central de este congreso está colocado sobre la comparación entre la obra de Freyre y la de algunos de sus contemporáneos argentinos –entre ellos principalmente Martínez Estrada–, con el añadido de que en esta instancia esa comparación remite asimismo a un contraste entre perspectivas o tradiciones nacionales de lectura también distintas –aquéllas de brasileños y aquéllas de argentinos–.

En lo que respecta a mi propia lectura de la obra de Gilberto Freyre –que mencionaré brevemente aquí, como contribución al debate que espero se genere durante este encuentro– siempre he tenido la sensación de que la obra argentina con la que mejor puede entablarse una comparación fructífera y sistemática es la de Domingo Faustino Sarmiento. Si bien es cierto que ambas obras pertenecen a siglos y a corrientes intelectuales distintas, y si también es cierto que las problemáticas abordadas en ambas son extremadamente disímiles, no puedo dejar de pensar que ambas representan momentos de condensación decisiva en la formulación de una noción de la identidad nacional respectiva de los dos pueblos. Sarmiento en el *Facundo*, obra de la que todos los aportes a la investigación de la realidad nacional argentina durante el siglo XX son en mayor o menor medida deudores, supo condensar en una serie reducida de tópicos los rasgos centrales de la cultura argentina –el desierto, la campaña enfrentada a la ciudad, el caudillismo, la síntesis perversa de la barbarie y la civilización expresada en el sistema de gobierno que Rosas supo imprimir a la Confederación argentina–. Si buscamos algún autor brasileño parangonable –en términos de su originalidad– a Sarmiento, no hallaremos entre sus contemporáneos a ninguno: es cierto que Joaquim Nabuco fue un

escritor magnífico y un pensador de inteligencia muy aguda, pero los carriles por los que transitara su reflexión estuvieron claramente definidos por su formación académica y sus lecturas europeas. Euclides da Cunha, más libre en su pensar, pero también menos metodológicamente riguroso en sus conclusiones, ofrece quizás el ejemplo más cercano –sin embargo *Os sertões* no alcanza la amplitud de miras ni la ambición totalizante de *Casa-grande & Senzala*–. Las similitudes superficiales entre la obra de Freyre y la de Sarmiento son muchas: su gusto por las oposiciones polares –civilización y barbarie, campaña y ciudad, armonía y conflicto en Sarmiento; casa-grande e senzala, sobrados e mucambos, senhores e escravos etc. en Gilberto Freyre–; el hecho de ser autores de una sola obra, a pesar de haber ofrendado a lo largo de su vida miles y miles de páginas a la voracidad de la imprenta; la identidad disciplinar ambigua de esas obras que las colocaba, y con ellas a sus autores, en un campo que participaba tanto de la historia como de la sociología; y, finalmente, el carácter marcadamente ambiguo de sus intenciones y de sus conclusiones. Es en torno de este último punto que creo que han existido las mayores dificultades en la recepción crítica, tanto de Sarmiento cuanto de Freyre.¹

En lo que respecta a Freyre, no hay una sola página de su gran obra, *Casa-grande & Senzala*, que no se abra a lecturas diversas, lecturas que pueden subrayar el conservadurismo patriarcalista de Freyre tanto cuanto pueden enfatizar su intención rupturista, su rol disolvente de la tradición y de las verdades recibidas de la cultura brasileña. En la primera jornada del encuentro más de una ponencia subrayó el sexismo o el machismo de Freyre, siendo indudable que una lectura

en este sentido es enteramente legítima ya que ella puede fundamentarse en un aspecto central de esa obra; sin embargo, al mismo tiempo, también es cierto que Freyre no deja de señalar una y otra vez el carácter “sádico” de las relaciones sexuales entre los dómines blancos y los negros e indios dominados, un sadismo que Freyre, en un pasaje muy elocuente y llamativo, identificaba como el origen del mandonismo brasileño, de ese mandonismo que hacía del Brasil una “Rusia en América” (otra referencia igualmente ambigua cuando uno piensa que ella se enunciaba luego de la Revolución Rusa en un texto que en su prefacio identificaba a su autor con los críticos románticos del zarismo que habían preparado el camino para el triunfo de esa revolución). Una lectura atenta de esta obra, del mismo modo que en el caso del *Facundo* de Sarmiento, no puede pretender su comprensión cabal si no se hace cargo de esa ambigüedad fundante, o, para decirlo en otras palabras, de su carga compleja de significados contradictorios y compuestos.

Existen semejanzas aún más significativas entre aquellos dos ensayos de interpretación histórica y de exploración de la identidad nacional, que parecerían trazar vínculos subterráneos entre la aproximación de los dos autores al objeto de su obra. Estas semejanzas aparecen:

1) en la voluntad de efectuar una interpretación general de un espacio nacional de gran extensión y poblado de culturas muy diversas entre sí, a partir de la experiencia y el estudio de una región relativamente limitada del mismo: San Juan y el mundo cordillerano en el caso de Sarmiento; Recife y el Nordeste en el caso de Gilberto –voluntad ambiciosa, desmesurada incluso, que constituye una de las fuentes de la originalidad de ambas (más aún, parecería ser que el anclaje de su perspectiva en la experiencia social y cultural de *una región marginal* de la nación a la que pertenecían era aquello que les habría permi-

¹ Prescindiré de hablar de Sarmiento al respecto, en tanto la ambigüedad esencial de su obra ha sido señalada exhaustivamente en los últimos años.

tido efectuar una dislocación de las perspectivas dominantes formuladas desde el Centro de las mismas—);

2) en el modo en que ambos autores proyectaron su presencia hacia sus obras —la primera introducción a *Casa-grande & Senzala* enfatiza el vínculo necesario entre la personalidad individual de Gilberto Freyre, entre el encuentro de su formación con su circunstancia y el libro que de esa encrucijada había nacido, mientras que la primera página del *Facundo* ya lo coloca en el lugar del Intérprete que puede leer los jeroglíficos que resultan incomprensibles a sus perseguidores, prefigurando su identificación implícita con el rastreador fenimorecooperiano, quien podía también interpretar las huellas invisibles a otros ojos, como aquellas que la historia de la revolución habían dejado impresas en la sociedad argentina—;

3) el enfoque “culturalista” que informa ambas interpretaciones —romántico en un caso, antropológico en el otro—, y que organiza y resignifica las referencias a la influencia del medio físico y geográfico (dispositivo climático-geográfico en el caso de Sarmiento, geográfico-nutricional en el caso de Gilberto);

4) la relación agónica con el paisaje y el entorno geográfico americano, que puede resumirse en la contraposición entre la tropicología de Freyre y la desertología de Sarmiento —trópico y desierto, fuentes de la tragedia social respectiva del Brasil y de la Argentina—; y, finalmente, aquello que parecería ser más pertinente a este comentario,

5) el modo libre con que ellos utilizaron sus fuentes teóricas, adaptándolas a las necesidades de su propio argumento, distorsionándolas cuando así parecía convenir a su explicación, recombinándolas con otras fuentes para producir vías de análisis tan novedosas cuanto algunas veces arbitrarias: una relación libre que iba más allá del clásico eclecticismo de nuestras culturas latinoamericanas, y que dio pie a las críticas más demoledoras de que

fueran objeto: acusaciones de falta de rigor en su utilización de fuentes y teorías, acusaciones de *dilettantismo*, acusaciones de imperfecta científicidad, acusaciones de exceso desbordante. Acusaciones que el tiempo se ha encargado de privar de la mayoría de sus fundamentos.

Sería enteramente posible continuar explorando los contrastes y las semejanzas entre aquellas dos obras tan centrales a sus respectivas culturas, y creo que tal ejercicio podría resultar sumamente productivo, tanto desde la perspectiva del análisis específico de cada uno de esos textos cuanto desde la del análisis más general de las culturas a que pertenecen y que supieron enriquecer con su inteligencia.

La ponencia de la profesora Élide Rugai también explora la obra de Gilberto Freyre a través de su puesta en relación con la de otra tradición intelectual —la española en vez de la argentina— y con la de otro gran escritor, en este caso el ensayista Miguel de Unamuno: y como su ponencia lo demuestra, es ésta una comparación más pertinente que la que he sugerido anteriormente, y más iluminadora acerca del sentido intrínseco del pensamiento histórico y sociológico de Gilberto Freyre. En efecto, al abordar esa obra tan ambigua y rica en ideas, la ponencia de la profesora Élide Rugai analiza un aspecto específico de la misma, su relación con el pensamiento de algunos intelectuales españoles de los años posteriores a la *débaçle* del '98: sobre todo Miguel de Unamuno, pero también Ángel Ganivet, José Ortega y Gasset, y algunos otros. En una lectura muy sugerente y (al menos para mí) enteramente insospechada, la puesta en relación que ella hace de la noción unamuniana de intra-historia con la de Gilberto Freyre de “constitución interna” del pueblo ilumina y especifica con mayor rigor ciertos aspectos de la obra de este último que de otro modo permanecerían imperfectamente comprendidos. Aquello que ella resalta es la voluntad presente tanto en Unamuno cuan-

to en Freyre de ir más allá de los hechos, de los datos empíricos del pasado, de ir más allá de la serie interminable de batallas, reyes y gobernadores, etc., para penetrar en el significado subterráneo de la historia que apuntalaría la continuidad histórica de una cultura, llegando incluso a constituir las propias condiciones de posibilidad de esa continuidad. Sobre la base de un examen muy amplio de la obra de Unamuno y de sus sucesivas definiciones y redefiniciones de esta concepción histórica, la profesora Élide Rugai ha analizado cómo tales nociones ingresaron en el pensamiento de Freyre y muy particularmente en su concepción de la sociología. La modificación más sustancial operada en ese concepto al emigrar de la reflexión unamuniana a la sociología freyrista sería según su análisis –si lo he entendido bien– el abandono por parte de Freyre (al menos en el plano metodológico) de la matriz místico-religiosa que subtendía la concepción unamuniana de la historia, y que aparecía resumida en su postulación de lo eterno como uno de los tres aspectos que necesariamente plasmaban el carácter nacional de los pueblos –siendo los otros dos precisamente lo histórico y lo intrahistórico–. La referencia a lo eterno, por supuesto, no puede –por definición– ser aislada de su trasfondo religioso, ya que es un concepto que no puede poseer ningún sentido al margen de alguna idea de la trascendencia. Que ésta fuera la concepción del propio Unamuno, cuya obra abordó siempre paradójicamente y a través de mediaciones literarias y filosóficas sofisticadas la temática religiosa, enfatizando su carácter agónico en un mundo volcado irremediablemente hacia la secularización, lo podemos descubrir no sólo a partir de su obra más filosófica, sino también a partir de su propia biografía, uno de cuyos hitos estuvo constituido por su ruptura dramática con el Partido Socialista, en cuyas filas había militado entre 1894 y 1904, como consecuencia de la imposibilidad que sentía el pen-

sador vasco de conciliar el ateísmo oficial de esa agrupación con su crecientemente profunda fe católica. Si para Unamuno entonces el tiempo era la forma de lo eterno, y lo eterno –que constituiría la capa más profunda de la historia auténtica de los pueblos– se abría a una relación mística entre el alma y la divinidad, en la reflexión histórica y sociológica de Freyre la relación entre historia e intrahistoria trazan un vínculo pasible de ser objeto de un análisis que si no reposaba exclusivamente sobre un conocimiento de tipo empírico tampoco dejaba por ello de remitir eminentemente a una metodología racional-deductivista. Si he entendido bien la conclusión implícita de la profesora Rugai acerca de esa selección efectuada por Freyre, la relación entre los conceptos de historia e intrahistoria, aunque inspirada en la formulación original unamuniana, habría manifestado en el uso que él les diera un carácter –por así decir– agnóstico.

La profesora Rugai señala una serie de instancias de confluencia entre el pensamiento del autor vasco y del brasileño que se resumen del siguiente modo: 1) la apropiación por Freyre de las nociones unamunianas de historia e intrahistoria para descubrir en la relación entre esos dos términos “el secreto de la explicación de la sociedad brasileña”; 2) la coincidencia entre ambos autores acerca de la relación decisiva entre la intrahistoria y la lengua, relación que enfatizaba la perduración subterránea de significados culturales identitarios en el anónimo y silencioso trasiego de la cultura del pueblo, perduración que convertía los usos populares, los giros, los malosentendidos como en la transformación castellana de “Forum Judicum” en el tan cargado de significados “Fuero Juzgo”, en el registro intrahistórico por excelencia. La lengua hablada, coloquial, viva, habría aparecido desde esta perspectiva, tanto para Unamuno como para Freyre, como la expresión exacta de la intrahistoria –cito a la profesora Rugai: “A língua não pode ser vista apenas como forma

vazia de conteúdo social. Ela expressa a intrahistoria. Mostra não só como se desenvolveram as relações sociais no Brasil, mas como foram construídas”. Para Freyre, quien en las citas tan pertinentes incluidas en este trabajo utiliza un lenguaje fuertemente reminiscente de Unamuno, la lengua “permitiría que viéramos lo más íntimo del espíritu” de la cultura popular. 3) En tercer lugar, este trabajo señala una confluencia entre las posiciones de Unamuno y Freyre en lo que respecta al regionalismo, tópico tan central a la vida política y cultural española de este siglo, como al estado de dimensiones continentales que es el Brasil. Partiendo de la noción de intrahistoria, se arribaba a una versión remozada del regionalismo, que si no dejaba de enfatizar que las diferencias culturales respondían al hecho de habitar entornos ecológicos distintos, con la consiguiente necesidad de adaptar usos y hábitos al suelo, al clima, o a los accidentes de la geografía, subrayaba también el carácter subterráneo de la operación de esos factores sobre la cultura de una región: subteraneidad que en el caso del autor de *El sentido trágico de la vida* apuntaba exclusivamente a una noción fuertemente espiritualizada de la cultura, mientras que en el caso de Freyre desembocaba en cambio en una concepción culturalista difusa, pero no por ello menos objetivamente precisable. Me pregunto si la marca de la antropología culturalista de Franz Boas, quizás menos decisiva de lo que Freyre solía insistir, no puede sin embargo haber estado operando como dispositivo intelectual que contribuyera a resignificar la relación entre intrahistoria y regionalismo en los usos que Freyre hacía de Unamuno. Pienso, al formular esta pregunta, en la importancia que Boas le asignaba al carácter inconsciente de los fenómenos lingüísticos, juzgados también por él como centrales a la constitución de los significados de una cultura (y que asimismo, como en Unamuno y en Freyre, representaban no el agente de la cultura sino aquello sobre lo cual

la cultura actuaba, su arcilla prístina por así decir), y pienso asimismo en su incipiente concepción psicosocial de la cultura, que constituiría uno de los semilleros de gran parte de las orientaciones antropológicas predominantes en el mundo anglosajón entre 1920 y 1950 (Bronislaw Malinowski, Margaret Mead, Ruth Benedict, etc.). Me surge la pregunta, entonces, por el modo en que la concepción de la cultura y de la plasmación de ésta en identidades nacionales se relaciona con estas nociones de Boas, y a través de ellas con la argumentación precisa de Freyre sobre estas cuestiones. Al respecto, no puedo dejar de recordar aquellos bellos pasajes que aparecen en *En torno al casticismo* de Unamuno, donde, luego de haber trazado una descripción elocuente y conmovedora acerca de la sequedad y dureza del paisaje de Castilla, un paisaje que “no despierta sentimientos voluptuosos de alegría del vivir, ni sugiere sensaciones de comodidad y holgura concupiscibles: [que] no es un campo verde y graso en que den ganas de revolcarse, ni [en que] hay[a] repliegues de tierra que llamen más bien como a un nido”, un paisaje que “nos desase más bien del pobre suelo, envolviéndonos en el cielo puro, desnudo y uniforme”, aparece la siguiente descripción de la personalidad castellana: “A esa seca rigidez, dura, recortada, lenta y tenaz, llaman “naturalidad”; todo lo demás tiénelo por artificio pegadizo o poco menos. Apenas les cabe en la cabeza más naturalidad que la bravía y tosca de un estado primitivo de rudeza. Así es que dicen que su vino, la primera materia para hacerlo, el vinazo de sus cubas, es lo natural y sano, y el producto refinado, más aromático y matizado, que de él sacan los franceses, falsificación química”. El modo en que ese carácter regional y popular habría sido creado por ese paisaje no es, según Unamuno, me parece, en primer término socioeconómico (aunque ese aspecto estaría a no dudarlo presente) ni tampoco psicosocial (Unamuno recusa ex-

plícitamente la noción de subconsciente en su argumentación acerca de la plasmación del hecho en la conciencia, proponiendo en su lugar la de “intraconsciente”), sino espiritual, como parecería sugerir la cita que reproduzco a continuación: “Estos hombres tienen un alma viva y en ella el alma de sus antepasados, adormecida tal vez, soterrada bajo capas sobrepuestas, pero viva siempre”.

En una segunda parte de este trabajo, la profesora Rugai desarrolla bajo el título de “Cotidiano e intrahistoria” otras facetas igualmente decisivas de esta confluencia entre Unamuno y Freyre. Ella subraya la reivindicación de una tradición cultural ibérica en la que Freyre se inscribiría. Los aspectos que según Freyre habrían configurado aquella tradición serían: la concordancia entre la palabra y la personalidad, la intensificación de la realidad, la invención de lo real, la utilización de los mitos, un realismo que articula los hechos con la experiencia y con la imaginación, una escritura asentada en las tradiciones del pueblo. La profesora Rugai concluye luego de esta enumeración que por este motivo él “sería un escritor de campo antes que de gabinete”. En relación con esa pertenencia ella subraya la deuda intelectual reconocida por Freyre hacia dos escritores de la tradición ibérica, Fernão Mendes Pinto, autor portugués del siglo XVI, y Miguel de Unamuno (señalando además su deuda hacia otros escritores de esa tradición: Luis Vives, Ramón del Valle Inclán, etc.). De esa tradición y del modo en que Freyre efectivamente se habría relacionado con ella la profesora Rugai puntualiza tres aspectos: a) su concepción ibérica de la misión del intelectual, b) su estilo expositivo y narrativo, y c) su concepción particular de la sociología, concepción cuya especificidad se comprendería más plenamente –según el argumento desarrollado en este trabajo– colocándola en el marco de una sociología y una tradición cultural ibéricas. Esa concepción se resumiría, de hecho, en una sociolo-

gía de lo cotidiano. La discusión acerca de este último punto es muy rica en sugerencias e intuiciones, y creo que introduce en la lectura de la obra de Freyre un matiz que no sólo produce una mirada renovada sobre ese *corpus*, sino que implica (lleva implícita) una reformulación cabal del sentido sociológico de esa obra. Contra la intención expresa de las acusaciones de un excesivo subjetivismo, de una demasiado endeble o contradictoria armadura teórica, de una arbitrariedad personalista en el manejo de datos, fuentes y descripciones, la lectura que aquí se propone del costado sociológico de Freyre sugiere que esa empresa intelectual no tiene por qué ser expulsada del campo de la sociología, si se entiende que en ese campo no existe un único paradigma, sino varios. Es llegado a este punto donde la puesta en relación de la obra de Freyre con aquella de Unamuno rinde sus mayores frutos, ya que al mismo tiempo que esa relación aparece constatada como un elemento de la sociología freyreana, y como un elemento que la inscribiría en la tradición ibérica, aparece también enfatizada la diferencia que separa ambas obras, y que constituye el aspecto identitario de la del sociólogo. En una cita muy elocuente e intuitiva en la que Freyre aísla el aspecto esencialmente poético del método de interpretación unamuniano –“um metodo talvez mais essencialmente poetico que convencionalmente científico de interpretação da realidade humana”– aparece enfatizada la conclusión de que la metodología de Unamuno habría sido esencialmente la de un creador, la de un intérprete que hallaba elementos nuevos en la realidad que estudiaba a través de un pensamiento fundamentalmente analógico e intuitivo. Freyre, en cambio, aun cuando pudiera incorporar como noción productiva a su sociología aquella unamuniana de la intrahistoria, la transformaba en una noción sociológica al abocarse a la búsqueda de un instrumental específico para la producción de ese conoci-

miento nuevo. Si esta última tarea interesaba poco a Unamuno, quien sospechaba, quizás como consecuencia de su modo de vivir su creencia religiosa, que existían verdades insondables, que había una experiencia mística que producía un conocimiento al que no se podía acceder por ninguna vía racional, que la eternidad era un componente central de la experiencia cultural auténtica de un pueblo, un componente que no se podía dejar de lado, aunque fuera imposible imaginar un método susceptible de controles objetivos por el cual investigarlo, en el caso de Freyre, aparece en cambio una voluntad por anclar su proyecto intelectual en una serie de instancias pasibles de un análisis empírico y racional: ello a pesar de las muy conocidas declaraciones de Freyre acerca de su personalidad “mística”, y su énfasis en la simultaneidad de los tres tiempos –pasado, presente, y futuro– que en su propia formalización triádica sugiere además de la noción agustiniana de eternidad, uno de los dogmas centrales a la creencia Católica Romana: el *homoosion* de las tres personas de la divinidad. En su trabajo, Élide Rugai destaca algunas de aquellas instancias teóricas y metodológicas en la obra de Freyre: la noción de que los procesos sociales son de interacción a la vez que psicosociales, y la preferencia por la noción de competencia para dar cuenta de las relaciones sociales, noción que debería ser rigurosamente discriminada de la idea de conflicto, que a su vez pertenecería exclusivamente al ámbito de las relaciones políticas. Aunque no aparece mencionado, me preguntaba a la luz de la colocación central otorgada a la noción de interacción social y a las relaciones cara-a-cara, “face-to-face”, ¿cuál pudo haber sido la relación de Freyre con la obra del sociólogo norteamericano Erving Goffman, cuya obra, es cierto, adquiriría alguna resonancia recién en el transcurso de la década de 1960?

Como decía antes, este ensayo suscita importantes reflexiones en torno de la obra

de Freyre, apunta a una lectura más matizada y más rica de la misma, y sugiere una vía por la cual rescatar su carácter sociológico. Dicho esto, debo, como exige el ritual, sin embargo señalar algunas dudas metodológicas que espero contribuyan a complejizar el diálogo en que aquí estamos empeñados.

Por un lado, en relación con los autores que influyeron en la obra de Freyre, me preguntaba por las diferencias que pudieron existir entre el modo en que esa influencia se procesara según la contemporaneidad de cada autor. En tanto es indudable que existen siempre capas temporales de recepción, que determinan que ciertos autores y obras integren los núcleos inactivos o apenas activos en una tradición cultural, mientras otros, por los modos en que se produjo la selección canónica de esa tradición, o simplemente porque, al estar más próximos en el tiempo, las problemáticas que articularon su obra parecen seguir teniendo mucha vigencia, aparecen integrando sus núcleos más activos, me surgía la pregunta acerca de qué diferencias vería la profesora Rugai entre la recepción por Freyre de aquellos autores más antiguos mencionados por ella, como Vives y Fernão Mendes Pinto, y la de otros más contemporáneos como Valle-Inclán, y el propio Unamuno. Ésa sería una primera cuestión que le pediría a la profesora Rugai que retomara en su respuesta a este comentario. Una segunda pregunta tiene que ver con la metodología adoptada en este trabajo. Si bien entiendo que tanto las limitaciones de espacio que impone el género “ponencia” cuanto la densidad argumentativa que ya manifiesta este trabajo habrían hecho muy difícil incorporar mayores referencias al contexto histórico que rodeó los enunciados de los autores estudiados y que determinó su gama posible de significados, creo que es útil para los propósitos de este encuentro detenernos aunque más no sea muy brevemente en esta cuestión. Es decir, a partir de la profunda renovación meto-

dológica que las (distintas) propuestas de Quentin Skinner y J. G. A. Pocock han operado en el campo de la historia de las ideas, no puedo dejar de preguntarme por los distintos contextos de significación que rodearon a ambas obras, la de Unamuno y la de Freyre, ni por el modo en que esa diferencia pudo incidir sobre la traducción de las categorías del filósofo español al sistema conceptual del sociólogo brasileño. De todos modos, no es ésta una objeción al excelente trabajo de la profesora Rugai: es más bien una pregunta teórica, que formulo aquí con la intención de provocar alguna reflexión y algún debate en torno de esta cuestión.

Comencé este comentario aludiendo a una posible comparación entre el *Facundo* de Sarmiento y *Casa-grande & Senzala* de Freyre, como modo elegante de ingresar al comentario de la ponencia de la profesora Ru-

gai. Quisiera ahora invocar la sombra terrible de Sarmiento una vez más como conclusión a estas observaciones, pero esta vez a través de los dichos del autor examinado por la profesora Rugai en su ponencia, Miguel de Unamuno. El escritor español, gran admirador de Sarmiento, declararía en más de una ocasión que Sarmiento era el más español de los escritores de América, porque sólo un hijo de esa tierra, sólo alguien que la amara como un hijo, podía odiarla tanto. Me pregunto si de la relación entre ese Gilberto Freyre que veía en el Brasil a la Rusia de América, y quien en toda su obra muestra una permanente ambivalencia, o más bien una tensión, entre el profundo amor que lo ligaba a su tierra y el igualmente profundo rechazo –o al menos desazón– que su condición presente –a mediados del siglo XX– le producía, ¿no podría decirse lo mismo? □

Ponencia

Una batalla por lo Universal

Sociología y literatura en la edición y recepción de Casa-grande & Senzala

Gustavo Sorá

CONICET / Universidad Nacional de Córdoba

“Es notable la transformación y regulación de impulsos que requiere tanto el hecho de escribir los libros como el de leerlos. No obstante, el libro no cumple la misma función en la sociedad cortesana que en la burguesa.”
Norbert Elias, 1994, p. 486

Pensar los avatares en la consagración de Gilberto Freyre y del libro nodal en su historia intelectual permite analizar momentos centrales en la autonomización de las ciencias sociales en el Brasil. Los significados de *Casa-grande & Senzala* como libro son marcantes en la trayectoria intelectual de su autor, del *pensamento social brasileiro* y en la historia de la edición en el Brasil. Pensado por Freyre para transmitir una novedad “científica” para interpretar el Brasil, este libro pasó, a lo largo de sus numerosas reediciones en diversas lenguas, por diferentes tamices de percepción y clasificación. Al remontar las categorías de apreciación posibles en cada momento de publicación (sobre los significados de autor, obra, universidad, universal, Brasil, sociología, literatura, libro, lector, raza, cultura), es posible recuperar sentidos de la recepción relativos a los agentes e instituciones que convergieron y divergieron en la producción y circulación de la palabra escrita.

Desde el lanzamiento en Río de Janeiro en 1933 hasta la 14ª edición de 1966, el autor escribe prefacios, fogueando *CG&S* como apuesta de valores diferentes en un mismo jue-

go. Extensos, tensos, se trata de documentos cargados de evaluaciones sobre los diferentes momentos en la circulación del libro, comunican bocetos de la autorrepresentación del autor y su obra. En la serie escogida, los prefacios enuncian indicios sobre un conjunto de transformaciones en las matrices de clasificación del libro; claves sobre cambios progresivos en los principios de autoridad, en las comunidades de lectores y en las posibilidades de edición y circulación de los textos escritos transmisores de los mensajes sobre el Brasil. En los primeros prefacios, Freyre se define como un joven principiante. Desea restringir su trabajo a la imposición y demostración de una original perspectiva de interpretación sociológica sobre el Brasil y su proceso civilizador.¹

¹ Como enuncia su subtítulo, *Casa-grande & Senzala* es un *ensaio* sobre la “formación de la familia brasileña bajo el régimen de economía patriarcal”. Entre sus contribuciones marcantes se puede señalar el desplazamiento de las perspectivas de raza hacia las de cultura en los esquemas de comprensión de la historia de las relaciones entre indios, esclavos y portugueses, para la *formación* histórica del Brasil como una sociedad híbrida, capaz de ofrecer una experiencia de relaciones humanas original, “lusotropical”, para la historia universal.

Entre el prefacio a las 12^a y 14^a ediciones, Gilberto se juzga como un viejo en retiro, buscando lugar en el panteón literario nacional, allí donde la duda es censurada, donde reina la libertad de la palabra inspirada, ya fuera del rígido control del discurso disciplinar de una sociología plenamente universitaria. Entre el primer prefacio y el de la 14^a edición, Freyre vivió con desesperación los cambios clasificatorios a los que era arrastrado su libro a la luz de los renovados juicios críticos y nuevos lectores que se interponían en su camino. Un testimonio explicativo de esos cambios era la razón para amontonar prefacios, como una estratigrafía que iba soterrando la valiosa obra. Éstos funcionan en su libro como violentos intentos por controlar el azar, “conjurar los poderes y peligros” (Foucault, 1992, p. 11), las normas de comprensibilidad de su obra que, con cada edición, eran más independientes de sus fuerzas. Eran las del conjunto de un campo intelectual en firme proceso de autonomización que pasaba a juzgar los *ensaios* como modalidad para pensar el *Brasil* y las actividades no centradas en la universidad y las disciplinas especializadas, como algo del pasado.

Desde el punto de vista del autor, la sucesión de prefacios a *CG&S* pueden describirse como una batalla por lo universal. La consagración del libro permite pensar las fricciones que estructuran *la literatura y las disciplinas históricas y sociales* en la competición por la definición de las figuras de *la comunidad nacional y los parámetros para imaginarla* (Anderson, 1993, p. 24): ¿cuál es el papel específico de los géneros académicos y literarios, las tesis y los ensayos, los estudios y los *romances* para pensar la nación? ¿Cómo se repelen y complementan en diferentes estados del campo intelectual?

El destino condicionado de Gilberto Freyre, deseando representar el *Brasil* como *sociólogo* para el mundo y circunscripto a comienzos de la década de 1970 como *escritor*

de Recife, se explica tanto por las propiedades de su trayectoria social como por las coerciones que fueron modelando el campo intelectual a partir de la década de 1940, momento de consolidación de la sociología en San Pablo.² Esta última, representada por su primera generación de egresados brasileños, impuso su novedad por la mediación de una rígida jerga científica, un *ethos* profesionalizante que se erguía en la defensa de una estructura universitaria de entrenamiento sistemático y en la creencia en lo revolucionario de esta forma de saber. Para Florestán Fernandes, Antônio Cândido, para sus discípulos y asistentes Fernando H. Cardoso, Otávio Ianni y otros portavoces de la nueva “fórmula de salvación nacional”, solamente en San Pablo se daban las condiciones para superar el modo “ensayístico” de interpretación del Brasil, cuyo último producto, “peligrosamente” revalidado con un estruendoso suceso internacional, era *CG&S*. Hacia mediados de la década de 1950, en esta ciudad estaban dadas las condiciones para proponer y divulgar esquemas estandarizados de conocimiento sociológico universitariamente controlados: tesis, revistas especializadas, trabajo de campo, mesas examinadoras, selectividad escolar, títulos y otras marcas de ideología igualitarista:

El drama que Brasil comparte con otras naciones subdesarrolladas consiste en la disposición insuficiente de recursos racionales de pensamiento y acción. Entre tanto, si tomáramos como punto de referencia una ciudad en proceso adelantado de industrialización [...], como la ciudad de São Paulo, podríamos constatar que *una nueva mentalidad está en formación*. Esa mentalidad es modelada por el concurso de

² En *Destinos Mistos* (1998) Heloísa Pontes analiza la refiguración sociológica del campo intelectual de la década de 1940, a partir de un estudio del Grupo Clima, del cual participaron, entre otros egresados de la USP de primera generación, Antônio Cândido y Décio de Almeida Prado.

diversos factores, que tienden a exponer técnicas racionales de intervención en los problemas de la ciudad [...], toda especie de conocimiento racional y, especialmente, la investigación científica [...] a *criterios nuevos de apreciación axiológica* (Fernandes, 1958, p. 184)³ (cursivas mías).

A medida que se impusieron las perspectivas de estos agentes sobre los saberes legítimos para conocer “la sociedad”, se generalizó el rótulo de *CG&S* como obra difusa, no especializada, no moderna, *regionalista*. Para explicar el *insucesso* de Freyre, hasta comienzos de la década de 1990 en las ciencias sociales brasileñas dominaban ideas sobre un autor traicionado por los fantasmas de Apipucos (su localidad natal, sede de la Casa Grande de sus ancestros), *como* un *regionalismo* inherente a su personalidad (por ejemplo, Freston, 1989; Santos, 1990). Inversamente, en el centenario de Gilberto Freyre del año 2000 el genio fue realzado en todos los niveles de la enseñanza y de la difusión cultural. Entre las nuevas exégesis universalizantes predominó el tono de lo posmoderno en el autor, el hibridismo, su versatilidad disciplinar, el arte de su escritura. Con el tiempo podrá apreciarse si en los debates, la ausencia del tiempo y los espacios que envolvieron al creador y su obra jugó a favor de la multiplicación de los malentendidos ¿Cómo cristalizan los juicios del sentido común sociológico sobre los libros, los autores y las obras que pensaron la nación? ¿Qué jerarquías y genealogías de autores, lecturas, instituciones, editoriales, se estructuran en la definición de los criterios de

legitimidad para clasificar las obras, sus legados y escribir su historia disciplinar y nacional? ¿Cómo el análisis de los lugares contruidos y en construcción en el panteón de pensadores de la nación puede contribuir para explicar las posibilidades y condicionantes de la edición, circulación y lectura de libros en el Brasil actual? ¿En qué estado permanece y sigue *CG&S* en el patrimonio de *Os livros que se devem ler para conhecer o Brasil*?

Recuperando representaciones del autor y juicios clave en la definición de los sentidos que pesaron sobre Casa-grande & Senzala, en este texto analizo las luchas de clasificación que tensionaron la recepción de esta “obra” entre la 1ª y la 14ª edición en portugués. A partir de afirmaciones circunscriptas en los prefacios, busco dar relieve a los significados de los criterios de negociación de la obra (cf. Miceli, 1996) de Freyre en momentos definidos de la historia de la edición, circulación y apropiación de este libro. En una segunda parte enfatizo ciertas proposiciones de Florestán Fernandes, portavoz de la nueva sociología paulista, figura situada polarmente a Gilberto Freyre en el campo de las ciencias sociales, relativas a un momento que sentenció con juicios categóricos un libro como *CG&S*. Alrededor de este libro fascinante, por ello peligroso y libertario, renovador y opresivo, busqué reconstruir un microcosmos intelectual capaz de hacer comprensibles las dificultades interpuestas entre *escribir* y *tornar públicos* verdades sobre la nación.

Centrado en una reflexión sobre la historia de la recepción, intento demostrar cómo la representación *regionalista* que pesó sobre *CG&S* y sobre Gilberto Freyre fue y es un producto de las relaciones de dominación trabadas en el campo intelectual en el Brasil desde la década de 1930. Por ende, debe su fuerza tanto a las posiciones y valoraciones progresivas que Freyre fue adquiriendo en su trayectoria, como a las posiciones dominantes ganadas contra él y otros proyectos carismá-

³ Para completar este cuadro se puede decir que para estos autores San Pablo era una *sociedade em transição*, industrialmente creciente, con estructura social estratificada y posibilidades de movilidad social. Condición objetivada en el destaque de nuevos estratos medios, como el de los nuevos sociólogos, conformado mayoritariamente por los descendientes de inmigrantes europeos (Miceli, 1989).

ticos en la “sociología nacional” y los efectos de una violencia simbólica peculiar para construir nuevos principios de legitimación cultural para pensar el *Brasil*. Interesa saber no tanto lo que *CG&S* fue, sino cómo llega hoy en día a ser lo que es.

I. Historias de un prefaciador

“Era el discurso que, profetizando el porvenir, no sólo anunciaba lo que iba a pasar, sino que contribuía a su realización, arrastraba consigo la adhesión de los hombres y se engarzaba así con el destino.”

Michel Foucault, 1992, p. 16.

Un nuevo lenguaje

Río de Janeiro, diciembre de 1933. *Casa-grande & Senzala* es publicado por la Livraria Schmidt editora. Esta empresa era la más expresiva en un polo cultural del rudimentario espacio editorial de la capital brasileña a comienzos de la década y condensaba en su catálogo, en estado difuso, los géneros, autores y movimientos intelectuales que se desplegarían en la historia cultural brasileña en los orígenes de una “era del nacionalismo”.⁴

El prefacio de la primera edición, en su firma y fechado final, afirma la extensión de la pretensión de Gilberto Freyre como intelectual: “Lisboa 1931, Pernambuco 1933”. Entre su estado natal y Europa podría poner de relieve un estudio para comprender esa extensión, pensada originalmente en su posgraduación norteamericana y valiéndose de las condiciones de actividad y promoción cultural de Río de Janeiro, por entonces capital del país. Este prefacio es casi una introducción en la que narra la experiencia extranjera de revelación inspiradora: paseando por el *deep*

south norteamericano, antiguamente esclavócrata como el nordeste de sus ancestros; reflexionando sobre la realización de la dignidad de un pueblo, al observar marineros negros, compatriotas, trabajando en un puerto de aquel país modelo. A una revelación inédita, un nuevo código. Éste irrumpe en el escenario intelectual con la potencia de esquemas de interpretación aprehendidos en ambientes de vanguardia internacional. No había en esos años jueces académicos con poder para dominar la crítica y mediar el posible impacto público de un escrito sociológico con esas características. Como señala Edson Nery da Fonseca, “la obra de Gilberto Freyre fue publicada en una época de gran efervescencia literaria, a juzgar por el gran número de escritores que ejercían la crítica regularmente en revistas como el *Boletim Ariel* y en los grandes diarios cariocas” (Fonseca, 1985, p. 18).

El prefacio es un gran esfuerzo para clasificar, inculcar, negociar un modo de aprehensión del “raro” producto. Limitado a las categorías de la época, considera su texto como *ensaio de sociología genética e de história social* y expone las razones de una metodología de investigación singular, basada en fuentes primarias de *livros de viagem de estrangeiros, livros de etiqueta, cartas jesuíticas, arquivos eclesiásticos, álbures, escritos de romancistas, folhetinistas o escritores de teatro* “que fijaron con más o menos realismo aspectos característicos de la vida doméstica y sexual del brasileño”.⁵ Negociando el valor y publicidad de su libro con los formadores de gusto de la época, conquistó con gran fuerza a la crítica literaria, no sin exigir, a cambio, una refiguración sociológica de ésta.

Desde Recife, Freyre escribe el prefacio a la segunda edición publicada apenas un año después. En ésta se dedica a considerar erro-

⁴ Para un análisis del catálogo de Schmidt y del movimiento intelectual que la envolvía, véase Sorá, 1998, y Sorá, 2000.

⁵ Las citas de *CG&S* están extraídas de la 14ª edición en lengua portuguesa (José Olympio, 1966).

res de impresión, alteraciones de lenguaje, agregados técnicos de índices. Pero también refuerza los sentidos de su aporte sociológico enfrentando las críticas literarias y explicando que “se debe observar que este ensayo pretendió ser menos una obra convencionalmente literaria que un esfuerzo de investigación y tentativa de interpretación nueva de determinado grupo de hechos de la formación social brasileña” (p. LXV). El autor percibe su trabajo como innovador y de principiante, doble posición de la que se vale para no ceder a las críticas que lo atacaban por “no someterse a los grandes maestros de nuestra historia”. Freyre sentaba sus preocupaciones en “el contacto directo con las fuentes [...], sobre material y trabajo de campo”. A partir de este prefacio comienza a controlar los juicios provenientes de dos flancos: literario y sociológico. Ante ambos, y en estos primeros prefacios desde una posición de sociólogo, contradice las críticas al lenguaje, fundando, para un proyecto innovador, *un nuevo lenguaje* que no se hace eco de los ataques literarios por “la excesividad del uso de citas y pedantismo de erudición científica”, ni al “lenguaje difícil e inhumano de ciertos científicos y algunos técnicos”: “[...] el ensayo de sociología, de antropología, de historia social tiene su lenguaje propio, no está obligado a limitarse a la noción de terminología exacta de otras ciencias despreocupadas de los valores humanos”.

Clasificar, controlar el acontecimiento aleatorio

Este esfuerzo de Freyre se comprende mejor si se observa que todavía hacia fin de la década, aún como “maior exito” de Schmidt,⁶ *CG&S* era

⁶ Para 1937 Schmidt era una editorial grande. Ese año publicó 20 títulos y 100 mil ejemplares, lo que arroja una tirada media de 5.000 ejemplares por título. No

el único título del catálogo clasificado como “antropología”. En bibliografías mayores *CG&S* era un diminuto punto entre títulos de “*direito-ciências sociais e políticas*”.⁷

Tal vez el debate intelectual que marcó la década fue el de “la unidad” de los estados de la federación, analizable a partir de dos movimientos: por un lado surgían portavoces de provincias menores, encargados de hacer conocer la historia cultural y la singularidad de sus territorios, sólo ahora reconocidos por el sentimiento de unidad de los agentes de los estados fuertes. Por otro lado crecía la competencia por el monopolio regional de la representatividad de las figuras del bien común. En este cuadro, un clivaje mayor era marcado por la disputa sobre la superioridad del “norte” o del “sur”. Para las categorías de percepción y apreciación crítica de la época, Gilberto Freyre aportaba una perspectiva singular (la más académica y especializada) entre los géneros literarios dominantes (romance, cuento, crónica) que se orientaban a describir de forma “real” el “nordeste”. Como se puede observar a través de su acción en la dirección de la colección *Documentos Brasileiros* (Sorá, 1998, cap. 3), Freyre fue un directo interesado en la valoración de este *locus* central de la brasilidad. Por ello su consagración fue abarcada por las fuerzas de

sería errado arriesgar que por lo menos 20.000 ejemplares de *CG&S* circularon hasta el fin de la década en las cinco principales capitales. Éste es un número expresivo para un título “cultural” de la época cuyo precio de venta por ejemplar de tapas blandas duplicaba la media. Las observaciones sobre el campo intelectual entre 1936 y 1944 son extraídas de un estudio de los *Anuários Brasileiros de Literatura* (de aquí en más *ABL*).

⁷ Todavía en 1939, para la bibliografía de *ABL* (organizada por Áureo Ottoni, responsable por la bibliografía de la Biblioteca Nacional) entre 206 títulos de este “taxón” (76 de derecho, 31 sobre legislación del Estado Novo, 20 de política, 16 de economía, 16 libelos nacionalistas, 10 títulos de comercio, 10 sobre el Estado Novo, 9 de educación y 4 para estadística y psicología) sólo 9 aparecían como de “sociología”.

apreciación de los *romancistas do nordeste* (José Lins do Rego, Rachel de Queiróz, Jorge Amado, Graciliano Ramos, etc.). A partir de la acción sistemática de estos autores del sello José Olympio, la invención del *nordeste* cristalizó hacia mediados de la década de 1940. En las décadas de 1930 y 1940 los romancistas fueron lo que los poetas para el primer cuarto de siglo: profetas legitimados para revelar un destino que pocos conseguían ver. En palabras de Henrique Pongetti, escritor reconocido de la época, “revelar o que existe em nossa terra, mesmo no dominio das coisas materiais, será por muito tempo ainda, uma função de literatos” (*ABL*, 1938, p. 20). De ahí la soledad e individualización de Freyre para imponer su mensaje, que sólo va a solidificar con las colecciones brasileñas. A través de las sistematizaciones de la crítica literaria, Freyre decantaría hacia la década de 1950 como parte del “Movimento do nordeste” (Carpeaux, 1955, p. 275).⁸

En 1935 la consagración de la propuesta “socio-antropológica” de Freyre lo lleva a concretar su elección como uno de los principales artífices de la inauguración de las primeras cátedras de antropología social y cultural, de sociología y de investigación social, para la fundación de la Universidade do Distrito Federal en Río de Janeiro. Su prestigio lo lleva ese mismo año a un puesto central en el campo editorial: es nombrado director de la *Coleção Documentos Brasileiros* de la reciente y rápidamente exitosa Livraria José Olympio Editora. En esta casa Freyre pensó un proyecto editorial que marcó época y fue lanzado en 1936 con *Raízes do Brasil*, libro de Sérgio Buarque de Holanda, con prefacio

⁸ *Atrelado* bajo este movimiento, la obra de Freyre sólo es comprensible a la luz del principio de autoridad que lo une a J. Lins do Rego, Graciliano Ramos y los “autores da Casa” José Olympio, razón unificadora subyacente a la imposición y consagración de estos valores ya clásicos de la historia cultural nacional (Sorá, 1998, cap. 3).

de Freyre.⁹ Ya en 1936 es publicado *Sobrados e Mucambos* por la Companhia Editora Nacional, editorial homóloga a J. Olympio, en San Pablo, en cuanto lanzadora de títulos de literatura y pionera en la divulgación de *pensamento social* a través de su *Coleção Brasileira*.¹⁰ Continuando las interpretaciones de *CG&S*, este libro liberaba a la *opera prima* de la necesidad de verificación y corrección progresiva y lo insertaba en un proyecto que a comienzos de la década de 1940 completaría de pensarse con la planificación “visionaria” de otros dos libros: *Ordem e Progresso* (1959) y *Jazigos e Covas Rasas* (nunca editado). Hacia fines de la década de 1930 Freyre juzgaba que *CG&S* condensaba todo su proyecto intelectual: el “libro” se transformaba en “obra” y se reforzaba el sentido de la revalorización y cuidado como pieza original de sus engranajes intelectuales.

El renombre del autor se construía a la par de la conquista de *CG&S* de un público crecientemente numeroso, compuesto, segu-

⁹ Nace un estilo. Según Edson Nery da Fonseca, Gilberto Freyre era en 1958 el “escritor” en el mundo que, después del español Gregorio Marañón (219), más prefacios escribió en el mundo: 150. De lejos le seguirían Paul Valéry (50), André Guidé (47), J. L. Borges (38) (Freyre, 1978). Este prefacio desaparece a partir de la segunda edición, cuando es introducido un estudio de Antonio Candido, figura central en la evolución de la sociología y la literatura uspiana. Se puede hipotetizar en este desplazamiento una cuestión de fricción intelectual correlativa a las consideraciones de la segunda parte de este artículo y que tiene que ver con una apropiación “paulista” de *Raízes do Brasil* y su autor.

¹⁰ Esta colección, dirigida desde su inicio en 1931 por Fernando de Azevedo, marcó un estilo de edición de la época. La *brasileña* de José Olympio, dirigida por Freyre, confirmó el papel dominante de este estilo de publicación de los mensajes sobre *Brasil* y la *brasileñidad*, una vez que en esta editora la colección también fue un pilar para que José Olympio se transformara en el sello cultural más importante de Río durante las siguientes décadas, ocupando y cumpliendo así una posición y papel homólogos al de la Companhia Editora Nacional de San Pablo. La dirección de las colecciones afirma, correlativamente, el peso de Azevedo y Freyre como intelectuales dominantes de los ambientes culturales de cada ciudad (véase Pontes, 1988).

ramente, de *bachareis*, profesionales liberales y políticos (Miceli, 1989, p. 108). Pero en la década de 1930 también se “formaron” nuevas comunidades de lectores gracias a la implantación de inéditas oportunidades escolares. Además de las cátedras de sociología, antropología y ciencias sociales, sobre las que luego volveré a referirme, posiblemente el público de estas lecturas “ensayistas” haya ganado fuerza a partir de la Reforma Campos de 1931, que incluyó sociología como disciplina obligatoria en la enseñanza secundaria. A su vez, numerosos institutos de investigación social se fundaban en Río y San Pablo (Almeida, 1989, pp. 189 y 193). Sin embargo, la interrupción autoritaria del proyecto internacional de la Universidad del Distrito Federal dejó a Freyre sin alternativa para cultivar personalmente su “congregación” de discípulos especializados. Condicionado por el Estado Novo, pasó a desempeñarse como profesor extraordinario de sociología en la tradicional Facultad de Derecho de Recife, cargo asignado por el Ministério de Educação en 1935. Allí, bajo una institución símbolo de la *República Velha*, Freyre rodeó la atención personalizada de jóvenes “lectores”... de abogacía.

Aprovechando el éxito de *CG&S* en la década de 1930, la declinante editorial Schmidt lanza en 1938 una tercera edición “a rebeldía del autor”.¹¹ Por un canal erudito tradicional de la época, la *Revista do Brasil* de Río, Freyre contesta con un *quase prefácio à terceira edição*. Es a partir de este texto que, indignado, irrumpe Gilberto Freyre con toda fuerza como controlador personal del destino de su libro. De este episodio deviene la pos-

¹¹ En 1937 el autor era de tal forma consagrado que la crítica hablaba de la *escola sociológica de Gilberto Freyre* (ABL, 1937, p. 24) y Agripino Grieco, tal vez el más renombrado crítico literario de la época, dispensaba analizar la obra de Freyre ya que en 1936, junto a José Lins do Rego, Jorge Amado y Erico Veríssimo, se habían dedicado innúmeros trabajos analíticos (ABL, 1937, p. 11).

terior publicación de *CG&S* hasta inicios de la década de 1980, dentro de la colección por él fundada y la editorial que, a la sombra de Freyre y los *romances sociais*, construyó un lugar central en la vida cultural brasileña de mediados de siglo.¹²

En el casi-prefacio, Freyre habla desde su autoridad estrictamente académica, insistiendo sobre la actitud científica que continúa sin ser comprendida por los críticos literarios,

[...] todavía poco familiarizados con la técnica, el método y la terminología de la sociología genética, de la historia, de la antropología y psicología sociales [...] Es de esperar que con el progreso de la enseñanza de la sociología y de la antropología en nuestro país, los críticos menos enterados del sentido sociológico de expresiones como “cultura”, “complejo”, “movilidad social”, “sociología genética”, adquieran un poco de humildad científica en sus críticas.

Como estrategia retórica descalificante, Freyre únicamente nombra, o sea, da existencia,¹³ a los críticos “inteligentes”, especialistas extranjeros (Coornaert de la Sorbonne y Martin de Stanford) y “compatriotas estudiosos” (Almir de Andrade, Silvio Rabelo, Carlos de Oliveira).

1942. Referencia obligatoria

Las marcas de una pretensión de verdad científica y académica son constantes hasta 1942.

¹² En 1984 la obra de Freyre es vendida a la editorial Record, pasaje que simboliza una rotación “de la Casa a la Empresa”, de la cultura al mercado, de lo nacional a lo internacional. Así, el análisis de este hecho sería ideal para revelar significados sobre transformaciones estructurales en los modos de organización de las relaciones y modos de dominación culturales en el Brasil desde mediados de la década de 1980.

¹³ “Vertu magique de la nomination” (Bourdieu, 1992, p. 13).

Este año marca un pico en la valoración de *CG&S*. Primero, una doble consagración editorial: el sello JO y la primera edición en otra lengua. El primer cambio de estado es resaltado en la mención redoblada de la “heroica” figura de José Olympio;¹⁴ la edición en castellano en Buenos Aires no merece comentarios.¹⁵ La confirmación del éxito editorial coloca a Freyre, asentado culturalmente en Río de Janeiro, desde donde firma el prefacio, ante un problema inédito: ¿cómo garantizar una edición definitiva (estandarizada para garantizar una unidad entre ediciones consecutivas y para su traducción)¹⁶ y un texto que el au-

¹⁴ Freyre es confirmado como “autor da Casa”. Esto significa la inserción en un medio de producción cultural “patriarcalista”, donde José Olympio generaba una comunidad enlazada por estrechos vínculos de parentesco. Las relaciones de José Lins do Rego, Rachel de Queiroz y Gilberto Freyre, principalmente, con “Jotaoh” y su familia eran de “compadrazgo”, formando un sistema de trabajo imposible de obviar en el estudio de sus obras.

¹⁵ Para comprender este caso entre otros autores brasileños traducidos en la Argentina, véase Sorá, 2000. Al igual que *Os Sertões* de Euclides da Cunha, Buenos Aires fue, bastante más temprano que otras plazas, el primer lugar de reconocimiento internacional de estos dos monumentos del *pensamento social brasileiro*. *Os Sertões* fue publicado en 1933 en una colección especializada en textos sobre pensamiento brasileño. Ya *Casa-grande & Senzala* fue publicado por el Ministerio de Instrucción Pública y reeditado al año siguiente por una casa comercial que posteriormente dominaría el polo literario del campo editorial en la Argentina: Emecé. ¿Cómo se generaron históricamente esquemas intelectuales fuera del Brasil para percibir como interesante y publicar “problemas brasileños”? La indagación sistemática de colecciones y experiencias sobre el Brasil en otros países confluía originalmente para comprender la génesis de los mecanismos selectivos que crearon y legitimaron las sistematizaciones nacionalistas brasileñas y sus autores en el Brasil. Inversamente, un estudio sobre las colecciones o editoras que en el Brasil se preocuparon selectivamente por el “otro” nacional sería fundamental para la comprensión del poder simbólico de los mensajes nacionalistas brasileños y sus estilos para pensar la comunidad nacional. Así se daría relieve a procesos silenciados en la construcción de las imágenes del país en la competencia, en las alianzas y distanciamientos frente a otras culturas nacionales.

¹⁶ Para resolver este dilema, y como indicio de la posi-

tor continúa considerando científico y, por ende, obligatoriamente sometible a la reevaluación periódica por los avances en las varias ciencias y estudios en los que se basa? A partir de este momento se observa una transferencia de poder carismático del autor hacia el libro. La reedición acelerada del libro lo inserta en una lógica de reproducción cultural no académica, sino literaria.

En 1942 también es publicado un texto central en la obra de Fernando de Azevedo, próximo a su coronación como titular de la cátedra de Sociología II en la nueva carrera de *ciências sociais* fundada en la USP: *A Cultura Brasileira*. En este libro Freyre emerge como referencia obligatoria de la época. Azevedo era en la década de 1930 y comienzos de la de 1940 el personaje brasileño central alrededor de las misiones científicas extranjeras que organizaron la enseñanza e investigación en la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la USP. Gilberto Freyre, casi exclusivamente *CG&S*, es citado por Azevedo como marco interpretativo válido para estudiar la historia de la educación y la cultura brasileña en 62 ocasiones (1958, t. III, p. 279).¹⁷

ción ascendente de que gozaba Gilberto Freyre a comienzos de la década, *CG&S* ganó la revisión literaria de Aurélio Buarque de Holanda, autor del “más acabado” diccionario de portugués *brasileiro*. Esto evidencia el estatus de Freyre entre agentes encargados de realizar la “lengua nacional standard” y “la unificación del mercado de dominación simbólica” (Bourdieu, 1982, pp. 28 y 34).

¹⁷ La importancia de Freyre como fuente autorizada se magnifica si se considera que sólo es seguido en proporción de citas por Euclides da Cunha, citado 40 veces, y Afrânio Peixoto, otra de las figuras del truncado experimento de la UDF, citado en 23 oportunidades.

Ediciones de *Casa-grande & Senzala* (1933-1966)

Año	CG&S Brasil	Nº ed.	CG&S Extr.	Editor
1923			Tesis doctoral	Columbia
1933	Maia & Schmidt	1ª		
1936	Schmidt ed	2ª		
1938	Schmidt ed	3ª		
1942			Buenos Aires	Min. Instr. Pública
1943	José Olympio (Col. Documentos Bras.)	4ª	Buenos Aires	2ª Emecé
1946	J.O.	5ª	Nueva York	Knopf
1947			Londres	Knopf
1950	J.O.	6ª		
1952	J.O. (Obras Reunidas de G.F.)	7ª		
1953			París	Gallimard
1954	J.O.	8ª		
1956			Nueva York, Londres	Knopf
1957		9ª	Lisboa	Livros do Brasil
1958	J.O.	10ª		
1961	J.O.	11ª		
1963	Ed. UnB	12ª		
1964		10ª	París, Toronto, Nueva York	Gallimard (8ª), Random House, Knopf
1966	J.O.	13ª		

Para el lucimiento del autor, las críticas siguen siendo “contradictorias”. Por primera vez Freyre rechaza las críticas a su propuesta como regionalista, para confirmar que su análisis es extensible a la totalidad de la nación: “viajes de estudio y observaciones del Autor por áreas brasileñas menos agrarias [...] sólo han hecho confirmar en él las ideas e interpretaciones esbozadas en este libro”. Los críticos a nombrar pasan por João Ribeiro y una galería de investigadores nacionales y extranjeros. Finalmente, con el sello de José Olympio, el círculo de lectores sale de sectores restringidos de Río y San Pablo, para

amplificarse por el interior del país. Especialmente en el nordeste surgen nuevas lecturas de un público ya “gran público” para los parámetros de la época (Fonseca, 1985, p. 22).

(E)lectores: duda científica y reconversión de fuerzas

La siguiente edición, 2ª por José Olympio, sólo sale en 1946. En su prefacio Freyre se representa, todavía, como sociólogo-investigador, preocupado con la actualización del material, con el retoque de la bibliografía,

con el sondeo de una “nueva zafra de documentación” a través de la coordinación de un extenso equipo de trabajo compuesto por una decena de destacados investigadores nacionales, conducidos a especializarse en diferentes subáreas geográficas, económicas y en diferentes períodos históricos. La marca distintiva de este conjunto de colaboradores es la no adscripción a alguna universidad o curso académico. Se trata de personas asentadas en museos, archivos, bibliotecas, institutos *estadales*, nacionales y extranjeros.¹⁸

En el lapso de cuatro años, Freyre pasa a escribir desde su casa natal de Santo Antonio de Apipucos, donde la policía política “de la dictadura todo hizo para reducirla a pedazos”.¹⁹ El “Estado fuerte” y los años de “dictadura” lo retrajeron a su Estado, donde se casó ascendentemente y compró la Casa Grande familiar. Las dificultades en la concreción de proyectos universitarios duraderos, exceptuando el caso de la USP, triunfante “en su oposición” independentista al getulismo, marcan alertas para un proyecto “universalista”. En 1946, Freyre re-acumula su herencia social y reconvierte el fracaso académico en la capital, exponiéndose como víctima política. Esta postura solidificó en la fabricación de una candidatura “de izquierda”, a través del prestigio intelectual de que gozaba entre sus alumnos de la Facultad de

Derecho de Recife. Es electo constituyente y luego diputado federal por la UDN. Hasta 1949, desde el Congreso hace cultura a través de la política. Por él destacadas son su participación en la “cuestión del libro didáctico” y la fundación de un instituto de investigaciones para Recife. Ese año, reinstalado en la capital y coronando el final de su “mandato”, ve salir la 6ª edición de *CG&S*. En la antesala política Jorge Amado y otros literatos-políticos habían postulado oficialmente a Freyre, *desde Brasil, como candidato internacional* al Premio Nobel.

En el prefacio a esta edición, convergen por primera vez los esbozos de la más dura batalla simbólica condensada en la recepción de *CG&S* durante la década de 1950: la explosión del reconocimiento internacional y la crítica “sistemática” de la sociología uspiana en proceso de consolidar, con sus “elementos nacionales”, el dominio como nuevo *locus* para pensar el Brasil.

Internacional-nacional: disputas por lo universal

Freyre se regocija con las ediciones que en 1946 y 1947 había editado la prestigiosa editorial Knopf en Nueva York y en Londres. En inglés, “latín sociológico” para Freyre, su obra es *confirmada* finalmente como universal. El libro ya no depende del autor: a través de este “título”, que circula por fuerzas relativamente independientes, el autor *es nominado en la arena internacional como representante nacional*. A partir de entonces Freyre pasa a referirse al “libro brasileño”. Para el autor, *CG&S* cambia de estado “luego del choque más fuerte del trabajo brasileño con la crítica extranjera, menos especializada en el estudio de la sustancia particularmente histórica y regional del ensayo que volcada para el posible interés humano del mismo”.

¹⁸ Un colaborador íntimo fue Diogo de Melo Meneses. A juzgar por el tono apologético de la temprana biografía *Gilberto Freyre* (Casa do Estudante do Brasil, 1944; prefacio de Monteiro Lobato) que le dedica, esta comunidad debe haber funcionado como séquito de consagración del maestro (cf. Weber, 1992).

¹⁹ Las relaciones de Freyre con el Estado Novo fueron extremadamente ambiguas: así como en 1937 *CG&S* fue confiscado por la Comissão Nacional para a Repressão ao Comunismo y su autor se salvó de la prisión por relaciones personales con el gobernador de Pernambuco, *Sobrados e Mucambos* era consagrado entre los 40 títulos que el Instituto Nacional do Livro consideraba básicos para formar las bibliotecas públicas del país. Finalmente, en 1942 sufrió la prisión por Agamenón Magalhães, acusado de atacar al scoutismo.

En sentido opuesto, hacia el lado de las críticas negativas enfrenta los juicios brasileños “más especializados” originados en San Pablo. Por un lado discute las lecturas que adjudicaban a Caio Prado Jr. (intelectual, editor y político “independiente” que representaba un apéndice para la USP), “la caracterización sociológica de la economía brasileña como monocultora, latifundiaría y esclavocrata”. Por otro lado enfrenta, esta vez nombrándolo, a Donald Pierson, una de las cabezas extranjeras de la Escola Livre de Sociología e Política²⁰ que habría adjudicado a CG&S un aporte apenas de validez regional. La posición solidificada de la sociología paulista ya no podía ser ignorada. Entre investigadores extranjeros, Freyre adiciona la contribución de los recientes trabajos de Fernando de Azevedo, Emílio Willems y Florestán Fernandes. Entre ambas percepciones, nacional y extranjera, regional y universal, Freyre distingue su libro por el aporte original a escala metodológica, en la “combinación de varias técnicas de varias ciencias (de las llamadas sociales). Lo que hace quince años era visto como herejía”.

José Olympio sigue reeditando CG&S en 1952, 1954, y la voz prefaciadora de Freyre no se expresa. Sólo reaparece en la 9ª edición de 1957. Durante esos años, Gilberto Freyre es desplazado por la primera generación de sociólogos brasileños, herederos de los “misioneros” extranjeros de la USP y ya situados como titulares de cátedra de las nodales Sociología I y II, focos centrales en un proceso de sustitución de importaciones académicas para la construcción de una sociología científica y nacional.

²⁰ Esta institución privada fue creada un año antes de la USP. Como veremos con la figura de Florestán Fernandes, la ELSP fue un complemento indispensable para el posicionamiento de la sociología como disciplina —soporte central para tornar a San Pablo un centro nacional de liderazgos políticos e intelectuales—.

II. Pre y pos sociologías

“É preciso acabar com essa mania de dizer que houve uma tendência anti-Gilberto na USP.”

Declaración de Florestán Fernandes en tiempos de los funerales de G. Freyre (*Jornal do Brasil*/Idéias, 25 de julio de 1987).

Como demuestra Wanderley G. dos Santos, en la década de 1950 se escriben trabajos sociológicos pioneros a su modo (1967, p. 190). Destinados a interpretar la “memoria nacional”, autores como Fernando de Azevedo y Florestán Fernandes en San Pablo, o Djacir Menezes, Costa Pinto y Guerreiro Ramos en Río de Janeiro, inauguraron un género de interpretación sobre el estado del *pensamento social brasileiro*, en los que se configuraban, como herramienta cognitiva en común, clasificaciones por generaciones y etapas del conocimiento, dispuestas para reificar una división entre intelectuales científicos y pre-científicos (*ibid.*). En ellos Gilberto Freyre, pese a ser obligatoriamente reconocido como precursor, era caracterizado, incluso por el propio dos Santos, como faltándole “o rigor da análise moderna” (Santos, 1967, p. 186).

Analizando en filigrana los textos “de la época” de Fernandes, es posible recuperar las representaciones sobre Freyre y la definición de la *nova* sociología, que concurrió para, redistribuyendo los criterios de autoridad en el campo intelectual, desplazar valores para la apropiación de *Casa-grande & Senzala* por *novos leitores*.

Modernismo radical: substituir lo viejo y lo extranjero

Para Florestán Fernandes la sociología científica arraigada en la USP aportaba herramientas fundamentales en la sustitución de las perspectivas “sociogeográficas e historiográficas” que impregnaban a autores “ya clásicos”. Esas

perspectivas para pensar la nación eran propias de los “ensayistas, precursores y fundadores de los estudios sociológicos en Brasil”:

De Tavares Bastos y Anibal Falcão a Euclides da Cunha y Alberto Torres, o a Oliveira Viana y *Gilberto Freyre*, en las tentativas de interpretación de la realidad brasileña, siempre prevalecieron tendencias cognitivas que ponían énfasis en la importancia lógica de la perspectiva histórica (Fernandes, 1958, p. 219).²¹

Estos autores habrían trabajado un *padrón de análisis histórico sociográfico* que provocaba, hasta la década de 1950, una “fascinación” sobre la mayoría de los sociólogos brasileños “inclinados a pensar que la explicación sociológica debe ser, por naturaleza, histórica [...] Esa convicción se funda teóricamente en el aprovechamiento superficial de las enseñanzas de algunos autores clásicos en las ciencias sociales” (1958, p. 218).²² Estas proposiciones de crítica “teórico-metodológica” se caldearon a partir de la confección de la tesis de libre docencia defendida en 1953: “Ensaio sobre o método de interpretação funcionalista em sociologia”. Para Florestán Fernandes, Gilberto Freyre contribuyó principalmente en la primera de las “tres etapas” de la historia del conocimiento social en el Brasil, transformando el

análisis histórico-sociológico en “investigación positiva” (1958, pp. 201-202). En cambio no tuvo peso, sino relativo, en la segunda fase de introducción, por influencia de los investigadores extranjeros, de la investigación de campo que “dependía naturalmente, del adiestramiento sistemático”. Menos aún los aportes de Freyre contribuirían para “el progreso de la teoría sociológica”. Para Florestán Fernandes, esas tres etapas podían sintetizarse, hacia fines de la década de 1950, en una única institución en el Brasil: la Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de la USP:

En poco más de dos décadas se alcanzó gran progreso en ambas direcciones, la enseñanza y la investigación, de tal forma que se puede afirmar que en esa institución las ciencias sociales actualmente encuentran posibilidades de desarrollo autónomo. En ella *ya se puede dispensar la colaboración de profesores o de especialistas extranjeros*, fuera de sectores especializados de enseñanza y de investigación (1958, pp. 204-205) (cursivas mías).

Para Fernandes, el *padrão de trabalho científico dos sociólogos brasileiros* sólo era posible en aquella “isla de vanguardia”, con las herramientas que Freyre, antes de tiempo, no pudo conquistar para transmitir su verdad:

El entrenamiento sistemático del investigador es la primera condición y la más importante de todas para la constitución y el continuo perfeccionamiento de los patrones intelectuales definidos de investigación científica [...] Con eso, *la enseñanza universitaria se torna piedra angular* de la formación científica del etnólogo y el eje fundamental de la cadena de influencias, que puedan dar menor o mayor relevancia a los blancos teóricos de la investigación (1958, p. 26).²³

²¹ Las referencias a Fernandes corresponden a varios textos publicados entre 1956 y 1958 en la Revista *Anhembi*, posteriormente compilados en *A etnologia e a sociologia no Brasil*, libro del que extraigo las citas.

²² Sus fuertes apreciaciones van más lejos todavía: “los resultados obtenidos por el padrón histórico-sociográfico de análisis de la realidad raramente poseen alguna significación para la teoría sociológica propiamente dicha, aunque los autores de las investigaciones piensen y sustenten lo contrario. Se trata de un tipo de conocimiento que precisa ser elaborado mediante técnicas de inducción circunstancial” (1958, p. 221). Valiéndose del mismo recurso de la nominación selectiva (que da existencia y reconoce) de la que se valía Freyre, las referencias contra este autor pasan tanto o más por formas de alusión silenciosa e implícita que por un diálogo directo. Éste se aplica para encuadrar a Freyre entre autores “destinados” a formar parte del pasado, tornándolos *clásicos*.

²³ Por esa época Etnología y Sociología ya eran catego-

Finalmente, para entender esta nueva propuesta por oposición a la sociología difusa de Freyre, se debe considerar que, para Fernandes, sólo la universidad era el ámbito capaz de asegurar una condición de igualdad y libertad de pensamiento. Hablando desde una *sociología del conocimiento*, Fernandes pensaba los condicionantes sociales al pensamiento sociológico, concluyendo una inevitable continuidad de ideas entre la sociedad que Freyre pensaba y la propia trayectoria social de este investigador, considerado inevitablemente como “del pasado”:

[...] es claro que la sociología [...] difícilmente podría encontrar condiciones accesibles de integración a una sociedad esclavocrata y señorial [...] En tales condiciones presentaba la mayor importancia para el orden social los criterios de selección de personalidades aptas para desempeñar papeles intelectuales activos en la construcción del sistema de concepción del mundo. El tamizado se hacía buscando garantizar la fidelidad manifiesta al orden patrimonial: a los intereses sociales, políticos, económicos de las familias grandes y de dominación señorial [...] Una situación de esa especie conducía naturalmente, a una relativa indiferenciación de los papeles sociales, inherentes a las actividades intelectuales. En la misma posición social se encontraban papeles sociales discrepantes, que iban de las actividades de liderazgo en el grupo doméstico y en la propiedad rural a las actividades profesionales en el ámbito de las profesiones liberales y de la burocracia donde se introducían las actividades intelectuales (1958, pp. 191-192).

La interpretación de estas imágenes sobre la relación sociología-sociedad toma relieve si se esboza el contraste entre algunos puntos clave

rias subsumidas por la clasificación local de *ciencias sociais*. Para Fernandes, Curt Nimuendajú comportaba en etnología el lugar homólogo a Freyre en sociología: principal figura de la “primera mitad del siglo”.

en las trayectorias sociales e intelectuales de Gilberto Freyre y Florestán Fernandes.

Esbozo de posiciones polares en el campo de la sociología

Al tiempo de conjugar esos enunciados, Florestán Fernandes acababa de incorporar en su persona una configuración de condiciones sociales muy singulares que lo posicionaban en las antípodas de Freyre en el campo intelectual de fines de la década de 1950. En 1955 había conquistado, como primer brasileño, la titularidad de la cátedra de Sociología 1 de la Facultad de Filosofía, Ciências e Letras de la USP.²⁴ Se trataba de la cátedra “noble”, “profesional”, “internacional”, de “investigación” en dicha institución. Desde la creación de la USP en 1934, esa cátedra fue inaugurada por Lévi-Strauss y sucedida tres años después por Roger Bastide, quien la depositó en manos de Fernandes antes de su regreso a Francia. La otra cátedra sociológica era, por oposición, más “tradicional”, dedicada a una sociología de gabinete, especializada en sociología de la educación y sociología general. Desde su fundación fue ocupada por Pierre Arbousse-Bastide, a quien lo sucedió en 1943 Fernando de Azevedo. Como vimos, este “educador profesional” cuyo papel fue decisivo en la fundación de la USP tenía a comienzos de la década de 1940 una actividad académica paralela a su *engajamento* en “cuestiones públicas”.²⁵

²⁴ La prohibición política impuesta a Florestán Fernandes para asumir su cátedra, que sólo se efectivó en 1964, provocó, aparte de la violencia y angustia recurrentes con las que se realizan las carreras intelectuales en América Latina, un efecto de “confirmación” de la novedad por él transmitida que pudo haber reforzado, no sólo la adhesión entre agentes homológamente *joventes* (*sprit de corps*) sino también la radicalización del discurso vanguardista.

²⁵ Uno de los discípulos posteriormente destacados en esta cátedra fue Antonio Candido, quien, luego de una tesis doctoral sociológica (*Os Parceiros do Rio Bonito*), se fue destacando como crítico literario, entre los más renombrados en las últimas décadas. Su posición de

Florestán Fernandes se graduó en la FFCL-USP, y realizó maestría en sociología en la pionera Escola Livre de Sociología e Política. Si en la primera fase de estudiante fue formado por los “misioneros” franceses, en esta institución fue alumno de Donald Pierson (representante de la sociología de Chicago) y los “misioneros” americanos. Si su gran tesis inaugural fue etnológica, su labor progresiva fue sociológica. La fuerza con que irrumpió Fernandes en el escenario intelectual sólo se comprende si se observan las enormes rupturas de fronteras culturales y sociales por él experimentadas. El sentimiento de su vida universitaria como “excepcional” se redobla al conjugar la forma de elección original “por una prueba donde sólo seis pasaron” y la forma íntima de convivencia con profesores que daban clases en otras lenguas, a la luz de su origen social y los efectos de trayectoria.

Florestán Fernandes era hijo único, de madre de origen portugués, viuda y lavandera. Trabajando como vendedor durante la niñez y la juventud para ayudar en la casa, situada en un barrio pobre de San Pablo, su escolarización básica fue accidentada, por lo que debió completar la escuela en curso *suptivo* y trabajando como mozo en un café próximo a instituciones culturales. Entre la bohemia y un entorno “cultural”, incorporó desde joven posiciones políticas de izquierda. A comienzos de la década de 1940, su ingreso en la universidad se habría dado por la seducción de la carrera con el nombre más parecido a “socialismo” (Fernandes, 1995, p. 3). Su origen y formación eran atípicos comparados con la común experiencia de otros intelectuales renombrados de la época, nutridos por viajes y formación en el extranjero. Su conquista de la cátedra de sociología noble

broker con la otra cátedra le valdría un lugar estratégico del que emerge como personalidad en los proyectos culturales paulistas en la actualidad. Sobre su trayectoria, véase Pontes, 1999.

en la USP personificaba el ascenso de nuevas camadas a la escena cultural: descendientes de inmigrantes, clases medias, un representante “puro” de intelectual brasileño.

Gilberto Freyre nació con el siglo, en una casa grande situada en un barrio noble de la periferia de Recife. Descendiente de una familia tradicional ligada al mundo del azúcar, Freyre fue formado por instructores particulares ingleses, franceses y por su padre en el aprendizaje del portugués y el latín. Realizó sus estudios secundarios en el Colegio Americano, donde se formó con 17 años. De allí partió para completar sus estudios en los Estados Unidos, donde se graduó en *Artes Liberais* con especialización en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad de Baylor. Posteriormente realizó estudios de posgrado en la Universidad de Columbia, donde fue discípulo, entre otros, de Franz Boas y obtuvo título en Ciencias Políticas, Jurídicas y Sociales. Como vimos, sus intentos de construcción de una posición universitaria sociológica fueron abortados por los “dilemas de la institucionalización en las ciencias sociales de Río de Janeiro” (cf. Almeida, 1989). De aquí en más fue profesor de sociología en la Facultad de Derecho de Recife durante la década de 1940. Desde comienzos de la década de 1950, su actuación intelectual-institucional giró alrededor del Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais de la misma ciudad (cf. Freston, 1989, pp. 316-358). Freyre pretendió crear un modernismo reconvirtiendo posiciones sociales “tradicionales”. Su accidentada trayectoria intelectual en el Brasil reenvió la atención de su reconocimiento por la vía internacional, trabajada desde sus primeros estudios universitarios.

Financiar y publicar: realización de un movimiento de vanguardia

Como el agresivo discurso de Fernandes deja entrever, no estaban definitivamente reuni-

das “todas las condiciones” para la imposición de la nueva sociología de la que surgía como portavoz. Florestán sistematizó el pasado y la herencia cultural en el *pensamento social*, diagnosticó su presente institucional y, como un profeta ético, visualizó los dilemas de su comunidad para luego postular posibles soluciones.

Como él, en su círculo universitario y a nivel nacional, eran “pocos”. En sus escritos de la segunda mitad de la década de 1950, Fernandes resalta dos problemas que sus indagaciones sobre “el impacto de las ciencias sociales en el medio social ambiente” intentaron resolver: recursos financieros y público, dos problemas de *legos*:

El desarrollo de las investigaciones científicas depende, más extensamente y profundamente de lo que se imagina, del modo por el cual los laicos se representan la naturaleza e importancia del saber científico. En última instancia, las decisiones que afectan la posición de las ciencias sociales en la educación, en la vida práctica y en la política de una nación, son tomadas por laicos (1958, p. 213).

En numerosas ocasiones menciona las dificultades que su equipo de trabajo tuvo para obtener *financiamentos* (recurso indispensable para cerrar el círculo de la autonomía y legitimación disciplinar), para abordar los nuevos objetos de estudio que su generación de colegas brasileños pretendía estudiar en esa década: las relaciones de raza y la organización ecológica de San Pablo, aculturación de los italianos, industrialización y urbanización de San Pablo. Pensar San Pablo era la moción de orden.

Por otro lado, ellos, su “generación”, uniformemente educados por la universidad paulista, ya estaban especializados, eran *sociólogos profissionais*. Sin embargo, la rapidez de la especialización científica y la *publicidad* de sus propuestas no contaba, según su

percepción (y la concretitud, como se verá, de la configuración de las poblaciones de lectores potenciales de la época), con un público lector correlativamente especializado y mucho menos con un público *lego* consumidor. Este factor marca una decisiva diferencia para entender no sólo el alcance de la circulación de los textos de estos sociólogos, sino también el lugar de un libro como *Casa-grande & Senzala*, su “gran” fuerza “pública” en la época y la antesala para su desplazamiento del juego de la disciplina sociológica. Para Fernandes, “las expectativas intelectuales dominantes en los círculos letrados brasileños operan en el mismo sentido”. Por oposición, “las contribuciones sociológicas que no posean tenor histórico-sociográfico difícilmente consiguen ser asimiladas y entendidas como obras de ‘valor’, por el público a las que ellas se destinan” (1958, p. 220). Para Fernandes, el *público orgánico* sólo se podía formar en San Pablo por su experiencia universitaria consolidada. Este tipo de público debía completarse como resultado de la comunicación prolongada de los especialistas entre sí y con las “nuevas generaciones” de estudiantes. Si este proceso no estaba completo, mucho menos podría cautivarse a un *público laico*. Éste “no sufrió modificaciones que comporten relaciones constructivas continuas con los círculos brasileños de producción” científica. Sólo esta comunidad de lectores (especializados y laicos) representaría la concreción de la versión brasileña de su horizonte de expectativas culturales: una *civilização científica*, capaz de “formar una nueva concepción de dignidad y del valor de persona humana” (1958, p. 185).

Lectores y editoriales

Durante la década de 1950, la experiencia universitaria paulista no fue experimentada con igual suceso en otras regiones del Brasil.

Según Simon Schwartzman, sólo San Pablo, “ciudad provinciana a pesar de su importancia económica creciente, tuvo condiciones de crear un medio universitario bastante significativo; Río de Janeiro, en comparación era la capital del país, foco de atención nacional, pero jamás [...] pudo desarrollar una ciencia social académica comparable a la de São Paulo” (1987, p. 60). En Río de Janeiro el ISEB, en Recife la Fundação Joaquim Nabuco (1949), en Minas Gerais la reciente Facultad de Ciencias Sociales (1949) marcaban experiencias híbridas, a mitad de camino entre la política y la cultura.

En 1964, año del golpe militar y de la 13ª edición de *CG&S*, había en todo el Brasil 1.944 alumnos de ciencias sociales, fracción singular dentro de las subcategorías de cursos que abarcaba la clasificación *filosofía, ciências e letras (ciências humanas)* (Werneck Viana, 1994, p. 409). Este número no equivale siquiera a los lectores potenciales absolutos de una tirada media para la época de 2.000 ejemplares. En ciencias sociales de la USP, nicho productor de los *leitores orgánicos* de Fernandes, se habían graduado entre 1936 y 1955 150 alumnos (7,5 por año), y 130 en la Escola Livre de Sociología e Políticas (6,8 por año). O sea que, en términos del ideal de este autor, para fines de la década de 1950 se disponía de una congregación potencial de trescientos *leitores orgánicos* (duraderos, “hechos en São Paulo”), o en vías de “organización” y aptos para descifrar su mensaje.

A nuevos especialistas y mensajes, nuevos públicos y nuevos medios de edición. A diferencia de los *ensayistas*, que publicaban en las editoriales dominantes del mercado, “casas” que marcaron época combinando sus catálogos con ensayos, literatura “nacional” y libros para el gran público (José Olympio en Río de Janeiro, Martins y Cia. Editora Nacional en San Pablo, Globo en Porto Alegre), los “sociólogos profesionales”, munidos de textos de estilo monográfico, publicaban sus

investigaciones parciales en las pioneras revistas especializadas, y sus síntesis, ya juzgadas por la comunidad académica, en libros editados por editoras nuevas, surgidas en la década de 1940 a la par del desarrollo de estas revistas. Por un lado publicaron a través de otro apéndice basal en la construcción de su autonomía intelectual e institucional: las instituciones de enseñanza ya habían lanzado sus revistas estrictamente académicas de ciencias sociales: *Sociología*, de la ELSP, apareció en 1939, y la *Revista de Antropología* en 1954. Pero un papel más determinante en el proceso de *tornar público* sus ideas recaía en la publicación a través de dos innovadoras editoriales comerciales: Anhembi (Paulo Duarte) y Brasiliense (Caio Prado Jr.). Cada una de ellas poseía revistas homónimas “de cultura”, donde el debate cultural especializado también ganaba tintes políticos (Miceli, 1989, pp. 104-109). Según Miceli,

Ambas revistas estaban lidiando con la agenda de temas y preocupaciones de un público cultivado y compuesto de profesionales liberales, altos funcionarios y empresarios exitosos, con una presencia significativa de judíos de segunda generación cuyas familias habían vivido experiencias dramáticas de persecución racial o de militancia política aquí y en Europa. *Anhembi* y la *Revista Brasiliense* representaban las vertientes culturalistas de derecha e izquierda en vigencia en el campo intelectual paulista. Eran vehículos que se encuadraban en una especie de división del trabajo de asesoramiento cultural cualificado (1989, p. 106).

Por oposición a este cuadro de correlaciones entre intelectuales, editoriales y públicos, Fernando de Azevedo, por ejemplo, era publicado con apoyo oficial o por antiguos sellos que, a la luz de la moda de estudios sociales y su posible repercusión didáctica (tal vez, al acecho de ésta), habían abierto espa-

cio entre sus ya estratificados catálogos (por ejemplo, la Companhia Melhoramentos de São Paulo). Según Miceli, con argumentos concordantes con el propio Fernandes, este autor y otras “figuras de transición” de la época (Roquete Pinto, Anísio Teixeira, Artur Ramos, Djacir Menezes, Roberto Simonsen, Carneiro Leão) eran publicados, predominantemente, a través de las colecciones brasileras ideadas por Gilberto Freyre y otros líderes *ya consagrados* que predominaban en el “poco diferenciado” campo intelectual y editorial de Río de Janeiro (1989, p. 108). Estas publicaciones se sumaban en catálogos dominados “en torno de las grandes obras literarias, de los ensayos de los publicistas, juristas y pensadores autoritarios, de la horneara considerable de trabajos históricos y apogéticos” (*ibid.*).

Es de este mismo campo de tensiones de donde extraen sus sentidos, tanto las apuestas de autores como Florestán Fernandes, pretendiendo marcar libros como *CG&S como algo del pasado*, como las apuestas amenazadas de Gilberto Freyre, buscando la salvación hacia las dimensiones más sagradas y menos discutibles del patrimonio y el panteón literario de la nación: en una “guerra del tiempo”, los autores en sus publicaciones disputan la juventud escribiendo, ambos, en nombre de jóvenes lectores.

Juventud eterna y juventud de un hombre nuevo

Para la inmediata respuesta de fines de 1957, Freyre, como siempre, utiliza el mejor escudo posible, el prefacio, un género escrito colado a un texto ya consagrado, una introducción renovadora. Para dar batalla, Freyre se encuentra en una fortaleza incomparable, resguardada con otra reedición norteamericana (1956), la reciente edición francesa rápidamente devorada y reeditada por Gallimard

(1953), una edición en Portugal (1957), y la marca de 50.000 ejemplares vendidos en lengua portuguesa. A su vez, en 1956 *CG&S* fue objeto de un seminario de estudios en el castillo de Cerisy, Francia, organizado por la Sorbonne, al que asistieron popes de la sociología e historia internacionales, como Braudel, Gurvitch, Sombart. El mismo año Freyre fue nombrado uno de los cuatro conferencistas de la reunión mundial de Sociólogos en Amsterdam. Del lado norteamericano, en 1956 Freyre fue invitado a participar como representante de la sociología mundial en un Radio-Symposium en Washington y en 1957 recibe por *CG&S* el premio Anisfeld Wolf para el mejor trabajo mundial sobre relaciones raciales. Durante la década de 1950, también recibe títulos honoríficos en numerosas universidades en Europa, los Estados Unidos y Latinoamérica.

El tono del prefacio vuelve a ser en términos meramente metodológicos.²⁶ A la incompreensión local de una “metodología compleja”, contraponen “la mejor de las comprensiones por parte de los críticos europeos más autorizados” que certifican que *las generalizaciones que contiene son de validez universal y no apenas latinoamericanas*. La descalificación “metodológica” local es asociada a su “libertad de expresión”:

[...] un tanto fuera de las convenciones académicas por entonces dominantes. En-

²⁶ “Metodológica” es también la distancia que primeramente escoge Florestán Fernandes para diferenciarse de autores como Freyre. Fernandes enuncia tempranamente, en *Resultado de um balanço crítico sobre a contribuição etnográfica dos cronistas* (1949), una nueva concepción de análisis de los documentos primarios sobre los que se basaba su tesis sobre la “organización social Tupinambá” (1947). Siendo las crónicas y documentos coloniales también la base de *CG&S*, es notoria la omisión de Freyre en la lista de Fernandes sobre los pocos autores que se ocuparon en el Brasil de la “determinación de la autenticidad de los documentos y la apreciación crítica de sus contenidos” (1958, p. 96).

sayo sociológico al mismo tiempo que antropo-sociológico y ecológico-social, histórico-cultural, científico sin dejar de ser humanístico. A veces hasta apoyado en el folclore [...] en un lenguaje libre de la jerga académica (1966, p. cv).²⁷

Huyendo del campo de disputas del cual estaba definitivamente desplazado, allí donde los autores “académicos” detentaban el orden disciplinar del discurso, Freyre, escribiendo de ahora en más desde Apipucos, se mueve simbólicamente hacia el único refugio de lo universal capaz de mantener y reproducir su verdad no universitaria: *la literatura*, reino de la palabra “liberada” y del lenguaje sensible del gusto y el amor al arte (cf. Bourdieu, 1992).

El otro universal. Salida literaria del juego sociológico

Su propia “complejidad metodológica” es, para Freyre, “transregional, transcontinental y supranacional” allí donde convergen la ciencia y el humanismo, una unidad de tendencias como Picasso y Lindsay ensayan con su arte unitaria de base antropológica, asimilando lo primitivo a lo civilizado, sirviéndose de la literatura tanto cuanto del folclore, una “empatía a veces poética” para realizar síntesis interpretativas, allí donde “un Goncourt, un Proust, un Henry James en su literatura de ficción” se hacen “a veces casi equivalentes de una historia social que fuese también una historia psicológica”.²⁸ Como

²⁷ Este tipo de identificación múltiple hiere el esfuerzo de los *sociólogos profissionais* de la época por diferenciar las disciplinas y definir estrictamente las competencias científicas de cada una.

²⁸ En el Brasil, a 25 años de publicado *CG&S*, “su” comunidad (digamos los 40 romancistas, poetas, historiadores y críticos de mayor consagración), congregada por la familia Pereira (Jo), publica un libro-monumento (cf. Foucault, 1971) para inmortalizar a “Gilberto Freyre, sua ciência, sua filosofia, sua arte”, como escritor (1962).

cierre de este prefacio, se condensa el nombre de la síntesis teórica que la experiencia histórica brasileña da a la humanidad: la lusotropicalología, programáticamente lanzada por Freyre en la India a fines de la década.

El estado difuso de este combate de ideas se clarifica dos años después, en el prefacio a la 10ª edición de José Olympio: para Freyre, el pionerismo inmanente de *CG&S* sólo es comprendido por la aguda crítica extranjera y el *público brasileiro*. El dilema de dejar la arena del debate académico local, para devenir *clássico*, alguien fuera del tiempo (o sea del juego), pasa a ser permanente. De aquí en más el autor percibe su libro como poseedor de una eterna juventud, que explica la multiplicación de ediciones y lectores al haber sido creado por un “Autor joven”:

Es un consuelo para un hombre ya en la declinación de la existencia sentirse así contemporáneo de sus compatriotas más jóvenes, más por elección de ellos que por empeño de su parte; y, a través de páginas leídas y discutidas por esos jóvenes casi como si hubiesen sido escritas por uno de ellos, y no por un individuo ya remoto.

Ahora Freyre “comprende” a “hombres ya gloriosos y hasta olímpicos de Brasil”, como Joaquim Nabuco, Graça Aranha, Farias Brito, Assis Brasil que, si no recibieron homenajes entusiastas de sus compatriotas igualmente *profectos*, los recibieron sinceros y hasta vibrantes, de los mozos de Río, São Paulo y Recife. En el prefacio a la 13ª edición de 1964, Freyre intensifica una lucha contra el tiempo y, con palabras hechas por la religión, “contra los ortodoxos y sectarios” con sus *ismos*. Como en una cruzada exclama:

[...] el autor no se sorprende con explosiones más o menos violentas de esos sectarios contra su libro, cuyo envejecimiento reclaman con el mayor de los énfasis, pretendiendo que sea substituido, en la prefe-

rencia de las nuevas generaciones, por obras, por ellos, sectarios, consideradas primas, de historiadores o de sociólogos o de antropólogos o de filósofos de orientación *new horizons* agradables a sus prejuicios ideológicos: obras anticolonialistas y anti-ibéricas principalmente.

Del otro lado del Atlántico, “la confirmación” también cambia de estado: como marcas de entrada a un patrimonio, de ya haber sido discutido y valorado, Freyre escribe que Braudel considera *Maîtres et Esclaves* “como ya clásico”. Gallimard en diez años sacó ocho ediciones, vendiendo casi tantos libros como en portugués. Lo mismo ocurrió en Nueva York, donde *The Masters and the Slaves* salió en *paper back* y formato popular con tirada de 50.000 ejemplares, cantidad que reclamaría un inglés para Gran Bretaña. También en los Estados Unidos Aldous Huxley habría tenido la idea de rodar una película “dramática” y Arthur Rabin proyectaba un filme para televisión. La materialidad del libro y los productos culturales dispuestos en un mercado sobrepasan la voluntad del autor, quien debe objetivar su posición a la lógica particular de estos bienes culturales, perdiendo y ganando, pero siempre usándolo como marca suprema de consagración. Al reflexionar sobre estos condicionantes, Freyre se vale de ellos para representarse como puede y sacar el mayor provecho posible de esa lógica cultural que lo arrastra al difuso mundo de lo clásico:

Un libro no se comporta sino de acuerdo a su propia vitalidad. A rebeldía del Autor y a rebeldía de cuantos, por esto o por aquello, pretenden destruir o desacreditar o desactualizar al Autor [...] *Casa-grande & Senzala* continúa a desmentir tranquilamente, en Brasil y en el extranjero, a sus detractores, y a atraer la confirmación de maestros para los que continúa, según ellos, vivo y válido [...] Continúa siendo un libro, según maestros de la Sorbonne y de Harvard, mo-

dernísimo, y no tardará en aparecer en Israel en lengua hebraica: edición anunciada para este año que revela nuevo aspecto no sólo de la modernidad como de la universalidad del libro brasileño.

El tono del prefacio a la edición de 1966 es más desesperado todavía y enuncia los mismos terrenos de disputas: *la juventud y el tiempo*.²⁹ Otras dos nuevas ediciones en portugués confirman, en el plano nacional, la “sed de saber y la ansiedad por conocer de jóvenes difíciles de ser desviados de sus designios, por cuantos supuestos mentores de nuevas generaciones vienen pretendiendo prevenirlos contra el autor y libro del particular desprecio de esos mismos mentores, tachando los libros de anticuados, y al autor de superado”.

Freyre siente que le han lanzado “decretos radicales de exterminio, sentencias de muerte”. Sólo le cabe refugiarse en el comando de su proyecto institucional, en Recife, y autoestimarse entre otros “célebres amenazados, como Gilberto Amado, Ortega y Gasset, Malraux”. Para él, no hay más sosiego que considerar perdida la batalla y a *Casa-grande & Senzala* como “inclasificable”. Hasta comienzos de la década de 1990, este libro desapareció de cualquier programa de curso de ciencias sociales en las universidades del Brasil.

Conclusión

“Más allá” de los juicios sociológicos, la representación de Freyre como escritor fue marcada a fuego a partir de 1962 por sus laureados contemporáneos, que convergieron en la publicación de *Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte. Ensaaios sobre o*

²⁹ Con la finalidad de legitimar la doble condición de sociólogo y escritor, Freyre lanza en esta época un libro (1968) dedicado a legitimar su arte bivalente.

autor de Casa-grande & Senzala e sua influência na moderna cultura do Brasil, comemorativos do 25 aniversário da publicação desse livro. Las palabras de sesenta ocupantes de los poderes temporales de la vida literaria y académica del Brasil fueron distribuidas por los fraternos editores, organizadores del volumen y artífices de peso en la publicidad del autor: “he aquí en breves líneas los trazos biográficos de Gilberto Freyre que, como ‘intelectual independiente’ se consideraba principalmente escritor con entrenamiento sistemáticamente sociológico y antropológico”; y “no profesor de esa o aquella especialidad con compromisos con cualquier institución [...]. Es que prefiere el título de escritor a cualquier otro”.

Al recuperar las representaciones del mundo intelectual del autor y al darles sentido allí donde Freyre se encontraba englobado como un punto (Bourdieu, 1992, p. 14; Foucault, 1971; Chartier, 1994, cap. 2), frente a su libro y las lecturas, busqué atravesar un mundo de esencias para contribuir a la comprensión del impresionante esfuerzo que fue preciso movilizar para hacer existir hasta nuestros días a Freyre y *Casa-grande & Senzala*. Desde el autor y sus prefacios, sus tiempos (contratiempos) y espacios, esta perspectiva confluye en la intensificación de la experiencia literaria y sociológica, torna innecesaria la oposición entre interpretación interna y reconstrucción de las coerciones sociales. La misma perspectiva puede avanzar para repensar al celebrado Florestán Fernandes y comprender cómo hoy, tal vez, ya sea el autor más significativo en las *ciencias sociais* en el Brasil de la segunda mitad del siglo XX.³⁰ Ya

³⁰ Este juicio se basa en las conclusiones estadísticas de una investigación reciente sobre “Cientistas Sociais e Vida Pública” (Werneck Vianna *et al.*, 1994, p. 485). Según ésta, Florestán Fernandes fue el autor proporcionalmente más leído entre los alumnos de ciencias sociales de todo el país, y más espontáneamente nombrado como referencia de la disciplina.

lejos del claustro, Florestán, como Freyre con su Fundación Joaquim Nabuco, también posee su culto, mientras “nadie duda” de que ya es *um clássico*.

Hoy es posible observar a ambos autores en una posición homóloga. Esta condición permite comprender mejor que el deslizamiento al pasado no es algo mecánico y no se da sin disputas por imponer las categorías de percepción y apreciación legítimas que temporalizan este campo cultural, como una configuración histórica entre otras posibles, que hace su propia historia balizando el tiempo con los autores que marcaron época.³¹

Las relaciones actuales entre ciencias sociales y literatura se clarifican con el análisis de ciertas “vidas” de otros “tiempos” que informan la producción del presente. Colegas y discípulos de Florestán Fernandes y otros linajes intelectuales brasileños consensuaron desde mediados de la década de 1980, en sintonía con paradigmas “internacionales”, la buena convivencia de unas ciencias sociales con inspiración literaria. Una marca indeleble de este proceso “en la larga duración” tal vez está dada por la reaparición del lenguaje ‘ensayístico’, el nuevo *boom* de las biografías y la fundación de nuevas colecciones *Brasilianas*, aquellas que Florestán con tanto esfuerzo buscó erradicar. Sin embargo, las líneas de fuerza derivadas de disputas de clasificación como la analizada se multiplican tras lógicos intereses de herencia intelectual. Discípulos y maestros se encuentran en mitos unificadores reinventados periódicamente. Fernandes es apropiado con toda fuerza por los ritos que re-

³¹ Ha sido basal para pensar este objeto el texto *La producción de la croyance*, de Bourdieu. Especialmente en apreciaciones sobre el tiempo: “*Marcar época* es imponer *su marca*, hacer reconocer (en doble sentido) su *diferencia* en relación a los otros productores y sobre todo a los más consagrados de ellos; es inseparablemente *hacer existir una nueva posición* más allá de las posiciones ocupadas, *adelante* de esas posiciones, en *vanguardia*. Introducir la diferencia es introducir el tiempo” (1979, p. 39).

miten todo al modernismo de 1922 (por ejemplo, Arruda, 1995, p. 129). Aquel en el cual la hagiografía intelectual no admite a Freyre, a quien le reservan un mito fundador menor originario de una genealogía “menor”, fundada en el Congreso Regionalista de 1926.

En la actualidad otros filtros cognitivos orientan la luz y la apropiación de un libro como *Casa-grande & Senzala*. Aun cuando la rigidez “técnica” de los escritos de “la época de Florestán y su generación” haya sido puesta en duda por la habilitación disciplinar de la “empatía poética” para interpretar la sociedad, que Freyre reclamaba. Aun cuando las teorías de la globalización exaltan la hibridación cultural, que con términos emparentados Freyre reclamaba como una imagen de *blurred genres* de lo social. Aun cuando para el estudio de los “procesos de civilización” (y a través de un punto de vista “sociogenético e histórico social”, como Freyre rotulaba), gana fuerza el paradigma eliasiano que, a su modo, también se valió de recetas de cocina, modos de llevar el cuerpo, manuales de etiqueta y otras sutilezas de la distinción social que marcaron los puntos de fuga para transformar la

violencia directa en vías de monopolización, en violencia incorporada, silenciosa, simbólica, que actúa por las autocensuras en la “sociedad de los individuos”.³²

Pero Freyre y *Casa-grande & Senzala* están muy marcados y enrarecidos por las camadas de ideas que los hicieron clásicos, rotulándolos, entre otras cosas, como *autor y libro regionalista*. La idea de región es muy poderosa en la historia cultural brasileña. Nada impide pensar que Florestán y los de “su generación” estaban pensando más San Pablo que Freyre Recife. Ambos disputando representar al Brasil con proyectos civilizadores y en un mundo de naciones. Ambos buscando la gloria de lo universal y creando la arbitrariedad sobre lo particular. □

³² Tal vez pesan sobre Freyre dilemas similares a un Mozart, o incluso a un Elias, buscando interesar a un público por un proyecto cultural para el cual su medio social todavía no estaba estructurado, mental e institucionalmente, como para valorarlo del modo que pretendía el creador. Pero a la vez, a “largo plazo”, tal vez pague más caro, Freyre, su pulsión por hacerse querer, aceptando los cánones literarios y sociológicos del tiempo, dudando sobre la clasificación de su obra.

Bibliografia

- Almeida, Maria H. Tavares de (1989), "Dilemas da institucionalização das ciências sociais no Rio de Janeiro", em Sérgio Miceli (org.), *História das ciências sociais no Brasil*, San Pablo, Edições Vértice, vol. 1, pp. 188-216.
- Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.
- Anuario Brasileiro de Literatura, 1937-1944*, Rio de Janeiro, Pongetti/Zelio Valverde.
- Araújo, Ricardo Benzaquen de (1994), *Guerra e Paz. Casa-grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*, Rio de Janeiro, Editora 34.
- Arruda, M. A. do Nascimento (1995), "A sociologia no Brasil: Florestán Fernandes e a 'escola paulista'", em Sergio Miceli (org.), *História das ciências sociais no Brasil*, San Pablo, Edições Vértice, vol. 2, pp. 107-232.
- Azevedo, Fernando de (1958), *A cultura brasileira. Introdução ao estudo da cultura no Brasil*, 3ª ed., San Pablo, Edições Melhoramentos, ts. I y II.
- Bourdieu, Pierre (1977), "La Production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques", em *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, No. 13, pp. 3-44.
- — — (1982), *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- — — (1992), *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil.
- Carpeaux, Otto M. (1955), *Pequena Bibliografia Crítica da Literatura Brasileira*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, Serviço de Documentação.
- Chartier, Roger (1994), *A ordem dos livros. Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*, Brasília, Ed.UNB.
- Elias, Norbert (1994), *El proceso de la civilización*, México, FCE.
- Fernandes, Florestán (1958), *A etnologia e a sociología no Brasil. Ensaíos sobre aspectos da formação e do desenvolvimento das ciências sociais na sociedade brasileira*, San Pablo, Anhembi.
- — —, "Esboço de uma trajetória", *BID-Anpocs*, No. 40, pp. 3-25.
- Fonseca, Edson Nery da (1985), *Casa-grande & Senzala e a crítica brasileira de 1933 a 1944*, Recife, Companhia editora de Pernambuco.
- Foucault, Michel (1992), *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets.
- — — (1971) "Sobre a arqueologia das ciências. Resposta ao círculo epistemológico", em *Estruturalismo e teoria da linguagem*, Petrópolis, Vozes.
- Freyre, Gilberto (1966), *Casa-grande & Senzala. Formação da família brasileira sob regime de economia patriarcal*, 14ª ed., Rio de Janeiro, Livraria José Olympio editora.
- — — (1968), *Como e Porque Sou e Não Sou Sociólogo*, Brasília, Ed.UnB.
- — — (1978), *Prefácios desgarrados*, Edson Nery da Fonseca (org.), Rio de Janeiro/Brasília, Liv. Ed. Cátedra/Instituto Nacional do Livro (MEC).
- Freston, Paul (1989), "Um império na província: o instituto Joaquim Nabuco em Recife", em S. Miceli (org.), *História das ciências sociais no Brasil*, San Pablo, Vértice, vol. 1, pp. 316-358.
- Hallewell, Lawrence (1985), *O Livro no Brasil. Sua história*, San Pablo, T. A. Queiroz/EDUSP.
- Livraria José Olympio Editora (1962), *Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio ed. (org).
- Miceli, Sergio (1989), "Por uma sociologia das ciências sociais", em S. Miceli (org.), *História das ciências sociais no Brasil*, San Pablo, Edições Vértice, vol. 1, pp. 5-19.
- — — (1989), "Condicionantes do desenvolvimento das ciências sociais", em S. Miceli (org.), *História das ciências sociais no Brasil*, San Pablo, Edições Vértice, vol. 1, pp. 72-110.
- Pontes, Heloisa (1988), "Retratos do Brasil: um estudo dos editores, das editoras e das 'Coleções Brasilianas', nas décadas de 1930, 40 e 50", em *BIB/Anpocs*, No. 26, pp. 56-80.
- — — (1998), *Destinos Mistos. Os críticos do Grupo Clima em São Paulo 1940-1968*, San Pablo, Companhia das Letras.
- Santos, Wanderley Guilherme dos (1967), "A imaginação político-social brasileira", em *Dados*, N° 2/3, pp. 182-193.
- — — Luiz Antonio de Castro (1990), "O espírito da aldéia. Orgulho ferido e vaidade na trajetória intelectual de Gilberto Freyre", em *Novos Estudos Cebrap*, No. 27, pp. 45-66.
- Sorá, Gustavo (1998), "Brasilianas. A Casa José Olympio e a instituição do livro nacional", Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional. Tesis de doctorado.
- — — (2000), "Literatura y política. La librería Schmidt y la génesis de una oposición elemental en la cultura brasileña", mimeo.
- — — (2000b), "Livros de autores brasileiros na Argentina. Uma força de alteridade negada", em *Fronteiras Culturais*, Porto Alegre.
- Schwartzman, Simon (1987), "A força do novo: por uma nova sociologia dos conhecimentos modernos no Brasil", em *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, No. 5, outubro, pp. 47-67.
- Weber, Max (1992), "Tipos de comunidad religiosa", em *Economía y Sociedad*, Buenos Aires, FCE.
- Werneck Vianna, Luiz et al. (1994), "Cientistas sociais e vida pública", em *Dados*, 37/3.

Comentario a la ponencia de Gustavo Sorá

José Antonio Pérez Gollán

UBA / CONICET

Mi comentario tratará, en realidad, de retomar una conversación sobre la obra de Gilberto Freyre que dejamos trunca con Gustavo Sorá hace ya varios meses. En primer lugar, le pediría nos hablara de una situación que me interesó profundamente y de la que no se ha hecho mención acá: la relación existente entre la Universidad de San Pablo –en tanto polo de modernidad científica– y la obra de Freyre; una relación polémica entre la visión moderna de las ciencias sociales y lo que era conceptualizado como *literatura*, en el sentido de lo tradicional y descriptivo.

Creo que es importante destacar en el escrito de Sorá que tanto los académicos de la Universidad de San Pablo como Gilberto Freyre han elegido unos interlocutores, a quienes se dirigen y los constituyen en sus lectores. Cada grupo posee, por supuesto, una concepción sobre lo que es y debe ser la Nación. Freyre relata que en la época en que conoce en la Universidad de Columbia a Franz Boas estaba intensamente preocupado por los destinos del Brasil: “Era como si todo dependiese de mí y de los de mi generación; de nuestra manera de resolver cuestiones seculares. Y de los problemas brasileños, ninguno me inquietaba tanto como el del mestizaje”. Si establecemos una comparación con la situación argentina percibimos grandes diferencias, una ruptura se podría decir. Desde las ciencias so-

ciales contemporáneas y, particularmente, desde la antropología, no encuentro que haya una preocupación por dirigirse a la sociedad, por interesarla y formar una opinión en la gente. ¿Cómo hace un intelectual para que su obra se transforme en patrimonio? Porque creo que Gilberto Freyre logró que *Casa-grande & Senzala* se incorporara al patrimonio cultural del Brasil.

Por un momento quisiera que se me permitiera volver a esa conversación que tuvimos con Gustavo, relatando mi experiencia con la obra de Freyre. Aunque parezca mentira hablaré desde la arqueología. Freyre, como es obvio, nunca se dedicó a la arqueología, pero yo que me considero arqueólogo, lo he leído desde una óptica absolutamente arqueológica. Cuando era estudiante de Historia en la Universidad de Córdoba tomé el curso de Antropología Cultural y entre los textos obligatorios estaba *Casa-grande & Senzala*. Por supuesto, el titular de la cátedra era, al igual que Freyre, un egresado de la Universidad de Columbia. Parecería que ahí está el punto: descubrir una genealogía de antropólogos que se educaron (en el sentido anglosajón del término) en Columbia, y que buscaban determinadas orientaciones en las investigaciones y maneras para llegar a la sociedad.

Con Gustavo conversábamos en torno de tres académicos que según nuestro criterio

habían tenido una influencia determinante en la antropología americana: uno fue Gilberto Freyre, el otro Manuel Gamio y, más recientemente, Alberto Rex González. Los tres son intelectuales que se formaron en distintas épocas pero que, sin embargo, muestran un fuerte, aunque tal vez invisible, vínculo.

Cuando aparece la primera edición de *Casa-grande & Senzala* (1933), ¿qué estaba ocurriendo, qué se publicaba, cuál era el debate en el ambiente antropológico, particularmente arqueológico, mundial? En la década de 1930 se polemizaba en torno a lo que estaba ocurriendo en Alemania y cuyo eco repercutía en todo el mundo. En mi criterio hubo dos arqueólogos, de clara orientación histórico-cultural, que representaban el pensamiento de la época: por un lado, el austríaco Osvaldo Menghin, a quien podríamos definir como un pangermanista, católico conservador, filonazi en realidad, tenido por uno de los arqueólogos importantes del siglo xx y que en 1948 se afincó en la Argentina. Publicó *Sangre y espíritu* [*Geist und Blut: Grundsätzliches um Rasse, Sprache, Kultur und Volkstum*] para analizar, según lo que él consideraba una perspectiva científica, el “problema judío” desde la prehistoria hasta el siglo xx. ¿A qué se refería cuando decía “problema judío”? Menghin no cayó, por cierto, en la banalidad de creer que era un asunto racial –de pureza de sangre– sino que lo ubicó en el terreno de la cultura (en el sentido antropológico del término), con la salvedad de que para él las diferencias culturales tenían una base biológica. Su texto era claro: “Todo pueblo no sólo tiene el derecho sino también el deber moral de defender su nacionalidad. La incorporación de los judíos a la nación alemana en el estado actual [1933] de la naturaleza de ambos sin lugar a dudas traería consigo el peligro de una modificación del carácter del pueblo alemán, un peligro tanto mayor ya que la peculiar estructura social de los judíos no admitiría una mezcla homogénea sino mera-

mente un cruzamiento con las clases altas alemanas”. La frase –qué duda cabe– venía a cubrir con un manto de legitimidad culturalista la aberración nacional-socialista.

En una posición diametralmente opuesta se ubicaba Vere Gordon Childe, el arqueólogo más notable del siglo pasado, un marxista no dogmático, que se enfrentaba al racismo europeo de ese momento. Sostuvo que no había ninguna raza pura y que, en realidad, lo importante era la cultura; aquí Childe coincidía con Menghin, pero construyó una metáfora donde la historia era imaginada como un río que acrecentaba su caudal gracias al aporte de diversos cursos menores y que, en última instancia, todos concurrían a conformar la gran corriente de la Historia Universal.

Éste es el ambiente de la década de 1930 en el que se editó por primera vez *Casa-grande & Senzala* y, sin duda, fue una ruptura, si se tiene en cuenta su abordaje del mestizaje. Creo que los grandes aportes de la antropología boasiana de Columbia fueron, entre otros, apartarse del pesimismo determinista racial y haber demolido la supuesta identidad entre raza y cultura, a la vez que difundió desde el relativismo cultural una concepción plural y tolerante del “otro”. En opinión de Freyre, el mestizaje era una de las claves de la historia del Brasil y él colaboró a popularizar la idea de la armonía racial en la sociedad brasileña. Manuel Gamio, por su parte, fue quien después de 1910 organizó la antropología del Estado mexicano pos-revolucionario y los temas del mestizaje y el indigenismo fueron importantes en ese proyecto de Nación. En cierto sentido, hay un paralelismo en las vidas de Freyre y Gamio; este último administró durante dos años la finca rural de Santo Domingo, en el estado de Puebla, donde al estar en contacto directo con la población local conoció los problemas sociales de la población indígena de México. De vuelta en la Ciudad de México tomó cursos de arqueología y consiguió una beca para

la Universidad de Columbia, donde fue alumno de Frans Boas entre 1909 y 1911; a su regreso, ingresó como becario de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas, una institución creada sobre la base de la cooperación de universidades de Francia, Alemania, los Estados Unidos y el gobierno mexicano. En 1916 fue nombrado director de la Escuela Internacional; antes habían ocupado ese cargo académicos de la talla de Seler, Boas, Tozzer y Engerrand.

Volviendo a *Casa-grande & Senzala*, es a través de los prólogos que se adquiere una visión de gran complejidad y creo que Gustavo tuvo un acierto particularmente sagaz cuando analizó las distintas ediciones al modo de una estratigrafía arqueológica. En uno de esos prólogos, Freyre refuta la crítica que lo responsabilizaba de no haber tenido en consideración el aporte de los historiadores anteriores; en su opinión, lo que realmente importaba era hallar otros archivos, complejizar el tema al investigar con nuevas y diversas fuentes.

Desde la perspectiva de la antropología, es importante el subtítulo de la obra: *Introducción a la historia de la sociedad patriarcal en el Brasil. Formación de la familia brasileña. Sobre el régimen de la economía patriarcal*. Debo admitir que me sorprendió el hecho de que Freyre, en varias ocasiones, se refiere al marxismo como uno de los recursos metodológicos que empleó en la investigación. La formación patriarcal del Brasil se explica –en su opinión– menos en términos de raza o religión que económicos. La *casa grande*, junto a *La senzala*, representaban un sistema económico, social y político: producción, trabajo, transporte, política, religión, familia, costumbres sexuales, higiene del cuerpo, maneras de vivir y de ocupar el espacio.

Por otra parte, si uno mira con ojos arqueológicos *Casa-grande & Senzala*, puede vincularla con la exhibición que Franz Boas diseñó para el Museo Americano de Historia

Natural de Nueva York sobre los pueblos etnográficos de la Columbia Británica y descubrir allí, como el testimonio de una renovación museológica, el relato de la cultura antropológica como contexto.

Vale la pena destacar, pues es importante para la lectura de la obra de Freyre, el tema de la vida cotidiana. Aquí el autor mostraba su vuelo poético cuando escribía que el estudio de la intimidad de un pueblo tiene algo de introspección proustiana, pues estudiar la vida doméstica de los antepasados es una búsqueda del “tiempo perdido”; una manera de sentirnos los otros, los que vivieron antes que nosotros, y cuya existencia se anticipó a la nuestra; un pasado adherido a la vida de cada uno: “una aventura de la sensibilidad, ni siquiera un esfuerzo de investigar en los archivos”.

En las décadas de 1930 y 1940, Franz Boas produjo una serie de escritos referidos a la cuestión racial; sin duda por su condición de judío y por sus puntos de vista progresistas, se empeñó en refutar desde el campo de la ciencia las distintas versiones del racismo (es importante no olvidar la discriminación que sufría –y sufre– la población afroamericana en los Estados Unidos). Por cierto, en los prólogos de Gilberto Freyre se citaban las obras de Boas, entre las que se destaca una que es un clásico: *Anthropology and Modern Life*. El culturalismo norteamericano deja de lado la idea determinista de las razas para hablar de influencias sociales, de la herencia cultural y del medio.

Si leemos *Casa-grande* desde una perspectiva arqueológica podemos descubrir un análisis del uso del espacio, lo que en un momento los arqueólogos estadounidenses denominaron “patrones de poblamiento”. Freyre cita a Spengler para adelantar que el diseño de una vivienda tiene un valor histórico social superior al de raza. Esto significa la posibilidad de estudiar el funcionamiento de un grupo social a través del uso que hace del espacio. Un análisis de esta naturaleza en 1933 es, por cier-

to, innovador; como antecedente valioso me viene a la memoria el artículo de Lewis H. Morgan, *A Study of the Houses of the American Aborigines With a Scheme of Exploration of the Ruins of New Mexico* (1879-1880). Aquí es donde reside el placer que proporciona el texto de Freyre, porque su lectura admite múltiples niveles de cruces y complejidades.

Surge inmediatamente una pregunta, ¿qué pasa en la Argentina en esa época?, ¿quién pensaba en una Nación que incorporara a los que no tenían Historia? No hay en la Argentina un académico que cumpla el mismo papel que Gilberto Freyre en el Brasil; en nuestro país el panorama de la antropología lo hegemonizaba el pensamiento histórico cultural austrogermano, que concebía a las sociedades indígenas como vestigios de un pasado remoto, testimonios de una humanidad *primitiva*. En ese sentido, es necesario reconocer que la antropología culturalista

boasiana les dio voz a los “otros”: recordemos, si no, el libro de Eric Wolf: *Europa y la gente sin historia* (1987) sobre los procesos del colonialismo.

Hasta donde llegan mis conocimientos, las ediciones argentinas de 1942 y 1943 de la obra de Freyre no tuvieron repercusión en el medio académico. Hay que esperar hasta 1950 para que Alberto Rex González, formado en la visión del culturalismo de Columbia, se inserte en el medio académico y científico argentino. No fue en vano que nos recomendará *Casa-grande* porque, además, tiene el atractivo y el lenguaje de una obra literaria.

Volviendo al tema original y teniendo en cuenta el tema de investigación de Gustavo Sorá, que es la etnografía editorial (una opción que rompe con las tradicionales de la antropología argentina), no puedo dejar de pensar en cómo elegir a nuestros interlocutores, a quiénes constituimos en nuestros lectores. □

Ponencia

Ezequiel Martínez Estrada: la interpretación y la institución de sentido de la sociedad argentina

Liliana Weinberg

Universidad Nacional Autónoma de México

Ensayo y ciencias sociales: un problema de límites

Si en un principio la crítica planteó la cuestión del ensayo como un problema de límites entre la literatura y la filosofía, la prosa y la poesía, la imagen y el concepto, hacia 1964 Carlos Real de Azúa intuyó con enorme talento que ya para su época se había comenzado a plantear una nueva cuestión de límites entre literatura y ciencias sociales.¹ Y aunque muchos ignoraron u olvidaron las observaciones del intelectual uruguayo, pienso que es en ese horizonte donde se inscribirá buena parte de

¹ “El conflicto empieza en esas zonas que el ensayo tocaba tradicional y confiadamente –y hasta eran sus temas predilectos– materias que hoy se sistematizan en *ciencias culturales, históricas, humanas*: antropología cultural, psicología (ciertas direcciones), sociología, política y muchas otras. Esos saberes que se vertían con toda naturalidad, sin inhibiciones por la vía de la ensayística a medida que devienen conocimiento acumulativo y socializado harán (hacen) más sospechoso de improvisación, de tanteo, el que por la vía de la ensayística se siga expidiendo. Registro el hecho y no la justicia de la sospecha, contra la que podría replicarse que casi todas las hipótesis que aquellas ciencias... tratan de confirmar es de la ensayística que salen y de la penetración de unos autores que no se sienten muy tentados por la impersonalidad, por la frecuente mediocridad del *trabajo en equipo*”, Carlos Real de Azúa, “¿Un género ilimitado?” y “Un género limitable”, en *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*, Montevideo, Universidad de la República, Departamento de Publicaciones, 1964, pp. 22-23.

los debates de nuestro encuentro. El discurso del ensayo y el de las ciencias sociales tiene por objeto el mundo social, pero frecuentemente, cuando se examina al ensayo desde la perspectiva de estas últimas, se considera que sus hallazgos son débiles epistemológicamente debido a que se apoya en afirmaciones no generalizables ni empírica o conceptualmente verificables.² Sin embargo, el ensayo de interpretación ha sido muy productivo al iluminar ciertas zonas fundamentales de la sociedad y examinarla siempre desde una perspectiva que no busca ampararse en una posición de objetividad sino, muy por el contrario, interpretar la “institución de sentido” de una sociedad³ desde su interior al mismo tiempo que partir para sus indagaciones de la propia situación, de la propia experiencia del autor, y muy particularmente del pleno uso del lenguaje como iluminador de sentido.

En su prólogo a *Casa-grande & Senzala*, Darcy Ribeiro celebra, en un tono a la vez risueño y de reproche, el “festival de estilo” de Freyre, cuya prosa, si bien supera por su be-

² Para una discusión reciente sobre este tema véase Mario Bunge, *Las ciencias sociales en discusión: una perspectiva filosófica*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

³ Véase Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, París, Éditions du Seuil, 1975.

lleza artística la chatura de la monografía científica, obliga al lector a estar permanentemente a la defensiva, en guardia, para evitar cualquier tentación de hipérbole, generalización, salto en el vacío ideológico.⁴ También a Martínez Estrada se le han reprochado a la vez que alabado sus “espléndidas amarguras” de escritor (Borges) y la indefinición de un texto que reúne literatura y sociología (Canal Feijóo, Luis Emilio Soto). En su prólogo a la *Radiografía*, Gregorio Weinberg recupera, en un término que me parece afortunado, las “mostraciones” (que no necesariamente “demostraciones”) de Martínez Estrada, en un texto siempre considerado atractivo por su belleza y extemporaneidad.⁵ En años recientes se han vuelto a manifestar las opiniones en favor del valor estrictamente literario o del valor diagnóstico de la vida argentina de *Radiografía de la pampa*.⁶ El propio “ensayo de interpretación”, forma discursiva clave en la definición del ensayo latinoamericano, que

ha sido siempre un esfuerzo interpretativo de la vida social desde el mirador del ensayista a la vez que desde su relectura de aquellos libros que en distintas etapas de la historia se constituyeron como representativos de esa vida nacional (el *Facundo* y el *Martín Fierro* en el caso de Martínez Estrada, por ejemplo), pone ya en relación esas varias posibilidades de lectura.

A lo largo de estas páginas procuraré plantear este problema de límites desde otra perspectiva. Por una parte, el debate en torno de los aportes del ensayo no puede reducirse al problema de la objetividad en la posición del observador o la verificabilidad de los datos o al hecho de seguir, explícita o implícitamente, una metodología de análisis cercana a la de alguna disciplina del conocimiento en particular. Las nociones de “subjetividad” y “objetividad” deberán ser repensadas y complejizadas a partir del quehacer del ensayista. En efecto, se debe atender a esta constante tensión que implica el acto de dar cuenta de su propia experiencia e interpretación del mundo a través de la elaboración de un texto que sea a la vez opacidad y transparencia, intransitividad y transitividad, monumento y documento (Bessière), en un texto que remite tanto al propio punto de vista sobre el mundo como a ese mundo tal como él es en sí. Por otra parte, se debe atender a las múltiples articulaciones de la posición del autor en los diversos campos de la vida social, ya que a partir de su situación peculiar y su vínculo “pulsional” (Saer) con el mundo, el ensayista deberá además elaborar un discurso que traducirá simbólicamente su posición en los diversos campos de la vida social (Bourdieu) y le permitirá ofrecer una interpretación que sea a su vez diálogo con una comunidad hermenéutica (Mignolo) que el propio ensayo de algún modo espera a la vez que imagina: su decir es también un pre-decir.

En el ensayo, como lo ha mostrado Lukács, no sólo tiene importancia el juicio ver-

⁴ Darcy Ribeiro, “Prólogo” a Gilberto Freyre, *Casa-grande & Senzala*, trad. de Benjamín de Garay y Lucrecia Manduca, pról. y cronol. de Darcy Ribeiro, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977 (*Biblioteca Ayacucho*, 11), pp. XIII-XV.

⁵ Gregorio Weinberg, “Liminar” a Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, edición crítica de Leo Pollmann (coord.), Madrid, CSIC, 1991 (Colección *Archivos*, 19), p. xv. En adelante se cita el texto de Martínez Estrada de acuerdo con esta edición.

⁶ Desde esta perspectiva resulta interesante la recuperación que Juan José Saer hace de Martínez Estrada como escritor en “Literatura y crisis argentina”: “Adolfo Prieto señaló en sus *Estudios de literatura argentina* que la obra de Martínez Estrada debía considerarse antes que nada como la obra de un escritor y no como la de un sociólogo o un historiador; la pertinencia de esta aclaración se ve doblemente fundada si se tiene en cuenta que los críticos de Martínez Estrada le reprochan una falta de rigor científico que sus discípulos más crédulos (y no únicamente en la Argentina) creyeron encontrar y utilizaron como una panacea metodológica. Lo que distingue a un escritor es que sus afirmaciones son de tipo personal y es su verdad pulsional lo que las sostiene, no el rigor metodológico de tal o cual disciplina científica ni un sistema racional de conocimiento”, en *El concepto de ficción*, Buenos Aires, Ariel, 1997, p. 113.

tido sino el proceso mismo de juzgar.⁷ El ensayo se introduce en el mundo de los valores, no parte, como dice Adorno, de la ilusión de existencia de protodatos o datos primeros ni de la posibilidad de un mundo objetivo naturalmente dado que pudiera pensarse como previo a toda reflexión y garante de ella.⁸ El ensayo es, afirmo, interpretación, y por ende se encuentra sumergido siempre en el mundo de los valores y de la historia. El lenguaje, las instituciones, los valores son, en todo caso, la “materia prima” del ensayista, aunque una “materia prima” singular porque para él no hay en rigor un tal objeto que esté puesto ante un sujeto pensante: sujeto y objeto, el ensayista y el mundo interpretado, pertenecen al mismo horizonte, y de allí la compleja labor del autor, que consiste en reabrir el trabajo interpretativo y aplicarlo a una realidad ya interpretada, así como hacerlo desde su situación, su mundo de experiencia. Y el propio recorte que el ensayista lleve a cabo estará dado por, y a su vez remitirá a, su posición en el campo, de tal modo que toda representación apunta al problema de la representatividad del mundo representado. El ejemplo más evidente de ello es el uso de la lengua, que pensadores como Tomás Segovia consideran la institución social por excelencia,⁹ la institución de instituciones, y que todo ensayista comparte con los representantes del universo por él interpretado. No se debe olvidar que la gran herramienta que emplea el ensayista para ingresar en el lenguaje no es otra que ese mismo lenguaje. Es también frecuente que el autor

repiense los significados sociales, culturales, de términos que son los de su propio horizonte, y que los restituya al momento del uso.¹⁰

Importa, entonces, la “mostración” previa a la “demostración”, el “señalar” previo al “predicar” (Segovia), en cuanto este pre-decir, este anticipar, nos conduce al tipo de “recorte” que todo ensayista, en cuanto intérprete, llevará a cabo; importa además ese doble sistema de referencia por el cual el ensayo remite al mundo interpretado a la vez que a la perspectiva del intérprete. Así, para el caso que nos ocupa, importa particularmente el tipo de “muestreo” que lleva a cabo el ensayista, a partir de su intuición de la tipicidad o representatividad de los distintos temas planteados para la interpretación. Ejemplo prodigioso de ello es la observación “fenomenológica” que Martínez Estrada aplica a los distintos tipos sociales, aquellos que han recibido un nombre (y en muchos casos un nombre nuevo, peculiar de la cultura argentina). De algún modo, la existencia de un nombre es garantía de la formación social de un tipo y, de manera inversa, la tipicidad de un individuo está dada por que se lo adscribe a un grupo que tiene ya un nombre. Tal es el caso del tratamiento del *guapo*, el *guarango*, el *compadre* y el *compadrito* que lleva a cabo Martínez Estrada, como lo hará *in*

⁷ Georg Lukács, “Sobre la esencia y forma del ensayo” (1911), en *El alma y las formas*, Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 15-39.

⁸ Para este tema véase el texto fundamental de Theodor W. Adorno, “El ensayo como forma. Carta a Leo Popper”, en *Notas de literatura* (1958), Barcelona, Taurus, 1962, pp. 11-36.

⁹ Véase, por ejemplo, el más reciente libro de ensayos de Tomás Segovia, *Resistencia: ensayos y notas, 1997-2000*, México, Ediciones Sin Nombre/UNAM, 2000.

¹⁰ Tomemos, por ejemplo, las palabras que dedica Freyre a la *modinha* en *Casa-grande & Senzala*: “Cuando más tarde apareció la *modinha*, fue conservando todavía cierta gravedad de latín de iglesia, una dulzura piadosa y sentimental de sacristía azucarándole el erotismo, un misticismo de colegio de padres disimulándole la lascivia ya más africana que amerindia” (p. 161). ¿Verdadero o falso? No creo que sea ésa la pregunta correcta. En todo caso, se trata de una observación *pertinente*, que comprende el recuerdo de la historia popular de la *modinha*, que el propio antropólogo aporta a su estudio como participante de esa cultura; ¿qué porcentaje de “misticismo” y cuánto de “lascivia”? ¿cuánto de occidental y cuánto de africano o de amerindio? Tampoco creo que sea ésa la pregunta correcta: el valor de la observación radica en la recuperación de un espesor cultural, de un sentido olvidado: encubierto por una pátina de misticismo, un fondo de sexualidad oculto, secreto, sólo advertible por el oído o por la observación del gesto.

extenso respecto del *gaucho* en *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*. Tomemos el caso del *compadre*:

Desde donde concluye el guapo hasta donde comienza el guarango, hay la octava del compadre [...]. Oscila entre el tipo que no tiene en cuenta a la sociedad y el otro que reacciona en razón de esa sociedad, el guapo y el guarango. En su seno aparece desacomodado [...]. Ser llegado a deshora [...] el desprecio por el prójimo y el desdén por los valores de civilización, son sus valores paladinos [...]. Emplea la ganzúa para penetrar en la sociedad, que no le ha cerrado sus puertas sino que las tiene abiertas por el otro lado que él no ve [...]. También es una forma del resentimiento... (p. 122).

Martínez Estrada propone un *continuum* imaginario ocupado por los extremos del “guapo” de la campaña y el suburbio y el “guarango” de la ciudad. Interpreta así términos que son también los de su cultura y atienden a la tipicidad del personaje. Entre generalidad e individualidad, el ensayista establece la particularidad y tipicidad de los asuntos tratados. El hecho de encontrarse entre ambos extremos, el del extranjero y el extraño a los valores de la sociedad, se refuerza con una asociación incluso sonora: el *desacomodo*, la *deshora*, el *desprecio*, el *desdén*, que enfatiza un tipo particular de existencia independiente y desajustada. Para referirse, en lenguaje figurado, al tipo de relación que el compadre tiene con la sociedad, apela el propio ensayista al símil de abrir las puertas de la sociedad con una “ganzúa”, voz que él mismo comparte con la sociedad estudiada, y que lleva ya, en la entonación, la fuerza punzante de la herramienta que usan los ladrones para violar las propiedades. Aunque he aquí la paradoja, que se suma al sentido figurado de la expresión: las puertas de la sociedad están abiertas por donde el compadre no las ve.

La lectura por mucho tiempo predominante en torno a la *Radiografía* daba un papel central a su telurismo y pesimismo, a esa extraña combinación entre las ideas de Keyserling, Spengler, Simmel y Freud, que haría caer a Martínez Estrada en un determinismo trasnochado y a convertirse a su vez en un juez injusto y reaccionario del ideario sarmientino. En efecto, su insistencia en que la “barbarie” no ha quedado superada, sino que emerge de manera recurrente para mostrar las grietas del modelo civilizatorio, es otro de los temas centrales que la crítica de la *Radiografía* ha recuperado con molestia. Es posible proponer otro tipo de lectura, que aquí defenderé.

En mi opinión, un ensayista como Martínez Estrada trabaja –a diferencia de lo que hace un científico social–, con una noción implícita de *communitas* como contrapuesta a la de *estructura*.¹¹ Éste es el sentido último de la *Radiografía*: lo que no se ha dado en la historia argentina –e incluso sudamericana–, y lo que es necesario se dé para que la Argentina se integre “en la salud”, es la existencia de una comunidad. Mientras no sea así, la Argentina seguirá en la alienación, en la desarticulación: soledad, aislamiento, desencuentro. Las instituciones oficiales (Estado centralizado, organismos burocráticos, funcionarios, magistrados, ejército, iglesia, sistema escolar) se han superpuesto, en su lógica ciega y en su autoritarismo monológico, a la vida rudimentaria de las instituciones sociales apenas maduras (familia, vecindad, gremios, cooperativas). Una organización heterogénea y excluyente (metrópoli-colonias; capital-provincias; capital extranjero-trabajo de la mano de obra nacional) ha deformado toda posibilidad de crecimiento armónico e integración local. Por último, Martínez Estrada advierte rasgos de una terciarización pre-

¹¹ Cf. Victor Turner, *El proceso ritual: estructura y antiestructura* (1969), Madrid, Taurus, 1988.

matura de la Argentina, que considera contraproducentes respecto de las posibilidades de un crecimiento real que él ve representado en el modelo del artesanado. Hay entonces un desajuste entre las pseudoestructuras que rigen la sociedad argentina y los requerimientos de una verdadera comunidad.

De este modo, como respuesta al primer problema de límites podemos decir, pensando en el libro de Mario Bunge arriba citado, que el ensayo se ubica en una zona diversa de aquella donde se da la problemática estudiada por este autor. En efecto, el hecho de que el ensayista hable desde su situación y su experiencia no implica necesariamente que su discurso sea reductible a una mera subjetividad (algunos autores se refieren incluso a “transubjetividad” o “subjetividad”).¹² Es también necesario recordar que el campo literario y el campo de las ciencias sociales tienen reglas no siempre coincidentes y otro tanto sucede con quienes constituyen las respectivas comunidades hermenéuticas (para tomar un término que emplea Walter Mignolo),¹³ Y se debe enfatizar que el ensayo se coloca expresamente en el ámbito del valor y de la particularidad, sin tener por ello pretensiones de neutralidad o generalidad.

Naturaleza y cultura

Otra gran cuestión de límites radica –cuando menos en estos grandes ensayos que nos ocupan– en el modo como los ensayistas atienden a la tensión entre naturaleza y cultura y en la búsqueda de una primera articulación básica, de un momento de sentido irrebasa-ble, dado por el surgimiento de una matriz cultural característica (formación, en Freyre,

pseudoestructura, en Martínez Estrada) que concilia, aunque en tensión, ambos polos.

A este respecto, el trabajo del ensayista es admirable en su complejidad, ya que emplea, para su interpretación, tanto su propia experiencia como miembro de la socialidad que está interpretando como materiales diversos provenientes de la observación del mundo natural hecho paisaje, del orbe de las costumbres y los valores, del reconocimiento de instituciones raramente estudiadas por la historia oficial, de una exploración del lenguaje que radica, por ejemplo, en agudas observaciones implícitas sobre el campo semántico o el sistema simbólico subyacente, y aun de las intuiciones y mostraciones poéticas que surgen como enlace de su propia situación en el mundo y el sentido.

El ensayista tiene ante sí un mundo que Cornelius Castoriadis caracteriza como “lingüísticamente alumbrado” o que Jean Duvignaud denomina “humanizado” y “socializado”. El horizonte último de sentido no puede ser rebasado, aunque sí, cuando menos, reconocido y ensanchado a través de la tarea interpretativa. Todo aquello que se presenta a nosotros en el mundo sociohistórico está indisolublemente ligado a un imaginario y a un sistema simbólico relacionados a su vez con el lenguaje y las instituciones. Martínez Estrada dedicará su tarea interpretativa a esa realidad humanizada, para cuya exploración nos proporcionará “los rumbos de la brújula”. Asimismo nos mostrará el secreto de nuestra alienación, que nos pone en un mundo que es todo azar e imprevisibilidad, y que no es sino el resultado del desajuste entre la sociedad viva, las instituciones que la organizan y su historia: entre civilización y cultura, como anotará años después Martínez Estrada en su *Análisis funcional de la cultura* (1960). El ensayo es constituido y constituyente, a un tiempo interpretación de un mundo de sentido e institución de un mundo de sentido que se corresponde con el primero de un modo

¹² Véase, por ejemplo, Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.

¹³ Walter Mignolo, *Teoría del texto e interpretación de textos*, México, UNAM, 1986.

por cierto mucho más complejo que como se corresponden un modelo y su original.

Aun cuando no se niegue la preexistencia de un mundo natural, éste sólo se hace presente al humano cuando se lo dota de sentido. Pienso que, al respecto, un tema frecuentemente desatendido en la lectura de los autores cuya obra se analiza es su indagación del lenguaje, las costumbres y las instituciones en sentido amplio, con mayor o menor nivel de formalización (esto es, por ejemplo, la familia, las asociaciones voluntarias, las formas normadas y alternativas de educación, etc.) como iluminadores del sentido.

Un modo de rastrear el encuentro entre naturaleza y cultura, la humanización del espacio, es preguntarse por las ideas de los primeros protagonistas de la aventura americana:

Es muy difícil reproducir ahora la visión de ese mundo en las pequeñas cabezas de aquellos hombres brutales, que a la sazón estaban desembarazándose de los árabes y de lo arábigo. ¿Qué cateos imaginativos realizaban el hidalgo empobrecido, el artesano sin pan, el soldado sin contrata, el pordiosero y el párroco de una tierra sin milagros, al escuchar fabulosas noticias de América? Mentían sin quererlo hasta los que escuchaban (p. 5).

Radiografía de la Pampa comienza con una resolución fallida de la polaridad arriba mencionada: *Trapalanda*. El encuentro entre naturaleza y cultura se produce, en la América del Sur, con la llegada del conquistador, que busca lo que no encuentra y encuentra lo que no busca. Es, por tanto, la fundación de algo que es, desde el principio, heterogéneo. Nuestra historia comienza como la historia de otros: imaginación de América, invención de América, error de América, ilusión o desilusión americana, el mundo que hoy vivimos como nuestro nació como extraño, fundado por recién llegados sin continuidad con la cultura de los primeros moradores. Martínez

Estrada hace desencadenar la historia de América con los aventureros. La dotación de sentido de América es ya un primer ejemplo de alienación: América es hija de un error y fruto de la imaginación, el sueño, el capricho, la soberbia y la ambición. América es hija de los aventureros que buscan conseguir lo que no tienen: dinero, honores, genealogías. “Este mundo era para él [se refiere al aventurero] la contraverdad del otro; el otro mundo” (p. 5). Es la aventura –no el trabajo–, es el instante –no el tiempo de la gestación de un hombre o una obra– el que hace poblar de monstruos y fantasmagorías un mundo que es en sí mismo “la muy simple y muy pobre realidad de América” (*ibid.*). En líneas geniales, aúna Martínez Estrada desilusión y sublimación:

América era, al momento del desembarco, una desilusión de golpe; un contraste que enardecía el cálculo frustrado y que inclinaba a recuperar la merma de la ilusión mediante la sublimación del bien obtenido [...]. América no era América; tenía que forjársela y que superponérsele la realidad del ensueño en bruto (*ibid.*).

Martínez Estrada rastrea un orden anterior aún, en el cual el indígena es doblegado por las exigencias de la naturaleza: “El indígena había vivido en relación con este mundo, hasta que se doblegó a sus exigencias” (p. 6).

Se introdujeron contravalores, se inventaron otros –la distancia era en sí misma un valor–, se importaron leyes e instituciones huecas y desprestigiadas:

Se trajeron las formas huecas de instituciones desprestigiadas y se vació en ellas la mente y conducta de los jóvenes. Se perseguía y despreciaba lo que crecía en su propio clima según sus propias leyes de desarrollo, hasta que el trazado de esas ficciones de cultura y de riqueza no coincidía casi con el trazado auténtico de la realidad americana (p. 6).

La matriz fundacional tiene entonces para Martínez Estrada un aspecto de “contraverdad”, de inautenticidad, de realidad “superfata”. Dice, en un pasaje que parece inspirado por sus lecturas de Montaigne: “Había que poner un vestido legal de difícil comprensión a esta desnudez de un trozo de planeta olvidado” (p. 7).

He aquí, desde mi punto de vista, una diferencia fundamental con el trabajo antropológico de Gilberto Freyre. Para él, si bien se debe reconocer que en el comienzo se trató también de la llegada de un pueblo conquistador, esta llegada no resultó tan cruenta. Así leemos en *Casa-grande & Senzala*:

En cuanto a la mixibilidad [*sic*], ningún pueblo colonizador, aun de los modernos, excedió o igualó siquiera, en este terreno, al portugués. Al primer contacto fue, placenteramente, cruzándose con mujeres de color, multiplicándose en hijos mestizos, ya que tan sólo algunos millares de hombres audaces consiguieron afirmarse en la posesión de vastísimas tierras y de competir con grandes y numerosos pueblos en la extensión del dominio colonial y en la eficacia de la acción colonizadora. La mixibilidad, más que la movilidad, fue el proceso mediante el cual los portugueses se compensaron de la deficiencia en masa o volumen humano para la colonización en gran escala y sobre áreas extensísimas. Para tal procedimiento preparóles la íntima convivencia, la relación social y sexual con razas de color, invasoras o vecinas de la península (p. 37).

Ambos ensayos comienzan su propuesta de periodización con el momento de instauración de una relación colonial, con el reconocimiento de la desproporción entre el hombre, la tierra y —en el caso de Freyre— el clima, con el interés por obtener riquezas, con el temprano proceso de miscigenación. Sin embargo, Martínez Estrada acentuará el

carácter de aventura, de desapego a la tierra y la falta de interés por el establecimiento de vínculos familiares y sociales estables; la unión del blanco y la indígena es resultado de una violencia y los hijos darán lugar a una estirpe de desarraigados. En cambio, Freyre menciona brevemente el primer siglo de contacto entre el portugués y el trópico, para detenerse sobre todo en el proceso que, un siglo después, habrá dado lugar a una nueva sociedad que tiene, según sus palabras,

[...] como base, la agricultura; como condiciones, la estabilidad patriarcal de la familia, la regularidad del trabajo por medio de la esclavitud, la unión del portugués con la mujer india, incorporada de ese modo a la cultura económica y social del invasor (p. 33).

Freyre descubre a partir de la relación entre casa-grande y senzala una *formación*, una matriz civilizatoria puntual, dada por el paso de la selva virgen (naturaleza) al cultivo y la plantación bajo una forma de vida patriarcal, vertical (cultura), que considera fundamental para entender la organización predominante del Brasil: “Se constituyó en la América tropical una sociedad agraria en la estructura, esclavista en la técnica de explotación económica, híbrida de indio —y más tarde de negro— en su composición” (*ibid.*).

Freyre estudia la influencia, si no determinante, cuando menos condicionante, del clima y del espacio (enormes masas de agua, densidad de las selvas, etc.), temas que discute con las ideas de otros antropólogos, y ve con simpatía el esfuerzo de mudanza del hombre portugués, quien procura adaptarse a las nuevas tierras de clima tropical con un mayor esfuerzo que el que toma al colonizador español el llegar a la Argentina. Ve también con optimismo el apoyo de los medios de transporte y las mejoras en la agricultura, y considera que los hábitos sedentarios gana-

ron sobre el espíritu bandeirante, a la vez que el mestizaje fue un resultado natural de la simpatía racial y la necesidad de perpetuación. Para Freyre, además, “las grandes plantaciones fueron la obra, no del Estado colonizador, tacaño siempre en Portugal, sino de la audaz iniciativa particular” (p. 45).

Martínez Estrada, en cambio, encuentra más bien el origen de una formación “superfeta”, una falsa estructura, en la falta de interés del conquistador español por fundar una sociedad sólida. El espíritu aventurero de los primeros hombres que llegan al Nuevo Mundo se multiplica en la precariedad endémica de la vida familiar e institucional argentina. El desarraigo del paisano que, en la pampa, levanta un rancho, repite el primer gesto de los conquistadores y se reitera en la casa del suburbio, o se da de manera transformada en el crecimiento inarmónico de la economía y la vida social.

Freyre dice lo siguiente en su ensayo:

El colonizador portugués del Brasil fue el primero, entre los colonizadores modernos, en dislocar la base de la colonización tropical de la puramente extractiva [...] hacia la de creación local de una riqueza, aun cuando creada bajo el imperio de las circunstancias americanas, a costa del trabajo esclavo tocada, por tanto, de aquella perversión de instinto económico que pronto desvió al portugués de la actividad de producir valores hacia la de explotarlos, transportarlos o adquirirlos (p. 44).

Reconoce también el arraigo de los primeros pobladores portugueses en las nuevas tierras y la formación de núcleos familiares, aun cuando considera la excepción de aquellos que “no tenían por la tierra amor alguno ni gusto por el cultivo” (p. 50), ya que en ellos ganaba el ideal mercantilista y el interés por las riquezas en metálico. Las variaciones locales no llegaron a crear diferencias profundas, y “triunfó la tendencia en el sentido de la uniformidad” (*ibid.*).

Diversa es la visión que nos ofrece Martínez Estrada: la distancia genera desahogación, y la diferencia descomunal entre la tierra y el hombre sólo puede desembocar en situaciones paradójicas. El conquistador es conquistado por la tierra, de tal modo que toda obra resultará precaria. El recién llegado se convierte en un “señor de la nada”. La tierra vence al hombre y es imposible fundar algo sólido cuando soledad, aislamiento, precariedad, distancia, generan desmembración y desarraigo: “El camino no interesa como camino: es espacio a recorrer” (p. 69).

Para el conquistador, llegar a América significó “avanzar hacia atrás”, ya que el nuevo mundo era en realidad antiguo. Acentuar el pasado geológico implica a su vez restar importancia a la historia moderna de la civilización y convertirla en un “salto en el vacío” que vuelve a conducir a Trapalanda, la tierra de la ilusión.

Para Martínez Estrada, la barbarie del conquistador peninsular se une a la barbarie originaria de América:

Nuestros pueblos del sur eran viejísimos pueblos; pueblos de la llanura sin esbozos ni residuos de cultura de estilo perdurable, productos connaturales del suelo. Sobre ese pueblo de Monte Hermoso se volcó el pueblo de Tartessos, sin fuerza para modelar ni crear, y sí en cambio apto para amalgamarse con él... Se aclimató; cuanto de ilógico, de censurable, de contrario a lo que se entiende por poblar, era aclimatación. Su pesado sopor, la rutina, la pereza, la ignorancia... El sajón, el flamenco y el franco lucharon y vencieron, refractarios al medio... En cambio, el lusitano y el hispano llegaron a descansar, al punto de partida (p. 54).

Freyre enfatiza en *Casa-grande & Senzala* el papel de la familia patriarcal colonial: “activo y absorbente órgano de la formación social brasileña, la familia colonial abarcó, so-

bre la base económica de la riqueza y del trabajo esclavo, una diversidad de funciones sociales y económicas” (p. 49).

Para Martínez Estrada, en cambio, “Es muy difícil obtener cohesión en un país en que la población se parece mucho a pájaros asentados después de desbandarse” (p. 71). Hijo del aislamiento, la desunión, el recelo, que son “la clave para interpretar los enigmas de Suramérica” (pp. 55 y 63), el mestizo es un ser paradójico, un “hijo de nadie”, como paradójico será el tránsito regresivo de paisaje y sociedad: en la pampa el hombre europeo se vuelve salvaje, el artesano se vuelve pastor, las tierras conquistadas para la agricultura se vuelven tierras de yuyo y barbecho y el animal domesticado se vuelve cimarrón. Las “fuerzas telúricas” ganan la partida y la historia económica de la Argentina se vuelve la de la ganadería, en la “era del cuero”. Imposibilitado de “trabar relaciones lícitas con el mundo”, el individuo se enquistaba en su aislamiento:

La soledad convierte al individuo en el centro de esa circunferencia infinita que es la llanura... Todas esas tentativas de establecer una correspondencia humana a fondo, se le frustran porque es un ente solitario... La pregunta ‘¿Qué anda haciendo?’, es el tentáculo depredatorio que se esquivo elusivamente con la respuesta ‘Aquí andamos’ (p. 77).

Si para Freyre, como leemos en *Casa-grande & Senzala*, “La familia –no el individuo, ni el Estado, ni ninguna compañía de comercios, desde el siglo XVI, el gran factor colonizador en el Brasil, la unidad productora... la fuerza social...” y “La colonización por individuos –soldados afortunados, aventureros, deportados, neocristianos..., náufragos, traficantes...– no dejó casi rastros en la plástica económica del Brasil...” (p. 46), para Martínez Estrada es precisamente este tipo de poblamiento de soldados y aventureros, que Freyre caracteriza como pasajero, superfi-

cial, irregular, el que dio su tonalidad a la vida argentina. Las escasas familias pampeanas se caracterizan por el aislamiento, la falta de vínculos con los vecinos, la desconfianza. Se alojan en los ranchos, que, dice en la *Radio-grafía*, “Son células de un claustro destrozado, disperso, donde se engendran los hijos, donde se reside, se envejece y se muere” (p. 74). Pocos son los pioneros que “hacen alto” y se convierten en campesinos.

Más adelante, la llegada del ferrocarril y los barcos de vapor no mejorará esta situación paradójica, esta “marcha al revés del tiempo”, sino que la acentuará: las nuevas vías de comunicación se superponen a los viejos caminos que, más que unir, separan a los pueblos, de modo tal que estos nuevos medios de transporte, en lugar de traer riqueza, traerán miseria.

Buenos Aires, cabeza de Goliath, y el Estado, gran Leviatán, consolidarán su crecimiento a expensas de la vida miserable que los nutre: “Se echaban al Leviatán los combustibles de la barbarie y fabricaba edificios públicos, obras de salubridad, ferrocarriles e instituciones, y sin embargo, la fuerza que extraían de sus alimentos era debilidad” (p. 111).

Otro tanto sucederá con las instituciones pensadas para amparar al Estado: el ejército “es un organismo formidable de defensa convertido en formidable organismo de peligro”. El ejército, “está montado a la expectativa de acontecimientos que no ocurren “ y en defensa de instancias que no necesitan defenderse.

El guarango, el compadre, el fanfarrón, el pobre, son manifestaciones de ese fenómeno general por el cual todo se desvirtúa: “En cada pobre hay un soñador de riquezas malogrado... Descuenta un documento que está garantizando el azar, y es la forma de cobrarse de antemano algún premio que no existe de alguna lotería que no se juega” (p. 191).

La riqueza no genera crecimiento, la especulación no genera trabajo, se confunde valor y precio y persiste una sociedad a la vez

joven y gastada, precaria y cristalizada, pero nunca sólida o madura.

En resumen, las visiones de Martínez Estrada y Freyre representan de algún modo las dos grandes posiciones en torno de la etapa de conquista y colonización: la primera, signada por la ruptura, el conflicto, los costos demográficos del encuentro entre conquistador y conquistado, asociada por ende con toda una vertiente interpretativa antihispanista; la segunda, interesada en acentuar la continuidad, el encuentro, la ganancia demográfica de la miscigenación y en general, más que los momentos de conflicto, los de convivencia.

El ombú

Los límites entre naturaleza y cultura se ven marcados, por ejemplo, con la conversión de la vegetación en paisaje —o antipaisaje—, a través de la aclimatación de las especies a un ambiente en cuyo símbolo se constituyen. Tal es el caso del ombú, “soledad en la soledad”, “símbolo de la llanura”:

El ombú es el árbol que sólo da sombra, como si únicamente sirviera al viajero que no debe quedarse y que reposa... No se extrae de él la madera, y Virgilio no lo hubiera cantado en las Geórgicas. No puede hacerse de él vigas para el techo, ni tablas para la mesa, ni mangos para la azada, ni manceras para el arado. No tiene madera, y más que árbol es sombra: el cuerpo de la sombra (p. 71).

Adelantemos al respecto una observación: anida en la *Radiografía* una fuerte nostalgia por el modo de vida artesanal, frecuentemente asociado con los rasgos del trabajo constructivo, la generación de relaciones solidarias y comunitarias. Otro tanto sucede con el cuchillo, “arma usada en tiempos de paz como herramienta” (p. 70).

Representación y representatividad

El problema de la relación entre representación y representatividad reviste particular interés para nuestro tema. En la medida en que una obra es novedosa, de ruptura, o incorpora haces heterogéneos de discusión, sobre todo en el caso del autor de un “ensayo de interpretación” que se encuentra entre los límites de varios campos (literario, científico social, político, etc.), la propia obra deberá implícitamente justificar el carácter representativo de las representaciones puestas en juego. El autor deberá “negociar” a través del discurso su posición, su capacidad para dar cuenta de la “curvatura específica del espacio discursivo” que su obra manifiesta.

Necesario es por tanto atender a los límites entre representación artística y representatividad social. En muchos casos, la fuerza de validación del ensayo, su carta de autenticidad y su mayor interés, están dados por la irrupción de un sujeto responsable que escribe para criticar la ilusión de representatividad de las representaciones convencionales del mundo social, que se erige como marginal y crítico para precisamente extraer de esa posición marginal la fuerza y la capacidad de autenticar su trabajo. Una mera suma de las mejores monografías etnográficas, psicológicas, históricas producidas por los países centrales, que autorizan a su vez las reglas de inteligibilidad en los distintos campos del conocimiento, no hubiera hecho posible ese salto cualitativo por el cual nuestros autores descubren y exploran muy tempranamente la cifra de la situación colonial e *intuyen* la existencia de una heterogeneidad básica (Cornejo Polar) que permea todos los planos de la vida nacional.

Si revisamos las primeras páginas del prólogo que Darcy Ribeiro dedica a *Casa-grande & Senzala*, encontraremos un excelente resumen de la recepción de una obra en la cual todo brasileño se ve reflejado a sí mismo:

Mese Anisio, el pensador más agudo de este país, nos pide que le anticipemos a Gilberto la grandeza que el futuro ha de reconocerle, porque todos nos convertimos en más brasileños con su obra. Fernando de Azevedo, hablando en nombre de la sociología, casi repite a Anisio al decirnos que todos le debemos un poco de lo que somos y mucho de lo que sabemos. Es mucho más, diría Gilberto, y ejemplificaría: Barthes no se consuela de que Francia no tenga su intérprete gilbertiano para sus primeros siglos de formación. Un tal Briggs, pasmado de asombro, nos dice que *Casa-grande & Senzala* no sólo es una revelación para los brasileños acerca de lo que ellos son, sino un triunfo universal [...].

Gilberto Freyre ha escrito, sin duda, la obra más importante de la cultura brasileña. Efectivamente, *CGYS* es el más grande de los libros brasileños y el más brasileño de los libros que hemos escrito...¹⁴

Decir que esta obra de Freyre es “el más brasileño de los libros” significa que es representativo en varios sentidos: cultural (el libro es una muestra representativa de la cultura de la cual surge y con la cual se relaciona); intelectual (la obra se inscribe en una tradición de pensamiento determinada); político-social (existe entre la obra y la comunidad a la que se refiere un “pacto” de representación en cuanto delegación de la autoridad para ser representada, que se renueva en cada lectura); artístico (existe una cierta correspondencia

entre el retrato y el mundo por ella retratado). El ensayo no remite sin más a objetos de la realidad, sino que denota y connota elementos que corresponden a un mundo lingüística y culturalmente iluminado. Pero además, en un término que introdujo el crítico de arte Nelson Goodman, el ensayo “ejemplifica”, esto es, se refiere a alguna de sus propiedades, y esto tanto en un sentido literal como metafórico: al referirse a una propiedad que posee metafóricamente, el objeto ejemplifica metafóricamente esa propiedad y nos permite tener un acceso cognoscitivo a las propiedades que muestra.

Pero si la noción de “el más brasileño de los libros” se enriquece con estas otras: “todos nos convertimos en más brasileños con su obra”, “todos le debemos un poco de lo que somos y mucho de lo que sabemos”, esto implica que el ensayo es constituido y constituyente, a un tiempo interpretación de un mundo de sentido e institución de un mundo de sentido imaginario que se corresponde con el primero de un modo por cierto mucho más complejo que como se corresponden un modelo y el original al que se refiere y también, en palabras de Castoriadis, constituye.

Alguna vez me pregunté si podría afirmarse lo mismo de *Radiografía de la pampa* o de *Muerte y transfiguración de Martín Fierro*, herederos en segunda o aun tercera generación¹⁵ de los dos libros que se asocian más directamente con nuestra nacionalidad: *Facundo* y *Martín Fierro*. Como se dijo más arriba, las que Borges llamó “espléndidas amargas” de la *Radiografía*, su pesimismo anticipado, el lirismo de algunas de sus páginas, causaron rechazo o cuando menos prevención en muchos de sus contemporáneos. Si, como dice el propio Martínez Estrada, el *Facundo* y la vida misma de Sarmiento llegaron a identificarse absolutamente con la vida

¹⁴ Darcy Ribeiro, Prólogo a Gilberto Freyre, *Casa-grande & Senzala*, pp. IX-X. Otro tanto podría concluirse a partir de una historia de la recepción que han tenido el *Facundo*, *Radiografía de la Pampa*, *El laberinto de la soledad*, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*... Añade que la obra de Freyre es al Brasil lo que el *Quijote* a España, la obra de Tolstoi para Rusia, la de Sartre para Francia, y así sucesivamente... (*op. cit.*, p. x). Esta preocupación por que cada pueblo tenga su libro se ha reiterado en muchos otros intelectuales latinoamericanos, incluido Jorge Luis Borges.

¹⁵ Para el caso de la segunda obra cuenta el precedente de Lugones.

argentina,¹⁶ el profetismo paradójico de Martínez Estrada, su presentación como desmascarador de la barbarie oculta en la civilización argentina, impidió por mucho tiempo que su libro fuera integrado sin más a un sistema canónico.

Uno de los grandes esfuerzos de Martínez Estrada ha sido mostrar que es precisamente su posición atípica o excéntrica en el campo de las letras y el de la política la que lo autoriza a emprender una crítica de la sociedad argentina. Por una parte, desde muy joven se convierte en un artista y pensador “a deshora”, puesto que se gana la vida en una tarea burocrática, no busca integrarse a ningún grupo literario específico ni adquirir compromisos más próximos a sus intereses intelectuales: el periodismo, el trabajo editorial, las revistas, la educación, con los que sólo colabora de manera tangencial y esporádica (sólo ha sido más constante su trabajo como profesor de literatura en La Plata). Tampoco resulta fácil su inserción en alguna línea política específica, hecho que se torna aún más complejo cuando se atiende a la “incomodidad” que sus posturas, declaraciones y lecturas causaban en muchos sectores. Muy tempranamente, como un joven poeta, recibe el apoyo de Leopoldo Lugones, de quien se distanciará algunos años después. Su lectura apasionada de Keyserling y Nietzsche lo vuelve antipático para los sectores de izquierda. Su colaboración con *Cuadernos Americanos* y su apoyo a la Revolución Cubana lo convierten en un extraño amigo de Victoria Ocampo y *Sur*. Y, para intelectuales como Canal Feijóo, resulta también irritante la postura de este santafecino que muy pronto se instala en la ciudad de Buenos Aires y sin sa-

¹⁶ Escribe al respecto: “Para Sarmiento la realidad había tomado los caracteres constitutivos de su misma personalidad, y si aún hoy nos parece su persona mental y temperamental tan ceñida a la realidad, hasta el extremo de coincidir puntualmente ambas configuraciones, es porque esa realidad que vemos es la que elaboró él con su genio” (p. 255).

lirse de ella la crítica acremente para erigirse en portavoz de un interior indiferenciado que no conoce bien, y a quien muchos dan el mote de “enfermo de patria”.

En el caso de Martínez Estrada, si bien carecemos de prólogos del autor a las primeras ediciones de la *Radiografía* (y esto es ya en sí mismo sintomático), contamos con reflexiones dispersas en torno a ella. En 1958 dice haber tratado con esta obra “de configurar un diagrama con los invariantes históricos que creí hallar en el *Facundo* y además en las *Bases, Ojeada retrospectiva* y en los escritos doctrinarios de Moreno y Monteagudo”. Y agrega: “Las situaciones cambiantes no alteran la estructura esencial que creo haber fijado en el diagrama, susceptible, es claro, de progresivas rectificaciones”.¹⁷ Dice también que “Por este método el pronóstico es simple consecuencia de conocer el mecanismo, y la palabra *profecía* es absolutamente impropia e injuriosa” (*ibid.*).

En cambio años después, en 1964, y en el ya citado “Prólogo inútil” a la *Antología* de sus escritos que publica el Fondo de Cultura Económica, dice que ha llevado a cabo la “investigación, análisis y exégesis de la realidad argentina” (p. 12) y se refiere al “apocalipsis, revelación o puesta en evidencia de la realidad profunda” (p. 13). Y dos elementos sintomáticos adicionales: por un lado, el giro anticolonialista que lo caracterizó en los últimos años: “la revelación de que debajo de la cobertura y apariencia de una nación en alto grado de cultura, permanecía latente la estructura de una nación de tipo colonizado, de plantación o de trata” (p. 13), esto es, el desplazamiento de la centralidad que tenía para él la reflexión sobre lo nacional a un ámbito más amplio, y la incorporación temática de la cuestión de la moderna expansión colonial

¹⁷ Ezequiel Martínez Estrada, “Sobre *Radiografía de la Pampa* (preguntas y respuestas)”, en *Leer y escribir*, México, Joaquín Mortiz, 1969, p. 132.

por Asia y África, que estuvo ausente de las reflexiones de buen número de intelectuales latinoamericanos. Por otra parte, su propia identificación con un libro y una clase de quehacer, al considerar a la *Radiografía* como “La obra fundamental de mis estudios históricos, sociales y de psicología colectiva”, y acepte “que caiga en el exceso de mis críticos, que me aplican el mote antonomástico de ‘autor de la *Radiografía de la Pampa*’” (p. 14).

En este sentido, el “Prólogo inútil” es clave para entender la autopercepción de Martínez Estrada: artista y pensador, crítico incómodo, profeta incomprendido, autoexiliado en la Argentina. Martínez Estrada dice también que se enroló “en las filas del servicio obligatorio de la libertad de mi patria”.¹⁸

En rigor, los años que siguieron a la *Radiografía* fueron confirmando a Martínez Estrada en su papel de intelectual independiente dedicado a la “investigación, análisis y exégesis de la realidad argentina”, quien da sentido a su propia labor a la luz del descubrimiento de los procesos de expansión colonial y del panorama de la guerra fría, alineado antes con Fanon que con cualquier intelectual local:

Son los estudios hechos recientemente acerca de la historia o de la biografía, mejor dicho, de los países del África que van obteniendo cruenta y dificultosamente su emancipación, lo que me ha puesto de relieve otros aspectos de la vida nacional pertenecientes a un tipo de historia al que no convienen los patrones que habíamos tomado antes de modelo, y sí de los países africanos... Soberanía que es ficticia, porque en lo profundo, invisible a la vista del espectador ingenuo, continúan en la misma situación de países súbditos o vasallos o simplemente esclavos de las fuerzas, impersonales e innominables, que gobiernan el mundo. En nuestra servidumbre es mu-

chísimo más cierta, grave y oprobiosa de lo que yo antes creí [nótese la tensión entre el nosotros y el yo]. El cuadro que presenté en *Radiografía de la Pampa*, corroborado con las obras sucesivas, era el de un país subdesarrollado que había adquirido o llegado a la mayoría de edad sin madurez (p. 15).

Es interesante ver cómo el propio desenvolvimiento del estado de la política internacional, la expansión del capitalismo y el imperialismo, la guerra fría y el reparto del mundo entre los bloques soviético y norteamericano dieron a Martínez Estrada una perspectiva más amplia para ubicarse él mismo más claramente en su posición como intelectual y confirmar su carácter marginal: él es quien ve a la Argentina desde la posición de un intelectual de ideología tercermundista y, a diferencia de los intelectuales que buscan su validación por las reglas de inteligibilidad regidas desde los centros tradicionales de poder intelectual, ve a la Argentina desde el mirador de África y Cuba.

Desde 1964 la obra escrita en 1933 se reviste de un nuevo sentido, implícito en algunas de las páginas de la *Radiografía*, cuando era todavía deudor de un temprano descubrimiento del avance de las inversiones extranjeras y del “trustismo” al que ya se refería Rubén Darío.

Por mi parte, insisto en leer la *Radiografía* con independencia de lo que sobre ella dijeron sus detractores y también de lo que sobre ella dijo Martínez Estrada, a partir de elementos como el descubrimiento de un proceso de terciarización prematura y asfixiante, simbolizado por la confusión entre capital y trabajo. He aquí el espacio simbólico donde se inscribe la tarea de Martínez Estrada:

El camino abierto a machete, según la intuitiva ciencia del baquiario, lleva a más lejos que las líneas telegráficas, como el caballo aventajó al automóvil en la prueba

¹⁸ Ezequiel Martínez Estrada, “Prólogo inútil”, en *Antología*, México, FCE, 1964, p. 12.

de los caminos de tierra. Todo lo que se aparte de esa baquía, disuena como instrumento fuera de su partitura. Nuestro mejor poema está escrito en estrofas de payada, y es la obra de un payador; nuestros hombres más grandes fueron aquellos autodidactos hechos en la realidad autodidáctica, y que a través de un caos étnico, político y económico, señalaron un buen camino de herradura... (p. 250).

A lo largo de la *Radiografía*, machete, cuchillo, sables, establecerán todo un sistema de correspondencias metafórico, sobre el que me extenderé más adelante. Pero anticipo que entre las armas del conquistador y las del ejército se abrió paso el mundo del cuchillo, en su doble carácter de arma y herramienta. El machete representa un tipo de herramienta local, propia, “auténtica” por la que el gaucho, de manera intuitiva e instintiva como hoy el intelectual que es el propio Martínez Estrada, va abriendo sendas en el caos, sin querer escapar de él ni de su reconocimiento.

Situación y sentido

El ensayo es también resultado de un problema de límites entre la experiencia o situación peculiar de su autor y el esfuerzo por dotar de sentido al mundo estudiado superando la situación individual del ensayista. Así, el arco de la distancia y la soledad arranca en circunstancias geológicas, se extiende hasta el ámbito de la historia y la etnografía, pasa por la descripción de los tipos populares, la arquitectura, las costumbres, y apunta también a la situación, con la distancia social sentida como connatural al humano, e incluso la evocación, en momentos clave, de la propia experiencia del ensayista (hijo de inmigrantes, habitante de múltiples pueblos de nombre intercambiable: San José de la Esquina, Goyna, o su propia inserción en la vida burocrática que ignora, iguala y protege, en un dia-

bolismo al revés, que hace vender el alma del inconforme al diablo del conformismo amparado en la mediocridad), para concluir en un sentimiento existencial de desamparo, cifra de una prosa que incluye negaciones, paradojas, silencios, ruptura de toda narrativa lineal.

Nostalgia del maestro artesano

El historiador de la educación italiano Antonio Santoni Rugiú¹⁹ ha redescubierto un modelo educativo paralelo al escolar que pervivió hasta el siglo XIX: el modo de enseñanza artesanal. Conforme este modelo se veía desplazado por las nuevas condiciones de la modernidad y el industrialismo, muchos intelectuales se dedicaron a evocarlo con nostalgia: “Nostalgia del maestro artesano”. Por mi parte, pienso que si alguna nostalgia alberga la *Radiografía* es también la de un modo de vida artesanal, sitiado por las nuevas condiciones de la modernidad y el industrialismo. Esta nostalgia era, por otra parte, común en el pensamiento anarquista de la época. Atendamos, por ejemplo, a este pasaje, “Peligros y temores” (que fuera además uno de los seleccionados por el propio Martínez Estrada para su *Antología*):

Durante muchísimo tiempo hubo que poner la función a la altura del funcionario; el oficio al mismo nivel del aprendiz. Las fábricas y los negocios tuvieron que conformarse con el obrero y el empleado que se improvisaban en su labor como podían, sin cariño por su tarea, pensando en otra cosa. No era posible exigir especialización donde no había especialidades, y cada cual miró la obra de sus manos como faena eventual, desvinculada de su destino. Si no enriquecía con ella la abandona-

¹⁹ Antonio Santoni Rugiú, *Nostalgia del maestro artesano*, México, UNAM, 1994.

ba pronto; y si enriquecía, la consideraba digna. El que hoy trabajaba en un oficio, mañana ensayaba en otro; el que permanecía unido a su herramienta renunciaba de hecho a la aventura. Sin artesanos ni operarios, la tarea se mantenía en las mínimas de su complicación técnica rudamente competida cuando valía la pena [...]. De las fábricas, de los corralones y las tiendas desertan los más constantes en la súplica y llegan a los refugios de la Administración. Ignoran su oficio y entran con un pasaporte de comité a la función pública donde no existen las exigencias técnicas... (pp. 197-198).

Ciencia, oficio, dignidad [...] pueden ser anuladas por cualquier sustancia en disolución de las que forman el vago peligro circundante, con tanta facilidad como un padre de familia puede ser herido por una bala perdida... (p. 199).

La nostalgia por la organización solidaria de los operarios y trabajadores calificados (“gremios, colectividades, cooperativas e institutos”) se vuelve más llamativa por contraste con una sociedad de terciarización prematura: la administración y la burocracia son cifra de un Estado al que se entrega la vida: “una sociedad de artistas o de granjeros entrega su vida a quien no puede auxiliar sino desorganizar, porque su fuerza es la suma de nuestras debilidades” (p. 201). Un Estado monstruoso devora todo, y lo poco que deja no es sino desierto: “Dependen del Estado las dos terceras partes más significativas de la población y de la riqueza. Más allá está el desierto” (pp. 200-201).

En un país *aluvional*²⁰ que en pocas generaciones vio cambiar las habilidades artesanales de los abuelos y bisabuelos por el título universitario de nietos y bisnietos, el sentido de pérdida de un acervo de saberes a

escala humana y productiva en beneficio de conocimientos precarios a escala impersonal e infructuosa no resulta del todo impropio. De allí que sea imposible construir el futuro:

Nadie es el artesano de su destino, sino el destructor de su némesis... El medio en que vivimos es un poderoso azar que ha tomado la consistencia de una seguridad real, hasta que el padre y el hijo, hablando confidencialmente, advierten que no se entienden, que pertenecen a mundos distintos, y que en medio de dos sangres iguales, hay un océano de seis mil millas de ancho (pp. 226-227).

Si algún dato biográfico debe aquí tenerse en cuenta, es el de los padres, ambos inmigrantes de origen español, aunque provenientes de distintas esferas sociales. El padre se dedica a diversos trabajos: cochero, capataz, almacenero de ramos generales, mientras que la madre es hija de un pintor retratista. El hijo se aleja pronto de la familia para ir a estudiar a Buenos Aires, y muy tempranamente ingresa en la administración pública como una forma de tener asegurada la existencia.²¹

Por otra parte, en la “Carta a Victoria Ocampo” reproducida en *Leer y escribir* confiesa que siempre conservaron para él interés “las herrerías y las carpinterías que yo frecuentaba con más placer que la escuela. De entonces conservo el gusto de los hierros y las maderas, del olor de la pintura y del humo de carbón de piedra”.²²

La nota personal de un Martínez Estrada descendiente de inmigrantes, artista y pensador, reaparece en estas páginas, cuando dice:

²¹ Véase León Sigal, “Itinerario de un autodidacto”, en *Radiografía de la pampa*, ed. cit., pp. 350-357.

²² Véase Ezequiel Martínez Estrada, “Carta a Victoria Ocampo” (1945), reproducida en *Leer y escribir*, México, Joaquín Mortiz, 1969, p. 120.

²⁰ Este término, empleado por historiadores como José Luis Romero, designa de manera muy expresiva la llegada de oleadas inmigratorias a la Argentina.

Excluida la perspectiva oficial, que da dinero y honor, la investigación científica, la especulación filosófica ex cátedra y el cultivo lujoso de las artes, son hoy aberraciones y gimnástica en el vacío; porque si al final del estudio no está el puesto docente o administrativo bien rentado, esas actividades calisténicas que no tienen aplicación, llegan a trabar el libre juego de otras disposiciones de mayores ventajas para la lucha grosera por la vida (p. 200).

Prosa y habla

Otra cuestión de límites consiste en la relación entre la prosa artística y el habla. Para comprender muchos de los más recordados pasajes de estos ensayos se hace necesario entender el complejo haz de relaciones que pueden establecer sus términos tanto con el contexto cultural reinterpretado como con el mundo de los libros. Cuando Martínez Estrada, por ejemplo, apele al “cuchillo”, estará reinterpretando un “concepto preformado culturalmente”, como lo dice Adorno, esto es, una noción que porta ya una carga de sentido que la relaciona con una cultura dada, pero también con una serie de referencias a la etimología popular y cotidiana, a la vez que a una genealogía de sentido por la que se vincula a la cultura libresca: es el cuchillo del gaucho tanto como lo es hoy de la gente de ciudad; es el cuchillo de la gestualidad del trabajo y la pelea como el cuchillo del *Facundo*.

Esto nos abre a un complejo haz de problemas, centrales para la teoría del ensayo: se trata de la tensión entre la libertad escritural y las reglas del discurso argumentativo, entre opacidad y transparencia, entre el decir del quehacer poético, preocupado por el nombrar, que hace uso frecuente de la capacidad metafórica y connotativa del lenguaje, y el quehacer de las ciencias sociales, preocupado por la referencia y la denotación, por el diálogo implícito con autores y libros, y apoyado a la

vez, como todo ensayo, en la reinterpretación de conceptos preformados culturalmente (Adorno). Por otra parte, el discurso ensayístico entra en relación con (y muchas veces incluso tematiza) el uso concreto del lenguaje, de la lengua natural, apoyada en el ámbito de la oralidad (incluidos el insulto, el refrán y la conseja tradicional, el chiste, la ironía), la etimología popular, la gestualidad, las costumbres, y por ende con la necesidad de dar cuenta del contexto en que acaece. No menos importante es para el ensayo de interpretación la relación del ensayista con libros y lecturas, que constituyen “el otro contexto” del ensayo.

El cuchillo

La mención del cuchillo es fundamental para entender algunos de los principales procesos significativos de la *Radiografía*: en efecto, al mismo tiempo que permite apuntar de modo sintético el paso del conquistador al gaucho, nos remite al *Facundo* y nos permite, una vez más, mostrar la articulación de naturaleza y cultura, el enlace de diacronía y sincronía, la suspensión del tiempo por la costumbre:

En *Facundo* se nos dice qué valor tuvo en las manos del conquistador venido a menos y de su hijo, el gaucho, y qué significó en adelante en las guerras internas. El cuchillo fue el utensilio que serviría para establecer un “orbe de cultura”, para fijar la fisonomía de la época que comprende desde el primer rebajamiento del soldado a procurarse el sustento, hasta la guerra de independencia en el norte y el litoral... Creó una población flotante... La tropa, que eran los campesinos defendiendo sus intereses, quedó con esa tendencia a manejar el arma corta y hasta destrozaba los sables para convertirlos en facones (pp. 31-32).

El cuchillo evoca por metonimia la industria extractiva de la ganadería, que “suplantó a to-

das aquellas que utilizan el hierro, la madera y hasta el mimbre, inclusive en la construcción de la vivienda” (p. 31). Para enfatizar el carácter primitivo y agresivo de la actividad ganadera, dice que “El cuchillo fue la herramienta de esa industria; pero más bien como la espada que como el pico y la llana” (*ibid.*).

Cultura, pues, siempre próxima a degradarse, como esta herramienta siempre convertible en arma:

La mano habituada a la faena termina por imponer al hombre la técnica de matar... y el mazorquero alcanzó el virtuosismo en el degüello, como cirujano experto que era en la faena de la res. Aquella caballería andante de la pampa, llevaba el puñal a la cintura; esa herramienta simbólica al cinto, era todo el disfraz de la miseria avergonzada... [El hombre] se hizo cruel, porque el cuchillo como instrumento de trabajo es feroz, y como arma no admite indulgencia (p. 32).

El cuchillo es símbolo de una forma de extracción primitiva, lindera entre la vida y la muerte, que confirma al hombre en la soledad y el desarraigo:

Se negó a los goces de la vida tranquila y se hizo un ser de distancias; no amó el hogar, que era la sutura con el padre. Engendró hijos y los renegó; se hizo rico, pero no amó su fortuna y se la jugó una noche a los naipes o la llevó en el tirador junto al cuchillo... Así quedó ese creador de falaces estructuras, ese monedero falso de los bienes del alma, cuando la tierra lo hubo sometido. De la nueva esclavitud podría erigirse como símbolo, la espada con que ganó su pan y la herramienta con que salvó su vida (p. 32).

Intimidad y sociabilidad, fiereza y docilidad, agresión y domesticidad, al hacer una fenomenología del uso del cuchillo Martínez Estrada hace también una fenomenología del

lenguaje... y del silencio: “sólo se exhibe en los momentos supremos, como el insulto” (p. 32). Gesto e insulto constituyen también el límite lábil y peligrosamente franqueable entre naturaleza y cultura, egoísmo y sociabilidad:

Es la única arma que sirve para ganarse el pan con humildad y la que en el rastro de sangre adherida denuncia el crimen. Es en ocasiones más rápido que el insulto y muy difícil de medir o graduar en la agresión, porque cuando el alma puede retractarse, la mano ya cumplió el primer impulso, inconsciente; por lo cual diríamos que resulta más veloz que el pensamiento y más próxima a la voluntad que el pensamiento mismo (p. 34).

Una observación cuidadosa de la gestualidad y la costumbre nos muestra al cuchillo como herramienta, arma y talismán:

Es raro el suicidio con él; es un arma del hombre para afuera, de la empuñadura hacia la punta; no se vuelve contra el amo... Puesto que toma sentido supersticioso en lo que tiene de amuleto, es propicio por excelencia. La hoja desnuda es la advertencia del peligro...

Hay el cuchillo de todos los días, cuchillo de trabajador, con mango de madera o encorado, de hoja desgastada y filo curvo de tanto usarse; y el de las fiestas, de corte rectilíneo, sin rastro casi de la afilación, de plata, con iniciales y labrado... El cuchillo es de un filo, fino, afinadísimo en el trabajo delicado de la chaira [cuchilla de zapatero; cilindro de acero para afilar cuchillas] o contra otro, con la voluptuosidad de un afeitado personal... (p. 35).

En este caso “cuchillo” actúa como lo que se ha dado en llamar “palabra suficiente”, a la que Réda Bensmaïa define como aquella que permite poner varias series heterogéneas en relación y rivalizar de este modo con el ordenamiento de cualquier narración o discurso,

en cuanto establece relaciones de resonancia que permiten mostrar y no necesariamente demostrar.

Devenir histórico e invariantes de sentido

Finalmente, para el ensayo que nos ocupa no debemos perder de vista otro caso de límites: el de la relación entre temporalidad y sentido, que se plantea a todo ensayista pero se hace particularmente notable en el trabajo de Martínez Estrada. El proceso interpretativo se desenvuelve necesariamente en el tiempo, es temporalidad, pero es asimismo interés por captar anticipadamente un sentido integrador de los elementos interpretados. Dicho de otro modo, la búsqueda de claves o invariantes que permitan al intérprete sustraerse de la indefectible sucesión temporal —una de las notas peculiares del ensayismo de Martínez Estrada—, puede leerse como un afán por descubrir las “reglas” —la estructura o la “gramática” oculta del mundo— y su explicitación a través del devenir histórico. En esto consiste, precisamente, la interpretación: el despliegue en el tiempo de un esfuerzo de comprensión que intenta escaparse de su propia temporalidad. Si Sarmiento había planteado la antítesis civilización-barbarie como una fórmula que explicaba la historia argentina y, más aún, que identificaba el paso del segundo al primer términos como algo que era a la vez causalidad e historicidad, Martínez Estrada encuentra esta fórmula explicativa como ya hecha carne en la propia definición de la nacionalidad, y a la realidad hecha libro: el *Facundo*. De este modo, la propia labor de Martínez Estrada será lidiar con un mundo lingüísticamente alumbrado, con una serie de instituciones y reglas de la nacionalidad ya establecidas, y con un libro, el *Facundo*, que por mucho tiempo parecía explicarlas.

Para Martínez Estrada, “radiografiar” la

pampa, “traer a la superficie o a la conciencia” elementos sepultados, “desvelar”, “revelar”, son diversas formas de sustraer ciertas constantes al aparente devenir de la historia. Los continuos remates a cada capítulo o subcapítulo de la *Radiografía* en los cuales regresan el aislamiento, la soledad, las distancias, la incompreensión, la desagregación social como motivos ineludibles, constituyen una manera de reforzar estilísticamente la relación entre devenir e invariancia.

Todo lo sólido se desvanece en la pampa

Pasadas las primeras décadas de optimista y agresiva expansión del correo, el telégrafo y el ferrocarril, el capital financiero, y descubierta la existencia de la desigualdad en los términos del intercambio entre materias primas y manufacturas, empieza a develarse la faz demoníaca del crecimiento capitalista. A la expansión fáustica de la tecnología —que autores como Marshall Bermann descubren en la obra de *Goethe*—, se agrega ahora el demonismo de los *trusts*. Antes de las primeras teorizaciones en torno del subdesarrollo y la dependencia, nuestros intelectuales comienzan a intuir el carácter esencialmente *heterogéneo* de nuestras naciones, las zonas de fractura, de ruptura, las asimetrías y disparidades que no sólo no se compensan o superan sino que dan lugar a resultados paradójicos.

Se rediseñan los mapas nacionales a partir del descubrimiento de una matriz oculta que es la que late debajo de una reorganización geográfica que privilegia los puertos y las estaciones de ferrocarril sobre las formas de circulación locales y regionales:

El ferrocarril acentuó la pobreza de las regiones distantes o de poco rendimiento, o ricas en rendimiento pero de productos únicos; porque llegó demasiado pronto y sin que lo distante de las vías pudiera an-

dar a su velocidad... Llevaba el ferrocarril un progreso nominal, teórico, pero ocasionaba un retraso real (p. 45).

En 1936, pocos años después de publicada la *Radiografía de la Pampa*, Antonio Machado se refiere, en su *Juan de Mairena* –y en un texto que Octavio Paz escogerá como epígrafe para *El laberinto de la soledad*–, a “la esencial heterogeneidad del ser”:²³

Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad... Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes.

La cuestión de la heterogeneidad, de la incurable otredad que lo uno ha querido ocultar en el momento mismo de erigirse como tal, habita ya en la crítica a la que Martínez Estrada somete la antítesis civilización-barbarie.

El problema de la heterogeneidad empieza a habitar de diverso modo la reflexión latinoamericana. Así, Gilberto Freyre estudiará la formación básica de la sociedad brasileña como una célula compuesta por dos elementos que guardan entre sí una relación asimétrica aunque complementaria: casa-grande y senzala, el mundo patriarcal y vertical del blanco, el orbe sometido del negro. Otro tanto hará la prodigiosa novela *Pedro Páramo*. José Carlos Mariátegui descubrirá también el peso que el componente colonial tuvo en la reestructuración de la geografía económica y social del incario para nuevos fines, y denunciará la absoluta parcialidad de quienes se erigen en jueces. Años más tarde, Antonio Cornejo Polar mostrará cómo la primera literatura indigenista delata la fractura entre el mundo representado y el mundo al

que pertenece el escritor, en las grietas entre modernidad y mundo arcaico, entre escribir sobre la comunidad y escribir para ser leído por la ciudad, y en ellas encontrará los signos de la crisis de un modelo liberal-modernizador-criollista que se va a pique. Otro tanto demostrará Martínez Estrada cuando estudie la *gauchesca*: el antes y el después del *Martín Fierro* tienen que ver, sin duda, con un fenómeno semejante al que marca Cornejo para la primera novela indigenista:

[...] en su condición de relato heterogéneo... no tiene instrumentos para procesar con eficiencia el conflicto del que surge... Reproduce, pues, el conflicto irresuelto por la propia historia de naciones escindidas y desintegradas... De esta manera, leer indigenismo es ante y sobre todo leer la extrema contradicción de naciones que no pueden decirse a sí mismas, por su propia y desgarrada condición heteróclita...²⁴

Radiografía de la pampa es también un ensayo que pinta la propia y desgarrada condición heteróclita, la esencial heterogeneidad de la nación argentina, signada por el desencuentro. Es también el comienzo de una larga reflexión que Martínez Estrada dedicará a las entidades nacionales latinoamericanas, empezando por la propia, para rematar, en una obra redactada poco antes de su muerte, *Diferencias y semejanzas entre los países de América Latina* (1962) con una reflexión dedicada a toda la región. Allí, un Martínez Estrada que ha leído a Gilberto Freyre, coincide con él en que América se parece antes al África que a Europa, y que nuestra nota fundamental es la del colonialismo.

Pero ya muchos años antes, en la propia *Radiografía* aparecen los signos de una toma de conciencia del proceso de agotamiento de

²³ Octavio Paz elige estas palabras como epígrafe a *El laberinto de la soledad*.

²⁴ Antonio Cornejo Polar, *Escribir en el aire; ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Editorial Horizonte, 1968, p. 207.

un modelo de crecimiento y modernización apoyado en la ideología criolla y liberal, así como en la redefinición de las condiciones del capital financiero ligado a centros internacionales.

Así, en la *Radiografía* encontramos esta primera intuición fundamental:

La tierra vacía requiere capitales y hombres en cantidades astronómicas... Entre un grupo de actividades fomentadas por el lucro y otro grupo de actividades fomentadas por la vida, aparecen esos vacíos imposibles de llenar... las formas de enriquecerse se vuelven incompatibles con las formas de vivir. Se rompe entre esos grupos el equilibrio natural que existe en tanto el capital no es rédito sino trabajo, ni título de renta sino movimiento circulatorio de riqueza, acción, gozo. Cada grupo se transforma en un órgano independiente, que tiende a crear en torno de sí una pseudoestructura, asumiendo una función que debe estar repartida y correlacionada con todo el conjunto (p. 66).

Y prosigue, con una sorprendente claridad en torno de la relación desigual de los términos del intercambio:

El capital viene de lejos a Suramérica; los centros de riqueza que crea son excéntricos al trabajo y generan un ciclo de actividad que conduce como fin a la salida del rédito en calidad de materia prima también: de dividendo. Bancos, industrias, comercio, trabajan en función del prestamista incógnito. Su actividad está regulada por la utilidad del usufructo, y no de la utilidad pública, de las necesidades de la vida interior del país. Esa forma de gravitar alrededor del centro remoto, está en la relación de satélite a planeta y de colonia a metrópoli... Todos los países suramericanos están sojuzgados por centros de energía económica situados en el hemisferio norte; trabajan con arreglo al mercado ex-

terior... Tienen que ser por fuerza zonas marginales de un centro de consumo y de explotación extraño, que necesita ciertos productos que nos obligan a cultivar. También en tal sentido resultan ser factorías, colonias y dominios... Esta constelación de intereses extraños desbarata los gremios y las cooperativas (*ibid.*).

De este modo, la heterogeneidad producto de la instauración de una primera forma de relación colonial a partir de la llegada del conquistador europeo se reitera con las sucesivas oleadas poblacionales, se prolonga en la relación que Buenos Aires guardará con el interior del país y se fortalecerá con los nuevos términos del intercambio simbolizados por la economía de los *trusts*.

Con todo ello espero demostrar que, a las reflexiones en torno al telurismo o al determinismo geográfico que se han considerado por mucho tiempo como los principales rasgos de la *Radiografía*, deben añadirse otras notas fundamentales de esta obra, tales como el descubrimiento de la *terciarización prematura* de la sociedad argentina que, paradójicamente, sin generar riqueza, acentúa la pobreza; de la irrupción del capital foráneo que, paradójicamente, en lugar de contribuir al crecimiento y a la integración de la sociedad, lo desalienta y desintegra las formaciones sociales incipientes y, finalmente, de la falta de hábitos de trabajo doméstico, artesanal y asociaciones a escala de las pequeñas comunidades tales como los gremios y cooperativas.

Transparencia y opacidad

Otro fundamental problema de límites radica en que, como dice Jean Terrasse, el ensayo es el producto de la tensión entre dos deseos aparentemente contradictorios: *describir la realidad tal como ella es en sí misma y mostrar el punto de vista del ensayista sobre ella*. El ensayista trata de conciliar el en sí y el pa-

ra sí y reivindica la *praxis* como condición de la manifestación del ser. Para el ensayista lo real no existe sino como experiencia:²⁵ aquello que Tomás Segovia caracteriza como el aspecto social de la experiencia individual. De este modo, el límite entre el mundo exterior y el mundo representado, la confrontación entre contexto y texto, la tensión entre transparencia y opacidad, es determinante para el ensayo. El ensayista nos da, a la vez que su personal interpretación del mundo, el mundo como interpretado. Como escribe el antropólogo Dan Sperber, toda interpretación consiste en confrontar el universo de lo ya sabido con los nuevos datos que nos proporciona la experiencia en sentido amplio, en un fenómeno que él compara con “el paso del diccionario a la enciclopedia”:²⁶ el proceso interpretativo surge cuando la experiencia nos proporciona un dato nuevo que debemos integrar a nuestro acervo “enciclopédico” de conocimientos sobre el mundo. Este rasgo del ensayo parece a su vez exasperar a los críticos que, como Réda Bensmaïa, quieren estudiarlo como escritura pura, como “táctica sin estrategia”.²⁷ Preferimos decir, con Carlos Piera, que el ensayo es la prosa del mundo y el ejercicio de la responsabilidad.²⁸

El lugar de encuentro de estos casos de límites es, en la *Radiografía* y en la obra toda de Martínez Estrada –y como procuré demostrarlo ya en otro lugar–,²⁹ la paradoja, figura central en su pensamiento. En efecto, la paradoja es, desde la perspectiva de Martínez

Estrada, tanto una modalidad de construcción predominante en su propio ensayo como el modo de exploración de una realidad cuya constitución misma es paradójica y es, por tanto, la herramienta y el modo de conocimiento más apto para vincular el esfuerzo interpretativo del escritor a la realidad interpretada. El ensayista busca desentrañar el sentido de la sociedad argentina a la vez que ofrecer un “modelo” de ella construido sobre la base de esa misma sociedad: el ensayo es así una institución nueva de sentido que se apoya en el sentido instituido de la sociedad.

Volvamos, por un momento, al símbolo del cuchillo: un utensilio que es, paradójicamente, arma y herramienta, sintetiza de algún modo las dos facetas de una sociedad insuficientemente estructurada, en la que predomina una forma de producción extractiva asentada sobre bases primitivas, que no tiene la complejidad y el carácter industrial del trabajo artesanal. Así, dos funciones en apariencia antitéticas (la del arma y la de la herramienta) se asocian en un mismo objeto y conviven sin anularse. Se han hecho, además, consustanciales a su dueño: se han hecho cuerpo en él y, a la vez ataque y defensa entre el hombre y el mundo, lo sitian en la posibilidad de intimar con el otro y de formar lazos sociales sólidos. Esta convivencia de elementos antitéticos que no se anulan nos remite a la definición misma de la paradoja, más aún, la simbolizan: la paradoja, convivencia de contrarios que no se anulan, medio para abrirnos a la realidad, que puede herir a la vez que construir, es también un “arma” y una “herramienta” de conocimiento. Y la paradoja es necesariamente así porque el mundo es necesariamente así:

El *quid pro quo* fundamental consiste en una desproporción de carácter lógico y de carácter dinámico: entre aquello que constituye la materia de conocimiento y el conocimiento. Podemos afirmar que el

²⁵ Jean Terrasse, *Retórica del ensayo literario*, Montreal, Les Presses de l'Université du Québec, 1977, p. 129.

²⁶ Dan Sperber, *El simbolismo en general* (1978), trad. de J. M. García de la Mora, Barcelona, Anthropos, 1988.

²⁷ Réda Bensmaïa, *The Barthes effect: the Essay as Reflective Text* (1986), trad. Pat Fedkiew, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

²⁸ Carlos Piera, “La conveniencia de la prosa”, en *Revista de Occidente*, 116 (1991), pp. 13-23.

²⁹ Liliana Irene Weinberg de Magis, “Radiografía de la pampa en clave paradójica”, en *Radiografía de la pampa*, Leo Pollmann (coord.), ed. cit., 471-490.

hombre es el producto más paradójico del hombre; que el individuo que comprende es la creación más paradójica que el hombre que vive [*sic*]; que esa estratificación de sus mejores ideas y de su más hermosa capacidad, la civilización, es la creación más paradójica de la masa todavía en estado promedial de barbarie llamada humanidad. Lo que el hombre ha hecho supera en mucho a lo que el hombre es... Tal contraste entre el yo consciente y el cosmos astronómico-físico plantea la radical paradoja, la paradoja existencial...³⁰

Para terminar, me ocuparé de la conversión paradójica de la antítesis sarmientina.

Civilización y barbarie

Martínez Estrada convierte la antítesis sarmientina en una paradoja. Las páginas finales de su libro son claves para descubrir los alcances de su trabajo interpretativo:

No es sino lo más lógico posible, que después de *Facundo*, una historia que es una autobiografía, civilización y barbarie fueran antitéticas: había que alejarse de ésta y que echarse a ciegas en aquélla; y huir de una para entrar en otra o viceversa, eran la misma cosa (p. 256).

La barbarie quedaba además identificada con el pasado a superar, con una región de atraso a olvidar, a ocultar, y la civilización como el modelo a alcanzar progresivamente con la marcha de la historia:

La barbarie era una época, el pasado, el campo, el ejército montonero y el administrador de estancia en la Hacienda pública: la civilización era la historia, el futuro, la ciudad, la industria, la educación, la ta-

bla fundamental del valor de las cosas. De la civilización se hizo un programa y de la barbarie se hizo un tabú (*ibid.*).

He aquí, en el último párrafo de la *Radiografía*, el remate de una conversión paradójica para la cual nos fue preparando el libro entero:

Lo que Sarmiento no vio es que civilización y barbarie eran una misma cosa, como fuerzas centrífugas y centrípetas de un sistema en equilibrio. No vio que la ciudad era como el campo y que dentro de los cuerpos nuevos reencarnaban las almas de los muertos.³¹ Esa barbarie vencida, todos aquellos vicios y fallas de estructuración y de contenido, habían tomado el aspecto de la verdad, de la prosperidad, de los adelantos mecánicos y culturales. Los baluartes de la civilización habían sido invadidos por espectros que se creían aniquilados, y todo un mundo sometido a los hábitos y normas de la civilización, eran los nuevos aspectos de lo cierto y de lo irremisible (*ibid.*).

La identificación de un hombre genial, Sarmiento, y su programa, con la historia argentina toda, queda también puesta en duda por la existencia de una historia que no está forjada por los hechos de los hombres aislados, sino por “el trabajo hidráulico de la realidad, que comenzó a vencer los puentes, los diques y los artilugios de la ilusión” (p. 254).

El programa sarmientino dio lugar, no a un auténtico crecimiento, sino a una *seudestructura* que algunos creyeron equiparable a la civilización:

³⁰ Cito un pasaje del manuscrito de Ezequiel Martínez Estrada, *Teoría de la paradoja*, p. 34.

³¹ En su manuscrito sobre la paradoja leemos: “Los verdaderos muertos somos nosotros y los que actúan nuestros antepasados. Ellos quedan supervivientes en lo que dejan como lo encontraron. Tampoco bastaría modificar la dirección de esa maquinaria inmensa ni crear una nueva conciencia de la realidad. Los adelantos, lo que se ha denominado el progreso es una realidad; el hombre está apresado por el hombre. Es su cazador, su jaula y su centinela” (p. 33).

Fue Sarmiento el primero que en el caos habló de orden; que en la barbarie dijo lo que era civilización; que en la ignorancia demostró cuáles eran los beneficios de la educación primaria; que en el desierto explicó lo que era la sociedad; que en el desorden y la anarquía enseñó lo que eran Norteamérica, Francia e Inglaterra. El creador de nuevos valores era un producto, por reacción, de la barbarie. Hizo guerra a la guerra, oponiendo el libro a la tacuara; la imprenta a la montonera; el frac al chiripá; a los ímpetus del instinto y de la inspiración del baquiano y el payador y a los vicios endémicos del campo abierto, la perseverancia, la paciencia y el cálculo. Arranca lo que hay y planta lo que no hay [...]. Todas sus fundaciones [...] son falanges en combate contra la realidad, la afirmación de “otra realidad” (p. 255).

¿Cuál es entonces, ahora, la función del ensayista? Descubrir, a través del contragolpe de la paradoja, esa realidad oculta y sacarla a la luz, en un proceso que evoca el método del primer psicoanálisis:

[...] fragmentos considerables de realidad cayeron en la subconciencia con palabras proscritas; y palabras proscritas arrastraron consigo a la subconciencia fragmentos de realidad. Al fin se perdió la sutura de ese mundo a que se aspiraba y de ese otro que se tenía delante sin poder modificarlo. Los fantasmas desalojaron a los hombres y la utopía devoró a la realidad...

Conforme esa vida y esa obra inmensas [las de Sarmiento] van cayendo en el olvido, vuelve a nosotros la realidad profunda. Tenemos que aceptarla con valor, para que deje de perturbarnos; traerla a la conciencia, para que se esfume y podamos vivir unidos en la salud (p. 256).

Llegamos así al final de nuestro viaje: Ezequiel Martínez Estrada, como Gilberto Freyre, postula la existencia de una formación bá-

sica que explica el sentido de la historia nacional. Si para Freyre la estructura patriarcal simbolizada por la relación casa-grande y senzala fue la que permitió la instauración de una forma de vida basada en la economía agrícola, el asentamiento de las distintas razas y culturas a través de la interacción en este núcleo a la vez económico, social y cultural y así el verdadero poblamiento del Brasil, para Martínez Estrada existiría una incipiente formación social dada por la economía extractiva de base ganadera que cristalizó en la pampa, y que a su vez dio su coloración a las relaciones económicas y sociales heterogéneas de la sociedad argentina toda, que fue la cifra de su historia y de su debilidad, y que degeneró en una seudoestructura que no permitirá el crecimiento en la integración y la salud. La intuición de un estado de fractura y desencuentro se ve reforzada por una visión paradójica que corresponde tanto a la estructuración del ensayo como a la estructura de la propia sociedad interpretada por el ensayista.

Esa conversión paradójica se apoya tanto en una lectura de la pampa como de la condición humana toda, tanto en la desproporción entre el conocimiento humano y la inmensa realidad que es materia de ese conocimiento como en la infamia tecnológica importada por las grandes empresas y constituida en necesidad artificial de una organización social embrionaria que no la necesita. La paradoja es a la vez la cifra de la organización compleja de la realidad y la del discurso más afín a esa realidad.

Así, su interpretación de los datos de la sociedad argentina, y su reinterpretación del modelo sarmientino que la rige, así como del arma-herramienta básica empleada para esa interpretación, la paradoja, se constituye tanto en develamiento de las claves de institución de sentido de la sociedad argentina como en clave constructiva y argumentativa de la propia *Radiografía*. □

Ponencia
Mapas de identidad
La imaginación territorial en el ensayo de
interpretación nacional: de Ezequiel Martínez Estrada
*a Bernardo Canal Feijóo**

Adrián Gorelik

UNQ

“Desde hace algún tiempo, la Argentina tiende la Pampa a los extranjeros, como tendemos la palma de la mano a los quirománticos célebres.”
Victoria Ocampo, “Quiromancias de la Pampa”, 1929.

¿Cómo interpretaba el ensayo de interpretación? ¿Qué procedimientos empleaba para producir lo que se reconoce como una de sus principales marcas de agua, sus imágenes sintéticas de la realidad? Hoy no cabe duda de que la relación entre aquellas imágenes y la realidad que se proponía desentrañar no fue meramente derivativa: agotado ya hace tiempo el ciclo clásico del ensayo, agotadas muchas de sus canteras ideológicas y formales y, por ende, desvanecido en su sentido polémico, es fácil coincidir en el carácter demiúrgico de algunas de sus más poderosas imágenes, en su capacidad constituyente de fragmentos completos de realidad. Paradójicamente, si se quiere, este reconocimiento inviste al ensayo de una nueva vida, ya que permite ver que algunas de las imágenes que produjo, convertidas en condición de posibilidad de la realidad que interrogaban, pudie-

ron sobrevivirlo. De allí la fuerza del ensayo en sus mejores manifestaciones, y de allí el interés creciente por interrogarlo más que como clave de interpretación, como fuente compleja de representaciones.

En esta dirección me propongo analizar un aspecto circunscripto del universo figurativo del ensayo de interpretación en la Argentina: su imaginación territorial.¹ Propongo, para

¹ Este análisis debe ponerse en continuidad con algunos trabajos anteriores: especialmente, el realizado en colaboración con Anahi Ballent, “País urbano o país rural. La modernización territorial y su crisis”, para el vol. VII de la *Nueva Historia Argentina* (volumen sobre la década de 1930 dirigido por Alejandro Cattaruzza), Sudamericana, Buenos Aires, 2001. En ese trabajo están desarrolladas las relaciones entre las transformaciones territoriales y el ensayo de interpretación, tema que no vuelvo a retomar aquí pero que es un marco de referencia fundamental para comprender este enfoque más circunscripto sobre el ensayo mismo. Esta ponencia debe mucho, además, a la reflexión colectiva que está produciendo un grupo más amplio de investigadores, organizados en el Programa de estudios sobre el territorio dirigido por Graciela Silvestri y Fernando Aliata; en este caso en particular, he recibido gran ayuda de materiales de la propia Silvestri, de Silvina Quintero, Irina Podgorny y Patricia Souto, cedidos generosamente.

* La ponencia presenta resultados de la investigación realizada a partir de 1998 con una beca de la Rockefeller Foundation y el Museo Etnográfico “Juan B. Ambrosetti” para el Programa *Pro Scientia Et Patria. Los museos argentinos y la construcción de un patrimonio nacional*.

ello, seguir el recorrido de esa imaginación entre la obra de Ezequiel Martínez Estrada (1895-1964) y la de Bernardo Canal Feijóo (1897-1982), dos ensayistas muy diferentes por muchas razones, tanto en la propia obra y en la proyección que ella obtuvo como en sus perfiles intelectuales. Ambos han quedado asociados en la historia cultural argentina a través de la demoledora y multicitada reseña que Canal Feijóo publicó sobre *Radiografía de la pampa* en 1937 en la revista *Sur*, revista con la que ambos mantuvieron relaciones estrechas. Así que puede sorprender que se los asocie en una voluntad interpretativa común; de hecho, no es tanto la voluntad interpretativa lo que los reúne, sino una similar necesidad de encarnar sus figuraciones de identidad en metáforas territoriales. Podríamos decir que en la economía de producción de sentido de ambos ensayistas la definición de significados sociales y culturales del territorio –digamos, la imaginación socio-espacial– ocupó un lugar tan importante como para que podamos hacer ahora el ejercicio retrospectivo de componer en mapas sus diferentes hipótesis sobre el país: recorrer sus ensayos como guías cartográficas de sus búsquedas de la identidad.

1. Quiromancias

En primer lugar, conviene precisar el tipo de imaginación socio-espacial que ponen en juego estos autores, su especificidad frente a una muy larga tradición que explica al hombre y su cultura a partir de su condición geográfica. Esta última tradición es mucho más conocida: de allí surge la antropogeografía, uno de cuyos principales puntos de arranque se identifica en Montesquieu, en los capítulos de *Del espíritu de las leyes* que tratan sobre las relaciones de las leyes con la naturaleza del clima o del suelo, lo que pone en evidencia el error frecuente de reducir esta tradición a una concepción romántica, aunque el romanticis-

mo construyó una de sus versiones más influyentes. Canguilhem va incluso más atrás y plantea que debería considerarse el tratado hipocrático *Sobre el aire, las aguas y el lugar* la primera obra que dio forma filosófica a esta concepción, cuya consolidación él ve desenvolverse a través del tratado político clásico, desde Maquiavelo, formando un hilván que finalmente, a comienzos del siglo XIX, se densificará en el tejido de disciplinas científicas específicas, como la geografía, de Ritter y Humboldt a Ratzel, de tanta influencia en la historiografía, ahora sí, romántica y en el pensamiento social positivista.²

En el ensayo interpretativo del siglo XIX argentino –el *Facundo* por antonomasia–, todas estas líneas están ya muy entreveradas, no sólo porque los autores participan del mismo clima de ideas, no sólo porque conocen directamente muchas de esas fuentes y muchas de sus derivaciones más populares, sino también porque producen dentro de una ya densa “red textual” de interpretaciones sobre la Argentina realizadas en similares moldes, como las de los viajeros ingleses, tal cual probó recientemente de modo exhaustivo Adolfo Prieto.³ De esa configuración cultural surge la larga tradición argentina que identifica en el territorio la clave de los males del país, que en la palabra “desierto” equipara ausencia de naturaleza y ausencia de pasado para designar el carácter definitorio de la extensión pampeana: ausencia de cultura, ausencia de huellas en las que anclar la nueva civilización que se consideraba necesaria en un país moderno. Así, todavía en la década de 1930 Martínez Estrada podrá afirmar que “el problema fundamental de nuestra vida son

² Georges Canguilhem, “L’essere vivente e il suo ambiente”, en *La conoscenza della vita*, Bologna, Il Mulino, 1976 (edición original francesa: 1952).

³ Adolfo Prieto, *Los viajeros ingleses y la emergencia de la literatura argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 1996, donde aplica a esa serie la productiva noción de “red textual”.

las distancias, las cantidades, los tamaños y la soledad”.⁴ Claro que del siglo XIX al XX ha cambiado el talante con que se realiza el diagnóstico y las conclusiones que se extraen de él, cambio que se despliega en un abanico de posiciones contrastantes cuyos extremos muestran Martínez Estrada y Canal Feijóo. Aquella ausencia que podía parecerle auspiciosa a la voluntad constructivista del siglo XIX, ya desde finales de siglo venía mostrando su cara sombría, tanto para quienes cuestionaron la conclusión optimista que se había extraído de ese diagnóstico, y entonces entonaron con él una nueva melodía con tonos de fatalismo racial o telúrico, como para quienes cuestionaron de plano el propio diagnóstico, y entonces buscaron otra conceptualización para la herencia hispanoamericana, aunque ya entrado el siglo XX debieron hacerse cargo de que el diagnóstico que combatían había tenido la capacidad, como una profecía autocumplida, de producir efectos muy palpables que, fuera lo que fuere aquella herencia, la habían transformado de modo efectivo y radical.

Así que, en una gama bastante amplia de estilos, dogmas y estados de ánimo, que van de las intuiciones artísticas a las afirmaciones positivas, del determinismo geográfico a la reivindicación culturalista de la especificidad regional, es difícil no encontrar una fuerte matriz espacial en las explicaciones sobre la sociedad y la cultura argentinas que se suceden hasta bien avanzado el siglo XX. De hecho, es bien conocida la presencia de esa tradición interpretativa –incluyendo su tendencia a la determinación geográfica– en los ensayos que nos proponemos analizar, ya que se plantean explícitamente como una es-

tación más de diálogo en el interior de su red textual. Sin embargo, estos ensayos generan al mismo tiempo una transformación importante en cuanto a sus instrumentos de lectura: la metaforización del mapa como cuerpo de la nación. Esto es sin duda lo novedoso: la necesidad de sintetizar el espacio geográfico e histórico en una *forma*, para producir esquemas sobre su sentido. La ensayística de la década de 1930 parece querer recortar la fisonomía geográfica del país como medida del alma de su pueblo. Y de aquí podría salir una de las acepciones para su definición de “identidad”: aquello que queda de “lo argentino” una vez que se somete la cultura al cartabón geográfico. Aunque ya lo geográfico no está comprendido en términos de paisaje, medio, o ambiente, como era habitual en aquella tradición antropogeográfica, o al menos no se agota en esos términos; ahora se produce una operación de interrogación sobre lo geográfico-nacional simbolizado en el mapa: la producción de figuras de identidad con la forma de las delineaciones cartográficas.

Por eso inicia esta presentación la cita de “Quiromancias de la Pampa”: como se sabe, Victoria Ocampo está interviniendo en el debate sobre los textos de interpretación de la Argentina de José Ortega y Gasset, el conde de Keyserling y Waldo Frank, los célebres huéspedes de finales de la década de 1920. Más específicamente, su artículo es una defensa del primero de ellos, mostrando que las críticas que se le dirigían eran el producto de una reacción histérica, ya que la típica ansiedad del argentino por ser analizado no podía sino resolverse en un también típico disgusto con la respuesta que recibiera, cualquiera que fuese. “¿Qué piensa usted de la línea de la vida? ¿De la línea de la cabeza? ¿De la línea del destino?”, dice Ocampo que preguntan sin fin los argentinos a cada nuevo visitante; ante ese acoso, “el extranjero de fama trata de dar respuestas sentidas; pero el hecho es que, por lo general, sólo despierta protestas. Si es

⁴ Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa* (1933), Colección Archivos (edición crítica al cuidado de León Pollman), Unesco, Buenos Aires, 1991, p. 47. Todas las citas de este libro proceden de esta edición; de aquí en más, se señalan con el número de la página correspondiente entre paréntesis.

irónico, lo encuentran superficial; si es grave, infantil; si es sincero, insolente”.⁵ Como se ve, lo que motiva la metáfora de Victoria Ocampo no es la necesidad de caracterizar a los ensayistas como quirománticos, sino a los argentinos como clientes insatisfechos con las propias lógicas del pacto interpretativo que sin embargo proponen. De todos modos, no podemos dejar de notar una aguda definición de la actividad ensayística, que si no aparece subrayada por la autora es simplemente porque se encontraba inscrita en los aires culturales de la época.

En efecto, todos los comentaristas contemporáneos, fundamentalmente a partir de la aparición de *Radiografía de la pampa*, texto que aun sin ser inaugural del género convocó sus principales caracterizaciones, reconocieron desde el vamos, junto con la influencia de los tres “extranjeros de fama”, una serie de claves en el ensayo que remiten a la figura del intérprete quiromántico: intuicionismo, simbolismo, análisis morfológico. Uno de los autores que entonces se colocaba en primer plano entre las referencias era, por supuesto, Spengler, cuyo enorme impacto en la entreguerra es tan reiterado por la crítica en términos generales como poco conocido en su especificidad. Como ninguna otra figura de entonces, Spengler ha quedado inscripto sin residuo en aquellas claves y con ambos, intérprete y claves de interpretación, se verifica un curioso fenómeno vinculado al carácter fulminante de su ascenso y caída en los prestigios públicos: durante el propio ciclo del ensayismo aparecen mencionados por los autores y los críticos locales como dato de filiación respetable, mientras que ya en la generación siguiente aparecerán como anatema.

De modo mucho más abarcador sin embargo, el procedimiento “quiromántico” apli-

cado al territorio será uno de los medios habituales del pensamiento filosófico o de la especulación teórica desde fines del siglo XIX. Caracteriza una gama de variantes de lo que hoy llamaríamos “análisis cultural” (y una gama de nombres que se han vuelto su contraseña, aunque sin la carga del desprestigio que aún acompaña los procedimientos de los que abrevaron), volcadas sobre todos los objetos “mudos” pasibles de desciframiento: el territorio, la ciudad, la arquitectura, el arte, los objetos insignificantes con que la técnica moderna había poblado de signos el paisaje urbano-industrial. “Las relaciones espaciales no sólo son condición determinante, sino también simbólicas de las relaciones entre los hombres”, escribía Georg Simmel, autor, como se sabe, de principal influencia en esta corriente del pensamiento.⁶ La recuperación del Goethe morfológico de la naturaleza fue una de las piezas fundamentales en la aparición de la imaginación quiromántica sobre la cultura material (la idea de una *forma* primigenia y fuente de sentido), y ése es el camino por el cual este tipo de imaginación se distanciará precisamente del pensamiento antropogeográfico que había dado sentido hasta entonces a las visiones deterministas de las relaciones entre hombre y medio. Incluso de Humboldt, que también podía encontrar inspiración en Goethe para su ambición de totalidad; pero la construcción de la geografía como disciplina científica va a necesitar apoyarse más en la descripción objetiva que en la interpretación intuitiva.

La imaginación quiromántica procede de la búsqueda, típica en la cultura alemana de entreguerra, por recuperar “claves antiguas”, pre-modernas, para-rationales y anti-representativas (en el sentido, por ejemplo, en que las vanguardias estéticas se oponen a

⁵ “Quiromancias de la Pampa” (1929), en Victoria Ocampo, *Testimonios, primera serie/1920-1934* (1935), Buenos Aires, Ediciones Fundación Sur, 1981, p. 117.

⁶ Georg Simmel, “The Stranger” (1908), en Kurt H. Wolff (ed.), *The Sociology of Georg Simmel*, Nueva York/Londres, The Free Press, 1964, p. 402.

la representación codificada en perspectiva, la “forma simbólica” de una mentalidad cartesiana exangüe) de interpretación de lo real. Este nuevo simbolismo del espacio se expande desde entonces en cantidad de intérpretes y disciplinas, con una tal capacidad de irradiación que resulta bastante incomprensible la consolidación reciente de toda una línea de la teoría social que afirma lo contrario: es decir, que afirma que la cultura moderna en los siglos XIX y XX estuvo dominada por una obsesión con el tiempo, por un “historicismo desespacializante”, y que la recolocación del espacio junto al tiempo y al ser social es el resultado reciente de un giro posmoderno.⁷ Aun si las metáforas geológicas de Spengler pasaron al olvido junto a su autor, y si su extendida influencia deba verse como un “mal de época”, conviene recordar la cantidad de propuestas interpretativas que coinciden con aquella voluntad y su presencia en autores tan distintos y que no rehuyen una –por cierto que compleja– ambición de cientificidad; Lévi-Strauss, por ejemplo. En esa especie de manifiesto metodológico que son los primeros capítulos de *Tristes trópicos*, nos encontramos con una metáfora que resuena con muchas de las favoritas de Spengler o Martínez Estrada: mostrando su gusto juvenil por la geología como antecedente clave en su formación, Lévi-Strauss se demora proustianamente en el recuerdo del momento mágico en que, caminando por la montaña, lograba reconocer la línea de contacto entre dos capas geológicas diferentes, porque esa comunicación con el orden perdido del mundo se le

⁷ Véase especialmente Edward W. Soja, *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres, Verso, 1989. Encandilado por la concepción historicista del pensamiento marxista (cuyos principios se propone refundar reintroduciéndole su “visión dialéctica” del espacio), Soja no sólo no advierte la presencia en el siglo XX de este simbolismo del espacio (en el que abrevaron varios marxistas), sino que desconoce la importancia del pensamiento espacial en la tradición de la antropogeografía del siglo XIX.

presenta como la imagen misma del conocimiento, el modo “de recuperar un sentido fundamental, sin duda oscuro, pero del que todos los otros son transposición parcial o deformada”; cuando “el milagro” del reconocimiento se produce, “entonces, de repente, el espacio y el tiempo se confunden; la diversidad viviente del instante yuxtapone y perpetúa las edades. El pensamiento y la sensibilidad acceden a una dimensión nueva [...] una inteligibilidad más densa, en cuyo seno los siglos y los lugares se responden y hablan lenguajes finalmente reconciliados”.⁸

Sentido fundamental e inteligibilidad más densa en pos de la *reconciliación de los lenguajes*: tal el equipaje hermenéutico que portaban los viajeros de finales de la década de 1920, Keyserling, Frank y Ortega y Gasset, posiblemente el de mayor influencia por la acción más duradera de su *Revista de Occidente*, traductora, como se sabe, de los autores del vitalismo alemán, incluyendo un capítulo completo de *La decadencia de Occidente* en 1924.⁹ Intérpretes proclives hasta la paro-

⁸ Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos* (1955), Barcelona, Paidós, 1997, p. 60. En *Metamorfosis. Immagini del pensiero*, Milán, Feltrinelli, 1988, Franco Rella ha llamado “pensamiento figural” a la búsqueda, por parte de una tradición moderna (de Proust a Benjamin, de Kafka a Freud, entre otros) de un pensamiento alternativo a la razón cartesiana. Significativamente, Rella usa la misma denominación con que en 1938 Auerbach se remontaba a una tradición clásico-cristiana-medieval con un objetivo similar: véase *Figura*, Madrid, Trotta, 1998. En “Historia de la ciudad e historia intelectual”, *Prismas*, No. 3, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1999, he planteado algunas relaciones entre esta vasta (y heterogénea) constelación intelectual y la figura de “ciudad análoga”.

⁹ El capítulo “Pueblos y razas”, uno de los que van a desarrollar algunas de las metáforas spenglerianas más influyentes en la imaginación espacial local, como la del carácter vegetal de la casa campesina (contra el espíritu nómada de la vida metropolitana), sale traducido en el t. v, No. 15, de la *Revista de Occidente*, septiembre de 1924. Asimismo, Ortega publica en la colección “Biblioteca de ideas del siglo XX”, que dirigía en la editorial Espasa-Calpe, la traducción de García Morente de *La decadencia de Occidente* en 1934, con prólogo del

dia a la multiplicación de la analogía: en un universo de la semejanza (como aquel sobre el que operan el loco y el artista que, justamente por su cualidad anti-representativa y para-razional, celebró Foucault) todo es vehículo de conexiones significativas. En el caso de la Argentina, el centro de ese universo fascinante lo ocupó la radicalidad de la experiencia de la llanura. De modo tal que, llegados a este punto, es fácil entender por qué la zona de las preocupaciones espaciales del vitalismo se fortalece y concentra en el “caso” argentino: ante la experiencia de la llanura se impone el descubrimiento de que el hombre y la cultura local son *telúricos*. Y tal conclusión produce un empalme “natural” con el largo linaje de interpretaciones argentinas a las que reorganiza de acuerdo con sus propias perspectivas, ofreciendo una compleja mediación entre tradiciones diferentes y el sentimiento, en muchos de los intelectuales locales, de que se hacía posible una armonía entre la densidad histórica del objeto (la pampa con sus sucesivas capas de interpretaciones) y los nuevos instrumentos para pulsar sus cuerdas más arcanas.

Lo cierto es que la mezcla de las diferentes tradiciones que proponen los viajeros produce en la década de 1930 tanto una readaptación del determinismo geográfico (en las usuales claves antropogeográficas que, por ejemplo, siguen presentes en la figura tan en boga entre los analistas locales del “espíritu de la tierra”), como la necesidad de poner sus temas de siempre, la pampa, la extensión, la soledad, en los nuevos moldes de la mirada quiromántica. Pocas voces escaparon aquí a la notoria fascinación de tal perspectiva analítica. Por ejemplo Borges, que en esa década comenzó a cultivar el desprecio por las “interpretaciones patéticas” de los “alemanes

intensos” —una vez que él mismo ya había dado por superado su propio patetismo de la década anterior, el criollista—, señalando especialmente la artificiosidad de las lecturas sobre “su” llanura: lo que “los hombres de letras llaman la *Pampa*”.¹⁰ O Ramón Doll, esa mente brillante cuya radicalidad contra las convenciones del mundillo cultural y político lo arrinconó finalmente en un fascismo bastante convencional: en un ácido comentario al libro de Waldo Frank, Doll responsabilizaba a *Don Segundo Sombra* por la proliferación de las “divagaciones trascendentales y metafísicas sobre la pampa”, e ironizaba tanto sobre los “horteras literarios” que entonces fueron a San Antonio de Areco y volvieron “con el alma llena de horizontes”, como sobre la ingenuidad ridícula que, como miembros del Pickwick Club, mostraban los viajeros extranjeros al extrapolar de los datos más banales las claves más abarcativas y profundas: “¿Los guardas de tranvía del Rosario usan gorras con visera verde? —anotaría Mr. Pickwick, si nos visitara. Es la pampa que llega hasta el suburbio del Rosario y deja un comentario en la visera verde de los guardas”.¹¹

2. Mapas

Debe reconocerse que una relectura actual no relativista de muchos de los productos de aquella constelación interpretativa nos llevaría a un acuerdo vehemente con sus escasos críticos de entonces. Sin embargo, es importante ver que, al menos en los autores que me propongo analizar, también salen de aquella

mismo Ortega. Sobre estos temas, véase el detallado estudio de Evelyne López Campillo, *La “Revista de Occidente” y la formación de minorías (1923-1936)*, Madrid, Taurus, 1972.

¹⁰ La expresión “interpretaciones patéticas” la utiliza justamente en su reseña sobre *Radiografía de la pampa*, para filiar a Martínez Estrada con Spengler y otros “alemanes intensos”; véase *Revista multicolor de los sábados* (suplemento cultural del diario *Crítica*), 16 de septiembre de 1933, p. 5.

¹¹ Ramón Doll, “Waldo Frank y el Pickwick Club” (1933), en *Lugones, el apolítico y otros ensayos*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1966, p. 29.

mirada muchas de sus más agudas y duraderas observaciones. Es decir, en nuestra ensayística es inseparable el utilaje interpretativo de sus resultados, los mejores y los peores, y de ahí la importancia de reparar en él. Un utilaje que podríamos definir para nuestros propósitos como método fisiognómico, si acordamos llevar este término a un plano de mayor literalidad que en el uso que le da Spengler como definición de su visión de la historia. Con fisiognomía deberíamos entender aquí la creación de un estilo de interpretación que busca juzgar el carácter de la nación a partir de su apariencia exterior, de los rasgos de su corteza territorial, de sus facciones. Fisiognomía, entonces, en el sentido en que Alexander Cosenz establecía, a finales del siglo XVIII, una tabla de comparaciones entre tipos de rasgos humanos y tipos de paisajes.¹² En el caso de la lectura simbólica de los mapas, es una semantización de la geografía que convierte el territorio en sujeto patriótico. Corboz ha indicado que en las civilizaciones tradicionales el territorio es “un cuerpo viviente”, encarnación material del orden del mundo al cual se le rinde culto, y es de esa naturaleza de percepción que surge la interpretación simbólica de los contornos terrestres en el mundo medieval, por medio de la cual se identificaba el personaje que mejor expresara el carácter del país. Así, hay mapas que identifican la tierra con Cristo, que humanizan Europa poniendo la cabeza en España y el sexo en Venecia, o que emblematizan países con formas de animales.¹³

En la modernidad, la construcción de la geografía como ciencia va a suponer un cuestionamiento de esta especie de animismo que busca la encarnación del territorio en una *for-*

ma simbólica (como vimos, el determinismo geográfico supone lo contrario: la elevación del paisaje no a cuerpo viviente, sino a *contexto* de una historia universal). Pero, simultáneamente, la construcción estatal del concepto moderno de nación (a la que el surgimiento de la geografía viene atado) supone la identificación de la patria con un territorio, reintroduciendo el problema de su organicidad –y de su representación– en relación ahora con los contornos cartográficos nacionales. De allí que se impongan nuevas metáforas, propiamente modernas, como la de Francia como hexágono, forma cerrada y perfecta del equilibrio y la igualdad republicana, introducida según Eugen Weber recién entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, y generalizada sólo muy avanzado éste.¹⁴

Como señalan Escolar, Quintero y Reboratti, hay una diferencia entre la historia y la geografía en relación con la constitución de los estados nacionales modernos; el territorio genera una cierta “simbiosis inicial” con el estado-nación a partir de la misma convención jurídica que da origen al Estado, mientras que la historia nacional las más de las veces debe “inventarse”, lo que explica para los autores que la mayor parte de los estudios sobre la nación y el nacionalismo se hayan abocado sólo a “los procesos de argumentación histórica”, dado el “carácter estructuralmente necesario [de la] argumentación geográfica”. No obstante, a pesar de esta aparente división de tareas entre la geografía y la historia, los autores muestran que la naturalidad del carácter estatal del territorio (una vez que existe el Estado) no evita la análoga necesidad estatal de los discursos geográficos capaces de producir representaciones colectivas del territorio como ámbito de realización de la nación: si toda nación (pre o

¹² Véase Alessandra Ponte, “Il carattere del albero: fra Alexander Cozens e Richard Payne Knight”, en M. Mosser y G. Teyssot, *L'architettura dei giardini d'Occidente. Del Rinascimento al Novecento*, Milán, Electa, 1990.

¹³ André Corboz, “Il territorio come palinsesto”, *Casabella*, No. 516, Milán, septiembre de 1985.

¹⁴ Eugen Weber, “L'hexagone”, en Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, vol. 2 del tema II: La Nation (“Le territoire, l'état, le patrimoine”), París, Gallimard, 1986.

para-estatal) tiene identidad y territorialidad, la legitimación del estado-nación como caso particular supone la necesidad de un discurso estatal acerca del sentido del territorio y del “por qué de la pertenencia de los individuos [...] al ámbito de su extensión geográfica”, de donde surge una simbología patriótica que contribuye “a naturalizar la representación territorial [...] por un tipo de personificación mitológica de las características físicas y potenciales de la patria”.¹⁵

Así que la construcción de la simbología patriótica vuelve a replantear los dos pasos ya en el nivel de preocupación estatal: la identificación del territorio con una *forma*; la necesidad de su interpretación simbólica. En el caso de la Argentina, sabemos que la constitución del país como territorio legítimo con el contorno actual es muy tardía, y que los litigios de fronteras con los países limítrofes se resolvieron en muchos casos sin un conocimiento siquiera aproximado de los contenidos que esos límites definían, de modo tal que recién a finales de siglo XIX podrán comenzar a trazarse cartografías completas. Y podría plantearse que una de las condiciones para que el territorio se convierta en material de producción de representaciones identitarias es la socialización de la iconografía que hace evidentes las relaciones entre mapa, territorio y nación.¹⁶ La incorporación tardía de la Patagonia en la imaginación territorial argentina, por ejemplo, explicaba para Canal

Feijóo el desajuste a partir de 1880 de buena parte de las metáforas territoriales habituales: la solución constitucional a los conflictos intestinos del siglo XIX estuvo encerrada en la concepción del “país triangular” con “inclinación natural” y “convergencia hidrográfica” hacia Buenos Aires (su “ciudad vértice”), pero remite a un país formado exclusivamente por la porción tradicional del territorio nacional (el Norte, Centro y Oeste), sin incluir el Sur con su extensa costa atlántica; de allí resulta, escribió Canal, que desde el ochenta el país tiene “más mapa que constitución”.¹⁷

Lo interesante es notar que el mismo ciclo en que se define y socializa el mapa de la nación argentina es el de la puesta en crisis radical del proyecto modernizador al que aquel venía a ponerle el molde; y de algún modo los “mapas” del ensayismo son el resultado (y el motor) de ese doble movimiento. Entre finales de siglo y la década de 1910 se superponen en los discursos de las élites diversas representaciones geográficas de la nación que van a proponerse objetivos contrastantes: la exaltación del territorio como síntoma de la grandeza potencial de la Argentina moderna; la recuperación culturalista de las regiones tradicionales del territorio que estaban quedando desplazadas en ese país moderno, es decir, la búsqueda de un *completamiento* del mapa a través de una apelación nacionalista reparadora; la continuidad en clave positivista de las visiones fatídicas sobre el territorio americano, en el marco del proyecto decimonónico que se había propuesto transformarlo pero señalando su fracaso.

De todas ellas, la exaltación patriótica va a ser la que apele a aquella naturalización simbólica del mapa, ofreciendo lecturas mitológicas de la forma de la patria, especialmente a través de la poesía. La confianza con que el general Mitre, supérstite del originario

¹⁵ Marcelo Escolar, Silvina Quintero, Carlos Reboratti, “Geographical Identity and Patriotic Representation in Argentina”, en David Hooson (comp.), *Geography and National Identity*, Oxford, Blackwell, 1994 (cito de la versión en castellano de los propios autores).

¹⁶ En el artículo citado, Eugen Weber hace una interesante reflexión acerca de la incultura visual de la sociedad francesa, explicando la muy tardía generalización de la metáfora geométrica que identifica a Francia con un hexágono por la escasísima socialización de las representaciones cartográficas del país (la centralidad de la palabra frente a la imagen en los medios educativos y en la opinión pública).

¹⁷ B. Canal Feijóo, *Teoría de la ciudad argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 1951, p. 130.

proyecto modernizador, podía sostener en 1901 que la grandiosidad del futuro “es una fatalidad escrita en nuestra carta geográfica”, va a encontrar sus ecos fisiognómicos en la poesía del centenario. Alcanza con recordar algunos versos de las “Odas seculares” de Leopoldo Lugones: “Visten en pompa de cerúleos paños / Su manto de Andes tus espaldas nobles” (“A la patria”); o “Hijos de las montañas, esos ríos / Forman en la blandicia de tu seno / El vínculo ancestral que ellos te aducen / Con la médula misma de tus huesos” (“Al Plata”).¹⁸ Un tipo de exaltación poética que va a radicar en la geografía el fundamento de la conciencia nacional, y que en las mismas décadas del ensayismo atraviesa los discursos patrióticos en Latinoamérica sin distinción de ideología, como muestran desde Plínio Salgado (que escribe en 1937 *Geografía sentimental* para afirmar que “o nosso grande poema é ainda o mapa do Brasil”) hasta Pablo Neruda (con la recurrente conversión del continente en cuerpo amado en el *Canto general* de 1955).¹⁹

Creo que una de las claves de la originalidad del ensayo de identidad en la década de 1930 es que va a producir la crítica más radical de esa vertiente ideológica pero utilizando muchos de los procedimientos de su sistema

¹⁸ Leopoldo Lugones, *Odas seculares* (1910), en *Obras poéticas completas*, Madrid, Aguilar, 1952, pp. 423 y 426, respectivamente. Las citas de Mitre son de su discurso del 26 de julio de 1901, reproducido en Alvaro Melián Laino, *La oratoria argentina*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1963, p. 71, cit. en León Sigal, “La radiografía de la pampa: un saber espectral”, en la edición de Archivos de la *Radiografía...*, cit., p. 492. Sigal realiza allí un muy agudo análisis de la relación de Martínez Estrada con las interpretaciones previas sobre el país.

¹⁹ Un análisis en este sentido de la obra de Salgado, en Miguel Reale, “Estudio sociológico de *Geografía sentimental*”, en Plínio Salgado, *Geografía sentimental*, Brasilia, Editora Voz de Oeste, 1983. Por su parte, José Joaquín Brunner ha colocado la obra de Neruda en línea con una tradición “mágico-real” que ve la cultura americana a través de metáforas ligadas a la naturaleza y a sus fuerzas telúricas; véase “Entonces, ¿existe o no la modernidad en América Latina?”, en *Punto de Vista*, No. 31, Buenos Aires, diciembre de 1987.

de representación metafórico. No hay que olvidar que Martínez Estrada y Canal Feijóo fueron inicialmente poetas; el último poemario de Martínez Estrada antes de su conversión en ensayista se llama *Argentina* y ya podemos encontrar allí el recurso de la personificación simbólica del país, “nave reluciente de victoriosa proa” que “avanza hacia la aurora”.²⁰ El ensayo mantiene el procedimiento pero justamente para volverlo contra los elogios del patriotismo poético, especialmente su “mesianismo territorial” (“Todos nos hemos educado en el mesianismo de América”, sostenía en 1931 Alberto Gerchunoff, dando una clave generacional de la rebelión del ensayo).²¹ De tal modo, en *Radiografía de la pampa* el noreste ya se ha convertido en “la pelvis de la tierra enjuta” (p. 60). Se trata de seguir encarnando el cuerpo de la nación, pero ahora para mostrar sus dilaceraciones: contraponer esta geografía real a aquella idealizada. El mapa es, así, un analogon del país: el “diagrama sinóptico” (p. 125) que reúne historia y territorio para entender su fracaso.

Este procedimiento de lectura simbólica del mapa restituye, además, en el caso de *Radiografía de la pampa*, una capa más de sentido a su título, reconocido de inmediato por los contemporáneos como un felicísimo hallazgo literario del autor. Por lo general, los críticos de Martínez Estrada le atribuyeron una equívoca ambición cientificista, sin advertir la plena adecuación del modelo del diagnóstico médico a la voluntad quiromántica más que a la científica, como mostró Carlo Ginzburg con su “paradigma indiciario”. “Contemplar el mapamundi [...] es ver el esqueleto de la tie-

²⁰ Miguel Guérin ya ha analizado, desde una preocupación diferente, la relación de continuidad entre la etapa poética y la ensayística de Martínez Estrada, para lo cual también se detiene en el poemario *Argentina*: ver “Inmigración, ideología y soledad en la génesis de *Radiografía de la pampa*”, en la edición de Archivos citada.

²¹ “Las imágenes del país” (1931), *Argentina, país de advenimiento*, Buenos Aires, Losada, 1952.

rra” (p. 125), escribe Martínez Estrada, recordándonos que para él tomar una radiografía se parece más a “la intuitiva ciencia del baquiano” (p. 250), que se orienta a través del desciframiento de signos ínfimos de la superficie terrestre, incomprensibles para el lego, que a un procedimiento objetivable en que la tecnología auxilia al conocimiento científico.²²

De aquella semiología médica, Martínez Estrada toma uno de los principales motivos de su propia semiología del territorio: la figura del *sustituto ortopédico*. Canal Feijóo, por su parte, lee el territorio desde la figura de *constitución*, una figura jurídica central en la historia argentina, pero a la que le impone la simultaneidad de sus varios sentidos: Ley fundamental que plasma el sistema de gobierno; conciencia social sobre la existencia de la nación; forma material de composición de un cuerpo; naturaleza y relación de los sistemas y las partes de un organismo. Cada una de esas figuras plantea los modos de interrogación fundamentales de cada autor y, a la vez, explica sus mapas resultantes. Veamos, entonces, el modo en que proceden, el primero, en *Radiografía de la pampa*, de 1933; el segundo, en sus dos ensayos de interpretación histórico-territorial, *De la estructura mediterránea argentina*, publicado en 1948 pero escrito entre 1938 y 1943, y *Teoría de la ciudad argentina*, de 1951.

3. Radiografía de la pampa: los planos superpuestos

Hay una definición programática en *Radiografía de la pampa* sobre las ventajas de la interpretación cartográfica, en la que resuenan

²² En una dirección diferente a la que seguimos aquí, Liliana Weinberg también ha planteado una interpretación del nombre *Radiografía* no reducida a su acepción científica, sino de acuerdo con su clave de lectura paradójica; véase “*Radiografía de la pampa* en clave paradójica”, en la edición de Archivos citada.

todas las referencias mencionadas. Es en el capítulo “Soledad”, cuando al presentar la última soledad, la más íntima del hombre en estas tierras, Martínez Estrada se expone en la fascinación que le produce el examen de la superficie terrestre bajo sus formas cartográficas:

Contemplar el mapamundi es como mirar al fondo de uno mismo, el esquema de la historia del hombre. [...] La comprensión intuitiva de nuestra tierra en el mapa, desliga la mente del contexto de razón que nos vincula al mundo en nuestra condición de seres de espíritu. Esa desencarnación produce el espanto de la soledad, nunca sentida en el aislamiento voluntario ni en las representaciones imaginativas. Quien no experimenta esa impresión orgánica y cósmica de fatalidad examinando el globo terráqueo como astro, dentro de él sus masas sólidas como el soporte de una raza olímpica, y más adentro la vida como un fenómeno momentáneo en la existencia de un astro, no puede entender el verdadero sino del mundo y del hombre. Ni puede explicarse cómo actúan las fuerzas biológicas para determinar las regiones en que la vida sobresaldrá o quedará estancada para siempre. [...] [T]ener en la mano la esfera es mirarla con los ojos de Dios [...] Sobre estas tierras del Atlántico y el Pacífico, no sería posible contemplar el mapamundi sin sentir ancestrales escalofríos a lo largo de la médula, donde las edades geológicas han dejado inscritas las peripecias de la forma humana. La vista comprende mejor que la inteligencia, que esta parte del mundo sobre la que luce el cielo más rico de estrellas y nebulosas, está en los confines del Planeta (pp. 88-89).

De la geología extrae Martínez Estrada la explicación última acerca de la imposibilidad de desarrollo del hombre en estas tierras, el desajuste definitivo entre territorio y cultura. De ahí en más, a partir de esa falla (en el doble sentido geológico y psicoanalítico) originaria,

todo lo que se formó en esta tierra fue producto de una imposición inadecuada que generó a su vez nuevas distorsiones y otras nuevas, de modo tal que una y otra vez quedan sepultadas, ocultas bajo muchas capas (también en el doble sentido geológico y psicoanalítico), las verdaderas razones de los males.

“El mal que aqueja a la República Argentina es la extensión: el desierto la rodea por todas partes y se le insinúa en las entrañas”, es la célebre frase de Sarmiento en el inicio del *Facundo*. Waldo Frank modifica apenas el punto de vista: “Sois una nación potencial perdida en la vastedad de vuestra tierra. Vuestra tristeza es eso: estar perdidos”; mantiene el optimismo decimonónico, pero lo pone como función de la tristeza en una proporción inversa al desarrollo de esa potencialidad. Martínez Estrada reúne ambas afirmaciones: “El mal de estas naciones es, de consiguiente, la vastedad de la tierra” (p. 65). Pero si hasta Frank la superabundancia de espacio muestra una doble cara, ya que permite entender los males presentes y, en su propia promesa, avizorar el camino de la grandeza futura, en Martínez Estrada, las fórmulas conocidas adoptan un giro irremediable, ya que cada intento humano por producir esa promesa no hace sino enmascarar el mal. La “superterritorialidad” de nuestras naciones, su “superávit de planeta” no pudo ser revertida a través de la inyección de población o de su puesta en régimen moderno de producción, como se pensaba en el siglo XIX, porque el origen del mal está inscripto en el pedazo de mapamundi que tocó en suerte: el confinamiento entre dos océanos, que hace que las personas apenas se hayan posado sobre la tierra, “sin arraigo” (p. 65). Por lo tanto, si Martínez Estrada parece replicar el procedimiento sarmientino al extraer conclusiones institucionales y sociales de esa relación territorial (“El latifundio, la forma despótica de gobierno, el temor a lo imprevisto, el cultivo extensivo del grano, del ganado y de la inteligencia, son necesidades geográficas, econó-

micas y psicológicas que podrían explicarse con fórmulas matemáticas de la gravitación”) (p. 65), en verdad lo invierte por el simple hecho de que, un siglo después, comprueba que todos los intentos por modificar esa relación fundamental estuvieron desde el origen condenados al fracaso; que sólo produjeron capas de falsedades.

Es fácil reconocer en ese diagnóstico, como hicieron ya los críticos contemporáneos, el fatalismo del *sino* de Spengler. Pero la relación con Spengler que me interesa destacar aquí es otra, y tiene que ver con el modo en que el *sino* encarna en imágenes socio-espaciales, es decir, con el resultado material que Martínez Estrada adjudica a ese destino: tal el rol de la figura de “seudoestructura”, con la que titula el último de los siete capítulos de *Radiografía de la pampa*. Las “seudoestructuras” son las formas vacías con que una (seudo)cultura intenta reemplazar su ausencia de originalidad y, a mi juicio, su inspiración principal surge de la figura spengleriana de *pseudomorfo*. Conviene aclarar que, como en todos estos casos (y como en todo lo que tiene que ver con el ensayo, de débil formalización conceptual y abierto a múltiples e incluso contradictorias resonancias), se trata de una noción que se resiste a la reducción de la influencia puntual, ya que remite a una preocupación extremadamente extendida, y mediante la cual se podría definir el sentido más general de toda la *Radiografía*: la preocupación por distinguir entre formas superficiales y contenidos auténticos en una cultura moderna que se presenta como pura apariencia; como sabemos, una distinción que remite a la contradicción, también de marca germana, entre *cultura* y *civilización*. Sin embargo, la formulación de Spengler de la “pseudomorfosis histórica”, con su inspiración mineralógica, pone aquella preocupación en un molde organicista de fuerte impacto y, como muchas de sus metáforas, de enorme sugestión para la imaginación socio-espacial:

En una roca están enclavados cristales de un mineral. Producense grietas y fisuras. Chorrea agua que va lavando los cristales, de manera que sólo quedan sus cavidades. Más tarde sobrevienen fenómenos volcánicos que rompen la montaña; masas incandescentes se precipitan en el interior, se solidifican y cristalizan a su vez. Pero ya no pueden cristalizar en su forma propia; han de llenar las formas que aquellas cavidades les ofrecen; y así resultan formas mendaces, cristales cuya estructura interior contradice la construcción externa, especies minerales que adoptan apariencias ajenas. Los minerólogos llaman a esto pseudomorfosis. Pseudomorfosis históricas llamo yo aquellos casos en que una vieja cultura extraña yace sobre un país con tanta fuerza aún, que la cultura joven, autóctona, no consigue respirar libremente y no sólo no logra construirse en formas expresivas puras y peculiares, pero ni siquiera llegar al pleno desenvolvimiento de su conciencia propia.²³

Escribe Martínez Estrada:

Paralelamente al desarrollo cristalográfico de las estructuras sociales, pueden tener lugar variaciones similares, que asuman en un momento dado, la apariencia de una estructura concreta. Son las seudoestructuras consistentes en sus líneas generales, en el contorno de su fisonomía, pero huecas de sentido y de sustancia. Podrían llegar a ser sustitutivas ortopédicas de esos órganos vitales faltantes, pero a la larga acusan quiebras irremediables [...]. En reemplazo de esas organizaciones técnicas y naturales, en que antropológicamente colabora la suma infinitesimal de los apor-

tes individuales, nosotros hemos construido [...] falsas formas que no concuerdan ni con el paisaje ni con el volumen total de la vida ni con su orientación nacional [...] (p. 220).

En esta versión puede percibirse tanto el uso creativo de la matriz spengleriana como las aporías a las que lleva. Ya que al mantener el sentido básico de la metáfora (la falta de *organicidad* de ciertas culturas), Martínez Estrada pone en evidencia las contradicciones a las que el organicismo somete algunas de sus principales hipótesis sobre las relaciones cultura/territorio: mal puede criticar la falta de concordancia de las formas con el paisaje quien ha sostenido a lo largo de todo su libro la hipoteca ilevantable con que el paisaje original de la pampa ha obstaculizado *ab initio* la emergencia de toda cultura. Así el fatalismo telúrico produce sus tautologías, que le impiden incluso abreviar en algunas de las variaciones del determinismo geográfico, como la idea de *adecuación* (una de las modulaciones organicistas de la autenticidad).²⁴

Pero de esta versión del *pseudomorfo* surge la figura de *sustituto ortopédico*, la pre-

²⁴ Debe señalarse que no son contradicciones exclusivas de la recepción que hace Martínez Estrada de Spengler: es posible reconocer el mismo fenómeno en una de las figuras fundamentales en la producción de imaginarios socio-espaciales de la época, Lewis Mumford, a quien luego volveremos a propósito de Canal Feijóo. En el caso de Mumford, el impacto de la metáfora spengleriana es incluso más abstruso, ya que es difícil imaginar dos talentos más opuestos. Así, el optimismo humanista del norteamericano se obliga a darle un carácter de transición a la *inadecuación pseudomórfica*, convirtiendo lo que en el original es un estado de naturaleza cultural en un erróneo estado de civilización (“el presente pseudomorfo”, como titula uno de los capítulos de *Técnica y civilización*, de 1934) que puede revertirse. Lo que se advierte, en verdad, es el carácter irresistible con que las formulaciones de Spengler debían imponerse en la época, la amplitud ideológica de su influencia en los imaginarios socio-espaciales (al punto de que siguió siendo hasta muchísimo tiempo después la contraseña inevitable en muchos de los postulados progresistas del modernismo arquitectónico).

²³ Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente. B bosquejo de una morfología de la historia universal* (1918-1921), Madrid, Espasa-Calpe, 1934 (traducción de Manuel García Morente y presentación de José Ortega y Gasset para su propia colección “Biblioteca de ideas del siglo XX”), vol. III, p. 267.

dilecta de Martínez Estrada, como anticipé, a la hora de explicar los modos en que todos los avances de la modernidad se aplicaron al territorio como aparatos de distorsión de un cuerpo al que dejaron deforme y exangüe. Ése es el diseño básico del mapa de identidad de Martínez Estrada: la Argentina es un *patchwork* de regiones aisladas, separadas por fronteras geológicas (en el sentido en que separan no sólo territorios sino épocas de orígenes diversos y destinos contrastantes), sometidas a la fuerza, a su vez, a la acción correctora de tecnologías modernas (las rutas, los ferrocarriles) que superpusieron sobre aquellas cicatrices sus trazados autónomos. Así, se sobreimprimieron como planos diversos “una estructura defectuosa dentro de una estructura defectuosa” (pp. 45-46), configurando un diagrama estático de fuerzas.

Podríamos reorganizar el texto de Martínez Estrada para ver cómo se componen sus mapas. La primera estructura defectuosa es el territorio original con su “configuración absurda” (p. 45): la geografía constituye el diagrama de base porque “la naturaleza accidentada es, aún antes de poblarse, el esquema de lo que luego será la nación” (p. 42). Un diagrama formado por “tres partes constitutivas”, cordillera, desierto y llanura, sobre las cuales se producirán las sucesivas superposiciones socio-culturales (p. 58). Uno de los problemas originarios en este diagrama es el aislamiento de esos “tres grupos grandiosos”, ya que “cada elemento del panorama forma un bloque, concentrando características que, alternadas y repartidas, hubieran formado paisajes y núcleos de población. Pero ninguno de esos bloques es paisaje, sino un elemento del paisaje multiplicado por sí mismo” (pp. 58-59). Así, ninguno permite incorporar el sentido orgánico de la evolución: la cordillera es “un desorden de piedra amontonada” que permanece “como en la hipotética época de los glaciares”; el desierto se mantiene igual que “cuando no había sobre la tierra animales

ni vegetales” (p. 59), tanto en la Patagonia como en la Puna; la llanura no es nada por sí misma, es extensión, es marcha (pp. 7, 42), es una ilusión (p. 9), el lugar de la imposibilidad de la vida y el arraigo. “Técnicamente en estas regiones no hubo nadie ni ocurrió nada” (p. 64). Y atravesando esas regiones, como un diagrama de cicatrices de lógica autónoma pero de idénticos resultados, los ríos, que “no son caminos sino fronteras”: “son distancia, aislamiento, confín” (p. 61).

De las tres regiones es la llanura el centro del análisis del libro, porque para Martínez Estrada es ese vacío el que concentra el país efectivo: “la tierra plana, la pampa litoral y central es Argentina, la tierra de Europa, la tierra del blanco” (p. 93). Y así comienza a trazar, sobre aquel plano primigenio, los otros planos, socio-políticos y tecnológicos, no menos absurdos. Los bordes de las provincias de Buenos Aires, Santa Fe, Córdoba y Entre Ríos, forman las “fronteras reales” y afuera queda “la espalda del país”, las regiones del indio y el mestizo, “mundo oscuro y antiguo” (p. 93), dominio de las fuerzas naturales donde nada puede vivir. “De modo que entre la montaña y las mesetas, que son dominio del indio, y las llanuras, dominio del blanco, hay intervalos de períodos enteros, de toda la Era Terciaria” (p. 87). Entre ambas, por su parte, se despliega una “vasta zona neutral” (p. 56) en la que desde el comienzo de la conquista se intentó confinar al indio para negarlo; una “tierra de nadie” de la que el europeo se defendió con fosos y leyes, batalla de la que salió triunfante y derrotado. Porque las fronteras triunfaron, pero el triunfo se volvió pírrico, ya que el europeo quedó atrapado en sus límites concéntricos, primero una “cintura de piedra o de erial” (p. 55), luego un “círculo de alambres de púa” (p. 97), autoconfinado y, por ello, bárbaro, ya que “la civilización es lo contrario del aislamiento” (p. 55). Pero, por añadidura, las fronteras también fracasaron, ya que se mostraron mó-

viles, laxas, y así lo que se pretendía negar se coló por todas partes, constituyendo el doble fracaso de la negación y el contagio (de la represión y el mestizaje).

Dentro del país efectivo (el “país blanco”) se superponen a su vez otros planos, con otras lógicas ortopédicas. Uno, muestra la concentración de toda la actividad nacional en siete ciudades principales, como “el mapa de las Pléyades” (p. 145); ciudades que a su vez recelan entre sí y se aíslan trazando nuevos fosos y multiplicando el efecto de aislamiento hacia su interior. Como fondo de su brillo intenso, pueblos idénticos se suceden irracionalmente, como “pedazos de astros habitados caídos en el campo” (p. 72); “construcción casual, en que no [colaboraron] los accidentes geográficos ni la fertilidad del suelo” (p. 41), sino que nacieron en la huella de la fuga del aborígen como “oasis de ubicación caprichosa”, a una distancia entre sí decidida por “la capacidad de resistencia del caballo en la jornada sin apremio de sol a sol” (p. 42). El parecido entre todos esos pueblos, copias degradadas de las ciudades grandes, es el producto del “alma de la pampa que pesa sobre la aplastada edificación” (p. 75).

El otro plano, principal en la argumentación sobre el país moderno-europeo, es el de las vías ferroviarias, cuyo trazado no configura “el sistema circulatorio del cuerpo del país” (p. 43) sino su “esqueleto ortopédico” (p. 44), representando “en el mapa un diagrama de anomalías muy distinto al de la configuración anómala del territorio” (p. 45). “El ferrocarril hizo más vasto el territorio y lo fracturó para dejarlo reducido al dibujo lineal de sus vías. Alzó con sus terraplenes fronteras entre el riel, que es Europa, y lo demás, que es América” (p. 46). Así se formó un mapa autónomo, un país del tamaño de las vías, “en una lengua de cada lado”, en cuyo interior se produjo “lo que llamamos progreso [...] respondiendo a móviles propios” puestos en funcionamiento desde Londres (p. 44). La forma de ese pla-

no autosuficiente es la de una telaraña, en cuyo centro reside Buenos Aires, la cabeza decapitada de aquel cuerpo informe.

La imaginación territorial de *Radiografía de la pampa* podría presentarse, entonces, al modo de esos Atlas en los que se superponen planos transparentes; en este caso, planos concéntricos, como un espiral de círculos desajustados por medio del cual se llega a Buenos Aires (como se sabe, además de las referencias permanentes en todo el libro, una de las seis partes está por completo dedicada a esta ciudad, base sobre la cual Martínez Estrada compuso, siete años después, *La cabeza de Goliat*). Y como es un espiral sin fin, esta llegada a Buenos Aires es sólo la mitad del recorrido, la mitad de los planos superpuestos en el Atlas, ya que a partir de Buenos Aires se podrían volver a rearmar todas las relaciones nuevamente en un recorrido invertido, que muestra nuevas anomalías. Pero antes de llegar al replanteo de la composición territorial desde su centro, detengámonos en esta natural confluencia de todos los planos y todos los recorridos en Buenos Aires, como corazón de la pampa. Es la consabida figura de la Argentina toda encontrando su desembocadura natural en el Plata, por lo tanto, en la pampa y Buenos Aires, igualados en su cualidad de condensación de las claves nacionales; modalidad del imaginario territorial que, como vimos, fue fundamental durante el proceso de modernización.²⁵ Waldo Frank, entre muchos otros ejemplos, la expresó con toda claridad:

La pampa empieza donde terminan los Andes. Dentro de la montaña ya hay pampa. Las altas planicies de la cordillera oriental de Bolivia son ya más pampa que puna. [...] El norte de la Argentina es una aceleración de la pampa, que se refuerza a

²⁵ Lo he desarrollado en “Buenos Aires y el país: figuraciones de una fractura”, en Carlos Altamirano (ed.), *La Argentina en el siglo xx*, Buenos Aires, Ariel, 1999.

medida que se descompone la montaña. Hacia la mitad del camino, triunfa la pampa. [...] Y como la tierra es demasiado lenta para este proceso, la pampa se hace río. Del norte y del oeste de los Andes, la pampa ha traído muchas aguas, alargándose a buscarlas al Brasil. El Paranahyba, el Tiete, el Paraná, el Tacuáry, el Paraguay, el Pico-mayo, el Teuco, el Bermejo, el Uruguay, el Salado... han fluido por la pampa o hacia la pampa. Ahora las aguas se han hecho pampa y la pampa se ha hecho agua... Turbias millas y millas de anchura que se vierten en el Atlántico. Son el Plata, el ombligo de la Argentina, donde la intensidad de la pampa alcanza su apogeo. [...] El mundo entero de la pampa se puede representar como el movimiento triangular de la tierra austral americana desde el norte, desde el sur y desde el oeste, hacia el río de la Plata: un movimiento real que descansa sobre el Atlántico [...]. Para comprender a la Argentina hay que sentir este movimiento hacia el Atlántico. [...] Todos los orígenes de la Argentina desembocan en el Plata para fundir un continente con el Atlántico. Y todas las costas del Atlántico: Europa, Norteamérica, África, España, entran en la pampa. Y en el apogeo de este encuentro... del trópico, de los Andes, de la pampa, de África, de Europa... está la ciudad de Buenos Aires.²⁶

Pero el de *Radiografía de la pampa* es un “pampeanocentrismo” diferente, no sólo por crítico, en el sentido de invertir meramente los juicios valorativos, sino porque en la centralidad de la pampa-Buenos Aires no encuentra naturalidad sino violencia, no un “movimiento triangular de la tierra austral americana” que encuentra su expresión y síntesis, sino una imposición ortopédica. Todo conduce a la pampa-Buenos Aires, pero como producto de

una violencia, ya que Buenos Aires rearmó la fisonomía del país de acuerdo con sus intereses: por ellos, “la riqueza, la población y la cultura viraron, y estamos aun asistiendo al arrastre, hacia el centro y el sur” (p. 38).

Por una parte, entonces, el reordenamiento de todo el país desde su desembocadura. Pero en ella, ¿qué significa esa identificación de Buenos Aires como pampa? Aquí también conviene precisar el lugar de Martínez Estrada entre tradiciones interpretativas confrontadas. En la cultura urbana de Buenos Aires se produjeron diversos tipos de identificación de la ciudad con la pampa. Uno, que ve en la presencia pampeana de la ciudad la demostración más palmaria del fracaso modernizador: Sarmiento fue quien trazó primero ese diagnóstico, desgarrador, como se comprenderá, para quien había sido fervoroso constructor de la hipótesis inversa, la que ponía a Buenos Aires como civilización frente a la barbarie de la naturaleza y la tradición; hacia 1880, en cambio, el mismo Sarmiento comienza a identificar en las dificultades de transformación de la planta tradicional de la ciudad (la cuadrícula española) la resistencia de la pampa. Es el descubrimiento azorado de la imposibilidad de poner fronteras claras con la pampa (objetivo de todos los proyectos urbanísticos modernizadores desde el siglo XIX que buscaron en vano contener la expansión de la ciudad sobre la llanura) y, peor aún, de que la ciudad realiza su peor característica, la chatura; así que la ciudad *moderna*, a medida que avanza sobre la pampa, lejos de culturizarla, se vuelve más y más una nueva metáfora de su barbarie. Sobre esa identificación ilustrada se montará su reverso populista, que celebra en el reencuentro sublime de la ciudad moderna con la tradición encarnada en la pampa la posibilidad de una epopeya para Buenos Aires: formulada por Borges en los años del “criollismo urbano de vanguardia” (como lo llamó Beatriz Sarlo), esta lectura va a ser canonizada por la modernización

²⁶ Waldo Frank, *América Hispana. Un retrato y una perspectiva*, Madrid, Espasa Calpe, 1932 (traducción de León Felipe), p. 66.

conservadora de la década de 1930, produciendo durante las décadas siguientes una catarsis de textos residuales y redundantes. Pero hay aún un tercer tipo de identificación que cambia por completo los términos de ambas: la que en la presencia pampeana de la ciudad no va a ver la aparición de un vínculo tradicional sino un rasgo plenamente moderno, porque ciudad y pampa coinciden en ser la expresión más pura de otra barbarie, la más moderna: la abstracción racional capitalista. El ánimo regeneracionista denuncia así la funcionalidad de la forma del territorio para el desarrollo del espíritu especulativo de la sociedad aluvial de Buenos Aires, a la que sólo guía “el negocio”: la ciudad “va llanura adelante llenando de fichas el inmenso tablero, enfilándose hasta lo infinito, numerándose hasta lo infinito decimalmente, como un problema de casas; haciendo meridianos de las calles y arcos de meridianos de las plazas [...]”.²⁷

De todas esas lecturas, Martínez Estrada rechaza con claridad la lectura epifánica (la más contemporánea a su obra, la de la vanguardia), pero lo hace potenciando las otras dos, reuniendo sus más acérrimas críticas a la ciudad extendida y chata. Como no podía ser de otro modo, se trata de una reunión paradójica, ya que lo que va a intentar mostrar *Radiografía de la pampa* es que tanto la barbarie tradicional como la moderna (digamos, el gaucho y la abstracción monetaria), se han adecuado mutuamente en una simulación ortopédica definitiva, planteando así la norma de la vida argentina en “la extensión, la superficie, la cantidad, el crédito” (p. 42):

²⁷ La cita es del libro de viajes del autor teatral catalán Santiago Rusiñol, *Un viaje al Plata*, V., Madrid, Prieto y Compañía (traducido del catalán por G. Martínez Sierra), 1911, p. 295. He desarrollado el análisis de estas posiciones en *La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

Buenos Aires ha sido engendrada, concebida, superfetada por el llano [...]. El trazado de las calles y el plano de las casas, gótico y vandálico a través de España [es] propia de un pueblo de jinetes. La forma de tablero es correlativa de la llanura y del hombre sin complicaciones espirituales. Sólo un ojo que se anubla para la percepción de los matices y de los tonos en las sinfonías panorámicas, tolera sin disgusto la sinceridad grosera de la calle perpendicular y la edificación en planta baja en manzanas enteras por las que sube el llano. El trazado gótico de las calles, las manzanas como losas, se dirían la figura geométrico-edilicia del tedio. [...] Por esas infinitas calles rectas, por esas canaletas el campo desemboca en las ciudades [...]. Por esas calles rectas es imposible salir [...] (pp. 146-147).

Los terrenos baldíos de ayer son las casas de un piso ahora [...]. Por eso Buenos Aires tiene la estructura de la pampa; la llanura sobre lo que va superponiéndose como la arena y el loess otra llanura; y después otra. Pero no ha ido formándose pareja y homogéneamente, sino con fracturas y por zonas. [...] Cada edificio es la forma de cemento que toma la táctica de adquirir su costo [...] son ensayos, casas provisorias para ocupar el terreno y darle valor [...] la feria portátil de los gitanos [que] es la estafa y la fuga. [...] Por todas partes la ciudad está invadida por la pampa; las estancias vendidas y los campos bien arrendados se transforman en edificios (pp. 150-152).

La imagen de la invasión de la ciudad por la pampa es la realización más plena del triunfo y el fracaso de la táctica de las fronteras con que se constituyó el país desde su origen: el aislamiento de la región europea, que convierte lo civilizado en barbarie, y la infiltración de América por entre sus resquicios, que reintroduce por añadidura lo otro presuntamente enterrado. Todos los tipos y figuras

que describe Martínez Estrada en la ciudad revelan esta mala cruz, este continuo presente del pasado en moldes nuevos: el gaucho que reaparece bajo la camisa de plancha (p. 253); el guapo, el guarango y el compadre que emblematizan la cultura urbana; la barbarie que vuelve por sus fueros en los corsos, los comicios y los estadios (p. 128).

Así, en esta llegada a Buenos Aires se completa el “método cartográfico” de *Radiografía de la pampa*: cada plantilla es una condensación mejorada de todas las anteriores. No son representativas de diferentes problemáticas del país, sino análogos del todo. En las lecturas parciales de los conflictos territoriales que hace *Radiografía*... se pueden encontrar diagnósticos agudos sobre cuestiones acuciantes del período: el dominio del litoral, el rol de los ferrocarriles, la desproporción de la expansión metropolitana. Pero creo que conducen a malinterpretaciones las lecturas episódicas (favorecidas, por cierto, tanto por la desmesura del libro como por el talento epigramático de su autor) que encuentran aciertos o anticipaciones en los diagnósticos puntuales –diagnósticos, por otra parte, ya generalizados en la literatura de la época, como siempre se señaló, desde Agustín Álvarez a Alejandro Bunge–. Creo, en cambio, que la originalidad de Martínez Estrada debe encontrarse en este procedimiento analógico en espiral que se realiza en el corazón de su Atlas; en este angostamiento del todo a la parte que presupone la conexión universal de cada parte con el todo (y de esa circularidad proviene tanto el efecto acumulativo –y por momentos asfixiante– de la argumentación, como la incesante apertura que, en cada vuelta del espiral, ofrece claves para nuevas lecturas). Por eso cuando se llega a Buenos Aires se descubre que no es una región del país, sino su sínecdoque, la más alta expresión de su territorio y, en él y por él, de su historia. Por eso, también, en cualquier parte del libro se puede realizar el trayecto de ida y de vuelta, de lo

general a lo particular, a través de los planos superpuestos que presentan en simultáneo toda la historia, porque en cada una de las fracturas del territorio ella se encuentra íntegra.

A partir del corazón urbano (que en realidad es cabeza), es posible, entonces, volver a recorrer todos los círculos hasta el anillo más externo, el Estado, la “ficción de cohesión” que simula cubrir todos los mapas pero apenas puede llenarlos “con partículas de su disociación”, como “la estructura de un esqueleto externo, de artrópodo, de tres millones de kilómetros cuadrados” (p. 119). En este nuevo recorrido todas las relaciones se han vuelto a trastocar, incluso invirtiendo la relación de propiedad-país con el interior (que es lo de “afuera”, visto desde el país litoral): “El puerto daba una nueva fisonomía al país, que no tenía que ver casi con su estructura geográfica. [...] La República queda a la espalda y a los extremos de la llanura fértil, estableciéndose entre esas dos regiones, la extranjera y la argentina, la periférica y la interior, una competencia infeliz para la más aislada y pobre” (p. 39). Pero, a pesar de lo que parece implícito en esta afirmación, la configuración en espiral separa a Martínez Estrada también de la lectura crítica sobre la configuración del país que en la década de 1930 se va a ir generalizando: la figura de “las dos Argentinas”, por medio de la cual no sólo se rechazará el dominio del litoral sobre el interior, sino que se reorganizarán todas las polaridades valorativas, pasándose de la de *civilización y barbarie* a la de *país falso y país real*, de matriz francesa y gran influencia en otros diagnósticos contemporáneos igualmente célebres, como la oposición entre la Argentina *visible* y la *invisible* de Eduardo Mallea.

Como vimos, la cuestión de la autenticidad es un problema clave en *Radiografía de la pampa*, pero ella no produce dualismos unívocos sino que avanza también en un espiral de mutua contaminación. Por eso, Buenos Aires es al mismo tiempo la causa de la

“guerra civil” que destruyó el interior, y los más profundos deseos imaginarios de éste (p. 253): “era, creciendo sin medida, la medida de la verdad del interior vacío, hostil, incapaz de atraer, repeliendo y ahuyentando” (p. 144). Buenos Aires *es* el país, falso y verdadero: “Buenos Aires es Trapalanda” (p. 145) escribe Martínez Estrada cerrando su razonamiento y devolviéndonos al comienzo del libro (y al comienzo de la historia americana) cuando simboliza con aquella figura mitológica la carga de ambiciones imaginarias que depositaron los hombres europeos en esta tierra. Por eso, finalmente, entre civilización y barbarie no hay sutura posible (p. 256) y la “gran ciudad” cabe como contrapartida perfecta en la ausencia de la “gran nación”.

4. Canal Feijóo: constitución y planificación

Podríamos sintetizar todo el empeño de Canal Feijóo diciendo que buscó cerrar el “ciclo de las formulaciones ontológicas”, como caracterizó Jaime Rest el programa ensayístico que condensa Martínez Estrada.²⁸ Los problemas no surgen para Canal Feijóo de una condición geográfica originaria, sino de una “constitución” del cuerpo de la nación histórica y cultural, por lo tanto, modificable. Pero lo interesante de esa radical oposición es que se da claramente en los contenidos y en el ánimo analítico, pero no en sus procedimientos, al menos en el tipo de procedimientos que estamos enfocando aquí, los de la imaginación territorial. Y eso hace a los dos autores especialmente comparables: ¿qué dicen los mapas de cada uno del país que ve cada uno? Tales son los términos en que el propio Canal Feijóo pone el problema: “El mal

que aqueja al alma argentina es la falta de imaginación nacional”, responde al clásico diagnóstico sarmientino replanteado una y otra vez hasta Martínez Estrada.²⁹ La extensión no es el mal de la república, sino apenas el síntoma del verdadero mal: la incapacidad del alma argentina por asumir un “sentimiento patriótico de la totalidad geográfica [que] si no es un sobreentendido cartográfico, es un milagro”. Por eso se va a proponer auscultar la “estructura somática” del país para entender los problemas que “propone la cosa-res-geográfica en que se desenvuelve el destino nacional”: “el alma argentina se parece demasiado a su tierra”.³⁰

Canal Feijóo es un hombre del interior, convencido de la potencialidad simbólica que encierra su ciudad natal, Santiago del Estero, para un programa de recuperación de la “totalidad geográfica”: Santiago fue la primera ciudad fundada por los españoles en territorio argentino y es capital de una de las provincias más devastadas por la modernización; de hecho, en muy pocos años desde comienzos de siglo, el “país de la selva”, como lo llamó Ricardo Rojas –también de familia santiagueña–, se había convertido en un páramo por efecto combinado del ferrocarril y la industria forestal que lo servía. Pero, al mismo tiempo, Canal Feijóo es una personalidad cosmopolita y moderna, reacia al tradicionalismo en que iría a derivar buena parte de la intelectualidad que buscó identificarse con las mismas causas: vinculado desde temprano con los núcleos de la renovación estética y cultural porteña, forma en 1925 la Asociación Cultural “La Brasa” en Santiago como una sucursal mediterránea de las innovaciones de la Capital, escala obligada de viajeros

²⁸ Jaime Rest, “Panorama del ensayo”, *Historia de la literatura argentina*, 2ª ed., Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980, vol. 1.

²⁹ “El norte”, prólogo de Bernardo Canal Feijóo al volumen del mismo nombre, Buenos Aires, Emecé (colección Buen Aire), 1942, p. 10.

³⁰ *De la estructura mediterránea argentina*, Buenos Aires, s/e, 1948, p. 62. A partir de ahora, *EM*.

en gira (Frank y Keysserling, por ejemplo), exposiciones de arte de vanguardia o audiciones de música moderna.³¹

Pero, ¿cómo puede pensarse desde una ambición modernista ese interior tradicional y pobre, tan distinto de aquel ya actualizado estéticamente por la “vanguardia criollista” en la figura del gaucho y de la pampa? Éste es un verdadero problema en la Argentina: la precariedad de los referentes para, en los términos en que ya lo venía planteando un sector de las vanguardias internacionales, anclar en la peculiaridad lugareña los rasgos de la renovación estética y cultural. Si nos centramos en la relación entre vanguardia local y mirada externa, fundamental en muchas construcciones culturales del período en Latinoamérica, es fácil notar que así como las vanguardias brasileñas –por poner el caso más conspicuo– pudieron viajar con Blaise Cendrars a Tiradentes para encontrarse con el mundo indígena y colonial de donde extrajeron la figura de *antropofagia*, y, más tarde, con Lina Bo Bardi a Bahía para encontrarse con en el mundo negro, los viajeros vanguardistas en la Argentina se quedaron en la pampa, no porque no llegaran al resto del país, sino porque la ausencia de culturas tradicionales firmes en el interior vaciaba de sentido todo intento de trascender la llanura, expresión material inmejorable, en todo caso, de aquella misma ausencia.

En este marco restringido para las lecturas vanguardistas, hacia la década de 1920 podemos ver transcurriendo la vocación interior en la cultura argentina, muy esquemáticamente, por tres caminos. El primero, el de la literatura que desarrolla desde finales de

siglo lo que puede caracterizarse como un “regionalismo débil”, porque busca pluralizar el mapa argentino incorporando todas las regiones del viejo país colonial pero en función de un imaginario nacional de muy limitada escala cromática: reducida casi con exclusividad a la cultura hispano-criolla, con alguna pincelada indígena como fondo decorativo. Este camino parte del diagnóstico de una pérdida: la de la fuerte homogeneización cultural en el territorio que habría existido antes de la modernización de la agricultura y la industria; como indicaba Juan Álvarez, “de un extremo a otro de la República, el idioma, las tradiciones, el caballo y la vaca” habían creado durante varios siglos “hábitos de vida semejantes atenuando regionalismos”.³² Y busca contraponer aquella homogeneidad replegada en el interior a las tendencias disolventes del aluvión inmigratorio en el litoral urbanizado. Así que la limitación del programa potencia la del referente, y la literatura regionalista se resuelve en un catálogo de paisajes.³³

Otro camino es el del movimiento Neocolonial que, aún sin ánimo vanguardista, venía buscando desde el Centenario los motivos de inspiración para una renovación estética en las fuentes interiores de la cultura nacional. Celebrado por Ricardo Rojas en *Eurindia* (1922), con importante arraigo en la arquitectura y las artes decorativas (de hecho, la estilización de motivos indígenas fue una de las claves del suceso del Art Decó en América Latina, como una vía de moderniza-

³¹ “La Brasa” logró editar su propia revista entre 1927 y 1928. Canal Feijóo había viajado a estudiar a Buenos Aires, donde cursó el Colegio Nacional y la Facultad de Derecho, y allí estableció contacto con los movimientos culturales porteños que mantuvo a su regreso a Santiago. Véase Octavio Corvalán, *Bernardo Canal Feijóo o la pasión mediterránea*, Santiago, Universidad Nacional de Santiago del Estero, 1988.

³² *Las guerras civiles argentinas* (1914), Buenos Aires, EUDEBA, 1966, pp. 31-32.

³³ Roberto Giusti (*Nosotros*, No. 11, Buenos Aires, 1908) pudo decir que gracias a *El país de la selva* Santiago ya tenía su libro, como La Rioja había tenido el suyo con *Mis montañas*, usando términos casi idénticos a los que quince años antes usara Rafael Obligado para celebrar este último, cuando escribió que Joaquín V. González había incorporado la cordillera a la literatura argentina, hasta entonces sólo habitada por la llanura (carta a Joaquín V. González del 5 de abril de 1892, publicada como prólogo a *Mis montañas*, 1893).

ción con puntos de contacto estrechos con el Neocolonial), este movimiento encuentra límites aún más radicales que el regionalismo. Es que nace, en verdad, de una aporía, ya que para oponerse con eficacia al “exotismo” de la metrópoli cosmopolita acude allí donde encuentra las claves alternativas más legibles, el arte barroco del Alto Perú, con lo cual no logra sino un nuevo exotismo bastante más extraño a cualquier raíz local, como aparece con patética claridad en la casa que Ángel Guido le hiciera a Rojas en 1928 en Buenos Aires (hoy Museo Rojas).

El tercer camino no es artístico, sino científico, la indagación etnográfica. Desde las expediciones de Samuel Lafone Quevedo y Juan B. Ambrosetti en las últimas décadas del siglo XIX, la arqueología y el folklore del norte del país habían comenzado a ser valorizados: buena parte de los esfuerzos de los integrantes de “La Brasa” se dirigió a la recolección de tradiciones de la zona, en un gesto que a la reivindicación cultural buscaba sumar pretensiones científicas; de hecho, en la década de 1930 comenzará recién a desarrollarse con sistematicidad el relevamiento del acervo folklórico del norte argentino.³⁴ Éste es el camino que tomó también Canal Feijóo, quizás porque la ambición romántica de recomponer la cultura nacional en los restos del lenguaje, los mitos y leyendas, las danzas y las artesanías, las comidas y las medicinas de las clases populares nativas, estaba en la cuarta década del siglo atravesada definitivamente no ya por la tradicionalista científicidad del coleccionismo decimonónico (al modo de la mayor parte de sus compa-

³⁴ Juan Alfonso Carrizo reúne en la década los primeros cancioneros populares: de Salta en 1933, Jujuy en 1934, Tucumán en 1936 y La Rioja en 1942. Como ejemplo del tipo de producción que realizaban otros miembros de “La Brasa”, véase los trabajos de Orestes Di Lullo, como *El folklore de Santiago del Estero (material para su estudio y ensayo de interpretación)*, Santiago, Universidad Nacional de Tucumán, 1943.

ñeros de empresa en las provincias), sino por el carácter modernizador de las ciencias del hombre, desde la antropología hasta el psicoanálisis. En sus primeros trabajos de carácter etnográfico, de 1937 y 1938, Canal Feijóo utilizó un espectro de referentes que van de Levy-Bruhl a Malinowsky y de Caillois a Bachelard; un instrumental de clara impronta “quiromántica” con el que buscará diferenciar sus aproximaciones documentales.³⁵ Y la noción de documental es clave para comprender el tipo de modernismo de esta búsqueda, si se recuerda que esta década es también la del surgimiento del documental antropológico, que logra combinar una vocación realista en el medio más moderno, el cine.³⁶

Ése es el campo de fuerzas culturales y estéticas desde el cual Canal Feijóo escribe en 1937 la reseña que lo confronta con *Radiografía de la pampa*, en la que presenta buena parte del programa de su indagación ensayística posterior. Como se sabe, la oportunidad de la reseña es el premio municipal que se le ha otorgado al libro con un retraso de cuatro años, y el primer problema, para el reseñista, es ese desfase que cambia completamente los parámetros de valoración, ya que en la segunda mitad de la década habría “pasado la hora” de las “diagnosís turísticas y extranjeras” con las que identifica el empeño interpretativo de Martínez Estrada.³⁷

Sus puntos programáticos son, en primer lugar, el rechazo de una característica tí-

³⁵ Véase *Ensayo sobre la expresión popular artística en Santiago*, Compañía Impresora Argentina, Buenos Aires, 1937, y *Mitos perdidos*, Buenos Aires, Compañía Impresora Argentina, 1938.

³⁶ Por ejemplo, en 1935, Victoria Ocampo se basaba en el impacto que le produjo *El hombre de Aran*, el célebre film de Flaherty, para ejemplificar la necesidad –definitoria de toda una cantera de propósitos de la revista *Sur*, comenzando por el propio nombre– de realizar un esfuerzo análogo en la Argentina por relatar “la historia de nuestra tierra y del hombre que en ella lucha”; véase *Sur*, No. 10, 1935.

³⁷ “Radiografías fatídicas”, *Sur*, No. 37, Buenos Aires, 1937. A partir de ahora, RF.

pica de esas diagnósis: el subjetivismo, que atribuye a complejos psicoanalíticos o a algún “fatum orgánico” problemas cuyas causas deben buscarse en razones políticas, sociales y económicas; éste ha sido siempre el aspecto más resaltado de la reseña, y es el rasgo programático de Canal Feijóo que ha favorecido alguna lectura “materialista” de izquierda de su obra posterior. En segundo lugar, el rechazo del anacronismo en los juicios históricos. Para la reseña, si bien *Radiografía de la pampa* acierta en que “bajo muchos aspectos hemos vivido fundamentalmente en falso” y que “en los últimos cincuenta años hemos sido por momentos mucho más colonia que antes de nuestra independencia”, al mismo tiempo es fundamental reconocer que las ideas que llevaron a ello fueron el “fruto mecánico” del momento histórico en que la Argentina se vinculó con el mundo: “negarse a la ‘ilusión del progreso’, al ensueño de grandezas, al fetichismo capitalista y otros errores de hoy que fueron verdades capitales hace pocos años, hubiera significado prueba de inhistoricidad” (RF, p. 74). Es una ponderación de las lógicas históricas básica para el reformismo de Canal Feijóo, que le va a permitir “comprender” las razones contextuales de quienes construyeron la Argentina, especialmente Sarmiento y Alberdi, aunque encuentre pocos motivos para celebrar sus resultados.

Por eso va a dirigir su tercer punto programático, la denuncia del “argumento del desierto” como explicación para los males nacionales, más que contra quienes lo crearon en el siglo XIX, contra quienes lo continúan en sus días, como Martínez Estrada. La figura del desierto buscó dar por verdadero el vacío del interior (es decir, la parte “ocupada” por la historia colonial o por el indio, aclarará Canal Feijóo) para presentar el reemplazo de las formas culturales tradicionales por los nuevos términos del capitalismo occidental como una ocupación *ex nihilo*. De allí sale la política alberdiana “del gajo”, me-

táfora botánica que señalaba que aquí nada bueno podía crecer de raíz. Pero si en su origen esto había supuesto al menos un programa para la modernización de la nación, con el tiempo quedó finalmente perpetuado como prejuicio e impotencia: “el desierto, el tremendo desierto americano, sólo existe en la medida en que una estúpida política ha descuidado los problemas de la población y del arraigo rural” (RF, p. 75).

Canal Feijóo irá recrudesciendo en sus ensayos posteriores el juicio sobre los fundadores de la Argentina moderna, en un *creciendo* que acompañará el de su pesimismo al ver la fuerza con que aquellas representaciones (falsas) pudieron moldear los límites (verdaderos) de la realidad nacional; y, paradójicamente, ese pesimismo lo acercará en muchas conclusiones a Martínez Estrada. Pero siempre buscará desarmar “esa cosa que las filosofías de la historia argentina llaman ‘El Interior’, y que ellas se representan como una especie de ente global amorfo, oscuro, opuesto al otro ente claro, formal y específico –Buenos Aires–, en cierta consabida dialéctica de la existencia nacional”, como afirma en el prólogo a *De la estructura mediterránea argentina*. No se instala para hacerlo en la “denuncia” contra Buenos Aires, cuyo predominio comprende también como un producto histórico inevitable, y así se separa radicalmente –como vimos que también hacía a su modo Martínez Estrada– de la figura de “las dos Argentinas”, ya completamente hegemónica en las lecturas críticas de finales de la década. Porque para desarmar ese “ente global amorfo” en realidades específicas no bastaba, para Canal Feijóo, con contraponer una valoración diferente, sino que era necesario una diferente “filosofía de la historia argentina”.

Mi hipótesis en este punto es que, para hacerlo, debió abreviar en una visión de la historia como la de Juan Álvarez, una de las pocas que ofrecían entonces una alternativa

articulada con el gran relato nacional cristalizado por Mitre (y con su inversión revisionista). En Álvarez, primero en *Las guerras civiles argentinas* (1914) y luego en *Buenos Aires* (1918), la historia argentina no aparece bajo la forma de una lucha entre la civilización y la barbarie (encarnadas respectivamente en Buenos Aires y aquel interior indiferenciado), sino como la conflictiva evolución de pugnas entre bloques regionales que culminó con la imposición del dominio del más fuerte; desde ese dominio se articuló el país moderno, incluso la visión de su historia, marcado por la imposibilidad de constituirse como “un todo sólidamente homogéneo”.³⁸ Según expresó Halperin Donghi, para Álvarez la historia argentina no resultó como la de los Estados Unidos, el progresivo armado de un sistema federal de estados, sino como la de Alemania, un compuesto de regiones en conflicto hegemónico por la región más poderosa: Prusia, allá; Buenos Aires, acá.³⁹

A partir de esta hipótesis general, en *Las guerras civiles...* se despliega una doble línea argumental cuyos rasgos veremos reaparecer en Canal Feijóo. Por una parte, se va mostrando el desajuste entre los límites provinciales y las “regiones naturales”. Álvarez utiliza como base para su interpretación regional el trabajo de Enrique Delachaux de 1908, la primera propuesta de geografía regional en el país. En ella se contraponen una noción “natural” de región frente a la convencionalidad política de las jurisdicciones provinciales, posición que estaba generalizándose en la geografía desde finales de siglo bajo la apelación a la mayor precisión científica y, como señala agudamente Silvina Quintero, que en la Argentina de comienzos de siglo se articuló con dos motivaciones políticas: el debate sobre los cupos de represen-

tación política provinciales y los debates sobre el librecambismo y la aduana.⁴⁰

Por otra parte, *Las guerras civiles...* busca mostrar, a partir de aquella concepción regional, que cada momento conflictivo de la historia argentina del siglo XIX ensayó formas de agrupación “de fronteras reducidas e intereses homogéneos”: el proyecto de 1817 atribuido a Artigas (la región litoral con la Banda Oriental y parte del Paraguay); el de la República de Entre Ríos (toda la Mesopotamia) de 1820; el de la República de Tucumán (Tucumán y Catamarca) del mismo año; el de la región de Cuyo entre 1820 y 1822; los de la Liga Litoral y la Liga Militar en 1830-1831, etc., etc.: “y tan natural fue [cada] agrupamiento, que sorprende que sólo se haya visto en ello fenómenos de ciega anarquía”.⁴¹ Así que el “desierto” no sólo no fue tal, sino que estuvo preñado de alternativas histórico-territoriales al modelo del país litoral, que buscaban traducción en propuestas constituyentes. Pero tal vez el dato más llamativo –en el sentido del tipo de influencia que interesa notar en Canal Feijóo– es que Álvarez considere necesario no sólo reproducir los mapas de Delachaux, sino realizar esquemas cartográficos con cada uno de los agrupamientos regionales que releva en cada episodio histórico. No es fácil encontrar este tipo de representación gráfica en los ensayos históricos del período (y también seguirá siendo extraordinario en la historiografía y en la ensayística posterior); también Canal Feijóo va a comenzar sus textos sobre la conformación nacional con una ubicación cartográfica de los problemas que trata (en *De la estructura...*, la señalización en el mapa argentino de la región sobre la que escribe; en *Teoría de la ciudad argentina*, las plantillas superpuestas

³⁸ Juan Álvarez, *Las guerras civiles...*, cit., p. 22.

³⁹ Tulio Halperin Donghi, curso dictado en la Universidad Nacional de La Plata en 1994.

⁴⁰ Silvina Quintero, “Geografía y territorio. Regiones y regionalizaciones en la Argentina durante la primera mitad del siglo XX”, mimeo, Buenos Aires, 2000.

⁴¹ *Las guerras civiles...*, cit., pp. 43-44.

que permiten hacer la correspondencia entre el “mapa político” y el “mapa etnográfico” del poblamiento original). Creo que esta necesidad compartida no está desligada de la conciencia de los autores sobre el carácter excéntrico de la causa que defienden en relación con los relatos canónicos sobre la historia nacional. Si, como dijimos, en las primeras décadas del siglo comienzan recién a generalizarse las representaciones cartográficas, esta “conciencia de mapa”, digamos, de Álvarez y Canal Feijóo, hace explícita su común vocación por trastocar las convenciones de la imaginación social acerca de la relación entre territorio y nación.

Pero antes de ver los mecanismos específicos con que lo lleva adelante Canal Feijóo (sus mapas de identidad), mencionemos el último tema programático que ya es posible encontrar en su reseña a *Radiografía de la pampa*. Concluyendo la crítica, el reseñista propone su alternativa ya no a los métodos de lectura histórico-cultural o a los diagnósticos que se derivan de ellos, sino a las salidas que abren hacia el futuro. Así, “frente al signo fatúmnico que pudiera presidir el destino, no sólo cabe una actitud de renuncia nirvánica: también queda propuesto el heroísmo” (RF, p. 75). Se trata de un heroísmo muy particular:

Si X, hombre de gobierno, sueña con que la explotación al uso de empresa capitalista de los bosques de tal o cual región, habilite nuevas zonas para la agricultura, y tiene un plan de colonización de las mismas, está obligado a pensar en las siguientes cosas cuando menos: en si las tierras son aptas para cultivos, en si su irrigación es suficiente, etc. Si halla que las tierras son buenas pero las posibilidades de riego escasas o inseguras (a consecuencia, eventualmente, de que la misma explotación de los bosques ha reducido el índice de precipitaciones pluviales, por ejemplo), no podrá dar por rotos allí mismo su sueño y su plan; buscará la condición final y no tardará en

descubrir que la solución está en acrecer y asegurar las posibilidades de riego. Y de ahí al “heroísmo” de concebir la construcción de canales de riego y de diques de embalse para contrarrestar el fatidismo de la realidad planetaria, no hay más que un paso de muñeco de cuerda (RF, p. 76).

Canal Feijóo está hablando, en verdad, de problemas básicos del país mediterráneo, y su heroísmo prosaico es lo que apenas unos años después formalizará como un programa de planificación regional. Ese programa está presente en los trabajos que escribe entre 1938 y 1943, en los cuales explica cómo fue definiéndose su convicción “de que la solución constitucional u orgánica de los problemas estudiados, no podía dejar de tener el nombre de ‘planificación’ [...] entendida como la constitución racional de un orden de relaciones entre el hombre y su mundo de cosas propias, en que conjuguen la estabilidad, la seguridad y la autonomía democrática, con la justicia y la prosperidad” (EM, p. 16); da lugar a un empeño completamente peculiar en un hombre de letras en la Argentina del siglo XX, como es la organización del Primer Congreso de Planificación Integral del Noroeste Argentino (PINOA) en 1946; concluye su tratado más sistemático sobre el territorio argentino, la *Teoría de la ciudad argentina*, de 1951.

Es un tipo de regionalismo que se distancia de aquellos dos con finalidades políticas que caracterizó Quintero para comienzos de siglo, y que podríamos llamar “regionalismo humanista”; su referente internacional más claro en la época es Lewis Mumford –ya mencionado a propósito de las influencias de Spengler–, de temprana difusión en la Argentina. Por ejemplo, el número 3 de *Sur*, en 1931, publica un largo artículo suyo que resume los argumentos del libro sobre el arte en los Estados Unidos de la posguerra civil que estaba siendo editado ese mismo año; sus teorías regionalistas y de la “planificación

democrática”, desarrolladas en *Technics and Civilizations* (1934) y *The Culture of the Cities* (1938), fueron seguidas puntualmente por los medios de la arquitectura y el urbanismo en la Argentina, asociadas con la difusión exitosa del New Deal rooseveltiano que parecía encarnarlas puntualmente en emprendimientos como la planificación del Valle del Tennessee, de enorme impacto internacional (y gran repercusión local).⁴² A Canal Feijóo se le ofreció un acceso específicamente técnico a esas posiciones a través del arquitecto Jorge Kalnay, autor de algunas obras clave del modernismo en Buenos Aires y uno de los protagonistas del debate urbanístico en la década de 1930, que lo secunda para organizar el congreso del PINOA.⁴³ Kalnay había sido el interlocutor principal del urbanista alemán Werner Hegemann en su visita a Buenos Aires en 1931, participante activo en la asociación Los Amigos de la Ciudad y en la organización del Primer Congreso Argentino de Urbanismo de 1935. Y en el PINOA participaron, además de una gran cantidad de técnicos y funcionarios, otras figuras importantes que sintonizan con diferentes aspectos de la actualización del modernismo urbano y territorial. Por una parte, algunos personajes centrales en la introducción de las corrientes “humanistas” de la planificación anglosajona en la Argentina, como José María Pastor. Por

⁴² El artículo de *Sur* es “El arte moderno en los Estados Unidos”, y sintetiza los capítulos sobre arte y fotografía de su libro *The Brown Decades. A Study of the Arts in America (1865-1895)*, de 1931 (traducido en 1960 al castellano como *Las décadas oscuras*, Buenos Aires, Infinito). *Técnica y civilización* fue traducido en 1971 y *La cultura de las ciudades* en 1945, pero sus posiciones se difundieron en español junto con las ediciones originales. La empresa de planificación del Valle del Tennessee, por su parte, mereció publicaciones especiales en las principales revistas de arquitectura, urbanismo y geografía.

⁴³ El congreso se realizó en septiembre de 1946 en Santiago del Estero; sus actas están publicadas como *Primer Congreso Regional de Planificación del Noroeste Argentino*, Santiago, 1948. De aquí en más, PINOA.

otra, exponentes de la nueva vanguardia arquitectónica surgida en Buenos Aires a finales de la década de 1930, identificada con la búsqueda de una expresión estética regional; una vanguardia que contra el primer modernismo arquitectónico de inicios de la década, elitista y urbano, proponía la necesidad de que la radicalización estética se acompañe de un programa socio-político enfocado en los problemas del interior del país y la reivindicación de las culturas locales. La presencia en el PINOA de esta vanguardia es, en verdad, consecuencia natural de sus postulados, ya que varios de sus integrantes migraron hacia Tucumán, asentando en esa Universidad —de gran desarrollo durante el peronismo— una de las bases fundamentales de la renovación generacional en la cultura arquitectónica y urbana; de tal modo, dos figuras emblemáticas de ese grupo, como Jorge Vivanco y Eduardo Sacriste, representan en el PINOA instituciones estatales de la provincia de Tucumán.

En fin, esto puede explicar por qué el regionalismo, y en particular el interés por el norte tradicional y empobrecido, daban cauce al tipo de sensibilidad modernista que expresa Canal Feijóo, un “modernismo tierra adentro”: esa mezcla, entonces, de etnografía, historia regional y planificación regional. Mumford ofrece, para ello, un tipo de organicismo no restringido a la naturaleza o la historia, sino fuertemente transformador, que define la región como una “obra de arte colectiva” (igual que la ciudad), heterogénea y múltiple, en permanente intercambio con sus centros urbanos. La planificación se constituye, así, en instrumento ideal para una voluntad reformista, cuya inspiración Canal Feijóo va a buscar retomar de los constructores decimonónicos de la Argentina.⁴⁴

⁴⁴ No parece difícil imaginar que el reformismo de Canal Feijóo pudiera reconocerse complacido en la hipótesis de Mumford sobre la emergencia de la conciencia regional por etapas, por la cual habría un primer “ciclo

Bien, ahora podemos abordar la composición de sus mapas de identidad. Consecuente con esa voluntad *progresista* (en sentido lato), el Atlas que podría formarse con la obra de Canal Feijóo opone al espiral sincrónico de planos superpuestos de *Radiografía de la pampa*, una secuencia de planos sucesivos correspondientes a épocas históricas que explican el pasado y el presente y conducen a un proyecto de país futuro. La estructura general de este Atlas aparece realizada en la *Teoría de la ciudad argentina*.⁴⁵ El primer plano figura graficado en la apertura del libro, y es el que define el momento fundacional hacia el que, de acuerdo con Canal Feijóo, debe volver su interés la cultura argentina para refundarse completa: el momento del contacto entre las dos partes negadas por el reformismo decimonónico: las poblaciones indígenas asentadas en el territorio argentino y el conquistador español. El mapa muestra la relación entre la implantación de las diferentes etnias aborígenes y las ciudades fundadas por el español, y responde a la primera pregunta que le dirigirá al territorio: ¿cómo y por qué se decidió el sitio de cada ciudad; cómo se diseñó el “plan de las fundaciones”? (p. 12). Es una pregunta de extrema profundidad histórica y geográfica, pero que Canal Feijóo formula ya en clave fisiognómica, porque presupone en ese “plan” el diseño intuitivo de una constelación orgánica de ciudades, como una malla tensada por las “justas distancias” entre ellas (como en tantos pasajes de sus textos,

poético” (revalorización romántica de la lengua y la literatura de la región), un segundo “ciclo de la prosa” (interés por la totalidad de la vida y la historia de la comunidad) y un tercer “ciclo de acción” (el de los objetivos políticos, económicos y cívicos que encarna la planificación, ya no con ambiciones meramente restauradoras, sino hacia la renovación modernizadora de sus principios); cf. *Técnica y civilización*, pp. 314-315.

⁴⁵ Bernardo Canal Feijóo, *Teoría de la ciudad argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 1951. De aquí en más, TCA.

aquí también polemiza con las hipótesis mar-tíneztradianas, según las cuales la implantación de las ciudades fue el resultado irracional de la resistencia del caballo, primero, de la locomotora, después). Y la respuesta es coherente con el planteo simbólico: los fundadores encontraron la garantía de la justeza de cada sitio en los cambios de la melodía dialectal (la tonada) que informan de cada composición etnográfica originaria, y que ellos supieron “auscultar” reparando así la ausencia de indicios más firmes de localización de los núcleos poblacionales aborígenes. En una operación típica, Canal Feijóo invierte el razonamiento histórico a partir de la imaginación etnográfica, y va de adelante para atrás deduciendo de las hasta hoy reconocibles tonadas provincianas, el universo de razones que explican las decisiones fundacionales de los conquistadores, ofreciéndoles a éstas un bautismo de localidad: toda la evidencia toponímica de la diversidad lingüística (preocupación característica de las primeras recolecciones folklóricas) se sintetiza en la figura de la tonada para explicar *ex ante* el modo en que el español pudo orientarse para encontrar su propio *locus* al identificar los dioses lares de cada nucleamiento indígena. Por eso, hoy cada tonada provinciana sería el “índice de influjo aborígen” de cada zona (lule, diaguita, jurí, comechingona, etc.) “sobre la implantación española”, y la explicación de cada ciudad, la “justa distancia geográfico-tonal” (pp. 26-27). Con lo cual resuelve en un solo mapa las principales carencias que percibe en la cultura argentina: el arraigo en el mestizaje original que caracteriza culturas como la mexicana y la brasileña, y el trasfondo mitológico de las ciudades antiguas que la improvisación de la conquista en estas tierras no parecía ofrecer.

Éste es el mapa, entonces, de la primera serie de fundaciones, la de las ciudades mediterráneas: Santiago del Estero (1553), Córdoba (1558), Mendoza (1561), San Juan (1562),

Tucumán (1565) y Santa Fe (1573); ciudades de impulso interior que buscaron jalonar el avance tierra adentro de la empresa conquistadora (p. 34). El siguiente mapa surge con la segunda fundación de Buenos Aires (1580), desde donde se inicia un segundo ciclo de fundaciones mediterráneas: Salta (1582), Corrientes (1588), La Rioja (1591), Jujuy (1593), San Luis (1594) y Catamarca (1684); pero éste ya no forma parte del sistema original de la conquista: es un ciclo “de contragolpe”, de pretensiones potencialmente autónomas. Buenos Aires se funda a contramano de la ambición española, como “tentativa de fuga por la tangente del sistema circunferencial de la conquista” y en un sentido propiamente americano, ya que surge de la necesidad de una “nueva generación” nacida aquí, la de los “hijos de la tierra”, que en lugar de seguir buscando el “ingreso al fondo de la tierra”, buscaban las “puertas de la tierra” para una salida que era tanto de la geografía como de la época (pp. 37-38, 44-45). De esta necesidad “de la tierra” concluye Canal Feijóo que Buenos Aires fue, paradójicamente de acuerdo con los parámetros de la discusión que le era contemporánea, “la primera ciudad *argentina* originalmente necesaria y ‘auténtica’ [...] en ella empalmaban el fin necesario de la hazaña conquistadora, como empresa de puro espíritu medieval y mediterráneo, y el comienzo de una nueva aventura, como empresa ya de puro espíritu moderno, autonomista y litoral” (p. 44).

A partir de entonces, la historia del país será una “historia de dos ciudades”, la ciudad concéntrica y mediterránea y la excéntrica y litoral; la primera de vocación colonial y la segunda marina, por tanto, independiente. La historia de la ciudad mediterránea es la de una pura “voluntad de ser”, la afirmación una y otra vez, en Actas sin actos, de la existencia de Ciudad ante su propia precariedad y frente a la vastedad de las campañas, esa “inmensa realidad centrífuga y dispersiva que la niega”

(p. 55). La historia de la ciudad excéntrica es, en cambio, la del desarrollo de una “necesidad biológica”, una historia “automática”, en la cual las Actas quedan permanentemente a la zaga de la realidad “objetiva”, que se impone avasalladora. Es la historia del espíritu medieval frente a la del espíritu moderno, pero si por eso mismo su tensión se resolverá en la hegemonización de la última (y entonces, en la “monótona historia de una sola ciudad”), es sólo por la voluntad de la primera que pudo formarse la “*polis* nuclear y ‘política’ [...] la *civitas* para la civilización” (p. 57), por lo tanto, es allí donde quedó afincada la “dimensión indefinida de profundidad” y donde se debe acudir ahora “para una verosímil geografía de Nación” (p. 47).

Este mapa de “dos ciudades” es todavía el mapa pre-constitucional, el de la Colonia, un mapa de puntos: ciudades autosuficientes y estáticas que se recortan contra un vacío de territorio. El mapa siguiente, el del país independiente, el mapa pro-constitucional, en cambio, se resuelve como un mapa de líneas: un mapa *entre* ciudades, que ya intuye la necesidad de incorporar todo el territorio, los “enormes espacios intermoleculares que separan a las ciudades” desvalorizados bajo el nombre de “desiertos” (pp. 72-73). Toda la voluntad constitucional del siglo XIX se resume en su relación conflictiva con el territorio, “una razón de cenestesia geográfica aflictiva, que por un lado le muestra que hay demasiada tierra para un ideal de unidad conjuntiva y por otro le indica que no se está dispuesto a renunciar a esa demasía inútil, por más espantos y males que encierre”. Así, “la constitución se propuso ser la constitución de esa realidad”, alcanzar la unidad “de las fuerzas de dispersión, que eran principalmente geográficas” (p. 95). La constitución de la nación se ve desde la ciudad, que es por definición centralizada, y por eso el país se ve unitario, como freno a la dispersión descentralizada, federal, de las campañas. De

allí el malentendido por el cual Sarmiento puede creer que él es federal: lo que Sarmiento imagina es una federación de ciudades que se imponga sobre la campaña, es decir, una constitución unitaria. Y los conflictos del siglo XIX se explican para Canal Feijóo, a la manera de Alberdi, por “el federalismo egoísta de la hegemónica provincia de Buenos Aires, y no por el unitarismo biológico de su ciudad capital” (p. 124).

En ese mapa de líneas entre ciudades, Buenos Aires es la capital biológica, la “Ciudad-Nación” según el concepto ilustrado de Pellegrino Rossi comprendido por Rivadavia primero, por Alberdi después: “la ciudad en la cual se realiza la condición forzosa de integración de los elementos físicos e históricos o morales” que supone una comunidad nacional. En la “triangulación rigurosa” de la “predestinación geográfica básica del país”, Buenos Aires es la desembocadura natural, el “pájaro que ocupa el vértice del ángulo de vuelo de la bandada” (p. 118). Se dice que vive “de espaldas al país”, como si su posición geográfica e histórica fuera para ella optativa” (p. 120). Por eso, el mapa de líneas entre ciudades pro-constitucional no es un mapa de lógica geométrica, porque la recta más corta entre ciudad y ciudad pasa siempre por Buenos Aires, la prenda única de disputa y unidad; es un mapa en abanico (al que el ferrocarril resultó tan funcional “por su escasa connivencia con la naturaleza geográfica”) (p. 96), porque Buenos Aires fue “el resorte constitucional maestro”, la “condición-cierre” de la unidad nacional.

A diferencia de la hipótesis de “las dos Argentinas”, Canal Feijóo insiste en la necesidad de esa lógica radial de la constitución del país (y éste es el único gran punto de disidencia con Juan Álvarez, que señala la artificialidad de Buenos Aires); pero, a diferencia de la hipótesis pampeanocéntrica, la enmarca en un momento histórico preciso, el de la voluntad pro-constitucional. A partir de 1880,

como vimos, junto con la constitución cambió el mapa (por la incorporación de la Patagonia), volviendo anacrónica su figuración triangular con salida única hacia el mar; pero, sobre todo, el impulso desde Buenos Aires de un “progreso” que no atendió a ninguna de las particularidades del interior, y el crecimiento sin medida de la metrópoli, se convirtieron en la razón no ya de la unidad, sino de la fractura creciente de la nación. Y allí surge el último mapa de la serie, el mapa del “tercer tiempo de la magna sinfonía nacional” (*EM*, p. 93), el del “retorno aguas arriba” de la nacionalidad (*TCA*, p. 163): el mapa que supere el “diseño constitucional” a través del “diseño planificador”. Si “el único remedio contra una gran ciudad única es hacer un gran país, un país a su medida”, ello va a ser posible a partir de pensar “orgánicamente en el interior, en la interioridad nacional; entonces, la conciencia política no se sentiría ya obligada a emplear la palabra ‘constitución’; echaría mano de una expresión más pertinente: hablaría de ‘planificación’” (*TCA*, p. 139). La planificación regional aparece en el último mapa como la herramienta para torcer el mero naturalismo de la realidad geográfica que impuso siempre “un mínimo de posibilidad optativa” con su connotación evolucionista y fatalista (*TCA*, p. 148); para devolverle el “sentido somático [a] la idea de constitución” (*TCA*, p. 228); para cambiar un mapa de líneas centralizadas en abanico por otro que forme una trama descentralizada (*TCA*, p. 235).

¿Dónde se condensa ese nuevo mapa? A partir del hecho constitucional del siglo XIX, todo lo que la voluntad constructivista había concebido para descentralizar terminó funcionando como “instrumento de centralización”: los ferrocarriles y luego los caminos, el telégrafo, la escuela (*EM*, p. 68). Una constitución efectivamente descentralizada va a suponer, en primer lugar, diferenciar la provincia como “nominalización”, de la “realidad físico histórica” disimulada por aquel

nombre, la región (*EM*, p. 65). En segundo lugar, la organización racional de sus recursos naturales, que encuentra la alternativa a todo el “progreso” decimonónico en la conectividad transprovincial de los ríos. Y de todos los ríos argentinos, es el río Dulce-Salado el que como un “firme hilván” atraviesa todo el norte y llega al Paraná con una “voluntad integradora inequívoca”, el río más positivamente constituyente de todo el país (*EM*, p. 97). Durante el siglo XIX existió el proyecto de canalizarlo y hacerlo navegable, “la más hermosa alucinación del patriotismo realista de la conciencia constitucional argentina” (*EM*, p. 98), pero en lugar de conseguir capitales para invertir en el proyecto de esa “estructura ‘natural’ y permanente, fundada en un órgano ‘natural’ del ser somático argentino”, se aceptó que los capitales decidieran a su mejor conveniencia por el ferrocarril, aplicando “una estructura ‘ortopédica’ y contingente, fundada en un órgano facticio e inseguro” (y en ese punto Canal Feijóo apela a una oposición ya convencional desde comienzos de siglo pero, como habrán notado, que resuelve a través de una metáfora plenamente martínez-estradiana) (*EM*, p. 101). En segundo lugar, entonces, una planificación del río Salado que favorezca la “litoralización del interior” (*PINOA*, p. 37); que, como la del río Tennessee, resuelva los principales problemas de la región, desde la sequía –y su reverso lógico, las inundaciones– hasta la generación de fuerza motriz y el transporte fluvial (que incluye el turismo), resolviendo el problema de la despoblación y el trabajo.⁴⁶

El problema hidráulico es central entre las propuestas del PINOA porque el problema del agua es fundamental en el norte, pero tam-

bién porque resume una concepción global de la planificación regional, de completa raíz mumfordiana. Por una parte, tomar el río como unidad de planeamiento supone adoptar una noción social y geográficamente no homogénea de región: una noción cuya complejidad aparece en la figura de la “sección del valle”, que Mumford tomó del biólogo escocés Patrick Geddes y que ve la riqueza de la región en la diversidad, en la convivencia y el intercambio de distintos tipos sociales y culturales y de diferentes formas productivas y tecnológicas, tal como se asientan históricamente en los ambientes tan diferenciados que supone un perfil de valle, desde lo alto de la montaña hasta el lecho del río. Por otra parte, la experiencia del Tennessee ofrece un ejemplo organizativo para la descentralización institucional y política, la formación de la Autoridad Regional, una corporación investida de poderes gubernamentales pero con la flexibilidad e iniciativa de la empresa privada, fórmula típica del New Deal (*PINOA*, p. 35). En el caso argentino, se propone bajo la figura de la *corporación* apelando a una tradición de propuestas de gestión mixtas de la década de 1930, desde la exitosa Dirección Nacional de Vialidad hasta la fracasada Corporación de Transportes. Y ofrece el tercer aspecto para una constitución descentralizada, la participación activa de la sociedad civil, que exige la formación de una conciencia colectiva, con lo cual vuelve a quedar de manifiesto la impronta norteamericana de la idea de planificación regional: la “planificación democrática” frente al modelo soviético y, más localmente, frente a la creciente apropiación de la noción de planificación por el estado peronista. Así, en el PINOA se propondrá la formación de la Corporación Hidráulica del Noroeste Argentino y, más en general, la constitución de un Instituto de Planificación Regional Permanente, que no llegará a concretarse.

El pasaje de la “constitución” a la “planificación” expresa con creces la carga polí-

⁴⁶ Debo agradecer a Patricia Souto que me hizo conocer el análisis detallado que realizó con Andrea Ajón sobre el rol del concepto de región en el PINOA, en “Imágenes y representaciones del territorio: región y provincias en el Noroeste argentino”, mimeo, Buenos Aires, 1999.

tico-institucional que comenzaba a depositarse en esa técnica de gestión novedosa, optimismo técnico cuya condición de posibilidad es, paradójicamente, el peronismo, pero que llegaría a su apogeo una década más tarde durante el desarrollismo, cuando el heroísmo de la técnica muestre su lado menos prosaico al producir, como planteó Fernando Aliata, los nuevos monumentos patrióticos en las grandes obras de infraestructura territorial.⁴⁷ Es un pasaje típicamente voluntarista, que propone resolver a través de un salto tecnológico una fractura que es en verdad política y cultural. Esta contradicción recorre los trabajos de Canal Feijóo de este período como un bajo continuo: la tensión entre la visión negativa de la cultura que produjo históricamente la situación de fractura del país (esa cultura “del gajo” que se vio obligada a optar entre una “cultura adventicia” y una “incultura auténtica”, y que desde finales de la década de 1930 va a ser identificada por la mayor parte de los autores como el límite insuperable para la formación de una conciencia nacional) y la creencia optimista en su superación a través del instrumento modernizador por excelencia, la planificación, como si ésta pudiera ser llevada adelante por actores sociales que no tuvieran que ver con la situación que se llama a superar ni fueran su producto. Entre el pesimismo de la cultura y el optimismo de la voluntad, la planificación aparece como la

palanca para saltar la fractura, en función de una doble reconciliación por medio de la técnica: entre el pasado y el futuro, y entre la sociedad y el territorio; sin hacerse cargo de que la cesura no resuelta entre cultura y voluntad pudiera convertir el pasaje entre el mapa constitucional y el mapa planificador en un salto al vacío.

Coda

En un texto iluminador sobre la imaginación territorial brasileña, *A pátria geográfica*, Candice Vidal e Souza sostiene que la función de los relatos espaciales en el pensamiento social de aquel país fue “convencer de que hay Brasil”.⁴⁸ Podríamos parafrasearla para descubrir que la imaginación territorial del ensayo argentino parece haber buscado, en cambio, explicarse por qué no hay Argentina. El territorio no aparece en nuestros ensayistas como la certeza (o la promesa) de lo real-nacional, sino como la evidencia de su falta, ya sea que se considere irremediable, como en Martínez Estrada, o que se apueste a su constitución futura, como en Canal Feijóo. Quizás la comprensión de sus respectivos mapas de identidad, sus procedimientos y resultados, permita avanzar hipótesis acerca de esa peculiar inflexión del imaginario territorial del ensayo argentino. □

⁴⁷ Véase Fernando Aliata, “Comentario”, en Carlos Altamirano (ed.), *La Argentina en el siglo XX*, citado.

⁴⁸ Candice Vidal e Souza, *A pátria geográfica. Sertão e litoral no pensamento social brasileiro*, Goiânia, Editora UFG, 1997, p. 21.

Ponencia
*José Luis Romero y la idea
de la Argentina aluvial*

Carlos Altamirano

UNQ / UBA / CONICET

La preparación de este libro me deparó cierto orden en mi pensamiento acerca del desarrollo de nuestro pasado y acrecentó mis esperanzas de comprender nuestro presente vivo, entonces tan dramático. Los temas fueron surgiendo al azar de diversas incitaciones, pero el hilo que condujo el desarrollo de todos ellos fue siempre el mismo, casi a pesar mío.¹

José Luis Romero escribía estas palabras en marzo de 1956, es decir, unos meses después del derrocamiento de Perón (el peronismo era el presente dramático, sobriamente aludido), al prologar una selección de sus ensayos sobre la realidad histórica nacional. El libro al que hacía referencia y cuya preparación le había suministrado un orden para pensar la historia nacional era *Las ideas políticas en Argentina*, publicado diez años antes. “Quizá conozca mejor los textos medievales que los documentos de nuestros archivos”, afirmaba más adelante, para indicar cuál era su campo de especialización y que éste no era la historia argentina. “Pero aun así –agregaba–, he aplicado a la indagación de los hechos y las ideas que analizo en estos estudios el celo necesario para que merezcan alguna consideración.”²

Al contemplar hoy la obra que Romero produjo desde ese prólogo de 1956 hasta su

muerte en 1977, puede apreciarse que la preocupación por explicar la Argentina no lo abandonó nunca, y se la puede seguir como una línea paralela a su labor académica de medievalista. No sólo continuó escribiendo ensayos y artículos sobre hechos e ideas de la vida argentina,³ sino que en 1965 publicó dos libros dedicados a la historia de su país: *Breve historia de la Argentina* (un texto “apretado desesperadamente”, escribió en la presentación) y *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo xx*. Varios de los estudios que consagró a América Latina, por otra parte, entre ellos uno de sus grandes libros, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* (1976), dejan ver una y otra vez, aquí y allá, escorzos de la Argentina.

¿Había adquirido mayor familiaridad para entonces con los archivos nacionales? Independientemente de cuánto hubiera au-

¹ José Luis Romero, *Argentina: imágenes y perspectivas*, Buenos Aires, Raigal, 1956, p. 7.

² *Ibid.*

³ La mayoría de esos trabajos fueron reunidos luego por su hijo, Luis Alberto Romero, en un largo volumen: José Luis Romero, *La experiencia argentina y otros ensayos*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1980.

mentado su erudición documental en los años transcurridos desde 1956, no podría decirse que la ilustración de los archivos alterara básicamente ese “orden” respecto del proceso histórico argentino que había cristalizado en él al preparar su libro sobre las ideas políticas en la Argentina. Si bien corrigió, amplió o dio nueva formulación a algunas de sus interpretaciones, el núcleo o el hilo, para retomar sus propias palabras, “fue siempre el mismo”.⁴ Pues bien, ¿cuál era ese hilo? Es lo que quisiera caracterizar en esta ponencia. La hipótesis general es que Romero cultivó, sea a través del ensayo histórico, sea por medio del ensayo-diagnóstico, esa tendencia al rastreo y la interpretación de la personalidad colectiva de los argentinos tan extendida en el país a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Su idea del saber histórico, para el que reclamaba el punto de vista de la complejidad, lo preservó de las simplificaciones de los críticos moralistas del carácter nacional. “Los historiadores ignoran muchas cosas, pero saben que todo lo que existe, existe”, escribió en una oportunidad. Los juicios de esos críticos, sin embargo, alimentaron muchas de sus observaciones sobre la Argentina.

In 1975, en ocasión de la quinta edición de *Las ideas políticas en Argentina*, Romero se referirá complacido a la fortuna que había acompañado a ese libro: se había vendido mucho y suponía que no se lo había leído menos.⁵ Después de recordar que el texto respondió a una iniciativa del Fondo de Cul-

tura Económica, el historiador buscaría definir cuáles eran a sus ojos los méritos de un trabajo que seguía considerando ajeno a su área de competencia académica. La historia del país la había inventado Mitre, declaró, y durante mucho tiempo la Argentina no tuvo otra representación de su pasado que la que había elaborado el autor de la *Historia de Belgrano*. Contribuciones como las de Saldías o Quesada corregirán después aspectos parciales de esa visión, pero más en lo relativo a juicios políticos particulares que respecto del esquema general. Ahora bien, la síntesis de Mitre podía dar inteligibilidad al proceso argentino hasta el momento de la organización nacional, tras la caída de Rosas. Pero todo lo que había acaecido después, sobre todo desde 1880 en adelante, quedaba fuera de la comprensión que ofrecía ese marco ordenador. Y en el discurso historiográfico, observaba Romero, después de 1880 no parecía haber otra materia que la sucesión de las presidencias, como si el proceso simplemente continuara, pese a las grandes alteraciones experimentadas por la sociedad argentina. En esa brecha historiográfica se había insertado su trabajo sobre las ideas políticas en la Argentina, que en la tercera parte proporcionaba un cuadro del ciclo hasta entonces sin representación ni nombre distintivo.

Yo decidí sistematizar el período que comienza en 1880 y ponerle una designación (“La Argentina aluvial”), que aludía al fenómeno que a mí me parecía decisivo y fundamental de ahí en adelante, tal la metamorfosis que en la sociedad argentina opera la inmigración. Con el agregado de que para más de un colega la inmigración era no sólo un fenómeno inexplicable sino también... un fenómeno marginal, y para muchos otros colegas un fenómeno lamentable.⁶

⁴ Basta ver que en ediciones sucesivas de *Las ideas políticas en Argentina* añadió nuevos capítulos al texto de la primera edición, pero mantuvo ese texto, con algunas correcciones, hasta donde llegaba en 1946. El esquema periodizador de este libro reaparece en la *Breve historia de la Argentina*, aunque lo había extendido añadiéndole, como etapa preliminar, la “Era indígena”.

⁵ José Luis Romero, “A propósito de la quinta edición de *Las ideas políticas en Argentina*”, en *La experiencia argentina y otros ensayos*, ed. cit., p. 6.

⁶ *Ibid.*, p. 8.

Para Romero ni la política, ni la cultura de la Argentina moderna podían pensarse sin referencia al gran clivaje que significó la inmigración. La mutación que ella había traído aparejada fue un principio de discontinuidad en la historia colectiva de los argentinos. Una y otra vez volvería sobre esa alteración del tejido de la Argentina criolla. La palabra que eligió para denominar el ciclo que se había iniciado bajo el signo de la inmigración, *aluvial*, no era anodina, como no era anodino aquello que quería evocar al elegirla como imagen. Aunque no se encontraba entre quienes veían en la inmigración “un fenómeno lamentable”, tampoco juzgaba que se tratara de un acontecimiento sin trastornos ni otros efectos que los demográficos.

Al editar en 1956 sus ensayos sobre la Argentina, Romero les dio el título de uno de ellos, “Argentina: imágenes y perspectivas”, y lo puso a la cabeza de la recopilación. En él hizo suyo uno de los temas de la reflexión ensayística sobre el ser colectivo de los argentinos. Es innegable, decía, “que uno de los secretos de nuestra realidad es esta falta de correspondencia entre los contenidos íntimos y las formas externas, cuya expresión más clara aparece en cierta relación falseada entre la sociedad y el Estado”. En la disonancia entre la sociedad y el Estado se hallaba el signo más visible “de cierta incoherencia que se adivina en nuestra realidad, la más precisa fórmula posible de nuestra fisonomía informulable”. Romero conjeturaba que el sentimiento de esa incoherencia podía tal vez explicar la inquietud extendida por la identidad colectiva: “Apelamos a los testimonios de los viajeros ingleses, a nuestros ensayistas más agudos, a nuestro propio caudal de observaciones, y nos esforzamos por recoger el conjunto de los rasgos típicos que nos permitan decir: esto somos”.⁷

Pero si se tuviera la certeza de quiénes somos, concluía Romero, no existiría la compulsión a definirnos.

El tema de la incongruencia entre estructuras y códigos formales, por un lado, y disposiciones profundas de los argentinos, por el otro, era uno de los motivos recurrentes del discurso de Ezequiel Martínez Estrada desde *Radiografía de la pampa* (1933). Romero no lo cita en esta ocasión, pero estimaba hasta el elogio la obra ensayística de Martínez Estrada, como lo prueban numerosos escritos. De todos modos, no era la “falta de correspondencia entre los contenidos íntimos y las formas externas” la cuestión que quería recalcar, sino cuál debía ser el modo de dar cuenta de esa realidad que consideraba palmaria. ¿Qué observaba a su alrededor? Que se prefería, escribe, “realizar una minuciosa labor exegética sobre los datos de nuestra tradición, en lugar de sumergirnos en los datos inmediatos que se nos ofrecen por todas partes”.⁸ Los supuestos de esa exégesis eran la continuidad de la experiencia histórica argentina y la coherencia de su configuración cultural. Pero era con la certidumbre de esos supuestos con lo que era necesario romper, ruptura que obligaba también a un empleo circunspecto de los pensadores del siglo XIX. “Nadie discute el valor de Echeverría, Alberdi, Sarmiento o Mitre como testimonios o como intérpretes de su tiempo.”⁹ No obstante, su tiempo no es el del presente: “Porque la realidad es diferente, y no sólo desde el punto de vista meramente cuantitativo —esto es respecto del grado de desarrollo— sino también desde el punto de vista cualitativo, esto es, respecto a su naturaleza interior”.¹⁰

¿Cómo no leer en estas afirmaciones una crítica a la tendencia a descubrir en el peronismo (el ensayo es de 1949) la repeti-

⁷ José Luis Romero, *Argentina: imágenes y perspectivas*, Buenos Aires, Raigal, 1956, p. 11.

⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

ción del pasado? En efecto, una de las formas que adoptó desde el comienzo la oposición intelectual al régimen de Perón fue la del combate por la verdadera tradición nacional, amenazada por el nuevo movimiento. Haciendo un uso analógico del pasado, el peronismo era identificado con el rosismo y éste con la interpretación que habían hecho de él los miembros de la Generación del '37: Echeverría, Sarmiento, Alberdi, Mitre. No era el antiperonismo lo que preocupaba a Romero, quien pertenecía orgánicamente a ese campo, sino sus presupuestos y la ceguera que encerraban para escrutar la realidad argentina del siglo XX.

Había, sin embargo, más que un sentido polémico inmediato en las palabras de Romero. A sus ojos el proceso que estaba en curso iba más allá del peronismo, al que juzgaba un hecho circunstancial, pasajero, como el resto del campo antiperonista. Pero no se podría dar cuenta de ese proceso sin hacer el esfuerzo por interpretar y hablar del “verdadero país”, el que había surgido de la ofensiva de las élites modernizadoras que le dieron su organización nacional. Pues la historia le había reservado muchas sorpresas a la “pequeña colectividad” rioplatense del siglo pasado: “Un vasto movimiento de expansión económica la incluyó poderosamente en su ámbito de influencia y desarticuló totalmente las líneas de su desarrollo local. La Argentina prometía demasiado para que pudiera gozar de sus condiciones potenciales sin sacrificar en el altar del gran capitalismo en ascenso, y así irrumpieron en ella los capitales y la inmigración”.¹¹ Este movimiento había traído sus recompensas, pero también acarreó un mal: “la desarticulación interior del complejo social, una suerte de enloquecimiento de sus potencias íntimas, cada una de las cuales busca su propio destino sin descubrir—ni buscar— un entendimiento recíproco”.¹²

¹¹ *Ibid.*, p. 14.

¹² *Ibid.*

Aunque Romero consideraba que la rutina obstinada en torno de los textos clásicos de la tradición liberal no daría las claves del presente, no se propuso tampoco romper con esa tradición. Su labor en el campo de la historia argentina, como ha señalado Tulio Halperin Donghi en un espléndido ensayo sobre el pensamiento histórico de Romero, “lo ubica en una línea interpretativa previa, cuya dirección general lo satisface plenamente”.¹³ Lo que buscaba, pues, era una ampliación antes que una alternativa a la imaginación histórica del liberalismo argentino. Mitre había pensado la historia nacional desde el punto de vista del porvenir, es decir, de acuerdo con la concepción de lo que el país debía ser. ¿Qué visión debían tener los argentinos de su pasado? La que los ayudara a encarar y aun a preparar ese destino que, a pesar de las pausas y los retrocesos, su historia anticipaba. Romero admiraba esa idea y la ejecución que le había dado el autor de la *Historia de Belgrano*, pero consideraba, como lo declara en 1943, que ella debía ser actualizada. Ha llegado la hora, escribió entonces, “de que realicemos un nuevo ajuste entre el pasado y el futuro, como Mitre lo hizo, para descubrir cuáles son los deberes que nos impone la continuidad del destino común”.¹⁴

Dos años después, la inquietud por el destino común se había tornado más imperiosa. En un artículo titulado “El drama de la democracia argentina”, el requerimiento de una nueva síntesis histórica se asociaba expresamente con las disyuntivas políticas del país, y la exigencia de que el historiador contribuyera al debate cívico será enunciada en términos apremiantes. Es “innegable, escribiré, que no

¹³ Tulio Halperin Donghi, “José Luis Romero y su lugar en la historiografía argentina”, en José Luis Romero, *Las ideologías de la cultura nacional y otros ensayos*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982, p. 217.

¹⁴ José Luis Romero, “Mitre: un historiador frente al destino nacional”, en *Argentina: imágenes...*, cit., p. 158.

podemos esperar más y tenemos que realizar el esfuerzo de reconstruir, con los pocos materiales que contemos, el curso de nuestra existencia institucional y ciudadana, *ese extraño curso* [el subrayado es mío] que nos ha conducido a la situación que hoy debemos afrontar tomando una u otra actitud”.¹⁵

El artículo contenía ya la caracterización condensada de las dos etapas en que a su juicio se dividía la historia argentina –la era criolla y la era aluvial– y desembocaba en el presente, 1945. El carácter insospechado del presente aclaraba la frase “ese extraño curso”, pues es imposible no ligarla al desconcierto que producía en el campo de la cultura progresista lo que por entonces comenzaba a llamarse peronismo. “El hecho que ha causado sorpresa ha sido la aparición de una masa sensible a los halagos de la demagogia y dispuesta a seguir a un caudillo”, observará, aludiéndolo de acuerdo con una de las representaciones habituales en las filas del antiperonismo. A su juicio, el hecho no era, sin embargo, incomprensible: “Este fenómeno –amargo y peligroso– no es de ninguna manera inexplicable”.¹⁶ La explicación tanto como la solución del fenómeno se hallaban en los cauces y las fuerzas del proceso histórico nacional cuyas líneas previamente había trazado.

Ahora bien, aunque la presencia inmediata del peronismo pudo haber vuelto más angustiada su inquisición del futuro nacional, la necesidad de una nueva síntesis que retomara la narrativa progresista la había proclamado ya, según vimos, en 1943. En *Las ideas políticas en Argentina*, publicado tres años después, el primero y más importante de los interrogantes seguía remitiendo al mismo nudo histórico indicado entonces: los trastornos desencadenados por las transformaciones de-

mográficas, sociales y económicas que se operaron a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Dicho más claramente: Romero había madurado sus claves de interpretación de la realidad argentina antes del surgimiento del peronismo y su aparición no alteró el cuadro que había definido con arreglo a esas claves. El capítulo que añadió en la segunda edición de *Las ideas políticas...* para dar cuenta de los años que iban de 1930 a 1955 llevaba por título “La línea del fascismo”, la categoría con arreglo a la cual interpretaba por entonces el peronismo. En su *Breve historia de la Argentina* esta definición era abandonada y los años de Perón aparecían bajo otra denominación: “La república de masas”. En los dos casos, el hecho peronista se incluía como capítulo de un proceso histórico que hundía sus raíces en el siglo XIX y que hasta el final de su vida no consideraría concluido.

La evolución de la Argentina “aluvial”, ese presente vivo que se afanaba por comprender, no sólo va a llevarlo a reformular algunas de sus esperanzas, sino que lo obligará a volver más de una vez sobre su propio ajuste entre el pasado y el futuro.

No he empleado sin intención el término “comprensión”, pues está en el centro de la idea que Romero tenía de la intelección histórica. En los escritos que dedicó a la naturaleza de su disciplina es declarada su deuda con los pensadores que entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, sobre todo en el ámbito de la cultura alemana, se propusieron dar fundamento a las ciencias del mundo histórico –las llamadas ciencias del espíritu por oposición a las ciencias de la naturaleza–. En efecto: para Romero, quienes habían echado las bases epistemológicas del saber histórico eran Windelband, Rickert, Croce y, sobre todo, Dilthey.¹⁷ Había

¹⁵ José Luis Romero, “El drama de la democracia argentina”, en *Argentina: imágenes...*, cit., p. 39.

¹⁶ *Ibid.*, p. 53.

¹⁷ Los escritos de reflexión teórica y metodológica han sido reunidos en José Luis Romero, *La vida histórica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.

extraído de ellos las premisas de su enfoque historiográfico, que hace de las culturas el objeto propio del conocimiento histórico: “Concebidas como totalidades, las culturas y los grupos sociales que se definen por ellas, constituyen el tema propio de la ciencia histórica, en la medida en que las objetivaciones en las cuales trascienden significan etapas de un desenvolvimiento”.¹⁸ En la estela de Dilthey, lo que llamaba comprensión era el esfuerzo por captar en la multiplicidad de expresiones de una cultura (sea la de una sociedad, sea la de un grupo particular), la unidad que la engendraba. “Por la vía del *comprender*, se llega a reducir los fenómenos de superficie, los *signos* de las vivencias que les dan origen, y se descubre, entonces, en la realidad espiritual, una estructura que constituye el núcleo de una cultura histórica: esa estructura como una concepción del mundo”.¹⁹

Los nombres con que periodizó la historia argentina transmiten ese enfoque, es decir, fueron concebidos para designar conjuntos socio-culturales. De ahí el relieve que tienen en sus análisis las relaciones entre modos de vida y concepciones del mundo, configuraciones sociales y valores, aunque lo que entiende como historia cultural no sea una historia regional, definida en torno a una esfera particular de fenómenos y opuesta a la historia económica y a la historia estatal. El punto de vista histórico-cultural era para él un enfoque que aspiraba a la totalidad, aunque ésta fuera siempre obligadamente provisional.

Pero Romero también hizo suyo otro principio del historicismo alemán contemporáneo, mejor dicho, de la corriente conocida como “filosofía de la vida”, que remite a los nombres de Dilthey, de George Simmel y de José Ortega y Gasset, quien le dio traducción

y vigencia en lengua española: la tesis del conflicto entre vida y cultura. El tema aparece muy temprano en el pensamiento de Romero. Como señaló Tulio Halperin Donghi, se lo halla enunciado ya en un trabajo de 1936, “La formación histórica”. En ese ensayo juvenil, de espíritu orteguiano, Romero elogia la tesis de Simmel acerca de la vida como generadora incesante de formas culturales y la pugna asociada con esa dinámica. “Una vez creada una de esas formas, toma enseguida vida independiente y adquiere una autonomía y vitalidad propias.” Pero “sucede que la vida –creadora una vez más y siempre– encuentra que su nuevo impulso creador se siente frenado por esas formas que creó antes y que ahora subsisten como formas, solamente, aunque quizá desprovistas de espíritu”.²⁰ Este postulado simmeliano del conflicto entre las dos instancias –la de las formas en que se plasma la vida, pero que se independizan y reifican (cultura), y la de la vida como potencia creadora permanente–, reelaborado por Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo*, se reflejará en la interpretación de la sociedad argentina propuesta por Romero.

IILa “Argentina aluvial” se recorta sobre el fondo de la “Argentina criolla”, a la que ha reemplazado tras haberla alterado y revuelto. ¿Qué era esto de Argentina criolla? El concepto había sido acuñado, nos dice Romero, para evocar “sobre todo a los contenidos culturales de la sociedad toda, alimentada por la tradición española tal como se conservaba en las antiguas colonias americanas. Sociedad tradicional, su coherencia étnica, social y cultural era profunda y su movilidad social escasísima”.²¹ Esta sociedad

¹⁸ José Luis Romero, *Bases para una morfología de los contactos culturales*, Buenos Aires, Institución Cultural Española, 1944, p. 11.

¹⁹ *Ibid.*, p. 15.

²⁰ José Luis Romero, “La formación histórica”, en *La vida histórica*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988, p. 48.

²¹ José Luis Romero, “La crisis argentina: realidad social y actitudes políticas”, en *Las ideologías de la cultura nacional y otros ensayos*, ed. cit., p. 46.

había adquirido sus características básicas en los siglos de la era colonial. Más aún: “no sólo se conforma entonces la realidad social futura de la Argentina, sino que se estructura también su actitud espiritual frente a los más graves problemas de la existencia colectiva”.²² Los núcleos étnicos primordiales (los criollos blancos y los criollos mestizos); las formas de actividad económica que gozaban de prestigio (la ganadería y el comercio); los dos ámbitos de la vida criolla (la ciudad y la campaña) –todos estos rasgos de la sociedad que surgió tras la independencia se habían forjado en la era colonial–. También los dos cauces del pensamiento político: la matriz autoritaria, que era una huella de la España de los Austria, y la matriz liberal, legado de la Ilustración borbónica.

Pero había otra particularidad en la era colonial, asociada con los modos de vida espontánea que se habían engendrado en ella, y que perdurará en etapas posteriores de la cultura argentina: la disparidad entre el apego exterior a las normas y la transgresión efectiva de sus prescripciones. “Ni la voluntad real ni las leyes y ordenanzas en que se concretaba recibían otro testimonio que el de la más rendida sumisión; pero ni la autoridad real ni las leyes podían contra la miseria y el hambre, contra el apetito de riquezas, contra la irritación que causaba la medianía en quien había acudido a América para salir de pobre.” El español violaría las “leyes que coaccionaban sus apetitos”, pero simulando reverencia y acatamiento.²³ Ejemplo de quebrantamiento de las concepciones oficiales y las formas institucionalizadas era la práctica extendida del cohecho y el contrabando, a la que no fueron ajenos los funcionarios reales que, “al ejercitarlas, reconocían la relativa licitud de ciertas formas de vida al margen de

las solemnes prescripciones de la ley”.²⁴ Romero volverá sobre este contraste entre principios formales y realidad en un escrito de 1973, pero dándole una nueva formulación: “Antes y por debajo de toda ideología sistemática, la primitiva sociedad argentina –como todas las de Latinoamérica– se constituyó al calor de una ideología espontánea, que esconde su verdadera fisonomía detrás del idealizado espíritu aventurero”. En un rincón marginal del mundo colonial como era el rioplatense, donde “no había muchos honores que alcanzar, como en México o en Lima”, esa ideología que moldearía la sociedad argentina fue la del ascenso económico: “Era una ideología espontánea, ajena a toda conceptualización” y “porque fue espontánea dejó una huella imborrable”.²⁵

Volvamos a la imagen de la Argentina criolla. Para Romero, el historiador de esta Argentina fue Mitre, y Sarmiento su sociólogo –de ellos extrajo las líneas principales de su interpretación de los años que van de la Independencia a la Organización Nacional–. El drama central de la etapa, que siguió al movimiento de la independencia, fue la guerra sin cuartel entre minorías urbano-criollas y masas conducidas por caudillos rurales. Las primeras, que proseguían el espíritu reformador y centralista del iluminismo borbónico, tenían su sede principal en Buenos Aires y concebían la Argentina independiente como una nación organizada de acuerdo con los principios del constitucionalismo liberal; las masas rurales, por su parte, aparecieron en escena con el llamado de la revolución, que había sido un movimiento de la burguesía urbana. Si desde la era colonial Buenos Aires y, en general, las ciudades eran un bastión europeo, donde había ido desarrollándose un estilo ci-

²² José Luis, Romero, *Las ideas políticas en Argentina*, México, FCE, 1956, p. 13.

²³ *Ibid.*, p. 34.

²⁴ *Ibid.*, p. 36.

²⁵ José Luis Romero, “Las ideologías de la cultura nacional”, en *Las ideologías de la cultura nacional y otros ensayos*, ed. cit., p. 77.

vilizado de vida, las áreas rurales eran el ámbito de una sociedad rudimentaria, ajena a la vida civil y política. Activadas por la revolución, las masas de las campañas se identificaron con la independencia, pero no con los postulados del liberalismo ni el papel rector de los letrados urbanos. “Buenos Aires quiso dominar y educar; pero el pueblo se cerró a sus clamores y respondió con una concepción peculiar del movimiento revolucionario”.²⁶ A la democracia “doctrinaria”, encuadrada dentro de los principios liberales y propiciada por las élites ilustradas, se enfrentará la democracia “inorgánica” de las masas criollas. Tradicionalismo antiliberal y espíritu de emancipación, caudillismo y democracia elemental, se reunieron sin articulación sistemática en una concepción que era “pura en sus fuentes, mas llena de peligros e imperfecciones”.²⁷ Y al proyecto de construcción de un Estado nacional centralizado, los caudillos opondrán la bandera del federalismo.

Romero percibía los actores del antagonismo con criterios predominantemente culturales (mentalidades, valores, concepciones del mundo). En el drama que evocaba y que cubría la historia argentina desde 1820 a la caída de Rosas (1852), los grupos urbanos ilustrados eran los portadores de la mentalidad burguesa y del proyecto de la nación progresista. Ellos terminarían por prevalecer: la generación intelectual del '37 elaboró el programa que, madurado en el exilio, posibilitaría la liquidación de la federación rosista y la organización nacional sobre bases constitucionales. Desde 1862 las erupciones de la guerra civil fueron reduciéndose, a medida que los grupos progresistas se imponían a quienes en las provincias opusieron resistencia a su dominio. Hasta 1880 se sucedieron las presidencias de Mitre, Sarmiento y Avellaneda, quienes asumen en el discurso de Romero el

papel de una élite republicana –un patriciado–. Ellos afianzaron el orden institucional y cuando en 1880 tuvo lugar el último episodio de discordia armada, el aparato del Estado nacional contaba con los medios para imponer su autoridad en todo el territorio. Sin embargo, el programa de esa élite no era sólo político-institucional. Según el diagnóstico que habían elaborado en la lucha contra Rosas, la barbarie, el primitivismo político de las masas y el régimen de caudillos, no quedarían definitivamente atrás sin una mutación radical, social y económica, que insertara a la Argentina en la órbita de lo que Sarmiento llamaba la civilización. La era de la Argentina aluvial comienza con esas transformaciones.

III La palabra aluvial sugiere afluencia brusca de cosas que proceden de diferentes sitios y no se acomodan entre sí. Ésta era seguramente la imagen primera y básica que Romero quería transmitir al condensar en ella la representación del cambio y su velocidad. Es decir, la alteración demográfica y étnica, acelerada y concentrada (en el litoral y, sobre todo, en algunos de los centros urbanos); y la alteración económica, no menos acelerada y desigualmente distribuida. “Si la población cambiaba de fisonomía por la rápida recepción de elementos extraños que no podían incorporarse fácilmente al conjunto social, la renovación de las formas económicas debía producir una conmoción no menos profunda.”²⁸

El ámbito de la Argentina criolla iría restringiéndose y muy pronto comenzaría a ser recordada con nostalgia por grupos que iban perdiendo gravitación en la vida colectiva: “A partir de 1880, aproximadamente, la Argentina aluvial, que se constituía como consecuencia de aquella conmoción, crece, se desarrolla y pugna por hallar un sistema de

²⁶ *Las ideas políticas...*, cit., p. 71.

²⁷ *Ibid.*, p. 103.

²⁸ *Ibid.*, p. 175.

equilibrio que, obvio es decirlo, no podría alcanzar sino con la ayuda del tiempo”.²⁹

Entre tanto, lo que se formaba tenía los caracteres de un conglomerado sin coherencia. Tras un primer momento en que se mantuvieron diferenciadas la masa criolla y la masa inmigratoria, comenzó a producirse un rápido “cruzamiento” entre ambas, proceso de hibridación que había de verificarse tanto en las clases subalternas como en la clase media. De la mezcla surgiría poco a poco la típica clase media argentina de la era aluvial, cuyos rasgos, tal como aparecían en los relatos costumbristas de Fray Mocho, revelaban “la coexistencia de los ideales criollos y los ideales de la masa inmigratoria, en lucha unas veces, en proceso de fusión otras, y acaso en ocasiones yuxtapuestos sin terminar de operar su adaptación definitiva”.³⁰ Del conglomerado criollo-inmigratorio no surgiría sólo una nueva clase media, sino también el proletariado del naciente capitalismo argentino, pero una aspiración común predominará por sobre los clivajes de clase: la aspiración al ascenso social, designio que no era inalcanzable en una sociedad incipiente, sin el obstáculo de las jerarquías rígidas y llena de posibilidades para la carrera del mejoramiento económico. El “dinero fue la llave maestra que permitió al hombre que se hacía a sí mismo o hacía a sus descendientes con denodado esfuerzo, salvar las etapas y alcanzar el triunfo”.³¹

Una evolución paralela se verificó en el campo de la minoría dominante. Una nueva generación hizo su ingreso en la vida pública en 1880 y sucedió en la dirección del Estado al patriciado liberal que había presidido el curso de la organización nacional. Esta nueva élite, que hace fortuna con las actividades generadas por la modernización económica y que asimila el progreso del país a la sola

prosperidad material, asumirá los rasgos de una oligarquía que se cree con derecho a gobernar por superioridad natural. Ávida y entregada al consumo conspicuo, la nueva generación, liberal desde el punto de vista ideológico, como su antecesora, era más escéptica que ésta respecto del papel cívico de las masas populares. “De ese modo, el mismo proceso que conformaba una clase media y un proletariado con el conglomerado criollo-inmigratorio, transformaba a la antigua y austera élite republicana en oligarquía capitalista”.³² Para expresarlo con los términos que el libro de Natalio Botana sobre la tradición republicana argentina ha vuelto corrientes: en el campo de las élites, la “república del interés” sucedió a la “república de la virtud”.

Podría decirse que Romero observaba la época con los ojos de sus críticos, comenzando por el Sarmiento de la vejez, y no disimulaba la poca simpatía que le inspiraba una vida colectiva cuya aspiración dominante fuera la obtención de riqueza. No ponía en cuestión el propósito que había animado a quienes desencadenaron los cambios que dislocaron la sociedad criolla (los grupos progresistas) pero dejaba entrever que no asentía a la confianza sin reservas de esos grupos en las promesas de lo que llamaban civilización. Su idea de lo que la Argentina debía ser —el país del porvenir— apenas parecía encontrar signos precursores claros en la Argentina aluvial. Sin embargo, Romero tampoco cedía fácilmente a la simplificación de las tesis condenatorias que desde 1890 al Centenario animaron una abundante literatura sobre los estragos que producía el espíritu de factoría, sobre todo en Buenos Aires. Tomaba en cuenta esa literatura, algunos de cuyos autores citaba, pero tomaba en cuenta también otros datos, por lo cual los signos de la nueva época eran más imprecisos que unívocos.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 177.

³¹ *Ibid.* p. 183.

³² *Ibid.*, p. 181.

Un terreno donde evidenciaba esta ambigüedad de los hechos era el de las corrientes político-ideológicas. Para Romero, el desarrollo del pensamiento político siguió la evolución de los dos universos que caracterizarán a la sociedad aluvial: el de la minoría dominante, la oligarquía, que se hizo portadora de un liberalismo cada vez más conservador, y el de la masa criollo-inmigratoria, que será la base de lo que designa como “línea de la democracia popular”. En este conglomerado popular, la reacción contra la élite tomó no sólo carácter antioligárquico, sino también antiliberal, remisa a la civilización europea. “[P]oco después afirmó su enérgico impulso democrático y acentuó su tono popular hasta sobrestimar lo que la élite menospreciaba.”³³ Aunque en su interior comenzarán a perfilarse los clivajes sociales (clase media y proletariado, según vimos antes), la mayoría no se agrupará en torno a partidos de clase, sino en torno a uno cuya laxa ideología era homóloga a la configuración del conglomerado aluvial, la Unión Cívica Radical: “Partido de ideales imprecisos, movido más por sentimientos que por ideas, polarizó prontamente el mayor caudal de la masa criollo-inmigratoria, cuyos intereses y aspiraciones representaba en forma eminente”.³⁴

IV Con algunas pocas variantes Romero hará una y otra vez, desde mediados de la década de 1940, este relato de la formación de la Argentina aluvial y sus tendencias. En todas las versiones de ese proceso, la decantación de lo que definía como “impreciso” se remitía al futuro y la era aluvial aparecerá siempre como un ciclo inconcluso. A manera de complemento sincrónico del relato funcionarían los ensayos en que describe los rasgos

típicos de la cultura aluvial. Veamos cómo los reseña en uno de ellos, publicado en 1947:

Actualmente, la mentalidad predominante en la compleja realidad argentina es la que corresponde a la masa aluvial. Mentalidad de masa, ha roto todos los diques que pudieran limitarla y no reconoce los valores sostenidos por las minorías con que se enfrenta sin someterse; y como mentalidad aluvial, corresponde a un conjunto indiscriminado y resulta de la mera yuxtaposición de elementos que provienen de distintos orígenes, sin excluir los tradicionales criollos. Esta mentalidad aluvial se ha impuesto por su volumen sobre el país; ha sepultado las antiguas minorías e ignora las nuevas, aun las que provienen de su seno.³⁵

Como puede notarse, pese al cambio radical experimentado por la realidad nacional, la oposición entre masas y minorías –característica de la Argentina criolla– no ha desaparecido, sino que se ha recreado, y la mentalidad predominante es irreductible a una posición definida en la estructura social –aglutina a un conglomerado que no se deja clasificar con criterios de clase o de categoría–. Mentalidad urbana, tiene sus poetas en Evaristo Carriego y Almafuerte, y su folklore, en el tango y el sainete –todos transmiten una concepción de la vida, cuyas notas distintivas son el sentimentalismo y el patetismo–. También cierta laxitud moral: “no parece haber en ella un definido y claro contenido moral; por el contrario, se insinúa cierta amoralidad radical, que se refleja en una filosofía del éxito; y este éxito inmediato a que se aspira no se proyecta sino en determinados planos: en el de la lucha por el ascenso social o en el de la lucha por la riqueza”.³⁶ Romero completaba la reseña con la referencia a otras características:

³³ *Ibid.*, p. 183.

³⁴ *Ibid.*, p. 216.

³⁵ José Luis Romero, “Los elementos de la realidad espiritual argentina”, en *Argentina: imágenes...*, cit., p. 21.

³⁶ *Ibid.*, p. 22.

el carácter híbrido de la mentalidad aluvial, que provenía de la mezcla sin definición de elementos criollos y extranjeros; el cosmopolitismo, asociado con su condición de fenómeno urbano, lo que la inclina a la búsqueda del confort, pero también la predispone a intereses y valores universales; el formalismo ritual que refrena la expresión de los sentimientos espontáneos: “retórica y sentimental es como la mentalidad aluvial se nos aparece fundamentalmente”.³⁷

Frente a la mentalidad predominante, se recortan otras dos, ambas minoritarias. Por un lado, la “mentalidad criolla”, de papel preponderante en el pasado, pero de ascendiente reducido en el presente. Aunque tenía el carácter de una formación residual, estaba dotada de coherencia y estilo, era activa y no carecía de brío: “Acaso su fuerza resida, sobre todo, en que ha logrado hacer arraigar la idea—hasta en el seno de sectores típicamente aluviales—de que se consustancia con la nación misma...”. Romero llamará más tarde “señorial” a esta mentalidad que hallaba su base en algunos grupos marginales de la oligarquía y daba sostén a la sensibilidad y el pensamiento de una derecha antiliberal y autoritaria, nacionalista (“Está apegada a la tradición vernácula de origen español, y en defensa de esa tradición se ha tornado xenófoba, hostil a la masa aluvial, autoritaria, intolerante y, a veces, agresiva”).³⁸ Completaba el cuadro de las mentalidades la que Romero denominaba “universalista”, adversa tanto a la mentalidad criolla, como a la aluvial. “También es, en principio, una mentalidad de minoría, pero, a diferencia de la criolla, tiene en la masa aluvial muchas posibilidades de arraigo.”³⁹

Aunque Romero no identificaba más que vagamente a los grupos portadores de esta mentalidad (los dispersa, podría decirse,

en la “Argentina invisible”, el país profundo figurado por Eduardo Mallea), no es difícil reconocer cuál era el núcleo de la minoría universalista de la que hablaba: la élite político-intelectual progresista, constelación a la que pertenecía el propio Romero. Esa élite, que integraba también su partido, el Partido Socialista, aspiraba a la alianza con las masas, pero éstas no la tomaban en cuenta. “Las minorías que hoy podrían orientar a la masa padecen la congoja de no sentirse respaldadas por ella”, escribe Romero. Como lo había ya consignado, la mentalidad predominante no sólo había sepultado a las antiguas minorías, sino que ignoraba a las nuevas, aun las que provenían de su seno. Él confiaba, sin embargo, en la fuerza de la diferenciación de clases—que discriminaría socialmente lo que aún era un “conjunto indiscriminado”—y en la potencia de los valores universalistas alojados en la mentalidad aluvial: “esta situación no puede durar, y el proceso de acomodación entre masa y minoría ha de producirse en un plazo más o menos breve, a medida que el conglomerado aluvial se decante”.⁴⁰ Durante años seguirá aguardando esa decantación que pondría fin al divorcio entre masas y élites que registraba la Argentina aluvial. Al menos hasta 1973, cuando su análisis del presente ya no irá acompañado de esa expectativa.

Para la representación de la Argentina aluvial, Romero no tenía a su disposición una labor de síntesis equivalente a la que produjo la historiografía liberal, de cuya lectura había extraído las líneas principales de su cuadro de la Argentina criolla. En la advertencia que escribió a *Las ideas políticas en Argentina* remitía a la bibliografía asentada al final del libro para dar cuenta de “los autores cuyos datos y opiniones ha consultado”. Bas-

³⁷ *Ibid.*, p. 24.

³⁸ *Ibid.*, p. 25.

³⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁰ *Ibid.*

ta echar una ojeada a esa bibliografía para comprobar que, en lo relativo a la Argentina posterior a 1880, no contaba con mucho: unos pocos estudios, por lo general de actores políticos, y algunas biografías. Los ensayos sobre la vida argentina de Agustín Álvarez, Joaquín V. González, Alejandro Korn, José Ingenieros, autores todos de los años del Centenario, de los que sacaría provecho, le parecían de utilidad limitada, pues sus autores estaban demasiado próximos a una realidad todavía en formación y de contornos aún confusos. De citas y referencias diseminadas a lo largo de sus escritos sobre la Argentina se puede inferir que una cantera para sus observaciones sobre los rasgos de la sociedad y la cultura aluviales habían sido la literatura de costumbres, la ficción narrativa, la poesía y el teatro.

Aunque Romero era un espíritu sobrio, nada propenso a las profecías aciagas, y no se identificaba con el pesimismo telúrico de Ezequiel Martínez Estrada, le atribuía singular penetración a sus análisis y a su intuición intuitiva de la realidad nacional.⁴¹ A su juicio el examen fructífero de los rasgos de la Argentina contemporánea había comenzado con *Radiografía de la pampa*. Pero una fuente mayor de sugerencias fue, según creo, José Ortega y Gasset, cada uno de cuyos viajes a la Argentina constituyeron, para emplear palabras de Romero, una fecha en la historia de la cultura intelectual del país. La segunda visita “acentuó su influencia y el prestigio del pensamiento renovador” en un *milieu* que desde cinco años atrás estaba cautivado por la lectura de la *Revista de Occidente* (1923). Cuando

“Ortega y Gasset comenzó sus conferencias en el salón de Amigos del Arte, se tuvo la sensación de asistir a un acontecimiento que haría fecha en la vida cultural argentina”.⁴²

El Ortega y Gasset que vino en 1928 era el pensador de *El tema de nuestro tiempo* y el ideólogo preocupado por el advenimiento de las multitudes (en las conferencias que dictó ese año en Buenos Aires expuso algunos de los tópicos que ampliaría después en *La rebelión de las masas*). Ya señalamos al pasar que en *El tema de nuestro tiempo* el filósofo español daba acogida y desarrollo a la tesis de George Simmel acerca del conflicto entre cultura y vida, considerada la tragedia de la civilización moderna, y que también Romero había hecho suyo este principio de la filosofía cultural simmeliana, como lo dejaba ver un artículo muy temprano, en que también podía reconocerse el eco de la teoría orteguiana de las generaciones. Pero las sugerencias intelectuales que hizo germinar Ortega y Gasset no nos remiten sólo a sus ensayos de reflexión filosófica general, sino también y sobre todo a los que dedicó a examinar el carácter de los argentinos. En uno de esos ensayos, “El hombre a la defensiva”, de 1929, Ortega y Gasset plantearía varios de los temas que reencontraremos en los análisis de Romero: la discordancia entre un orden estatal rígido y la espontaneidad social, más caótica, a la que el primero tendía a coartar; la falta de autenticidad (“La palabra, el gesto no se producen como naciendo directamente de un fondo vital, íntimo, sino como fabricados expresamente para el uso externo”);⁴³ en fin, el objetivo dominante de hacer dinero y el espíritu de factoría: “El inmoderado apetito de fortuna, la au-

⁴¹ “Poeta y estilista [Martínez Estrada] poseía el secreto de las fórmulas profundas y expresivas para destacar la significación de los rasgos típicos de la vida argentina, descubiertos en parte por la vía del análisis sociológico y en parte por el camino de una intuición desusadamente sagaz.” José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo xx*, Buenos Aires, Solar, 1983, p. 218.

⁴² José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo xx*, Buenos Aires, Solar, 1983, p. 135.

⁴³ José Ortega y Gasset, “El hombre a la defensiva”, en *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 125.

dacia, la incompetencia, la falta de adherencia y amor al oficio o puesto son caracteres conocidos que se dan endémicamente en todas las factorías. Eso, precisamente eso, distingue una sociedad nativa y orgánica de la sociedad abstracta y *aluvial* [subrayado mío, C.A.] que se llama factoría”.⁴⁴

Tras este recorrido, creo que podemos reunir los hilos y extraer algunas conclusiones. “[C]asi todo lo que leyó cada argentino, casi todo lo que meditó cada argentino, ha venido a terminar finalmente en un interrogante acerca de la realidad nacional”, afirmaba Romero en 1976.⁴⁵ Él no escapó a esa tradición. Tomando en cuenta los diagnósticos que juzgaba perspicaces y la índole de sus preocupaciones respecto del destino de la Argentina, puede concluirse que su idea de la sociedad aluvial se formó en la década de 1930, en el clima de malestar e introspección intelectual que alimentaron los ensayos de Eduardo Mallea y Martínez Estrada, y que de ahí provenía la inquietud que dejaba ver respecto de la consistencia del tejido moral de la Argentina contemporánea. En su exégesis del presente se reconoce el eco de los críticos de costumbres de comienzo de siglo –el afán de enriquecimiento del inmigrante y el espíritu de factoría que se había apoderado del país eran tópicos de esa crítica– y de las reflexiones de Ortega y Gasset, que devolvía a los argentinos muchas de las imágenes que éstos ya habían forjado sobre sí mismos. En concordancia con su orientación liberal-socialista, Romero confió durante muchos años en que el tiempo no sólo estabilizaría lo que en el presente aparecía inestable y proteico, sino que encauzaría las posiciones políticas y las ideas de acuerdo con las divisiones del mundo social. En otras

palabras: las masas se unirían a sus verdaderas élites, las del progreso. Sin embargo, fiel al precepto del conflicto entre cultura y vida, no dejará de destacar, tanto en sus cuadros de la Argentina criolla, como en los de la Argentina aluvial, que la espontaneidad social –“pura en sus fuentes, mas llena de peligros e imperfecciones”, como había dicho de la “democracia inorgánica”– era más potente que las formas institucionales que pretendían regir la existencia colectiva.

Permítanme ilustrar esta afirmación con la tesis de un artículo de 1973, ya citado. En él evoca una vez más la sociedad aluvial, aunque a la imagen del país revuelto por la inmigración Romero añade ahora la del país dividido cultural y políticamente: por un lado el sector popular criollo-inmigratorio y por el otro, la élite tradicional, parapetada en defensa de lo que había creado. No eran los socialistas, sino un caudillo, Hipólito Yrigoyen, el símbolo de la lucha de las clases populares contra los privilegiados. Sin embargo, Romero no remite al futuro, como otras veces, el encauzamiento apropiado de las energías populares. “Lo popular espontáneo triunfaba mientras languidecían las ideologías revolucionarias –el anarquismo, el socialismo– que habían pretendido orientar las actitudes políticas de las masas. Fracaso Juan B. Justo lo mismo que Felipe II.”⁴⁶ Esta afirmación parecía una despedida de antiguas certidumbres e implicaba una conclusión complementaria: el fracaso de las élites. Con lo popular espontáneo había triunfado la ideología del ascenso socio-económico, la ideología que todavía seguía vigente, “la que encuentra expresión en los nuevos movimientos multitudinarios posteriores a 1943, pese a contradictorias apariencias”.⁴⁷ La alusión al peronismo es

⁴⁴ *Ibid.*, p. 131.

⁴⁵ José Luis Romero, “La cultura argentina”, en *La experiencia argentina y otros ensayos*, Editorial de Belgrano, 1980, p. 136.

⁴⁶ José Luis Romero, “Las ideologías de la cultura nacional”, en *Las ideologías de la cultura nacional y otros ensayos*, ed. cit., p. 84.

⁴⁷ *Ibid.*

aquí tan obvia que casi no es necesario señalarlo (para entonces Romero había cambiado su juicio no sobre *quién* sino sobre *qué* era Perón y el movimiento que había nacido bajo su liderazgo).⁴⁸ No celebraba el contenido de la ideología victoriosa, sino el triunfo de la espontaneidad social y la posibilidad de que ese triunfo dejara atrás la incoherencia entre el ritualismo formalista y la realidad –o sea el fin

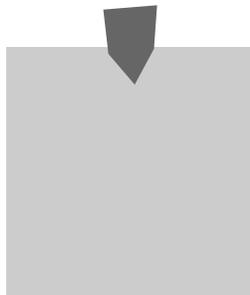
⁴⁸ “Perón simboliza una rebelión primaria y sentimental contra el privilegio”, escribió en un artículo contemporáneo al que comentamos (“El carisma de Perón”, en *La experiencia argentina y otros ensayos*, ed. cit., p. 491).

de la inautenticidad que, a sus ojos, paralizaba la cultura argentina—. “Quizá dentro de poco nadie se sienta tentado de indagar la peculiaridad del ‘ser nacional’ y acaso nos decidamos definitivamente a escribir como hablamos, como sentimos y como pensamos.”⁴⁹

¿Había abandonado para entonces Romero todo criterio normativo para aceptar, con alguna ironía, los *corsi e ricorsi* de la vida histórica? No estoy seguro. Tal vez ocurriera, simplemente, que su expectativa se había hecho más abierta. □

⁴⁹ *Ibid.*, p. 85.

Lecturas



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 5 / 2001

*El valor heurístico de un análisis formal del concepto de tradición**

María Inés Mudrovcic
Universidad Nacional del Comahue

Mucha ha sido la literatura que se ha dedicado a precisar el alcance semántico que el término tradición adquiere en los diferentes contextos y la sensación que se tiene es que nos encontramos ante un concepto polisémico con versatilidad suficiente para adecuarse a argumentaciones de diversa índole. Quizás las únicas notas comunes que se le reconozcan sean que éste alude al pasado, a algo heredado y transmitido. Ahora bien, pocos se pondrían de acuerdo en qué se quiere significar con pasado, qué es lo que se hereda y cómo se lo transmite. La anarquía semántica se hace particularmente visible cuando se recorren las obras de historiadores, sociólogos, filósofos de las ciencias, hermeneutas, en las que abundan expresiones tales como “tradición inventada”, “tradición hegemónica”, “metatradición racional”, “tradición de investigación”, etc. Aparentemente, su uso en ámbitos tan diversos ha significado un debilitamiento en su extensión. En general, la queja más común de los historiadores y los filósofos de vertiente hermenéutica es que los filósofos y los historiadores de las ciencias dan un sesgo muy racional al concepto de tradición, mientras que estos últimos acusan a los primeros de usar una concepción demasiado metafórica y romántica del mismo.

Sin embargo, frente a este aparente caos que ha llevado a algunos a afirmar que apelar a la tradición es como “apelar a la nada”,¹ podemos encontrar una línea de tratamiento común en lo que constituiría un intento de formalizar el concepto de tradición permitiendo un reordenamiento de su aspecto descriptivo. Dejando de lado su aspecto descriptivo, el esfuerzo se ha orientado a subrayar de qué modo el concepto de tradición es condición de posibilidad del cambio histórico. Creo que los análisis formales de esta naturaleza poseen la ventaja de delimitar el alcance de las categorías involucradas permitiendo conservar los diferentes matices que pudieran surgir en su consideración empírica. En lo que sigue, intento

mostrar el valor heurístico de las categorías metahistóricas de espacio de experiencia y horizonte de expectativas (Koselleck) y de tradicionalidad y tradición (Ricoeur) para el análisis del alcance del concepto de tradición. Con los términos de reiteración, ruptura y crítica distinguiré tres articulaciones posibles entre el presente y la tradición, entendida ésta como categoría formal interna al espacio de experiencia. Al respecto sostendré que la conciencia histórica² es una determinación particular de la tensión entre espacio de experiencia y horizonte de expectativa y que se caracteriza por una peculiar relación del presente histórico con la tradición: relación que se define como crítica.

Koselleck presenta las categorías espacio de experiencia y horizonte de expectativas en el marco de una semántica de los tiempos históricos. Son formales, es decir, constituyen las condiciones de posibilidad de las historias concretas y en cuanto tales son categorías del conocimiento. Las historias empíricas posibles son, entonces, determinaciones materiales de dichas categorías. Por su generalidad, tematizan

* A propósito de Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Buenos Aires, Paidós, 1993, 368 páginas, y Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, México, Siglo XXI, vol. III, 1996.

¹ S. Turner, *The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Presuppositions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, p. 100.

² El alcance dado en este trabajo a la expresión “conciencia histórica” es el que le otorga Gadamer, i. e., “una posición reflexiva en la consideración de todo aquello que es entregado por la tradición. La conciencia histórica no oye más bellamente la voz que le viene del pasado, sino que, reflexionando sobre ella, la reemplaza en el contexto donde ha enraizado, para ver en ella el significado y el valor relativo que le conviene”, en *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 43. No es mi intención comprometerme con ciertos presupuestos metafísicos que adquiere la expresión “conciencia histórica” en algunos autores, como es el caso de A. Heller, por ejemplo, ni utilizarla como categoría para caracterizar épocas históricas, como hace el propio Gadamer, sino darle el alcance que le diera Gadamer en este párrafo para caracterizar simplemente una actitud que se asume frente al pasado sin atarla a época alguna.

la temporalidad del hombre por lo que son apropiadas para una antropología filosófica y metahistóricamente remiten a la estructura de la temporalidad de la historia. En este sentido, indican la relación interna entre pasado y futuro de forma dialéctica: “no se puede tener un miembro sin el otro. No hay expectativa sin experiencia, no hay experiencia sin expectativa”.³

Ambos conceptos coordinan el pasado y el futuro en el presente. Si “la experiencia es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados [...] también la expectativa se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir”.⁴

El espacio de experiencia constituye un pasado sedimentado, estratificado sin posibilidad de medirlo cronológicamente pero sí de fecharlo a partir de indicadores temporales de acontecimientos pasados en torno de los cuales se organizan las experiencias.

Experiencia y expectativa, para Koselleck, no son conceptos opuestos sino que indican la tensión propia del tiempo histórico. Sin experiencias no hay expectativas, éstas constituyen las anticipaciones vinculadas a acontecimientos pasados transmitidos y conservados. Inversamente, las expectativas no cumplidas, los acontecimientos que no responden a las anticipaciones se transforman en nuevas experiencias. Es la tensión entre ruptura y continuidad, entre experiencia y expectativa, lo que permite explicar el cambio histórico.

Koselleck muestra el valor heurístico de estas categorías en el análisis de la modernidad entendiéndola como un “tiempo nuevo desde que las expectativas se han ido alejando cada vez más de las experiencias hechas”.⁵ A diferencia del mundo campesino-artesanal del 1700 en el que había correspondencia entre el horizonte de expectativas y el espacio de experiencia, la creciente movilización en el mundo político fracturó su simetría. La acuñación a fines del siglo XVIII del término progreso es para Koselleck un indicador “de que ninguna expectativa se puede derivar ya suficientemente de la experiencia precedente”.

Ricoeur retoma estos análisis de Koselleck enriqueciéndolos con el aporte de nuevas categorías: la de tradicionalidad y la de tradición. Comparten con los conceptos de espacio de

experiencia y horizonte de expectativas su carácter formal y metahistórico, pero se trata, en este caso, de categorías internas al espacio de experiencia. La tradicionalidad remite a la estructura de la temporalidad propia de dicha categoría. Si Koselleck había caracterizado al espacio de experiencia como la presencia del pasado en el presente, el haber-sido hecho presente a través de la experiencia, Ricoeur intenta con la categoría de tradicionalidad determinar de qué modo se efectúa esa presencia del pasado como la temporalidad propia interna de la experiencia.⁶ La tradicionalidad constituye el encadenamiento formal que señala la continuidad entre el pasado heredado y la recepción que del mismo realizamos. Encuentra en la expresión casi metafórica de “tiempo atravesado” (que toma de la obra de Proust) la forma más acabada de expresar la realización de la tensión entre pasado y presente: ni un pasado acabado y muerto sólo recuperable por la investigación histórica, ni una contemporaneidad absoluta. La distancia temporal se salva en la transmisión de la tradición y la contemporaneidad absoluta con la cadena de interpretaciones y reinterpretaciones.

El otro concepto formal interno al espacio de experiencia que señala Ricoeur es el de tradición. Con este término designa el contenido material, lo transmitido, moviéndose en este nivel en un plano todavía metahistórico ya que le permite establecer las condiciones de posibilidad para el estudio de las tradiciones concretas. La tradición se constituye por las cosas dichas en el pasado y transmitidas, lo que significa que “no estamos nunca en posición absoluta de innovadores, sino siempre y en primer lugar en situación relativa de herederos”.⁷ Las cosas dichas constituyen proposiciones de sentido con

³ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 336.

⁴ Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p. 338.

⁵ Cf. Reinhart Koselleck, *op. cit.*, p. 343.

⁶ Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración, Siglo XXI*, 1996, vol. III, p. 959.

⁷ Cf. Ricoeur, *op. cit.*, p. 961. Ricoeur realiza estos análisis a partir de la hermenéutica gadameriana. Al respecto es interesante señalar su posición con relación al debate entre la crítica de las ideologías y la hermenéutica de las tradiciones. Aun cuando confiese que su intención no es atenuar el conflicto, en realidad lo disuelve ya que muestra que no hay una verdadera controversia entre Gadamer y Habermas pues ambos parten de “dos lugares diferentes”: la reinterpretación de los textos recibidos de la tradición, para Gadamer, y la crítica a las formas de la comunicación sistemáticamente alteradas, para Habermas. Cf. *op. cit.*, p. 966, nota 47.

pretensión de verdad en cuanto representan una instancia de legitimidad.

Tradicionalidad y tradición designan, entonces, la estructura formal interna del espacio de experiencia, la primera señala el modo de encadenamiento temporal, y la segunda, el contenido transmitido. Quiero señalar que estos conceptos formales introducidos por Ricoeur como articulaciones internas al espacio de experiencia reducen, a mi juicio, el alcance original que Koselleck había atribuido a dicha categoría. En efecto, los análisis que efectúa Koselleck del espacio de experiencia y del horizonte de expectativa se dirigen a mostrar que estas categorías son adecuadas para la investigación empírica. Pero las unidades concretas por él seleccionadas varían desde un Turgot al “mundo campesino de hace 200 años”. La ejecución de Carlos I, elemento del espacio de experiencia de Turgot, le abrió su horizonte de expectativa “cuando instaba a Luis XVI a que realizase reformas que le preservasen del mismo destino de aquél”.⁸ Asimismo, para los campesinos del 1700 las expectativas que mantenían “se nutrían totalmente de los antepasados y también llegaron a ser las de los descendientes”.⁹ En dichos ejemplos, Koselleck oscila del individuo al grupo social. Pero si aceptamos con Ricoeur que la tradicionalidad y la tradición articulan la temporalidad y los contenidos transmitidos respectivamente del espacio de experiencia, la aplicación de dicha categoría se restringe al individuo en tanto miembro de un grupo social. En efecto, un individuo puede fundar sus expectativas en experiencias personales. En este caso creo más apropiado utilizar el término “retención” para caracterizar la temporalidad propia del espacio de experiencia, que “tradicionalidad”, ya que este último mienta un tiempo social. En el lenguaje corriente, la expresión “individuo experimentado” alude precisamente a la riqueza de experiencias vividas por dicho individuo, lo que lo distingue por sobre los demás. Por el contrario, la tradicionalidad como temporalidad del espacio de experiencia abre un horizonte de expectativas para individuos en tanto que el sentido de sus acciones esté determinado por el grupo al que pertenece. El soporte de la tradición es el grupo y no el individuo, sin el grupo social es impensable la tradición, pero podemos imaginar experiencias individuales que abran expectativas sin necesidad de referirlas a un grupo social. Aun cuando las

esperas de las personas puedan estar fundadas en experiencias individuales, el aporte de Ricoeur orienta las categorías de Koselleck hacia una temporalidad social.

Si el presente fue caracterizado por Koselleck como el lugar de la presencia del pasado, y el futuro, resultado de la tensión entre espacio de experiencia y horizonte de expectativas, para Ricoeur dicha intersección se caracteriza como iniciativa, lo que permite la confluencia de una teoría de la acción con el pensamiento de la historia: “el presente ya no es una categoría del ver, sino del obrar”.¹⁰ En efecto, la acción condensa el pasado de la experiencia y el proyecto de la expectativa. El análisis de Ricoeur se hace particularmente claro si lo remitimos a la acción política que, inscrita en el espacio público, encuentra su sentido manifiesto en la expectativa a satisfacer, pero retrospectivamente deriva su racionalidad del espacio de experiencia compartido por los contemporáneos en el que se inserta.

En síntesis, espacio de experiencia y horizonte de expectativas en tanto indicadores formales se aplicarían al análisis concreto de las transiciones históricas. Asimismo, las categorías de tradicionalidad y tradición, internas al espacio de experiencia, permitirían entender el modo efectivo en que el pasado afecta al presente. Se da por sentado aquí que ningún presente puede pensarse con independencia del pasado y del futuro.

Los análisis de Koselleck están centrados en la tensión entre espacio de experiencia y horizonte de expectativas pero aun cuando dicha tensión se efectúa en el presente su atención se orienta, principalmente, a destacar el modo o cualidad que adquieren pasado y futuro. Por otro lado, Ricoeur retoma estos análisis en el marco del capítulo dedicado a la hermenéutica de la conciencia histórica, por lo que únicamente tematiza lo que él denomina “presente histórico”. Estas categorías no pueden utilizarse para el análisis de las articulaciones temporales de la larga duración puesto que las mutaciones de sistemas o estructuras a las que refiere nunca pueden ser directamente experimentadas y sólo son visibles mediante la aplicación de categorías de conocimiento histórico que carezcan de

⁸ Koselleck, *op. cit.*, p. 337.

⁹ *Ibid.*, p. 344.

¹⁰ Cf. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, p. 974.

dimensión antropológica, i.e., sólo una reconstrucción retrospectiva historiográfica puede recortar las unidades de análisis (civilizaciones, tradiciones, epistemes, mentalidades, mundos de vida, etcétera).

Sin embargo, en un artículo publicado casi diez años más tarde,¹¹ Koselleck reúne la articulación entre espacio de experiencia y horizonte de expectativas bajo la categoría general de experiencia, intentando, infructuosamente a mi modo de ver, conservar el sesgo antropológico aun para las transiciones de larga duración. El objetivo de este nuevo trabajo no se dirige a tematizar el tiempo histórico directamente sino a explicitar la relación existente entre las modalidades de la experiencia histórica y la metodología propia del conocimiento histórico. En esta ocasión la categoría de experiencia engloba las tres instancias del tiempo histórico: el pasado acontecido, el futuro esperado y el presente vivido. La hipótesis de Koselleck es el condicionamiento mutuo de las mutaciones de experiencias y los cambios de métodos históricos. El nexo lo encuentra en la evolución de la noción de experiencia (*erfahren, Erfahrung*) tal como es desarrollado por J. Grimm.¹²

Grimm señala la significación activa de “investigación”, “exploración”, “verificación”, que poseía originalmente el término experiencia. Dicho alcance semántico se relacionaba fuertemente con la noción griega de *historein*, que tenía el sentido no sólo de “contar” o “relatar” sino, además, de “explorar” e “investigar”. Sin embargo, en la época moderna, Grimm observa un desplazamiento hacia una concepción pasiva de la experiencia: “se redujo a la simple percepción visual y auditiva de las cosas, sin que presuponga ningún procedimiento ni ninguna investigación”.¹³ Se produce una disociación entre “la experiencia en tanto que experiencia de la realidad vivida y la experiencia como actividad intelectual”. Sólo el concepto kantiano de experiencia vuelve a reunir sus aspectos pasivo y activo ya que, para Kant, toda experiencia supone que la intuición dada sea subsumida bajo un concepto. Esta disyunción se produce, para Grimm, en momentos en que en el ámbito alemán comienza a considerarse la historia como una ciencia autónoma. Desde el punto de vista metodológico, según Koselleck, “era necesario separar la experiencia de la

realidad y su elaboración científica controlada”.¹⁴ De allí la hipótesis que guiará toda la argumentación: si se acepta la distinción semántica entre los *pragmata*, las *res gestae* y la ciencia histórica, “será posible delinear a partir de cada uno de estos dos dominios la acción recíproca que ejercen el uno sobre el otro”.¹⁵ Las experiencias históricas engendran innovaciones metodológicas e, inversamente, los cambios de método revierten sobre nuevas experiencias (“sin la visión escatológica del mundo de la Iglesia cristiana, no habrían sido posibles [...] las Cruzadas”). Sobre tres modos diferentes de experiencia se articulan tres formas de hacer historia.

La primera forma de experiencia o de articulación entre espacio de experiencia y horizonte de expectativas, para emplear las categorías de *Futuro pasado*, es lo que Koselleck denomina “experiencia original”. Se “gana” experiencia en la medida en que ocurre algo que no fue anticipado: “sobreviene como por sorpresa”. Cuando este tipo de experiencias ocurre se constituyen como únicas. La segunda posibilidad de adquirir experiencia es cuando lo que sucede confirma la anticipación hecha. El proceso de acumulación permite esperar lo que es posible que ocurra. Aunque Koselleck no lo mencione explícitamente, creo que tanto las anticipaciones que son rotas como las que son confirmadas por la ocurrencia de los acontecimientos no deben ser entendidas como anticipaciones que se formulan siempre en forma consciente sino que tienen el alcance de lo que Husserl denominara “protenciones” del horizonte de presente.¹⁶ Ahora bien, los sujetos de ambos tipos de experiencias los constituyen los

¹¹ Reinhart Koselleck, “Erfahrungswandel und Methodenwechsel. Eine historisch-anthropologische Skizze”, en C. Meier & J. Rusen (eds.), *Historische Methode*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988, compilado en R. Koselleck, “Mutation de l’expérience et changement de méthode. Esquisse historique-anthropologique”, en *L’expérience de l’histoire*, Gallimard y Seuil, 1997. En adelante *L’expérience*.

¹² Koselleck se refiere al texto de J. Y. W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, 1862, reimpresso en Munich, 1984, vol. 3, en *L’expérience*, p. 202.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 204.

¹⁵ *Ibid.*, p. 205.

¹⁶ Edmund Husserl, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, Bloomington, Indiana University Press, 1964, p. 39. La mención es sólo analógica dado que la perspectiva de Husserl está centrada, en este caso, en el sujeto individual.

individuos y los grupos generacionales. Tanto Koselleck como Ricoeur encuentran en el concepto de generación la articulación entre un sentido biológico y otro social de la temporalidad. Las experiencias vividas colectivamente impactan en forma diferente de acuerdo con las edades, por lo que Koselleck prefiere hablar de unidades generacionales políticas como las “que tienen como rasgo común haber hecho y adquirido experiencias únicas o repetidas” y que, por lo mismo, se aseguran de historias comunes. Reconoce, por último, una tercera mutación de experiencia que es propia de la larga duración. Se trata de “una mutación sistémica que sobrepasa a las personas y a las generaciones y que sólo una reflexión histórica puede aprehender retrospectivamente”.¹⁷ Es en este sentido que se habla, por ejemplo, de la disolución del Imperio Romano o de la transformación de las culturas paganas por el cristianismo. En este punto se hace problemática la aplicación, por parte de Koselleck, de la categoría de experiencia a transformaciones diacrónicas que se sustraen a la experiencia directa. Aun cuando conceda que sólo en forma análogica podemos hablar de “experiencia transgeneracional”, debemos reconocer que en este nivel la aplicación del concepto de experiencia ha perdido el sentido de afección vital, ínsito en su acepción originaria y que Koselleck quería conservar. Al respecto, Ricoeur es muy claro. Retomando en *La mémoire, l'histoire, l'oubli* el apartado “La sucesión de generaciones” de *Tiempo y Narración*, Ricoeur atribuye a dicha noción una dimensión abstracta que hace caer la memoria viva en el anonimato de la historia.¹⁸ En las generaciones contemporáneas o inmediatamente predecesoras se conserva la relación carnal codificada por los sistemas de parentescos propios de la sociedad en que vivimos. Y aun cuando al sentimiento afectivo que este lugar socio-biológico suele despertar se le adhiera un nivel simbólico de filiación jurídica, dichas relaciones tienden a borrarse en la sucesión de generaciones. Sólo bajo la consideración de un historiador, las generaciones se suceden en las escrituras del estado civil.¹⁹

Ahora bien, estas tres modalidades de experiencia son traspuestas, según Koselleck, “en relato y en ciencia” por los métodos utilizados por el historiador. A estas formas de representación escrita de las estructuras

temporales de las experiencias históricas las denomina: la historia que registra, la historia que desarrolla y la historia que re-escribe.²⁰ La historia que registra intenta la representación del carácter inconmensurable del acontecimiento que se ha presentado como único; la historia que desarrolla acumula las duraciones y, al considerar a los fenómenos en su repetición, transforma las comparaciones, analogías y paralelos en instrumentos de investigación; por último, la historia que re-escribe reestructura las transformaciones diacrónicas de las experiencias de la larga duración por medio de una reflexión metodológica retrospectiva.

Quisiera detenerme un momento en el concepto de la “historia que registra”, que Koselleck identifica como un modo propio de la historia contemporánea o de la “crónica del presente”, apropiándose de una expresión de F. Ernst.²¹ Su objetivo es transformar la experiencia singular, el acontecimiento no anticipado, en conocimiento. Se hace, entonces, necesario interpelarlo metodológicamente planteando la cuestión “de saber cómo fue posible que se arribara a esto”. Para responder a esta pregunta el historiador debe construir una hipótesis, lo que implica confrontar el hecho con sus condiciones de posibilidad operando “una distinción temporal entre la singularidad de las situaciones y las causas”. Para Koselleck es una condición metodológica mínima relacionar los eventos “nuevos y sorprendentes” con lo que pudo hacerlos posibles para poder trasponerlos al plano del conocimiento. “A fin de dar cuenta de cada caso particular, de comprenderlo o de sacar un sentido, los análisis de casos, cualquiera sea su singularidad [...] se refieren siempre a principios de experiencia repetibles” y más adelante agrega: “de un punto de vista metodológico se trata de interpretar las experiencias primarias (suscitadas por hechos sorprendentes e innovaciones singulares) a partir de causas de la larga duración que los han hecho posibles”.²² Las justificaciones últimas de este

¹⁷ *L'expérience*, p. 212.

¹⁸ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000, p. 515.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *L'expérience*, p. 214.

²¹ F. Ernst, “Zeitgeschehen und Geschichtsschreibung”, en *Welt als Geschichte*, 17, 1957, citado por Koselleck, *L'expérience*, p. 215.

²² *L'expérience*, p. 219.

tipo de eventos contribuyen a “garantizar la repetibilidad de las experiencias”, ya se trate del *fatum* como en Heródoto, de la ambición de poder como en Maquiavelo, de determinaciones económicas como en Marx o, podríamos agregar nosotros, de la tradición antisemita como en Goldhagen. Es decir que, para Koselleck, si el acontecimiento no esperado y sorpresivo no puede ser puesto en relación con sus condiciones de emergencia, entonces, por lo mismo, se transforma en incognoscible históricamente. Koselleck se enfrenta así, aunque sin mencionarlas, con aquellas posturas que cuestionan la posibilidad de que acontecimientos singulares como el Holocausto puedan ser abordados por las técnicas tradicionales del conocimiento histórico, transformándolos en objeto de lo sublime y, en cuanto tal, en incognoscibles e indecibles.²³ La historiografía existente acerca del Holocausto sería una respuesta de cómo los historiadores han intentado dar cuenta de “cómo fue esto posible”.

Ahora bien, a partir de las consideraciones anteriores podemos caracterizar la modalidad propia que adquiere el presente como ámbito de articulación de ambas categorías: el horizonte de expectativas que se proyecta desde el presente dependerá de la relación que ese presente establezca con la tradición como categoría formal del espacio de experiencia, relación que quiero caracterizar como reiteración, ruptura o crítica. Por lo mismo, no son modalidades que pudiesen adscribirse sin más a la tensión entre ambas categorías tal como están caracterizadas por Koselleck. Como se señaló, el espacio de experiencia admitiría otro tipo de temporalidad si se lo remite específicamente a la subjetividad. Pero si aceptamos las categorías internas propuestas por Ricoeur accedemos a un tiempo social que excede la memoria individual. Para decirlo en otros términos: reiteración, ruptura o crítica son los modos en que el presente toma posición con respecto a la herencia del pasado entendida como lo transmitido por la tradición. La reiteración es la modalidad que adquiere el presente en las sociedades o comunidades inmersas en la tradición. La ruptura con el pasado es propia de los presentes en crisis. La crítica es la actitud hacia la tradición de un presente con conciencia histórica.

En un grupo, comunidad o sociedad inmersos en la tradición²⁴ el horizonte de expectativas del presente reitera el espacio de experiencia. La

palabra reiteración posee el alcance que le diera M. Eliade para señalar que el acontecimiento mítico no se conmemora si no se reitera, en el sentido de hacerse contemporáneo.²⁵ Una sociedad inmersa en la tradición es aquella para la cual no hay diferencias cualitativas entre pasado, presente y futuro. El presente es el ámbito de reiteración del pasado a través de la repetición analógica de actos y situaciones que se espera se reproduzcan en el futuro. En efecto, la tradicionalidad como encadenamiento formal y la tradición como lo material transmitido atraviesan en una línea de continuidad el presente hacia el futuro. Espacio de experiencia y horizonte de expectativa se corresponden asegurando un proceso de reproducción uniforme del individuo y del grupo social.

Por el contrario, el presente en crisis se caracteriza por la ruptura con el sistema de convicciones heredado de generaciones anteriores. Al ser rechazados los contenidos transmitidos por la tradición, no se puede determinar el horizonte de expectativas. Se pierde, entonces, la orientación que naturalmente proporciona el espacio de experiencia: no se sabe qué esperar porque se creen falsas todas las ideas y normas pasadas que son las que orientan teleológicamente la acción presente operando como marcos de sentido. En este sentido, creo que es erróneo el rol que le atribuye Ricoeur a la utopía en el presente de crisis,²⁶ puesto que para ser formulada, la utopía debe permanecer anclada en el espacio de experiencia, aunque de un modo negativo. Podemos decir que la utopía

²³ Así, por ejemplo, E. Wiesel afirma: “Auschwitz no puede ser explicado ni visualizado [...] el Holocausto trasciende a la historia”, en Irving Abrahamson (ed.), *Against Silence: The Voice and Vision of Elie Wiesel*, Nueva York, Holocaust Library, 1985, p. 158.

²⁴ Abarcamos con dichos términos un espectro más amplio de lo que comúnmente se entiende por sociedad tradicional, i.e., una sociedad en la que “el marco institucional descansa sobre el fundamento incuestionado de la legitimación por interpretaciones míticas, religiosas o metafísicas de la realidad en su totalidad” (J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Frankfurt M., 1969). Es nuestro interés no sólo referirnos a este tipo de sociedades pre-capitalistas sino también a cualquier grupo o comunidad que comparta una tradición: desde un grupo de artesanos del siglo XVII hasta una comunidad de científicos en la actualidad.

²⁵ M. Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, Guadarrama, 1978, p. 26.

²⁶ Para Ricoeur “el presente es crisis cuando la espera se refugia en la utopía y cuando la tradición se convierte en depósito muerto”, cf. *op. cit.*, p. 981.

es el reverso de lo que anteriormente caracterizamos como una sociedad inmersa en la tradición. En ambas, el horizonte de expectativa reitera el espacio de experiencia aunque de forma contraria. Si el futuro es igual al pasado en las sociedades inmersas en la tradición, el futuro utópico no puede ser lo meramente diferente del espacio de experiencia, sino lo absolutamente contrario, aunque sin embargo necesita de éste para poder definirse en la oposición. Aun cuando Quevedo traduce la palabra utopía como “lo que no está en ningún lugar”, lo que ha llevado a algunos intérpretes a equipararla con ucronía (lo que no está en ningún tiempo) las utopías son profundamente históricas. Las sociedades imaginadas en *Las Leyes* de Platón, en *La Ciudad del Sol* de Campanella o en la *Nueva Atlántida* de Bacon son profundamente diferentes puesto que emergen como oposiciones a espacios de experiencia distintos: es en nombre de la tradición humanista y en contra de las injusticias de las controversias teológicas que Tomás Moro implanta la tolerancia con los ateos en su *Utopía*. En este sentido, la utopía debe ser interpretada como una idea reguladora que, como señala A. Heller, aunque “contenga la realización de todos los valores universales, no indica que vayan a ser realizados de hecho”.²⁷ Formuladas como negaciones del pasado, las utopías ayudan a establecer fines de manera tal que determinen que el futuro se parezca a ellas lo más posible, aunque se sepa que nunca podrán cumplirse por completo. Las utopías son esperas proyectadas desde un presente insatisfecho con las respuestas ofrecidas por el pasado, y esto tanto para la utopía de la teoría socialista de la historia como para la sociedad universal cosmopolita del neoliberalismo rortiano. Por lo anterior no puedo adjudicar el rol que Ricoeur concede a la utopía para un presente en crisis. Cuando la expectativa se trastoca en utopía, la tradición no se convierte en un “depósito muerto” sino en su contrapartida. El espacio de experiencia está presente en la utopía pero negado.²⁸ Por el contrario, con el término ruptura quiero significar la ausencia de cualquier tipo de orientación (ya sea por continuidad o por oposición) que el espacio de experiencia pueda ofrecer a un presente en crisis, por lo que el horizonte de expectativa no puede aparecer determinado bajo ningún aspecto.²⁹

Por último, lo específico de un presente caracterizado por lo que denominamos

conciencia histórica es la organización retroactiva del pasado por medio de la crítica de lo efectivamente transmitido por la tradición. Todos los seres humanos son conscientes de la existencia de un pasado social significativo (entendido éste como el período que se extiende más allá de la memoria individual). Sin embargo, la conciencia que el presente tiene del pasado es histórica en la medida en que éste se describe como un proceso de cambio. En efecto, tal como se señaló anteriormente, en las comunidades tradicionales el presente reitera el pasado constituyéndose en el modelo de la acción.

Por el contrario, el presente de crisis niega la continuidad con el pasado por lo que el horizonte de expectativas no encuentra anclaje en el espacio de experiencia. Pero en el presente que es consciente históricamente conviven un sentido de continuidad con la tradición, pero, a su vez, un sentido de alteridad con la misma: el presente se vive como diferente aun cuando se lo piense como resultado del pasado. La deuda con el pasado del que se es heredero (para decirlo en los términos de Ricoeur) radica en reconocerlo como fundamentalmente otro, y esta apreciación de la otredad es resultado de la instancia crítica que el presente ejerce sobre los contenidos de sentido transmitidos por la tradición.

Quiero sostener que sólo para un presente que es consciente históricamente las pretensiones de verdad de la tradición pueden ser transformadas en presunciones de verdad. El presente que interpela críticamente los contenidos transmitidos como verdaderos por la tradición pone entre paréntesis su valor de verdad y lo restituye o no luego de una discusión argumentativa. Por el contrario, la reiteración

²⁷ Agnes Heller, *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 1993, p. 259.

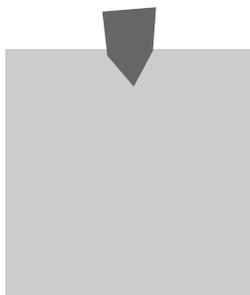
²⁸ Cf., al respecto, Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1936, y Eugenio Imaz, *Utopías del Renacimiento*, México, FCE, 1984.

²⁹ La llegada de los españoles a México constituye un ejemplo de ruptura del espacio de experiencia de los aztecas: “El hecho mismo de que los españoles hayan podido poner pie en la costa mexicana parece haber determinado, para Moctezuma, el sentido de la actitud a mantener: ante el hecho radicalmente nuevo, no hay reacción posible, pues este hecho por su misma existencia, significa el desmoronamiento del antiguo sistema de pensamiento, en el interior del cual es inconcebible. No queda más que resignarse [...] El estupor traduce pues la resignación y el fatalismo...”, Tzvetan Todorov, “La conquista vista por los aztecas”, en *Las morales de la historia*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 50-51.

que el presente efectúa del pasado en las comunidades tradicionales se apoya en el reconocimiento sin más de la verdad de las cosas dichas y transmitidas. La ruptura con el pasado característica de los tiempos de crisis deriva de la negación pura y simple de dichas pretensiones de verdad. Pero un presente que es consciente históricamente no deriva su horizonte de expectativas del espacio de experiencia sin antes haber sometido a crítica los contenidos

heredados de la tradición. La condición de posibilidad de dicha actitud crítica se fundamenta en la conciencia simultánea que el presente posee de su continuidad con el pasado y de su alteridad con el mismo. Lo continuo y lo otro son las dos modalidades que adquiere el pasado para que el presente sea percibido como espacio de cambio histórico, por lo que la tradición sometida a crítica constituye el soporte de la acción presente concebida como cambio. □

Reseñas



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 5 / 2001

Herbert J. Gans,
Popular culture & high culture. An analysis and evaluation of taste,
Nueva York, Basic Books, 1999, 248 páginas

La flexión sociológica del discurso sobre las artes y la cultura, que supone una contextualización radical en prácticas e instituciones, conduce al relativismo cultural. Prueba de ello es un libro ya clásico dentro de la sociología norteamericana: *Popular culture & high culture*, de Herbert Gans. Publicado originalmente en 1974, la edición de 1999 cuenta con un *postscriptum* actualizado de cada una de las secciones en que se divide, en un relato argumentado que conduce, a partir de las respuestas empíricas a los presupuestos de la crítica a la cultura de masas, a la formulación de políticas concretas para lograr dentro de un contexto relativista lo que el autor llama una verdadera democracia cultural.

Los supuestos que se encuentran detrás de la discusión son explicitados ya en el *Prefacio* por el autor: 1) Que la cultura popular refleja las necesidades estéticas de mucha gente; 2) que la gente tiene derecho a la cultura que prefiera, sea esta alta cultura o cultura popular. Fruto de esta concepción es la acalorada diatriba que se dirige en el capítulo 1 a los críticos de la cultura de masas descartando lo que él considera los principales argumentos de esa crítica: que la creación de cultura popular tiene un carácter negativo en tanto es producida por empresarios interesados en la

ganancia; que la misma tiene efectos negativos sobre la alta cultura, al saquear sus reservas de talento; que tiene efectos negativos sobre la audiencia que la consume; que tiene efectos negativos sobre la sociedad en general, efectos que conducen al totalitarismo. Antes que hacer caso de estas premisas, Gans insiste en desestimar empíricamente los argumentos apoyándose en la capacidad de los consumidores de encontrar significados distintos a los apuntados por los críticos en los objetos culturales populares, y en señalar no sólo las diferencias sino las similitudes entre los dos rótulos que nominan a su libro. Cuando se refiere de modo explícito a las diferencias, no son aquellas a las que estamos acostumbrados: resalta el tamaño y la heterogeneidad de las distintas audiencias; encuentra que mientras ambas enfatizan la innovación, los fracasos en la alta cultura poseen una sobrevida que se transforma en una segunda oportunidad, de la que carecen los productos más fugaces de la cultura popular; destaca como significativo y pertinente para el planteo correcto de la diferencia alto/popular que los creadores de productos culturales para un público “alto” provienen del mismo estrato cultural que su público, mientras que esto no sucede la mayoría de las veces en los productos culturales populares.

Así, el autor finalmente opta por dar cuenta de la coexistencia dentro de los Estados Unidos de distintas “*taste cultures*”; si en un principio adopta una distinción cara al lenguaje coloquial norteamericano: la distinción entre *highbrow*, *middlebrow* y *lowbrow*, el autor luego reconoce –de modo típico ideal– la existencia de cinco tipos principales de cultura: alta cultura, cultura media-alta y media-baja y dos tipos de cultura popular. Como indica el autor, el trazado del contorno de las jerarquías culturales (jerarquías que en su caso no lo son mas que por las convenciones cristalizadas del lenguaje) supone la constitución en el nivel analítico de las mencionadas culturas del gusto, que toman la forma de una entidad separada que se distingue de sus usuarios y creadores.

Fiel a los principios esgrimidos, Gans bosqueja un análisis comparativo de la cultura popular y la alta cultura. Desoyendo los relatos sobre la densidad semántica del arte y partiendo de una visión antropológica de cultura, en el libro se aúna arte, información y entretenimiento, suponiendo a la cultura como la forma simbólica de expresar temor y deseo, una demanda por conocimiento y completitud dentro de la sociedad en cuestión y el deseo de pasar el tiempo distinto al del trabajo de

manera diferenciada. La existencia de diversos estándares estéticos dentro de la sociedad es lo que permite la existencia no sólo de distintas culturas cohabitando dentro de una sociedad, sino, también, la cohesión en torno de algunos valores que señalan la existencia empírica de un número determinado de las mismas. Como casi todo buen sociólogo, Gans en este punto aconseja investigar antes que presuponer la existencia aglutinada de determinado número de “culturas del gusto”.

Con respecto a la correspondencia entre estructura social y jerarquía del gusto, Gans propone una correlación no co-dependiente, que en el caso de la sociedad norteamericana tiene que ver con la cercanía de esta jerarquía a la escala de estatus. El concepto se borrona y, por momentos, cierto weberianismo parece flamear por el horizonte teórico del libro, no sólo en la relación entre clase y grupo de estatus, sino en el gesto interpretativo. Este gesto interpretativo que lo lleva por un lado a respetar la *ratio* de cada cultura es también, como en la empresa weberiana, lo que permite comparar sin jerarquizar. De este modo, por el libro desfilan la alta cultura, la cultura media-alta, la cultura media-baja, la cultura baja y la cultura baja folk. Quizás una de las divisiones más pertinentes para inquirir por la relación entre alta cultura y cultura popular (empresa que anima al libro) sea aquella que se establece entre una alta cultura orientada hacia los creadores y una orientada hacia los consumidores. Mucho del debate contemporáneo, tanto en

libros académicos (Halle, Levine, Di Maggio, Lamont y Fournier, Becker y Zolberg en el caso norteamericano, Sarlo, Landj y González en la Argentina) como en revistas y periódicos, pasa por el planteo de la tensión que escinde el gusto de aquellos que sólo se interesan por los resultados del proceso de creación cultural, y no por sus métodos, sus códigos significativos, la relación entre sustancia, forma y técnica, y los problemas asociados con la función “creador”, de aquellos que sí se interesan por su particular lugar en la estructura de producción artística. Gans encuentra en este segmento de la alta cultura la distinción jerárquica que es propia de casi todas las sociedades occidentales, y que anida en la concepción de que el debate entre creadores y críticos –antes que entre consumidores– es el que da una definición única y legítima de la cultura.

Quizás la distinción principal entre alta cultura y las otras categorías analíticamente definidas descansa en que la primera trata desde puntos de vista filosóficos, políticos y morales la definición social abstracta de qué bienes devienen en culturales. Gans define la cultura media-alta como mayoritaria entre la clase media alta y los cuadros gerenciales de los Estados Unidos y destaca entre sus características principales que aunque no están entrenados para participar de los “mundos del arte” como creadores han pasado por el sistema de Educación Superior. Los productos que prefieren son aquellos que sean sustantivos, despreocupados de las innovaciones formales e

ininteresados de hacer de las técnicas y la forma parte de la propia experiencia cultural. Eligen novelas que enfatizan, por ejemplo, la trama sobre las cuestiones de literariedad y el desarrollo de los personajes. Separados por una línea difuminada de los consumidores de alta cultura, los participantes de la cultura media-alta se acercan a los productos más populares de aquélla, generalmente a través de los distribuidores comerciales del arte, apropiándose de aquellos creadores que –como Norman Mailer y Arthur Miller– comenzaron su carrera como productores de bienes para la alta cultura. Esta “cultura del gusto” es la de más crecimiento en los Estados Unidos, dado el *boom* de la educación universitaria, incrementado el tamaño y la afluencia de este público. El papel de cultura mayoritaria se lo reserva a la cultura media-baja que, anclada principalmente en fábulas restauradoras de orden moral, se mediatiza principalmente en los *mass media* de mayor circulación como las revistas y la televisión. La baja cultura, que define como aquella propia de los trabajadores industriales calificados y semi-calificados (los *blue collar*), es definida de modo similar a como lo hiciera posteriormente Pierre Bourdieu en *La Distinción*, es decir, anteponiendo contenido a una forma que es totalmente ignorada, destacando el melodrama como la forma preferida de un conjunto significativo que descarta absolutamente lo abstracto, la ficcionalización de los problemas sociales contemporáneos –algo que es

retomado por la cultura media-baja– y las historias de ascenso social que, en su forma novelada o biográfica, son propias de la cultura media-alta. Por último, Gans se ocupa de la cultura baja folk, que luego de la Segunda Guerra Mundial se convierte en el espacio de circulación para los productos simplificados de la baja cultura; los relatos de segregación sexual, las comedias de acción y los dramas basados en una moralidad familiar se recortan como casi contenidos obligatorios. Al destacar que este público se encuentra casi totalmente olvidado por los medios de comunicación, el autor describe la existencia de prácticas populares propias de la cultura antes de su reorganización comercial, festividades comunales y reuniones en iglesias. Dentro de esta comunidad de gusto se

encontrarían los migrantes hispanos que participan en trabajos sin calificación alguna. En su actualización, Gans dedica un lugar especial al modo en que las culturas étnicas y la cultura joven han tendido a desestabilizar y a reacomodar el mapa de jerarquías culturales.

La definición de este conjunto es lo que conduce finalmente a la parte propositiva del libro, donde se indican algunos lineamientos para una política cultural concreta que se diferencia del tradicional paradigma de “democratización cultural”. Remarcando un lugar común a casi todas las posiciones que trataron el problema de las políticas culturales, Gans reconoce que hasta que no exista una verdadera democratización y una redistribución de recursos no va a existir una verdadera

democratización cultural. En vez de contentarse con los tradicionales planes que “bajan la cultura al pueblo”, el autor propone un tipo de “programación sub-cultural” que fortalecería las zonas de circulación cultural especialmente débiles por su ubicación societal, como son la cultura baja y la cultura folk. Quizás el único problema que aceche a esta propuesta sea el conocido “dilema del espejo”, esto es: pensar que la política cultural consiste sólo en dar aquello que el consumidor ya conoce, privándolo de una oferta de la que desde ya carece dada la desigual estructura social y su correlatividad con respecto a las ofertas culturales.

Claudio E. Benzecry
CUNY / CECYP /
CONICET

Adriana Amante y Florencia Garramuño (selección, traducción y prólogo),
Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña,
Buenos Aires, Biblos, 2000, 265 páginas

Variaciones antropófagas: las vanguardias periféricas

Los textos reunidos por Adriana Amante y Florencia Garramuño, aunque muy diversos entre sí, comparten una característica que los identifica: los mismos intentan conjugar el estudio de la historia intelectual brasileña con una reflexión sobre los modelos y categorías analíticas para abordar la dinámica de los procesos culturales en la región. Esto los sitúa así en una posición fronteriza entre la crítica y la teoría cultural, señalando una empresa inusual en nuestro subcontinente, alegadamente condenado, dada su condición “periférica”, a tener simplemente que aceptar como válidos los modelos teóricos a los que se apela, limitándose, en todo caso, a cuestionar su “aplicabilidad” (o no) al contexto local. La interrogación por su validez en tanto que tales aparece aquí sencillamente vedada. Y no es casualidad que haya sido la crítica cultural brasileña la que lograra resolver, al menos circunstancialmente, los problemas que dicha empresa genera y hallar una vía para plantear problemas teórico-culturales cuya relevancia excede el marco local, asumiendo, al mismo tiempo, la posición marginal que la región ocupa en la cultura occidental. La lectura de *Absurdo Brasil* ayuda a

encontrar algunas de las razones posibles para ello.

Arte y cultura en la periferia del capitalismo: las tendencias de la crítica brasileña en la década de 1970

Los diez ensayos que forman *Absurdo Brasil* cabe desgajarlos cronológicamente. Tres de ellos datan de la década de 1970 y sirven, de algún modo, de inspiración y objeto de los otros siete estudios de factura más reciente. El primero en aparecer originalmente, “Dialéctica del malandrage (Caracterización de *Memórias de um sargento de milícias*)” (1970), de Antonio Candido, es un texto ya clásico en la crítica literaria de ese país y constituye, sin duda, el punto de referencia obligado para todos los demás. Candido analiza allí la novela de Mario Antônio de Almeida a partir de lo que llama la dialéctica del orden y del desorden: el permanente deslizamiento de los personajes entre uno y otro universo por el cual se disloca todo punto de referencia ético. En ese cuadro de un “mundo sin culpas”, libre de la idea del pecado y del error, se revela una intuición fundamental de Almeida que le permite captar la dinámica social del Brasil urbano decimonónico (y que contrasta radicalmente y sirve de contrapunto a ese otro universo firmemente aferrado a

la ley retratado en *La letra escarlata* de Nathaniel Hawthorne). Más importante aún, Almeida trasladaría y reproduciría esa misma dialéctica en el nivel de las *formas del relato*, retomando y trastocando a la vez los arquetipos universales de la imagería popular folclórica. De este modo, mediante esta remisión al plano de las formas del relato, Candido descubre un tipo de realismo que hace del texto de Almeida una “novela representativa” sin convertirla con ello en un mero testimonio; es decir, articula un modelo crítico que integra la noción de representación de la realidad local sin reducir la escritura a su dimensión puramente referencial; en fin, preservando la especificidad de su naturaleza en tanto que obra literaria.

Los dos textos que siguen, en orden cronológico, son, en gran medida, reflexiones a partir de la obra de Candido. “Las ideas fuera de lugar” (1973) de Roberto Schwarz ha sido un escrito no menos debatido, desde su misma aparición, e influyente en el Brasil que “La dialéctica del malandrage”. Se trata de una crítica de las aproximaciones tradicionales a la literatura brasileña, de cuño romántico-nacionalista (mejor representadas por Silvio Romero), que trataban de descubrir y trazar aquellas características peculiares que identificarían a la “literatura

nacional” brasileña. Para Schwarz, la idea de una “esencia nacional” que se manifestaría en sus expresiones culturales sumergida por debajo de las formas “exóticas” importadas es un mero mito. Ese permanente desajuste del Brasil respecto de sí mismo es, precisamente, lo que define su condición más inherente, su carácter “periférico”, desde un punto de vista tanto económico como cultural, que la obliga a adoptar y expresarse, siempre distorsionadamente, a través de formas que le son inevitablemente extrañas.

La novelística de José de Alencar es, para Schwarz, el mejor ejemplo del tipo de desajustes que genera la importación de formas propias de sociedades capitalistas clásicas, en las que el afán de lucro y el individualismo forman la trama misma de sus modos de relación social, a contextos como el brasileño en que todos los sistemas de interacción entre los sujetos se encuentran mediados por el favoritismo y los lazos de dependencia personal. El gran logro de Machado de Assis (“Las ideas fuera de lugar” sería reproducido en 1977 como introducción a su libro *Ao vencedor as batatas*, dedicado a analizar la obra del autor de las *Memorias póstumas de Blas Cubas*) fue, precisamente, según señala Schwarz siguiendo en esto el modelo crítico trazado por Candido, el haber convertido ese desenvolvimiento paradójico de Brasil como nación en un principio de composición narrativa. Esto marca su estilo característico organizado en torno de la *digresión*. La volubilidad del

narrador sería, en definitiva, la traducción literaria de una realidad que se despliega sin ningún sentido o dirección, un movimiento permanente sin avance ninguno, en fin, un desarrollo capitalista (“periférico”) que, a diferencia de su modelo de origen, no ha revolucionado en el Brasil las formas de producción y se sostiene y reproduce jerarquías tradicionales y patrones premodernos de relación social.

“El entrelugar en el discurso latinoamericano” (1971), de Silviano Santiago, desarrolla un concepto implícito en los análisis de Schwarz. Como éste señala, el caso de Machado de Assis sería también paradigmático de la posibilidad para un escritor en la región de hacerse universal sin perder por ello su carácter marginal, sino, precisamente, explotando dicha condición. El “discurso latinoamericano” encontraría así su ámbito natural, afirma Santiago, en ese “entrelugar” que es el del desvío de la norma, la marca de la diferencia en el propio texto original que destruye su *unidad* y *pureza*. Las lecturas en la periferia del capitalismo no serían, pues, nunca inocentes. Las mismas no consistirían en una mera asimilación pasiva de modelos extraños, aunque tampoco usarían a éstos para hacer manifiesto un ser interior que los preexiste, sino que se orientarían a inscribirse como lo otro dentro de lo Uno de la cultura occidental de la que forman parte, haciendo así manifiestas sus inconsistencias inherentes. El método crítico implícito en Candido (y también en Schwarz) no estaría ya centrado, pues, en torno del concepto de “influencia”, sino

del de “escritura”, entendida como un *trabajo* sobre una tradición de la que se participa y, al mismo tiempo, se la violenta permanentemente señalando aquellos desajustes “locales” como constitutivos de su mismo concepto.

Literatura nacional y autoexotismo

De los siete artículos restantes, dos se asocian claramente entre sí –y se distinguen de los demás– en la medida en que buscan trazar aquello cuya crítica constituye el punto de partida de los textos anteriormente mencionados: la serie de mecanismos y dispositivos conceptuales por los cuales se construyó a lo largo del siglo XIX una idea de la “literatura nacional” brasileña. En “De la sensación de no estar del todo” (1990), Flora Süssekind retoma el proyecto de Candido de “quebrar la quimera genética” que imagina la historia de la literatura brasileña como un proceso de progresivo autodescubrimiento nacional. Ya a comienzos del siglo XIX quedarían fijadas las pautas para el relato, que pronto se convertiría en canónico, de cómo las particularidades de clima tropical y el cruzamiento de razas operarían sobre el tipo portugués originario un proceso de transformación que lo distinguiría crecientemente de sus ancestros y daría finalmente lugar a una cultura nacional con caracteres y entidad propia. Como señala esta autora, en este proyecto típicamente romántico convergen las necesidades de legitimación del nuevo Estado

con las aspiraciones de los literatos de erigir un ideal artístico que alegadamente encontraría en su propia obra su expresión más acabada.

Aun así, queda pendiente la pregunta respecto de cómo pudieron éstos imaginar la “peculiaridad brasileña”. Sússekind destaca aquí el lugar fundamental que les cupo a los viajeros europeos en la fijación de las pautas fundamentales para ello, y en ello coincide con otro de los autores incluidos en este libro, Roberto Ventura. En “¿Civilización en los trópicos” (1991), Ventura retoma ese mismo tema analizando el tipo de inflexión que entonces se produjo respecto del discurso tradicional de la Ilustración, que tendía a denigrar y, en última instancia, a volver inconcebible la idea de una “civilización” en los trópicos (y en el Nuevo Mundo, en general). Los trabajos de Ventura y Sússekind confluyen en una misma conclusión respecto de los efectos paradójicos que generaría la adopción por parte de los escritores brasileños de la visión de los viajeros: la asunción como propia de la imagen de un Brasil idealizado y exótico, que contrastaría siempre brutalmente con el Brasil real que los mismos autores habrían de percibir, se traduciría en una suerte de “autoexotismo”, una sensación permanente de “no estar del todo”. En definitiva, ese desajuste entre representaciones y realidades, entre cultura letrada y realidad social señalado por Schwarz expresaría, más que una comprobación empírica, una especie de experiencia

vivencial para la élite intelectual brasileña.

Un último texto podríamos anexar a este segundo grupo, aunque forma ya parte de un módulo discursivo muy distinto a todos los demás: “Protocolos de lectura: el género de reclusión” (1997), de Raúl Antelo. En un sentido, el mismo continúa la orientación “desconstruccionista” de Santiago, a pesar de que opera sobre un ámbito diverso al propuesto por éste: el de las marcas del género. Antelo analiza dos novelas brasileñas de fin del siglo XIX (*El Ateneu*, de Raul Pompéia, y *Bom Crioulo*, de Adolfo Camina) cuya acción transcurre en ámbitos institucionales rígidamente disciplinados, para observar cómo reconstrucciones heterónomas del género subvierten desde su interior el orden social. De este modo Antelo busca refutar la hipótesis de Jameson según la cual las novelas del Tercer Mundo serían todas narrativas de construcción nacional, obliterando así el carácter transgresor que asumen al menos algunas de ellas, las que se revelarían contra el régimen republicano desnudando los dispositivos discursivos de homogeneización nacional que buscaban imponerse desde el Estado.

Vanguardias, nación, mercado y crisis de la representación artística

Los cuatro escritos restantes giran alrededor de un mismo objeto: todos ellos reflexionan sobre la experiencia cultural brasileña a lo largo del período que va del optimismo

desarrollista de la década de 1950 a la afirmación final del estado “burocrático autoritario” producida a comienzos de la década de 1970, período en que se inscriben justamente los tres primeros textos analizados. Estos últimos cuatro escritos ofrecen, pues, un mapa del contexto de debate y producción cultural en que emergen aquellos modelos de análisis que marcarían profundamente la crítica brasileña hasta hoy.

El ensayo de Heloisa Buarque de Hollanda, “La participación comprometida en el furor de los años ‘60” (1980), es el primero de ellos que se instala en la problemática relativa al surgimiento de la idea, que gobierna toda la producción de aquel período, de un “arte consecuentemente revolucionario”. En esta fórmula la autora distingue dos órdenes de cuestiones. Por un lado, la misma se traduciría en una cierta visión de la función social del artista, en la idea del “compromiso” que lo lleva a intentar acercarse al “pueblo”. Pero, al mismo tiempo, el concepto de revolución se traslada también al plano de las *técnicas artísticas*. Éste invoca aquí el objetivo de transformar los modos concretos de producción intelectual. Y ambas tendencias pronto entrarán en mutua tensión. Los primeros síntomas de esta crisis se expresan en la crítica del curso populista y nacionalista adoptado por el Partido Comunista Brasileño (cuya influencia en el ámbito cultural era en esos años decisiva). Este proceso culmina con el proyecto del *Cinema Novo* y luego, en la

música, con la *tropicalia* de los años 1967-1968. Pero el deterioro de las certezas de la izquierda que acompaña a la progresiva afirmación del régimen militar instalan una doble ruptura que termina por clausurar lo que fue una de las etapas más productivas en la historia del arte y la cultura brasileña. En primer lugar, si bien la imposición de la censura no frena el avance de la izquierda en el ámbito de la cultura, sí aísla claramente a los artistas de los sectores populares a los que apelaban. Por otro lado, la industria cultural, que se expande rápidamente a medida que el Brasil se acerca a sus años del “milagro económico”, se revela lo suficientemente flexible como para asimilar incluso sus propias transgresiones, frustrando así las expectativas de un “arte consecuentemente revolucionario” capaz de transformar las condiciones de producción cultural.

A través del trazado de esta trayectoria Heloisa Buarque de Hollanda destaca permanentemente la tensión que se establece entre las orientaciones sociales de las vanguardias de la década de 1960 y la exploración en las formas de expresión artística. En definitiva, en ella encuentra la autora la fuente que dinamiza la producción cultural del período y la clave última de su indudable creatividad. Pero esto la lleva, a su vez, a reivindicar, retrospectivamente, las anteriores vanguardias que se desarrollaron en el Brasil en la década de 1950, las que, dado su rigorismo formalista, fueron posteriormente denigradas como meras adecuaciones a los valores de

neutralidad ideológica del Estado tecnocrático desarrollista. Según señala, sin tomar en cuenta la impronta que deja la década brasileña de 1950, la de 1960 resultaría sencillamente ininteligible.

Siguiendo esta misma línea de análisis, Ismael Xavier, en “Alegorías del subdesarrollo” (1993), busca analizar cómo se expresa dicha tensión en los propios productos artísticos. Para ello parte del concepto de “teleología”: según afirma, la descomposición de las vanguardias en la década de 1960 se descubre, especialmente en el cine, en el modo en que se irán desorganizando las narrativas. La quiebra del proyecto populista y la instalación de la problemática relativa a la condición “periférica”, que es la que domina en esa década, abre, según señala, una dialéctica de fragmentación-totalización, esto es, la simultánea necesidad e imposibilidad de alegorizar el Brasil como un todo nacional orgánico. Luego del golpe del 1964 ya no sería viable el afán de pensar el destino nacional en una obra síntesis, como el que pocos años antes Glauber Rocha plasmara en *Deus e o Diabo na Terra do Sol*. La voluntad de totalización continuaría, sin embargo, en la producción del *Cinema Novo* y, luego, del *Cinema Marginal*. No obstante, la teleología nacional cede allí su espacio a nuevas proyecciones utópicas: el tiempo aparece ahora como garantía de la Revolución. Con *Terra em Transe*, también de Rocha, se ve ya, en cambio, la afirmación de un impulso antiteleológico, que da lugar pronto a una estética de la

violencia. La agresión al público en las *performances* se traduce en el cine en una exhibición obsesiva del *kitsch*, y se convierte (con *O Anjo Nasceu, Matou a família e foi ao Cinema* y *Bang Bang*) en un principio de desarticulación formal del relato.

Xavier señala así tres umbrales en la quiebra progresiva de las vanguardias y la disolución de las teleologías: “Vuelto extraño el Brasil, era necesario interrogar sus representaciones. Vuelta extraña la comunicación, era necesario explorar el lenguaje. Vuelto extraño el público, era necesario agredirlo” (p. 207). Finalmente, la afirmación del mercado cultural, que termina absorbiendo tales expresiones de resistencia al mercado, lleva a revisar la propia oposición entre *kitsch* y vanguardias. Lo que se buscaría desde entonces es la yuxtaposición de esferas culturales antes separadas, manteniendo las referencias antitéticas, pero abandonando las rígidas jerarquías entre ambas. Esta forma de intertextualidad reniega así de todo mesianismo. Como señala Oflia Beatriz Fiori Arantes, en “Después de las vanguardias (años '60 y '70)” (1983) estamos ya en los umbrales de la posmodernidad.

Fiori Arantes retoma, pues, la misma trayectoria de Xavier destacando, en cambio, aquel punto de inflexión que opera la transición entre el vanguardismo formalista de la década de 1950 y el vanguardismo revolucionario de la de 1960. Como señaló Hélio Oiticica en su “Propuesta '65”, este último encarnaría una “nueva objetividad”, entendido esto como una visión

más ajustada de la realidad social brasileña que se separa tanto de las apelaciones vagas a un “pueblo” indiferenciado del populismo nacionalista como de las ilusiones concretistas de poder desentenderse de los condicionamientos histórico-sociales (que se asociaría, a su vez, con la esperanza desarrollista en la pronta superación de la condición periférica de la cultura local). Toda la producción artística (y crítica) de la década de 1960 habría de girar así en torno de la problemática de la dependencia, lo que conferiría a la misma un carácter *hot*, que la distingue de la disposición *cool* de su contraparte norteamericana, el *pop art*. “Puede decirse”, afirma, “que del ‘65 al ‘69 –hasta la revancha del régimen militar– buena parte de los artistas brasileños pretendían, al hacer arte, estar haciendo política” (p. 219). El ejemplo que cita Fiori Arantes es el de Nelson Leirner cuando envía un cerdo embalsamado al IV Salón de Brasilia de 1958: con dicho gesto, Leirner estaba cuestionando no solamente a la institución artística sino, fundamentalmente, el sistema político de ese país.

Por último, “Sentimiento de los contrarios” (1992), de Paulo Arantes, es un análisis de la obra de los dos primeros autores aquí citados, Antonio Candido y Roberto Schwarz, que busca situarla en el contexto histórico y cultural del período. Más concretamente, Arantes traza las relaciones que se establecieron en el Brasil entre la emergencia de un nuevo modelo crítico-literario, cuyas figuras descolantes serán los dos autores mencionados, y

los planteos que se elaboran contemporáneamente en el ámbito de la sociología y dan como resultado las llamadas “teorías de la dependencia”, que tendrán su núcleo duro en la “izquierda uspiana”. En definitiva, fue ésta la que, con su crítica a las “teorías dualistas”, estableció los términos con que se abordaría la problemática de la “dependencia”, no sólo en el ámbito sociológico, sino también artístico y cultural. La intuición de Candido, que luego continúa Schwarz, es haber descubierto la potencialidad que el modelo de análisis “dependentista” tenía también para la crítica literaria y cultural, y, particularmente, haber logrado resolver tal extrapolación evitando el riesgo implícito en la misma: terminar obliterando la dimensión específicamente literaria de los textos en cuestión. Esta búsqueda, que lleva a la crítica brasileña a una cima en ese país, retoma, en fin, y traduce la idea de los “dos teleologismos” de que habla Xavier (la exploración formal y la relación del arte con la sociedad) y se concilia así perfectamente con el tipo de orientaciones que en esos mismos años dominan también en las otras disciplinas académicas y ramas del arte, conformando un fenómeno que atraviesa de conjunto a la cultura brasileña del período.

La serie de trabajos reunidos en *Absurdo Brasil* presenta así un panorama sumamente sugerente de la experiencia brasileña reciente. Aunque los mismos presentan matices importantes que los distinguen, resultan aun más sugestivas ciertas conclusiones

convergentes que se observan en ellos. La primera y más fundamental refiere a la percepción común en cuanto a la profunda huella que dejó en la cultura contemporánea de ese país el período que va de fines de la década de 1950 a comienzos de la de 1970. Si bien esta perspectiva puede estar en parte condicionada por la propia selección de los textos presentados, es indudable que se trató de una época sumamente rica y productiva para el arte y la crítica brasileñas. Según vimos, una serie de condiciones particulares se conjugaron para ello: un valioso legado de experimentación formal en diversas disciplinas (especialmente, en las artes plásticas y la poesía) se recobra entonces y refuncionaliza en el seno de una problemática nueva abierta por la crisis de los modelos desarrollistas, que imaginaba que ese país se había convertido ya (o estaba en camino de convertirse) en uno de los grandes centros culturales de Occidente. El planteo de la cuestión de la condición “periférica” del Brasil les permitiría así a los pensadores y artistas brasileños, paradójicamente, ocupar un lugar destacado en la escena intelectual internacional, delimitando una problemática que excedería el marco local para alumbrar aspectos y cuestiones más generales relativos a los modos de generación, circulación y apropiación de los discursos y objetos culturales en condiciones capitalistas avanzadas, esto es, en el seno de un sistema de producción y un mercado cultural mundializado. Diversos

factores se conjugarían allí para conferir una entidad particular a esta problemática (al punto que aún hoy la acusación de seguir esquemas “dualistas” resulta demoledora como crítica entre los pensadores brasileños; algo que no es así, por ejemplo, en nuestro país, y mucho menos en aquellos otros de la región en que su alegada “hibridez cultural” le da a tales esquemas “dualistas” una credibilidad que no tienen en esta parte del Cono Sur). Y esto, a su vez, explicará la centralidad brasileña en esos años en la generación de teorías y conceptos al respecto –de hecho, la “izquierda uspiana” sería la primera y única escuela sociológica surgida en el subcontinente que adquiriría trascendencia internacional (en un sentido, el caso brasileño de esos años puede analogarse, salvando las distancias, con lo que ocurre en nuestros días con los hindúes, quienes aportan un núcleo fundamental para la articulación de los llamados

“estudios poscoloniales”). Pero, como vimos, ésta no era sino parte de un movimiento cultural más vasto que se desplegó en los más variados terrenos del pensamiento y el arte de ese país. La cultura brasileña lograría así, al menos coyunturalmente, de un modo paradójico, es decir, renunciando simultáneamente a toda autenticidad nacional y a toda centralidad occidental, resolver el viejo dilema antropofágico (y cuyo paradigma Schwarz encuentra más atrás en Machado de Assis) de cómo encontrar un lugar propio en la escena cultural internacional, sin dejar de ser, sin embargo, marginal en ella. También es cierto que, a medida que las condiciones que habían permitido esa ebullición cultural se alteraron, transformando las coordenadas en que se desenvolvía la producción artística y desplazando las problemáticas en función de las cuales se articulaba allí la crítica, el

Brasil (y, con él, toda América Latina), aunque no necesariamente mermaría su creatividad, perdería progresivamente esa “centralidad periférica” en que circunstancialmente se encontró a sí mismo situado.

En síntesis, la publicación de *Absurdo Brasil* es una empresa que merece una valoración especial por un doble motivo: por el hecho de acercar a nuestro país un capítulo clave en la historia cultural reciente de nuestro vecino todavía muy mal conocido aquí y por el propio contenido de los textos seleccionados, puesto que se trata de escritos valiosos en sí mismos y cuya relevancia excede el marco específico de su objeto particular. Un motivo adicional, no menos importante, es la cuidada edición de las compiladoras y traductoras.

Elías Palti
UNQ / CONICET

Álvaro Fernández Bravo,
Literatura y frontera. Procesos de territorialización en las culturas argentina y chilena del siglo XIX,
Sudamericana/Universidad de San Andrés, Buenos Aires, 1999, 197 páginas

Este libro puede ponerse en vinculación con la traducción al español de *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, de Mary Louise Pratt, por la Universidad Nacional de Quilmes en 1997: como veremos en esta reseña, ambos comparten un estilo no demasiado frecuente en la Argentina de la última década pero que supo abundar en los años de la crítica ideológica.

La tesis central de *Literatura y frontera* consiste en que “el poder político pretendió insertar estos relatos, que llamaremos *literatura de la frontera*, en un plan de apropiación y homogeneización cultural nacionalista. La historia literaria también contribuyó en esta maniobra de territorialización, a través de su búsqueda por construir una doble genealogía que asocia territorio con literatura por un lado y literatura con nacionalidad por el otro” (p. 13). Fernández Bravo organizó su libro en cinco capítulos y un epílogo para presentar en ellos su marco teórico y los textos que leería para probar esta tesis. Así, entre las quince fuentes primarias que constituyen el cuerpo a analizar, se le da mayor peso al *Facundo*, de Sarmiento, a las *Investigaciones filosóficas sobre la influencia social de la conquista y el sistema colonial de los españoles en Chile*, de Lastarria, a la *Crónica de la*

Araucanía, de Lara, y a *La Australia argentina*, de Payró.

El libro es una versión corregida de la tesis doctoral del autor presentada en 1996 en el Departamento de Lengua y Literaturas Romances de la Universidad de Princeton. En el capítulo inicial Fernández Bravo esboza una genealogía que le permite emparentar su estancia en Princeton con los exilios, con *Indios, ejército y frontera*, de David Viñas, y con *Los vengadores de la Patagonia trágica*, de Osvaldo Bayer. Para Fernández B., Princeton resultó también en el descubrimiento del proceso de construcción de las fronteras argentinas y chilenas gracias a las lecturas de Homi Bhabha, de Mary Louise Pratt y de Gilles Deleuze.

El trabajo recurre, asimismo, a parte de la historiografía de la antropología producida en los Estados Unidos de América. Así, surgen los nombres de James Clifford, de Curtis Hinsley y de George Stocking Jr., de los que toma, sobre todo, sus presupuestos más generales. Deja de lado, sin embargo, tanto el marco historiográfico como el trabajo empírico que estos dos últimos vienen realizando desde hace décadas. Álvaro Fernández prefiere adherir a los enfoques de Clifford y de Pratt, que conciben la cultura como texto. En su interpretación, la tarea del investigador consiste en la

lectura de “relatos”, cuya importancia se define canónicamente o *a priori*, para, a través de ella, retrocedir los posibles efectos que éstos pudieron haber tenido. Así, más allá de las pretensiones foucaultianas de Pratt y de su escuela, la historia aparece como la fuente más clara a la que se puede recurrir para ratificar lo conocido y lo dado. Fernández Bravo confirma su participación en esta concepción no genealógica de la historia al considerar las crónicas de los conquistadores y de los misioneros como “prehistoria de la antropología” (p. 24) y al afirmar –aunque quizás sólo se trate de un error de redacción– que San Agustín era “un temprano teórico del imperialismo” (p. 92).

Como la obra de Pratt, *Literatura y frontera* es un libro lleno de sugerencias y de consecuencias que no se comprueban. Los textos aparecen como antecedentes de fenómenos, y lo probable y lo posible son presentados como hechos, sólo por haber sido concebidos en este marco de interpretación. Como si el mundo desapareciera más allá de esta unidad que se crea entre el cuerpo de los libros elegidos y el ojo lector, parecería que ninguna de las hipótesis es contrastable. Así, Fernández Bravo argumenta apelando a la transformación de sus hipótesis en enfáticas afirmaciones, enunciando asociaciones y

sugerencias provocativas y enjuiciadoras o incurriendo en un juego de palabras carente de una verdadera preocupación filológica. Con esto último me refiero al abuso por querer encontrar “la Nación” dentro de palabras tales como “combinación” e “imaginación” (transformadas en “combiNación” –p. 53– e “imagiNación” –p. 103–) y que el uso de un buen diccionario, o sospechas mínimas de latín, hubieran conjurado.

En esta reseña me interesa analizar estos aspectos tal como aparecen en el capítulo 5, “Desplazamientos finiseculares”, en el que frecuentemente se menciona la relación entre la literatura, la ciencia y el Estado nacional. En este capítulo, Fernández Bravo vuelve a insistir en el tópico de la alianza entre ciencia y ejército como brazos del Estado (pp. 162-163). Sin discutir la validez general de esta afirmación, en la Argentina, por lo menos, parece basarse en la aceptación de la gloria de Julio A. Roca retratado por Juan Manuel Blanes junto a los científicos alemanes que tomaron parte en su campaña al Río Negro. Pero, subrayemos, no existe todavía un estudio pormenorizado acerca de las relaciones entre las instituciones científicas, los científicos, los políticos y “el ejército” en los distintos momentos de la historia argentina. El lugar ya común de que “saber y poder convergen una vez más y exhiben una complicidad de la que la crónica también forma parte” (p. 163) perturba incluso su lectura de la cita que extrae de Payró, en la que queda claro que el coronel Rosario Suárez

acompañaba a Francisco Moreno como “agregado voluntario” y no como miembro del ejército. Este tipo de reducciones (Moreno como equivalente de “la ciencia”, el coronel Suárez como representante “del ejército” o la *Revue de Deux Mondes* –p. 89– como sinónimo de Francia) crean varios problemas: primero, oscurecen los procesos particulares y las articulaciones reales que muestran una ciencia mucho más endeble y mucho menos orgánica de lo que las lecturas tanto hagiográficas como de crítica ideológica poscolonial pretenden hacer creer. La “formación del archivo” no contaba con “el apoyo de la maquinaria militar del Estado” (p. 162): como puede comprobarse en la historia de las exploraciones emprendidas desde el Museo provincial de La Plata, el Museo Nacional de Buenos Aires, la Academia de Ciencias de Córdoba o, privadamente, por los hermanos Ameghino, la logística de los viajes era objeto de negociación permanente y de apoyos obtenidos merced a alianzas, tan esporádicas como los vaivenes de la política argentina. En este aspecto particular, la bibliografía de Fernández Bravo es particularmente escasa y comprende el libro de Bertomeu (1949) y el estudio preliminar al *Viaje a la Patagonia Austral*, de Rey Balmaceda (1969). Basarse en las hagiografías como fuente secundaria puede resultar en la réplica de una apoteosis, con signo negativo, que conserva intacta la estructura de la biografía consagrada. Pero, aun

cuando solamente se trate de señalar y reforzar las imágenes urdidas por Payró, tampoco parece prudente asumir que las mismas hayan sido compartidas o que tuvieran alguna eficacia. De esta manera, Fernández Bravo, fijándose en el cuestionamiento del acto apotéutico, lo vuelve a consagrar.

En el capítulo 5, al igual que en el resto del libro, se echa de menos algún gesto que sugiera la intención de contrastar los “parece”, los “acaso” y los “quizás” con los hechos y los datos que hubiesen surgido, por ejemplo, de la simple revisión de los índices de las revistas científicas. Así, abundan los párrafos como el siguiente: “A fin de siglo, sin embargo, la contratación de ‘sabios extranjeros’ parece disminuir (acaso debido a la creciente xenofobia y a la mayor disponibilidad de ‘científicos nacionales’) y los escritos de los naturalistas británicos en particular son sometidos a una severa revisión” (p. 152). Lo mismo ocurre unos párrafos más abajo al referirse a las críticas al *Diario del viaje en el Beagle*, de Charles Darwin: “Pero cabe preguntarse, ¿por qué asignar tanta importancia al libro de Darwin, cuando difícilmente podría haber tenido una difusión masiva entre los lectores sudamericanos y –menos aún– incidencia concreta en los problemas limítrofes entre los dos países?” (p. 152). A mi entender, el presupuesto de una falta de “difusión masiva” del libro de Darwin incurre en varios errores historiográficos no poco importantes en el marco de la tesis de Fernández Bravo. Primero, el uso del calificativo

“masivo”, demasiado sospechoso de contemporaneidad. Al mismo tiempo, hubiese sido interesante que Fernández Bravo desarrollara esta conexión entre la difusión “masiva” de Darwin y el peso que, según este nexa, podría haber tenido la opinión de las masas en la resolución de los problemas de límites. Por otro lado, aunque el autor no desconoce –e incluso cita– *El*

discurso criollista, de Adolfo Prieto, el libro elude cualquier intento de definir al público lector de las obras que analiza. Sin embargo, Fernández Bravo tiene razón: no es vano preguntarse quién era el lector y cómo eran leídos estos textos, ya fueran los de Darwin o los de los argentinos y chilenos. Pero para responder esto hubiera hecho falta salir del texto y dejar de creer –como

Pratt– que podemos hacer pasar nuestros ojos por los de los lectores de entonces: recordemos que, si se intenta conjurar la sombra del alma y la quimera del origen, la necesidad de la historia no puede evitarse.

Irina Podgorny
UNLP / CONICET

Loris Zanatta,

Perón y el mito de la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946),

Buenos Aires, Sudamericana, 1999, 452 páginas

La Iglesia ha adquirido carta de ciudadanía en la historia argentina. Ignorada por muchos años en las “narrativas maestras” del pasado nacional, fue “descubierta” como objeto de estudio por los historiadores de nuestro mundo académico en el contexto de la transición democrática de principios de la década de 1980. En la búsqueda de explicaciones de la traumática experiencia autoritaria de la que se salía, y en el contexto de un severo cuestionamiento al papel del episcopado en la experiencia autoritaria, se volvió de golpe evidente la precariedad del conocimiento disponible sobre las raíces de esta vinculación entre cúpulas eclesiásticas y militares –y la precariedad aún mayor del saber sobre los demás aspectos del mundo institucional y cultural del catolicismo–. Como una suerte de “gigante ausente” de la historia, la Iglesia había hasta entonces permanecido relativamente ajena al escrutinio de investigadores que no provenían de su propio universo cultural, como si su conocimiento fuese exclusivamente relevante en el estrecho horizonte de la historiografía católica, y sólo digno de ser pensado y discutido en dichos círculos (cuyas contribuciones eran, por lo demás, ampliamente ignoradas en los medios universitarios no confesionales). Por razones

diferentes, el tema tampoco atrajo la atención de investigadores extranjeros. Esta institución considerada conservadora y fuertemente alineada con Roma presentaba pocas aristas atractivas en el contexto de los estudios anglosajones, que en las últimas décadas estuvieron dominados por el interés en iglesias con manifiestas potencialidades de cambio social, como la brasileña o la nicaragüense. Hoy la Iglesia argentina y el catolicismo han logrado un lugar de legitimidad incuestionada en el campo histórico –ventaja de la que no gozan todas las áreas “emergentes” de nuestra disciplina–. Y podemos también afirmar que esta institución y el universo cultural asociado con ella son objetos históricos cuyas peculiaridades ya no son extrañas a los historiadores académicos.

No deja de ser interesante que uno de los representantes principales de este cambio sea un historiador italiano. Loris Zanatta se sitúa, en efecto, en el centro de este nuevo campo de estudios, y representa muchos de sus mejores atributos. No es el menos importante de ellos el haber relacionado el nuevo saber sobre la Iglesia con otros de los grandes temas de nuestra historia política contemporánea, como el poder militar o el peronismo. Su

primer libro (publicado en 1996 por la Universidad Nacional de Quilmes) analizaba las nutridas relaciones Iglesia-Ejército en la década de 1930. Y en el trabajo que nos ocupa, que es la continuación natural del anterior, la Iglesia es estudiada como un factor que se agrega, como invitado tardío, al (aparentemente inagotable) tema de los orígenes del peronismo. Otro rasgo de este trabajo –que ejemplifica brillantemente los avances metodológicos principales de las investigaciones de los últimos años– es la destreza con la que se navegan los múltiples canales del universo católico, y la precisión con la que el mundo eclesiástico es descrito. Las hipótesis de esta obra se apoyan en un agregado meticuloso de infinitas partículas de información, que en su conjunto resultan (a la manera del puntillismo) en una imagen global de la Iglesia que es coherente, pero a la vez cambiante y plena de tensiones. En otras palabras, una imagen que hace justicia a la enorme complejidad del mundo católico. También es característica de la generación a la que pertenece este libro la atención que Zanatta presta a los constantes cambios semánticos de la terminología política hallada en las fuentes eclesiásticas. Los numerosos pasajes sobre los sucesivos (o simultáneos) deslizamientos de significado de palabras como

“nacionalismo”, “democracia”, “identidad nacional” o “libertad” recuerdan hasta qué punto estudiar a la Iglesia es entender un lenguaje. Finalmente, este autor revela su pertenencia generacional en su interés por las décadas de 1930 y 1940, períodos que se han beneficiado de una proporción desmesurada de atención de los investigadores, acaso por encerrar la promesa de muchas respuestas a las preguntas iniciales de la década de 1980, que eran esencialmente políticas. (Esta tendencia está actualmente cediendo el paso a agendas de investigación cronológica y temáticamente mejor distribuidas.)

Perón y el mito de la nación católica narra la tumultuosa historia de la evolución de la Iglesia desde su momento de triunfo –cuando el mito identitario totalizante de la nación católica llega al poder de la mano de los militares de 1943– a la institución dividida y profundamente agitada, que inicia el período peronista, marcada por la experiencia insospechadamente difícil de tres años de identificación con el poder político. Lo esencial de esta historia no es del todo novedoso: la estrecha asociación de la Iglesia con el régimen *de facto* de Ramírez, y algunos de sus hitos principales –como la gestión de Martínez Zuviría en el ámbito educativo, recordada por la emblemática reintroducción de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas– estaban muy instaladas en el sentido común de los historiadores, incluso antes del renacimiento académico de los estudios de la Iglesia. Es que la flagrante connivencia de la cruz y la

espada de 1943 siempre brindó material más que satisfactorio para confirmar las peores sospechas de autores que veían en la Iglesia y el militarismo algunas de las claves más nefastas de la debilidad de la democracia liberal en nuestra historia contemporánea. Pero nunca antes se había reconstruido tan cuidadosamente la cronología del mundo eclesiástico en los incensantes vaivenes que caracterizaron estos años clave. Además de agregar densidad a la información sobre aspectos ya conocidos de este período, como el educativo, el trabajo introduce muchos ingredientes novedosos. Por un lado, sirve para poner nombre y apellido a lo que hasta hace poco eran poco más que tenebrosas sombras de la conspiración: Wilkinson, Baldrich, Pithod, Gilbert, Olmedo, Anaya, Pistarini, Rau y muchos más aparecen recortados con nitidez, sus perfiles y destinos en esta experiencia precisamente diferenciados. Asimismo, la novedosa atención prestada a las provincias –en particular Mendoza, San Juan y Entre Ríos– contribuye a diversificar nuestra visión previa del régimen militar-clerical de 1943. Aunque sólo fuese por la enorme masa de información que aporta, este trabajo es una contribución esencial para enriquecer nuestro bagaje pre-existente sobre el momento en el que la Iglesia y el poder político estuvieron más identificados que nunca en nuestra historia contemporánea. Sin embargo, este libro tiene un propósito interpretativo que excede ampliamente su contribución empírica. La

reconstrucción del período 1943-1946 está matizada para concluir en una interpretación sobre los orígenes (ideológicos, no sociales) del peronismo que lo vinculan inexorablemente con el “mito de la nación católica” –unión particularmente evidente en el parentesco entre las propuestas sociales del peronismo y el “humus” de ideas del catolicismo social–. A esta altura de nuestro conocimiento, ésta no es una afirmación excesivamente polémica –todas las investigaciones recientes sobre las relaciones entre el peronismo y el mundo católico han coincidido en señalar las numerosas coincidencias programáticas entre ambos, así como el intenso movimiento de cuadros católicos que migraron hacia el peronismo en los años iniciales de esta experiencia–. Pero si cuesta imaginar historiadores que recusarían fundamentalmente esta imagen, es la contundencia del planteo de Zanatta lo que genera reparos con respecto al alcance que tenemos que atribuir a dicha filiación. Por un lado, porque existe el riesgo de que la lupa tan cerca del objeto “Iglesia/política” nos haga subestimar el peso relativo de otras fuerzas ideológicas en el nacimiento del peronismo. Aceptemos, entonces, la afirmación de que el peronismo es el hijo del “mito de la nación católica” a condición de que tal mito no reclame derechos excesivamente exclusivos de paternidad. Pero incluso dentro de la arena específica de la relación Iglesia-peronismo, tampoco parece ser obligado el tono de la conclusión que ofrece este libro. La razón es sencilla: la abrumadora

evidencia con respecto al aplauso católico a la obra social de Perón entre 1943 y 1946 contrasta con la pobreza de pruebas de simpatía en el sentido contrario, que no justifica la contundencia de afirmaciones como “Perón [...] no cesó un instante de manifestar, con la palabra y con los hechos, su deuda con la doctrina social de la Iglesia” (p. 149). En realidad, la imagen de Perón emerge esencialmente a través de la representación que de él se hicieron los diversos grupos católicos –imagen comparada, manipulada, cotejada, pero imagen al fin–. Y si bien recibimos evidencia convincente de que, como la mayoría de los militares de su época, Perón estaba imbuido de las ideas sociales del catolicismo, es menos claro que esto se tradujera necesariamente en una plena transferencia programática del “mito de la nación católica” (incluso en su encarnación populista) en el proyecto

peronista. El hecho de que ideas sociales que eran coincidentes con la agenda católica, o demostraciones electorales de fe religiosa, pudieran coexistir desde el principio con fuertes impulsos anticlericales –tanto en Perón mismo como en su coalición electoral– es uno de los datos esenciales de la vinculación original entre el peronismo y el catolicismo al que el persistente énfasis en la herencia ideológica católica no hace plena justicia. (Y es un dato que sugiere que el espectacular éxito político de este mito puede haber tenido una contrapartida no desdeñable en la consolidación de sentimientos antieclesiásticos.) Precisamente porque se trata de un universo político en el que la evocación del catolicismo es un lugar común, la presencia de dicha evocación puede tener significados menos comprometedores que en otros contextos. Algunos aspectos de esta relación –como el probado

desconocimiento de Perón con respecto a los códigos de la jerarquía eclesiástica, o incluso su mala predisposición hacia un episcopado que no le retaceaba apoyos– recuerdan que este líder era tan capaz de evocar las encíclicas como algunos temas clásicos del anticlericalismo popular. En otras palabras, todavía queda por probar que la herencia ideológica del “mito de la nación católica” proyectara hacia quienes asumían el poder una imagen de plena identificación eclesiástica con el proyecto político que se abría. Mientras tanto, parece apropiado recordar que esta Iglesia proveedora de ideas y cuadros eficaces era también vista desde el poder como una fuerza propensa a resistir los esfuerzos sociales del nuevo líder popular.

Lila Caimari
UdeSA / CONICET

José Luis Romero,
Latinoamérica: las ciudades y las ideas,
Buenos Aires, Siglo XXI, 2001, 5ª ed. [reimpresión], con nuevo prólogo
de Luis Alberto Romero, 398 páginas

Ideas, ciudades y élites

Junto a esta reimpresión, sus también recientes ediciones italiana, norteamericana y la inclusión del mismo volumen en la colección “Clásicos del pensamiento hispanoamericano” publicado por la Universidad de Antioquía, así como la aparición en Alicante de una recopilación de textos con el título de *Historia, sociedad, cultura y praxis política en José Luis Romero*, ha incardinado a Romero en una serie que no es preferentemente la del medievalismo, sino en aquella de la historia social de la cultura americana. Pero no es solamente ese sesgo el que es evidente: en ese giro se altera, en una vía que si en nuestro autor no es del todo consecuente al menos encuentra una inclinación reconocible, la sujeción del análisis latinoamericanista al discurso del ensayo que es otro que el de la historiografía académica aunque no deje de conversar con él. La principal diferencia consiste en el registro trascendental del tiempo, porque si en la historiografía es la distancia del pasado la que tiende el manto de la imparcialidad supuesta en su epistemología empirista, en el ámbito ensayístico esa diferencia es subvertida por la pretensión de establecer un vínculo con el porvenir.

En *Latinoamérica*, el relato del pasado se dirige claramente a alertar sobre la situación presente que enfrentan las élites del nuevo mundo. Recorre la conformación de la escisión de la sociedad que caracteriza el modo en que se presentó la diferencia entre campo y urbes, para esbozar a través de qué procesos es posible superar no autoritariamente la incompreensión y enfrentamiento de dos culturas coexistentes en las ciudades. Ello supone una reorganización de las tareas políticas, pues sopesa el espacio de la economía y del Estado, para proponer implícitamente una atención más aguda sobre la mediación política de la distribución de recursos y la relevancia de una hegemonía cultural que desactive el resentimiento y la anomia de las masas urbanas. Por el contrario, la salida del populismo con que finaliza el relato produce en Romero un profundo desasosiego porque sin buscarlo exacerba los enfrentamientos hacia una resolución peligrosa que con otros ojos podría haber sido conducida a mejor puerto.

Si el cuarto de siglo transcurrido desde su publicación en 1976 no puede ser eludido en lo que ha transformado las miradas posibles sobre América Latina, acaso sea el horizonte ensayístico del volumen lo

que haya sufrido más alteraciones. Porque el continente en el que piensa Romero se le presenta con una unidad a pesar de todas las diferencias. Cuando se gestó *Latinoamérica*, la existencia de una unidad al sur del Río Grande no era un hecho discutible. Plumas nacionalistas, socialistas, cepalianas, comunistas y populistas daban casi unánimemente por supuesto que el continente era una realidad consistente y que poseía intereses distintivos. La unidad latinoamericana se llevaba bien con otra convicción: la que afirmaba que alguna grandeza podía llegar a estas tierras. En el caso encuadre socialista-liberal al que pertenecía Romero existía también otra esperanza: que surgirían élites a la altura de los tiempos, y que éstas conducirían sabia, justa y democráticamente a las sociedades americanas.

¿Es sostenible preguntarse por tales cuestiones en referencia con un libro de historia? Dos son las vías que van de suyo en las maneras corrientes de pensar una obra que es nuevamente lanzada a la circulación. Una observación confiada en la ascensión del conocimiento se preguntará por la vigencia del texto, por lo que subsiste como válido, por lo que resta como propio de las habilidades de Romero, y por las limitaciones asignables al

saber de su tiempo. Esta mirada está situada en un presente capaz de juzgar aquello que del pasado puede sostenerse por sí mismo y aquello que debe encorvarse ante la preeminencia de nuestra presumida superioridad. Otra estrategia, meridianamente distinguible, es la que se pregunta por la suerte de *Latinoamérica* como *constructo* de sentido. Entonces se trata de seguir el recorrido, digamos real, del texto en la historia de la cultura de América Latina. Aquella es una vía ilustrada, ésta una vía historicista.

Sin embargo puede intentarse otra lectura. Es la que inscribe el libro en un proyecto intelectual donde fue irreductible a un interés de conocimiento científico en términos habituales. Acaso sea esta condición proyectual, tendida al futuro, lo que se perciba como más peculiar en la escritura historiadora de *Latinoamérica*. En efecto, en este libro no se trataba sólo de describir un curso en el pasado de múltiples historias que, al sur del Río Grande, finalmente podían aunarse como pertenecientes a una misma aunque heterogénea entidad cultural. Se trataba más bien de que Romero deseaba ubicarse en lo que más profundamente tomaba de Bartolomé Mitre como historiógrafo. Porque si Sarmiento era un historiador mucho más útil que Mitre, de éste Romero recuperaba que fuera “un historiador frente al destino nacional”. Pues bien, su posición de sujeto enunciador también se tensionaba frente al futuro antes que frente al pasado. Para ello, activaba una

narración que partía del siglo XI europeo, del inicio de lo que denominaba la “revolución burguesa”, una creación urbana, y se trasladaba al nuevo continente conquistado a fines del siglo xv.

Sintéticamente, la historia de la cultura latinoamericana que nos propone Romero es la historia de cómo la experiencia urbana progresivamente contiene las tensiones entre campo y ciudad. No es propiamente una historia de las ciudades, como promete el título, ni una historia social-ecológica de los ambientes rural y urbano. Las ciudades de Romero son espacios de experiencia, cuya estructura misma está determinada por las sensibilidades que puedan albergar luego de la invasión de las ciudades por las multitudes. Y si entonces se hace más evidente que Romero propone una historia de la cultura, se entiende que esa narración busque comprender por qué una vez que las élites criollas dispusieron de las riendas de las nuevas naciones, casi siempre fracasaron en lograr la cohesión progresista de la ciudad, por qué el campo sitió a la urbe o por qué la ocupó.

Lo que agita la comprensión de Romero es la incapacidad de las minorías selectas para resolver los dilemas así instalados. Es éste, el de las élites, el tema profundo de *Latinoamérica*. Lo es más que la masificación, pues Romero no ve allí algo permanente, sino una tarea a resolver. Es muy cierto que la distinción (y el continuo) rural-urbano organiza las sociabilidades e ideologías; sin embargo, una versión del progreso hacía

confiar en que los beneficios económicos y culturales de la vida urbana transformarían los rasgos retardatarios y autoritarios de la vida en el campo. Romero era un romántico de la ciudad. En sus estudios sobre la mentalidad burguesa había intentado mostrar cómo en las ciudades comerciales no se trataba solamente del imperio de la mercadería. Allí también era posible una vida activa en el goce, en el disfrute, en la política y en el conocimiento. Por eso también no podía dejar de ser un ilustrado frente a la vida rural. La cuestión residía en cómo la vida urbana podía producir una nueva sociedad. Esto parecía más difícil en América Latina porque allí existía una resistencia de las comunidades campesinas o de los sectores habituados al hábitat rural, algo que no había sido propio de la experiencia de la Europa occidental.

Si el campo poseía una temporalidad conservadora, la historia era producida por la ciudad. La historia rural, empero, apenas cumple una función en este volumen. Me parece que no se trata de una cuestión de recorte del objeto. La historia cultural de la experiencia urbana no es el resultado de un estudio del conservatismo del campo, sino de una elección previa según la cual es en la ciudad donde reside el núcleo del cambio social. He aquí una convicción que persiste de la inteligencia sarmientina de la construcción de la nación. Pero el que Romero extienda su inquisición a *Latinoamérica* debía condenarlo a sesgar su mirada fuera de buena parte del continente donde las urbes no

contienen lo más resistente a la organización de una *polis*.

Es en la división de las ciudades después de las primeras décadas del siglo XIX, donde reside el gran desafío para las élites latinoamericanas. Dos grandes movimientos demográficos –hacia 1880 y 1930– iban a fijar la escisión que habían prefigurado los ataques de las masas rurales guiadas por los caudillos pocos años después de los movimientos independentistas. La gran inmigración europea y los traslados de contingentes de origen rural de los países latinoamericanos alteraron radicalmente las ciudades. El fracaso de las élites se materializó en su incapacidad para rearticular eficazmente el mundo urbano luego de estas novedades demográficas.

Romero reprocha a las élites no haber enfrentado adecuadamente el problema que entonces surgió. Se abroquelaron en la defensa de sus privilegios y devinieron oligarquías. Las masas conformaron, entre el desarraigo, la necesidad y el resentimiento, una nueva cultura que se fue consolidando en una división de la ciudad que dificultaba el todo armónico que era el modelo ateniense del que Romero deseaba ser ciudadano. Porque la división de la sociedad no era inocua en su escisión. El sector de las multitudes es anómico. La masa está “disponible”. El populismo y el autoritarismo calan con frecuencia en el resentimiento y en el reclamo de justicia social que les produce la marginación y la indiferencia y aun la arrogancia de la oligarquía.

Antes que destacar en esta narración lo que ha mostrado el paso del tiempo académico, quisiera reflexionar aquí sobre lo que en el lenguaje freudiano se denomina su *verdad histórica*. Entonces lo que se nos presenta como afirmación historiográfica se revela, a través de la palabra, como lo que ella persigue para el sujeto. Porque en Romero la escisión de la sociedad invocaba un deber ciudadano que él, como miembro de las élites del saber, tomaba para sí. El carácter intelectual de su intervención delata qué era una élite: lo mismo que lo había sido para la Generación del 37 en sus inicios. Bajo nuestra mirada, aunque condenara las ilusiones de Romero, no importa que la dirección de la sociedad pasara por otros estratos que los intelectuales. Lo importante es que esa dirección, así fuera intelectual, de todas maneras se ha mostrado poco convincente.

Hoy más que nunca es evidente que en Latinoamérica la hegemonía de las élites fue particularmente difusa. Y no debe ello a que la capacidad articuladora del Estado se haya debilitado. Quizás fuera cierta consonancia de la serie de los hechos con otra serie de las representaciones la que haya fundido el relato del progreso argentino. Peor aun: acaso el progreso económico muy poco adeude a la lucidez de las minorías cultas y politizadas.

Una representación del desarrollo hacía posible un relato como el que ofrecía Romero en *Latinoamérica*. Era la creencia en que Europa debía ser emulada en la consecución de fines socio-económicos pero también en

las metas político-culturales. El autor señalaba con claridad la peculiaridad de la historia latinoamericana frente al proceso histórico del viejo continente. Sin embargo, la tensión que fundaba la crisis de la sociedad burguesa europea era la misma que articulaba su pregunta sobre América Latina: ¿cómo lograr una convivencia social armoniosa y progresista?

En este marco se inscribe la factura intelectual de *Latinoamérica*. Puede decirse mucho, en la estrategia ilustrada que he mencionado, sobre su análisis de las ciudades, sobre el lugar del Estado en la historia que propone, sobre las “fuentes” utilizadas, sobre la división socio-cultural y espacial de las sociedades urbanas. Pero la verdad histórica del libro, indivisible de tales temas, se anuda en su apuesta global, en la búsqueda que lleva a Romero a recorrer la historia latinoamericana. Esa verdad es la del gobierno de la sociedad y la posibilidad de una voluntad de cambio progresivo. Hoy que parece un truísmo declarar obsoleta la sentencia althusseriana de que la historia es un proceso sin sujeto, es aún más problemático sostener sin dudas la esperanza de una hegemonía consciente de la sociedad. La búsqueda de las razones por las cuales ni el ámbito progresivo de las ciudades pudo deshacerse del todo de los orígenes autoritarios que implicó su origen señorial, ni las élites estuvieron siempre a la altura de las circunstancias, no mermó en Romero la confianza progresista por la cual aún era

posible escribir la historia de América Latina. Esa esperanza, la “verdad histórica” de Romero, pretendía desentrañar el pasado para hacerlo disponible para la acción del presente. La historia debía ser,

a pesar de todas las contrariedades, maestra de la vida. Es en la persecución de esta aspiración no académica en el registro de la historia de las ideas donde quizás sea pertinente interrogar el enigma

más auténtico de este apasionante libro de historia.

Omar Acha
UBA

Andrea Giunta,
Vanguardia, internacionalismo y política (Arte argentino en los años sesenta),
Paidós, Buenos Aires, 2001, 412 páginas

La presencia de una nueva voz*

De los innumerables interrogantes que me suscitó *Vanguardia, internacionalismo y política (Arte argentino en los años sesenta)*, de Andrea Giunta, hay dos que, particularmente, quisiera responder. En primer lugar, y retomando una pregunta que hizo la propia autora en una entrevista reciente: ¿por qué determinadas imágenes tienen un poder que otras imágenes no tienen? La segunda cuestión tiene que ver tanto con los contenidos del libro como con el contexto en el que aparece: ¿puede hablarse, a propósito de *Vanguardia, internacionalismo y política*, del surgimiento de una nueva crítica en nuestro país? Me refiero, claro está, a la crítica de arte y de literatura y, en términos un poco más amplios, a algo que podríamos denominar crítica cultural.

La primera pregunta (¿por qué determinadas imágenes tienen un poder que otras no tienen?) es respondida por Andrea Giunta en términos que sólo pueden resultar convencionales en apariencia, ya que lo que hace su libro, básicamente, es “contar una historia”. *Vanguardia, internacionalismo y política* construye un objeto (la circulación de las obras de arte en la década de 1960 pero también en los períodos que la precedieron), y despliega una

narración que sigue un ritmo cronológico, se articula alrededor de ciertos personajes (algunos críticos, como Jorge Romero Brest; otros empresarios, como Guido Di Tella; otros artistas, como Rubén Santantonín). Para determinar sus movimientos, Giunta parte del supuesto –inspirado en Bourdieu– de que no hay actos desinteresados y, con esta convicción, muestra que el poder no está sólo en las imágenes sino en el campo artístico, en sus agentes, en las instituciones que hacen de mediadoras, en las exposiciones y en las críticas que arman repertorios y establecen juicios de valor, y hasta en las políticas de Estado con sus proyectos de promoción y auspicio. De ahí la complejidad de la narración y el rechazo explícito y contundente que hace Giunta de una historia del arte en términos de enumeración y análisis de las obras. Y de ahí también la cantidad de planos en que se desarrolla una narración que se niega al modelo del relato lineal basado en una sola perspectiva, como el que hizo John King en su libro *El Di Tella*. Los testimonios y las fuentes documentales son tan variados y heterogéneos que no sería erróneo afirmar que nos encontramos ante una voz polifónica. Esta multiplicidad de entradas y puntos de vista explica la compleja

organización del libro. Así, en el capítulo 1 (“El arte moderno en los márgenes del peronismo”), la autora analiza las condiciones adversas que las posiciones modernistas tuvieron que enfrentar en el contexto del peronismo. El segundo y el tercer capítulos (“Proclamas y programas durante la Libertadora” y “La escena del arte nuevo”) muestran cómo se afianza, después de la caída de Perón, la idea de un arte vinculado con el resto del mundo, articulado alrededor del concepto de *internacionalismo*, y cómo diversos actores comienzan a ocupar la escena: Romero Brest, Kenneth Kemple, Guido Di Tella. En los cuatro capítulos que siguen, el lector puede asistir a la construcción material y simbólica de ese *internacionalismo*, a la idea de que una *vanguardia* podría concretar esas aspiraciones y al despliegue de una serie de políticas y estrategias institucionales y culturales para instalar a las obras argentinas en el repertorio del arte universal. El último de estos cuatro capítulos (“Aporías del internacionalismo”) tiene la virtud de acercarse al siempre mencionado problema del imperialismo, pero desde la

* Este texto fue escrito a partir de las palabras pronunciadas con motivo de la presentación del libro en el Instituto de Cooperación Iberoamericana, el jueves 8 de agosto.

óptica de los *archivos imperiales*. Al usar los documentos de las instituciones que, desde los Estados Unidos, impulsaron la internacionalización del arte, *Vanguardia, internacionalismo y política* arriba a consideraciones mucho más exactas y menos maniqueas de las políticas culturales de la metrópolis. Y aunque las tentaciones por unificar una situación colonial aparecen en uno que otro pasaje, algunas conclusiones a las que se llega (como la que sostiene que “el desarrollo del arte abstracto fue independiente de las estrategias norteamericanas”) termina privilegiando esa pluralidad compleja antes que las fáciles determinaciones unidireccionales. Finalmente, el último capítulo (“La vanguardia entre el arte y la política”) narra las diferentes transformaciones que desembocaron en la muestra *Tucumán arde...* de 1968 y analiza pormenorizadamente cómo el ansia de internacionalismo dejó lugar a otro tipo de aspiraciones. Surge en ese período un nuevo tipo de actor, el artista intelectual, y otro horizonte, ya no el internacionalismo sino la revolución social.

Algunas decisiones narrativas y metodológicas hacen posible, pese a lo abultado del *corpus*, el relato del arte en la década de 1960. Una de las más importantes es la construcción de una zona de negociación entre la voz narrativa y la subjetividad de los actores culturales. La estrategia básica, en este punto, es lo que podría definirse como una suerte de *indirecto libre* del discurso crítico: un borramiento

de la frontera entre los actores y el crítico que no impide ciertas tomas de distancia contundentes en los pocos pero decisivos lugares en los que se valora lo que se narró (muchas veces, son las disposiciones de los documentos y de los testimonios los que implican la exhibición de una discrepancia, o los sagaces calificativos, como cuando se lee que “por un período, vanguardias e instituciones marcharon *demasiado* juntas”). Para poner a sus personajes en acción, *Vanguardia, internacionalismo y política* arma un escenario en el que obras y discursos funcionan en permanente interacción. En contra de los análisis exclusivamente inmanentes, se trata de *articular* “la construcción discursiva del mundo social con la construcción social de los discursos” (la frase es de Chartier), para lo cual Andrea Giunta utiliza lo que denomina “dispositivos de acuerdo”. Esos términos, como “internacionalismo” o “vanguardia”, son “artefactos verbales de alta disponibilidad” y permiten definir apuestas simbólicas y materiales, individuales e institucionales, artísticas y políticas. En la búsqueda de cómo esos dispositivos funcionaron en coyunturas determinadas, esta investigación nos entrega un conjunto de análisis de los espacios que no funcionan como externos a la obra —más bien, llegan a formar parte decisiva de su producción de sentido—.

Uno de los mejores ejemplos de todo este tipo de movimientos narrativos y metodológicos lo ofrece la discusión sobre las

vanguardias. Frente a las definiciones prescriptivas de Peter Bürger, para quien las vanguardias se definen por su ataque a la institución arte, Giunta prefiere un punto de partida más modesto: crearles a los actores históricos y describir sus estrategias “vanguardistas”.

Acompañándolos en sus itinerarios más o menos institucionales, la autora revela el carácter localizado de toda vanguardia, su accionar contingente, su forma histórica y relacional. A través de inteligentes análisis de obras que fueron consideradas de vanguardia, como *La Menesunda* de Minujin y Santantonín o “La civilización occidental y cristiana” de León Ferrari, se devela el presupuesto idealista del antiinstitucionalismo de las vanguardias. El fenómeno adquiere así un nuevo espesor y, antes que un concepto filosófico, resulta una práctica cultural, lo que lo acerca mucho más a la contingencia y la especificidad de toda obra de arte.

En crítica, la construcción de un objeto debe ser paralela y complementaria a la reflexión sobre el sujeto que conoce. Andrea Giunta, a medida que avanza en su relato, elabora una voz narrativa, un lugar desde el cual mirar los objetos para darles una función y una posición. ¿Desde dónde se narra la historia del arte en *Vanguardia, internacionalismo y política*? Para decirlo en pocas palabras, desde el cierre de un ciclo: el modernista. Según sostiene la autora, el “paradigma modernista” constituye el “principal relato legitimador del arte de

occidente”. Pero, aun en este punto central, la *localización* de las prácticas es condición necesaria para el despliegue de un discurso crítico que hace que este relato “occidental” adquiera especificidad, matices e inflexiones propias en la encrucijada de la cultura argentina. A nivel internacional, los criterios modernistas de homogeneidad, autonomía y evolución que fueron hegemонizando el discurso crítico en la década de 1950 se revelaron insuficientes para contener y dilucidar las prácticas que comenzaron a surgir a principios de la década de 1960. Sin embargo, el acento del libro está puesto en el entramado cultural específico y en los artistas, críticos e instituciones que participaron de esta crisis del relato legitimador por excelencia. En este punto, el libro de Giunta –como el de Graciela Speranza sobre Manuel Puig– tiene similitudes con el trabajo de aquella crítica norteamericana (representada principalmente por Rosalind Krauss y Hal Foster) que ajustó cuentas con el modernismo de Clement Greenberg y que dio lugar –en la década de 1980– al posmodernismo crítico. Pero en el libro de Giunta, el blanco no es Greenberg sino Romero Brest, quien desempeñó un papel tan diferente al de su par norteamericano, aunque ambos hayan sido en su momento agentes activos de este relato legitimador. Giunta hace un retrato muy complejo de Romero Brest y muestra tanto su capacidad para auspiciar obras que se salían de este paradigma como sus limitaciones para aceptar ciertas radicalizaciones

inherentes a su desarrollo (sobre todo, su politización: una de las hipótesis más consecuentemente desarrolladas del libro sostiene que la radicalización política se inscribe dentro de la lógica artística y no es sólo consecuencia de la demanda externa). La vitalidad de su relato radica, en buena medida, en que extrae la energías exhaustas pero todavía operativas del modernismo y logra apoyarse en las fuerzas emergentes que lo superaron sin nunca disolver al sujeto que narra en una identificación. Esto se percibe claramente en el capítulo dedicado a “Tucumán arde”, que difiere, por su carácter más distanciado, del análisis más implicado que desarrollan Ana Longoni y Mariano Metsman en su también estimulante libro sobre esta exposición (*Del Di Tella a “Tucumán Arde” (Vanguardia artística y política en el '68 argentino)*). La visión de Giunta se compromete con los actores sociales a los que se acerca con el indirecto libre para después distanciarse irremediamente: Giunta no critica a los modernistas más institucionalizados recostándose en los “antimodernistas” de izquierda ni en otras posiciones disponibles en los discursos de la época. Los antimodernistas también son sometidos a crítica por mostrarse en una relación de pura exterioridad con el fenómeno o por hacer uso de conceptos tan poco dinámicos para analizar las prácticas de vanguardia como los de “dependencia” o “moda”. Con esta toma de distancia crítica que se termina de consumir en las “Conclusiones”, el libro

cierra el ciclo del modernismo después de haberlo acompañado durante un período de más de diez años.

La segunda pregunta a la que hice referencia al principio de este comentario parece más difícil de responder: ¿puede hablarse, a propósito de *Vanguardia, internacionalismo y política*, del surgimiento de una nueva crítica? El surgimiento de este interrogante fue paralelo al de una intuición en la que me cuesta discernir entre el diagnóstico de una situación del campo y una expresión de deseos. Sin embargo, el origen de este libro (una tesis de doctorado presentada en la Universidad de Buenos Aires) me hizo pensar en otros textos que habían realizado un recorrido más o menos similar: *Regueros de tinta* de Sylvia Saïtta, *La grilla y el parque* de Adrián Gorelik, *Manuel Puig: después del fin de la literatura* de Graciela Speranza, y ahora este texto de Andrea Giunta marcan un clima al que habría que agregar la tesis todavía inédita de Claudia Gilman (que es la que más se emparenta con este libro y cuyos adelantos han podido ser apreciados en varias publicaciones periódicas, incluido este anuario) y el mencionado libro de Longoni y Metsman, consecuencia de una investigación desarrollada en el marco del Instituto Gino Germani.

Entre todos estos libros existen sin duda innumerables diferencias, pero hay una serie de preocupaciones comunes que autorizan a hablar de una inflexión en la crítica argentina. Por lo pronto, todas son investigaciones sostenidas y de largo aliento, que realizan

cortes epocales a los que asedian con persistencia y rigor. El artefacto que se construye (un periódico, una ciudad, una obra) es abordado en su especificidad pero también en el cruce histórico, de ahí que en todos estos ensayos haya una obsesión por las fechas y por establecer las diferentes condiciones de producción que implica cada coyuntura determinada.

Hay, además, un conjunto de referencias teóricas y críticas que atraviesan todos los trabajos. Más allá de las inflexiones particulares de cada uno de sus autores (relacionadas tanto con los campos específicos como con los perfiles individuales), la presencia de Beatriz Sarlo, Raymond Williams y Pierre Bourdieu es constante y generalizada. La recurrencia a este último funciona, antes que nada, como un antídoto frente a ciertos acercamientos idealistas y descontextualizados, y permite poner el acento en la definición de las estrategias y la configuración de los campos. La presencia de Williams es, a un tiempo, más difusa y más permanente: se trata, sobre todo, de seguir las redes materiales de la cultura, del interés por los procesos y por las formaciones y por la reflexión sobre cómo se arman las tradiciones. Finalmente, Sarlo aparece –si puede decirse así– como una interlocutora o alguien que abrió caminos en el terreno de la crítica en nuestro país, y que ya anunciaba este giro hacia la *sociocrítica* en 1983, en *Literatura/Sociedad*, escrito con Carlos Altamirano, libro que fue creciendo en importancia y desmintiendo su falsa apariencia de manual.

Narrar una historia, contar de nuevo, observar las prácticas culturales: todos estos gestos son una reacción a la crítica tal como se la venía ejerciendo. Para acercarse a definir cuáles son antagonistas de este tipo de investigaciones, en primer lugar podríamos mencionar el *textualismo*, que ha tenido tanta importancia en la década de 1980 en el campo de la crítica literaria y artística pero que ha sido eclipsado en la década de 1990 y no ha entregado, en los últimos años, estudios de importancia. La idea, banalizada a menudo, de que en el texto se encontraba todo, comenzó a revelarse insuficiente cuando las preguntas sobre el funcionamiento de la cultura desplazaron las elucubraciones sobre la especificidad de la literatura y cuando se prefirió, antes que los esplendores de la interpretación, las conmociones de la reconstrucción. Además, la crítica textual estaba a menudo contaminada por sus objetos –en el sentido en que el crítico parecía hablar a través de ellos– mientras en estas investigaciones se busca determinar con cierta distancia las motivaciones ideológicas y posicionales.

En segundo lugar, otro de los vicios que esta crítica intenta evitar es lo que podríamos denominar esencialismo. De difícil definición, tendría que ver principalmente con esa tendencia a establecer ciertos rasgos sustanciales que funcionarían antes de que toda práctica entre en escena. En este punto, el libro de Andrea Giunta es contundente: no se trata de definir las vanguardias *a priori*, sino de construir ese

escenario cultural en el que una serie de obras fueron postuladas o consideradas como de vanguardia. La definición no precede al estudio de las prácticas, sino que es necesario ir a las prácticas para responder qué cosa es la vanguardia.

Finalmente, hay un cierto tipo de ensayismo que fue muy practicado por la crítica y que se expresaba tanto en el carácter fragmentario de los libros como en cierto privilegio de la opinión. El ensayo de ideas fue desplazado por el *ensayo de materiales* y es en los materiales donde estos libros hacen su apuesta más fuerte: en la presentación de documentos desconocidos, en la confrontación de prácticas diversas, en la obsesión con la materialidad de los espacios y los textos, en la necesidad de confeccionar las redes de un pasado en términos concretos, precisos, tangibles.

Por supuesto que si estas investigaciones no tuvieran un origen común (son, como señalé, tesis presentadas en la UBA), mis especulaciones no hubieran tenido lugar. Pero no considero esto una casualidad; creo, por el contrario, que configura uno de los aspectos más interesantes y estimulantes de esta producción. En un país caracterizado por la falta de imaginación institucional y en el que la interacción con las instituciones suele ser tan desmoralizadora y frustrante, las nuevas tesis –con sus tiempos largos de sedimentación, su tarea crítica continua y su resistencia al pensamiento entrecortado o interrumpido– pueden leerse como una apuesta a un tiempo diferente, a una comunidad

crítica que no se somete al estado de cosas y responde con obras concretas. Frente a la idea, vaga o falsamente vanguardista, de que las instituciones no son actores dinámicos sino un obstáculo, estos libros responden, no desde la institución existente, sino desde una institución posible. En fin, a diferencia de los discursos pseudoanarquistas, estos libros mejoran la institución (aunque la institución, en este caso la Universidad, raramente se ha ocupado de hacer la emergencia de estas nuevas obras visibles y tiene una editorial que, en vez de preocuparse por apoyar proyectos sólidos, exhibe una política errática e impredecible).

Los condicionamientos institucionales que sostienen estas investigaciones no son ajenos a lo que se lee en ellas. Uno de los aspectos que más me apasiona de los libros citados es que, en ellos, se es *testigo de la*

historia de una formación intelectual. En *Vanguardia, internacionalismo y política* la huella de Bürger, por ejemplo, el teórico de las vanguardias por antonomasia durante la década de 1980, aparece y se va desdibujando a medida que la narración avanza. No sólo se asiste a la construcción de un concepto de vanguardia totalmente diferente al del crítico alemán, sino que también pueden rastrearse los momentos de lectura, examen, decepción, uso, controversia y separación. Las condiciones que implican una tesis se incorporan, si se quiere, como huellas de la elaboración de un pensamiento. En otro nivel, la institucionalización es también un tema del libro de Giunta: en la reconstrucción de la actividad institucional durante la década de 1960, la narración va mostrando cómo el Di Tella, por ejemplo, era cosa pública y por esta razón no podía ser sometido o subordinado –como de hecho pasó– a decisiones que

lo consideraran exclusivamente un asunto privado.

En la historia de las formaciones de los intelectuales en el pasado reciente, la finalización de la tesis adquiere el carácter de una liberación, del final de un ciclo, pero también de un nuevo tipo de visibilidad. Son esos momentos liminares en los que se reordena y recupera todo lo que se hizo con anterioridad y en los que se abre un panorama donde se plantean nuevos desafíos. Por eso puede decirse que *Vanguardia, internacionalismo y política (Arte argentino en los años sesenta)* de Andrea Giunta insta un corte en la crítica y, a la vez, en la trayectoria de su autora. Ahora la posición está tomada, ahora hay una *nueva* voz en la crítica artística y cultural argentina.

Gonzalo Aguilar
UBA