



# *Prismas*

Revista de historia intelectual

11 2007

Artículos, reseñas y fichas. Homenajes: José Luis Romero, Las ciudades y las ideas. Argumentos: Preceptos y prácticas en historia de las ideas, por Anthony Grafton. Dossier: Encuesta sobre historia intelectual.

# *Prismas*

Revista de historia intelectual

11  

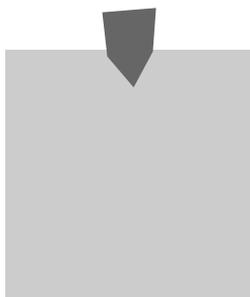
---

2007





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



*Prismas*

Revista de historia intelectual  
N° 11 / 2007

*Universidad Nacional de Quilmes*

Rector: Daniel Gomez

Vicerrector: Jorge Flores

*Centro de Estudios e Investigaciones*

Director: Sebastián Fernández Alberti

*Programa de Historia Intelectual*

Director: Carlos Altamirano

*Prismas*

*Revista de historia intelectual*

Buenos Aires, año 11, número 11, 2007

*Consejo de dirección*

Carlos Altamirano

Adrián Gorelik

Jorge Myers

Eliás Palti

Oscar Terán

*Editor: Adrián Gorelik*

*Secretario de redacción: Alejandro Blanco*

*Editores de Reseñas y Fichas: Martín Bergel y Ricardo Martínez Mazzola*

*Comité Asesor*

Peter Burke, Cambridge University

José Emilio Burucúa, Universidad Nacional de San Martín

Roger Chartier, École de Hautes Études en Sciences Sociales

Stefan Collini, Cambridge University

François-Xavier Guerra (1942-2002)

Charles Hale, Iowa University

Tulio Halperin Donghi, University of California at Berkeley

Martin Jay, University of California at Berkeley

Sergio Miceli, Universidade de São Paulo

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 (1919-2006)

En 2004 *Prismas* ha obtenido una Mención en el Concurso “Revistas de investigación en Historia y Ciencias Sociales”, Ford Foundation y Fundación Compromiso.

*Diseño original: Pablo Barragán*

*Realización de interiores y tapa: Silvana Ferraro*

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*

- 11      Lecturas y lectores de Bourdieu en la Argentina, *Ana Teresa Martínez*  
31      Notas sobre Gramsci y las ciencias sociales, *Renato Ortiz*  
43      En busca de América, *Pedro Meira Monteiro*  
57      Los tres mosqueteros: una reflexión sobre la militancia católica lega  
en el Brasil contemporáneo, *Marcelo Timotheo da Costa*  
77      Bernardo de Monteagudo y el primer ensayo político americano, *Liliana Weinberg*  
87      Crítica erudita y exaltación antifascista. Acerca de la obra  
de José Ingenieros “historiador”, *Ricardo Pasolini*

### *Homenajes*

- 111      *José Luis Romero, las ciudades y las ideas*  
113      Brujas: meditación y despedida  
117      Brujas: entre la frustración y el recuerdo

### *Argumentos*

- 123      La historia de las ideas. Preceptos y prácticas, 1950-2000 y más allá,  
*Anthony Grafton*

### *Dossier*

#### *Encuesta sobre historia intelectual*

- 151      Presentación  
153      Pretensiones desvergonzadas y preguntas abominables. La historia intelectual  
como juicio del pasado, *Martin Jay*  
159      La historia intelectual en la era del giro cultural, *Peter Burke*  
165      Escuchar a escondidas entre los arbustos. Historia intelectual  
y crítica literaria, *Stefan Collini*  
171      Lenguajes políticos en el mundo de la acción: historia conceptual  
y teoría política, *Marcelo Jasmin*

- 177 La historia del pensamiento político y la cuestión de lo político, *Darío Roldán*  
 183 La historia de la historiografía, itinerarios y problemas, *Fernando Devoto*  
 189 La historia intelectual y el riesgo de las periodizaciones,  
*José Carlos Chiaramonte*  
 195 Declaración para *Prismas*, *Charles Hale*  
 197 La historia político-intelectual, de Francia a América Latina, *Annick Lempérière*  
 203 Venturas y amenazas de un campo, *Rafael Rojas*  
 207 Notas sobre ideas, autores y experiencia social, *Maria Alice Rezende de Carvalho*  
 213 Infinito particular: lo cultural como archivo, *Lila Caimari*

## Reseñas

- 221 Francois Dosse, *La marche des idées. Histoire des intellectuels-histoire intellectuelle*, por Jorge Myers  
 226 Dominick LaCapra, *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, por Daniel O. Scheck  
 231 Christopher Charle, Jürgen Schriewer, Peter Wagner (comps.), *Redes intelectuales transnacionales. Formas de conocimiento académico y búsqueda de identidad culturales*, por Alexandra Pita  
 233 Michel Pastoureau, *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, por Eleonora Cavazzini  
 236 Annette Becker, *Maurice Halbwachs, un intellectuel en guerres mondiales 1914-1945*, por Daniel Sazbon  
 238 José Ortiz Monasterio, *México eternamente. Vicente Riva Palacio ante la escritura de la historia*, por Paula Bruno  
 242 André Botelho, *O Brasil e os dias. Estado-Nação, modernismo e rotina intelectual*, por Karina Vasquez  
 245 Maria Lúcia García Pallares-Burke, *Gilberto Freyre, Um Vitoriano dos trópicos*, por Jorge Myers  
 249 Arcadio Díaz Quiñones: *Sobre los principios (Los intelectuales caribeños y la tradición)*, por Gonzalo Aguilar  
 253 Rafael Rojas, *Tumbas sin sosiego. Revolución, disidencia y exilio del intelectual cubano*, por Jorge Myers  
 259 Silvia Sigal, *La Plaza de Mayo. Una crónica*, por Inés Rojkind  
 262 Fernando Aliata. *La ciudad regular. Arquitectura, programas e instituciones en el Buenos Aires posrevolucionario, 1821-1835*, por Marcela Ternavasio  
 266 Alejandra Laera y Martín Kohan (comps.), *Las brújulas del extraviado. Para una lectura integral de Esteban Echeverría*, por Elías Palti  
 269 Amanda Salvioni, *L'invenzione di un medioevo americano. Rappresentazioni moderne del passato coloniale in Argentina*, por Ana Clarisa Agüero  
 272 Juan Agustín García, *La ciudad indiana, sobre nuestra incultura y otros ensayos*, Estudio Preliminar de Fernando Devoto, por Diego Ezequiel Pereyra  
 275 Darío Roldán (comp.): *Crear la democracia. La Revista Argentina de Ciencias Políticas y el debate en torno de la República Verdadera*, por Ricardo Martínez Mazzola  
 279 Andrea Matallana, *Locos por la radio. Una historia social de la radiofonía en la Argentina, 1923-1947*, por Mirta Varela

- 281 José A. Zanca, *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad, 1955-1966*, por Roberto Di Stefano
- 285 Omar Acha: *La nación futura. Rodolfo Puiggrós en las encrucijadas argentinas del siglo XX*, por Adrián Celentano
- 289 Mónica Bueno y Miguel Ángel Taroncher (coords.), Centro Editor de América Latina. Capítulos para una historia, por Gustavo Sorá

## *Fichas*

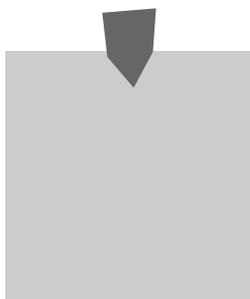
- 295 Libros fichados: C. Altamirano, *Intelectuales. Notas de investigación* / E. De Ípola, *Althusser, el infinito adiós* / S. Collini, *Absent minds. Intellectuals in Britain* / J. Sazbon, *Seis estudios sobre la Revolución Francesa* / E. J. Palti, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado* / F. Beigel, *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina* / O. Terán, *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual* / A. Blanco, *Razón y modernidad. Gino Gernani y la sociología en la Argentina* / A. Blanco, *Gino Germani. La renovación intelectual de la sociología* / E. Jozami, *Rodolfo Walsh. La palabra y la acción* / A. Oberti y R. Pittaluga, *Memorias en montaje. Escrituras de la militancia y pensamientos sobre la historia* / A. Longoni, *Traiciones. La figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*

## *Obituarios*

- 305 Juan Carlos Portantiero, 1934-2007, *Hernán Camarero*
- 309 Félix Weinberg, 1927-2007, *Carlos Altamirano*



# *Artículos*



*Prismas*

Revista de historia intelectual  
Nº 11 / 2007



# *Lecturas y lectores de Bourdieu en la Argentina*

Ana Teresa Martínez

Universidad Nacional de Santiago del Estero

Nuestra lectura es la de un letrado, de un lector, que lee a un lector, a un letrado. Y que por eso tiene muchas posibilidades de asumir como evidente todo lo que ese letrado tenía por evidente, excepto si se hace una crítica epistemológica y sociológica de la lectura.<sup>1</sup>

Según Loïc Wacquant, Pierre Bourdieu llegó a ser en los últimos años de su vida “el sociólogo vivo más citado en el mundo”.<sup>2</sup> Las reediciones en “*poche*”<sup>3</sup> de la casi totalidad de sus textos en Francia, las traducciones numerosas a diversos idiomas, el éxito de ventas de los libros de la editorial *Raisons d’agir*, la aparición de su nombre y sus teorías en manuales, diccionarios, libros de texto y programas de cursos básicos o avanzados de sociología y otras disciplinas, la multiplicación de trabajos que asumen sus conceptos o se inspiran en algunos de sus planteos,<sup>4</sup> la cantidad de páginas web y foros virtuales en que se discute su trabajo, el número de entradas diarias que éstos ostentan, no nos permite dudar sobre este punto: Bourdieu se fue convirtiendo en una de las referencias más importantes en numerosos países, no sólo del campo de la sociología, sino que la influencia de su trabajo ha trascendido a todas las disciplinas y especialidades que a lo largo de su carrera fue tocando<sup>5</sup> y de distinta manera al conjunto de las ciencias sociales. A esto se suma, desde 1995,

<sup>1</sup> Pierre Bourdieu, *Choses dites*, París, Minuit, 1987, p. 140 [trad. nuestra].

<sup>2</sup> Loïc Wacquant, “La vie sociologique de Pierre Bourdieu”, en *Politique. Revue européenne de débat*, otoño de 2002.

<sup>3</sup> Ediciones en formato reducido y edición rústica, de bajo precio y amplias tiradas, que realizan algunas editoriales francesas sólo para textos clásicos y autores muy consagrados.

<sup>4</sup> Sólo para el caso de Francia, cf. a título de ejemplo hasta 1997, P. Bonnewitz, *La sociologie de Pierre Bourdieu*, París, PUF, 1997, pp. 107-111.

<sup>5</sup> E incluso en disciplinas sobre las que nunca trabajó, como la arqueología, donde no sólo se acude a su texto sobre la casa kabil para elaborar hipótesis de arqueología del espacio, sino que sus enfoques inspiran trabajos de investigación de lo más diversos, como, en nuestro medio, los de Cristina Scattolin: “Recursos arquitectónicos y estilos cerámicos en los siglos IX y X d.C. en el valle de Santa María, Catamarca, Argentina”. (Trabajo presentado en el Taller “Local, regional, global. Los Valles Calchaquíes: prehistoria, protohistoria e historia”, *Instituto Iberoamericano de la Universidad de Göteborg*, Suecia, 7 y 9 de noviembre de 2002. Y C. Scattolin, “La mujer que carga el cántaro”, en B. Alberti y V. Williams (comps.), *Identidad y género*, volumen especial: *Teoría Arqueológica en Sudamérica*, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.

concomitante con la multiplicación de sus intervenciones políticas y a la crisis y puesta en cuestión de la “globalización neoliberal”, una creciente proyección internacional en el ámbito de la política y las luchas sociales.

Esta presencia múltiple no garantiza sin embargo que su trabajo sea leído, profundizado y, sobre todo, utilizado para resolver problemas de comprensión e interpretación del mundo social. Más bien, si tenemos en cuenta la novedad y el carácter disruptivo de sus ideas centrales, y el modo de exposición de sus trabajos, de lectura intencionalmente compleja, donde la teoría no aparece explicitada por separado de sus aplicaciones empíricas sino en forma de digresiones epistemológicas y teóricas en el interior de aquéllas, podríamos sospechar que la “escolarización” y la “moda” Bourdieu juega más bien en contra de una apropiación rigurosa y productiva de su herencia intelectual. La cita ritual, la lectura rápida, la utilización generalizada de un vocabulario técnico vaciado de sus intenciones teóricas de fondo, unido al descuido de algunas traducciones,<sup>6</sup> conspiran contra la posibilidad de una recepción fecunda, que no congele sus aportes en la construcción de una ortodoxia repetitiva y estéril, ni los banalice disolviendo la especificidad de las preocupaciones teóricas, sociales y ético-políticas que presidieron la elaboración de sus conceptos y el modo como los ponía en juego. Para perfilar las condiciones de posibilidad de un uso fecundo de su legado, como en el caso de cualquier otro gran sociólogo, nos parece útil realizar una serie de operaciones intelectuales referidas a la reconstrucción de las condiciones de producción de su teoría, así como de las de la recepción de su trabajo.

Las operaciones intelectuales en juego en cada acto de lectura, como el mismo Bourdieu nos enseñaba a pensar, se inscriben cada vez en un entramado de pre-percepciones, anticipaciones de sentido, interpretaciones en las que tienen un papel fundamental los esquemas<sup>7</sup> que provee la lengua en tanto sistema históricamente constituido, la historia social del lector, las certezas ignoradas de la disciplina y la tradición intelectual desde donde se lee, tanto como las circunstancias precisas de la lectura, individuales y sociales, inscriptas siempre en un juego de fuerzas y tomas de posición relativas unas a otras. Leer sociológicamente a un sociólogo, entonces, requerirá en primer lugar, una operación de descentramiento del propio yo social por la reflexión sobre la propia historia social de lector o lectora, al tiempo que un esfuerzo de reconstrucción de las condiciones de producción y de acceso al discurso que se intenta comprender, que no es más que la otra cara de la primera operación. En *Meditaciones Pascalianas*, luego de describir las trampas y los límites de la mirada escolástica, en un *post-scriptum*, Bourdieu nos dice que leer a un autor es enfrentarnos a un problema de antropología histórica tan complejo como el del historiador o el etnólogo cuando abordan una sociedad desconocida: esa operación de desciframiento nunca es del todo inocente, siendo la lectura más ingenua y desarmada la más culpable de las proyecciones indebidas del etnocentrismo de clase, de etnia, de grupo, de academia. Si nuestra condición de lectores finitos hace imposible –e incluso indeseable– liberarse por completo de

<sup>6</sup> Con frecuencia se ha cambiado el sentido de títulos y subtítulos, eliminando referencias teóricas implícitas en la lengua original, o se omite en aras de una aparente claridad la explicitación de campos semánticos en juego en las expresiones francesas, con frecuencia difíciles de restituir sin una nota al pie aclaratoria. La complejidad de la escritura y el vocabulario de Bourdieu merecen, a nuestro juicio, traducciones anotadas.

<sup>7</sup> *Schémes*, en el lenguaje de Bourdieu, retomando un término de la gnoseología kantiana, que nos permite poner el acento en la pre-reflexividad y el dinamismo de estos modos básicos de organización del mundo mediante el lenguaje, la percepción, la apreciación y la acción.

cierta proyección interpretativa, es posible en cambio superar la “proyección salvaje” mediante operaciones de objetivación que repongan al autor en cuestión en la red de relaciones en que consisten las condiciones de producción de su trabajo, esforzándose así por comprender lo que el otro quiso decir desde las circunstancias en que lo dijo, en diálogo con quien lo dijo y con las posibilidades expresivas y conceptuales en que podía decirlo. Esto supone, desde ya, reconstruir el juego de relaciones sociales en que se hallaba inmerso y en cuyo entramado se teje su discurso. Si la actitud “salvaje” tiende al “encantamiento” o a la desrealización, la que proponemos trata de introducirse en el mundo de productores y de lectores para mirar desde donde ellos perciben y comprender la perspectiva desde donde ven, los rasgos que se les ocultan, las posibles distorsiones.

En Francia, los comunes intereses de vida o muerte simbólica de Bourdieu con muchos de sus lectores e intérpretes, parecen configurar el grueso de las dificultades de aprehensión de un autor que, formado como filósofo en los lugares de excelencia académica, se había vuelto sociólogo siendo soldado francés en la guerra de Argelia, y que ni en sus años más centrados en la academia dejó de asumir posturas conflictivas. Su trabajo y su persona social han despertado amores y odios violentos durante toda su carrera. En su trabajo científico Bourdieu desconcertaba por sus objetos y sus posturas: puso en entredicho el sistema educativo republicano, el arte y las refinadas consumiciones y producciones de lujo que constituyen el orgullo del “genio” francés y la ideología del “carisma” que lo sostiene, las Grandes Escuelas de formación de las elites, la influencia sobre la “opinión culta” de los filósofos-ensayistas de izquierda y derecha, la jerarquía social de las disciplinas con la filosofía en la cúspide. Si no faltan contra nuestro autor los gestos y las palabras de escándalo, indignación y desprecio, tampoco faltan las del innegable reconocimiento a la calidad del trabajo científico (medalla de oro de la CNRS, nombramiento en el Collège de France). Pero sus tomas de posición expresan una y otra vez incomodidad y disidencia a partir de posiciones con frecuencia bastante solitarias, tanto respecto de los poderes dominantes como de las ortodoxias y de las posturas de lo considerado en el momento “políticamente correcto”. Son conocidas por otra parte, sus poco diplomáticas estrategias, su tendencia a la confrontación, el cuidado extremo de su propia libertad intelectual. A su muerte, su colega en el Colegio de Francia, Françoise Héritier, lo expresaba así:

La resistencia del mundo real frente a lo que sentía como una verdad irrefutable le era siempre incomprensible [...]. No es que fuera amargo: no era un diplomático y no comprendía que hubiera resistencias frente a hechos intelectuales que eran a sus ojos indudables [...]. Es esta incansable exigencia de un ser libre en el mundo, partiendo sin descanso al asalto para defender y promover las ideas en que creía, el recuerdo que personalmente guardaré con emoción y asombro.<sup>8</sup>

Un campo sociológico disfuncional, una personalidad construida en una trayectoria social y académica en *porte-à-faux*,<sup>9</sup> una intervención política “inoportuna” a partir sobre todo de 1995, parecen obligar en Francia a los lectores a definirse a favor o en contra, a engrosar imaginariamente las filas de los “discípulos” o de los “enemigos”.

<sup>8</sup> Françoise Héritier, “Une inlassable exigence”, en *Le Monde*, viernes 25 de enero de 2002 [trad. nuestra].

<sup>9</sup> Es decir, inestable por descolocada, desplazada del lugar que le permitiría un ajuste perfecto.

En otros horizontes, como el de la Argentina, no son éstas las condiciones de lectura, sino en todo caso “por procuración”. Lo que hay que tener en cuenta en nuestro caso, es que las condiciones de recepción están más especialmente marcadas por el ritmo, orden y calidad de las traducciones, así como por el peso de la propia tradición intelectual y las condiciones sociales y políticas generales de la producción local de conocimiento. La trampa más frecuente es aquí dar por supuesto un suelo común entre autor y lector, que no es en ningún sentido evidente. En este breve artículo –conscientes de que el verdadero trabajo sobre este punto está por hacerse y que apenas esbozaremos un poco de información recogida y ordenada– pondremos algunos hitos para aproximarnos a las condiciones de recepción en la Argentina de este trabajo sociológico complejo, elaborado desde otros horizontes, en medio de debates que no son idénticos a los nuestros –aun en los casos en que se presenten en términos idénticos– y desde contextos institucionales que se parecen poco a los locales.<sup>10</sup>

Luego de explorar estas condiciones de recepción, nos aproximaremos a las primeras utilizaciones que se han hecho en nuestro medio del concepto de campo en términos bourdieanos para pensar el mundo de la producción literaria. Nuestro objetivo no es aquí ni hacer un relevamiento exhaustivo, ni marcar ortodoxias de uso, sino explorar a través de las dificultades que los autores han expresado para la utilización de la teoría, precisamente los desafíos que las características propias de nuestras sociedades le oponen, a fin de medir, en los bordes disponibles de las nociones, algunas potencialidades que permitan ver aspectos nuevos, ponderando al mismo tiempo de manera más específica ciertas marcas de lectura que pudieron signar en parte en algunos campos del conocimiento, la apropiación de Bourdieu entre nosotros.

## **Bourdieu en la Argentina: el sociólogo y el intelectual**

La condición periférica de un espacio social obliga a específicos esfuerzos de exégesis cuando se trata de apropiarse del aporte de un sociólogo que escribe desde un lugar ya central, de un campo, si no central, al menos en posición de disputar la centralidad en la producción de ciencias sociales a nivel mundial. Es el caso del mundo sociológico y antropológico francés, poseedor de una tradición propia, que le permite afirmar cierta autonomía<sup>11</sup> en la producción y validación de conocimientos (aunque esté siempre condicionado por su historia, la estructura de fuerzas y los intereses en juego en el caso particular). Sin embargo, la misma condición periférica de la sociología argentina, puede ser una fuente de libertad: la

<sup>10</sup> En nuestro libro *Pierre Bourdieu, razones y lecciones de una práctica sociológica*, Buenos Aires, Manantial, 2007, hemos tratado de reconstruir algunas de las referencias teóricas más importantes, vinculándolas a los problemas empíricos que con ellas trataba de resolver Bourdieu en cada caso y a la problemática que en ese proceso fue delineando como núcleo dinamizador de su trabajo sociológico. Siempre queda pendiente –aunque para esto hará falta mayor distancia temporal– un estudio riguroso del campo de relaciones académicas y políticas en que Bourdieu realizó y discutió su trabajo, que vaya más allá de las operaciones de sociología reflexiva que el mismo autor hizo en *Homo Academicus* y en algunos artículos y entrevistas.

<sup>11</sup> Nos referimos a la autonomía relativa respecto de otros campos sociológicos, no necesariamente de otros campos científicos ni menos aun de su campo general del poder. Estas autonomías relativas deben ser estudiadas caso por caso. El carácter bifronte de todo campo científico nos obliga a distinguir entre la pretensión de universalidad de ciertas reglas mínimas de validación que lo definen como campo, en este caso, sociológico, y la historia social en que en cada caso se discuten esas reglas, los modos como se ponen en práctica y las luchas por la preeminencia científica, en el interior del campo y en su vinculación al campo general del poder.

libertad del que mira sin ser mirado, la de quien no tiene sus inversiones fundamentales puestas en aquel espacio específico y por eso puede tomar distancia de muchos de los condicionamientos que limitan a los productores y lectores indígenas de los espacios dominantes.<sup>12</sup> No obstante, la debilidad de las condiciones institucionales de la producción intelectual, tornan más difícil en la mayoría de los países de América Latina el aprovechamiento de estas ventajas. Para buena parte del campo universitario y de investigación en ciencias sociales en la Argentina, Bourdieu es uno de tantos autores leído a veces superficialmente y citado de modo ocasional, así como objeto de entusiasmos y celebraciones a veces poco documentados o de discusiones que con frecuencia repiten –gracias algunas veces a la lectura “atajo” de textos menores o incompletos, de comentarios y comentaristas, y posiblemente en algunos casos a la inseguridad que produce la condición periférica– los enfrentamientos franceses o americanos, en torno al grado de marxismo (si lo era o no suficientemente en algún momento), al reproducionismo, al avance sociológico sobre otras disciplinas, al falso problema de si su teoría lo resuelve todo o logramos encontrar algo que escape a su conceptualización. Desde nuestro punto de mira, en realidad tenemos la posibilidad mucho más evidente de no tener que definirnos ni a favor ni en contra. La sociología de Bourdieu es un aporte fundamental a apropiarse y hacer avanzar, desde sí mismo y en diálogo con otros. Con Bourdieu, contra Bourdieu, más allá de Bourdieu, como él mismo decía respecto de Durkheim, Marx o Weber.

No se puede perder de vista, por otra parte, que nuestras dificultades en las condiciones de producción nos empujan repetidamente a la manualización, a la construcción de síntesis eficaces que ahorren lecturas demasiado complejas o demasiado amplias, para las que la mayoría de los universitarios tenemos poco tiempo y serenidad. Pero también es verdad que el carácter dependiente del campo alienta estrategias de distinción propias del espacio social literario (acentuadas en el caso de las ciencias por el supuesto de la internacionalidad del campo, inseparable de la vocación a la universalización de reglas de validación), centradas con frecuencia en obtener (o asignar) el título de importador del último grito de la sociología europea o americana del Norte, esgrimiendo la marca del discipulado, de la traducción y del comentario, de haber ido al centro y haber tocado al fetiche, obteniendo a veces el punto culminante en réditos simbólicos mediante el acto del distanciamiento y de la crítica: si quien tocó al fetiche participa de su poder sagrado, quien además se distancia de las sospechas de discipulado servil, dando por acabada una figura y su influencia (para apuntar generalmente hacia un nuevo salvador), traza su propio círculo mágico de proveedor de soluciones, aunque el poder sea prestado. Este modo de funcionamiento, que con frecuencia se alimenta de una discusión teórica abstracta, no conduce a la autonomización por construcción de la propia tradición teórica, sino al reforzamiento de la condición marginal y dependiente. Por otra parte, la estructura radial del campo nacional, donde tradicionalmente los recursos materiales y simbólicos escasean cada vez más a medida que nos alejamos de la capital, generando un campo con centro indiscutido en las universidades de capital y Gran Buenos Aires, produce a su vez en las del interior del país –cada vez más cuanto más al interior– la reduplicación de este juego de estrellas y fetiches. A estas dificultades, propias de la

<sup>12</sup> No pensamos con esta afirmación negar la internacionalidad de las ciencias, pero sí marcar las diferencias de posición que suponen los subcampos científicos nacionales (o incluso de tradiciones lingüísticas) en este ya señalado carácter bifronte del campo de las ciencias: ser a la vez un espacio social como los otros y a la vez un espacio de intercambio científico. Precisamente, esta óptica nos ayuda a ver mejor los condicionamientos y las posibilidades de los campos científicos dominados, y dónde reside el carácter de este dominio, a nivel internacional y a nivel interno.

condición periférica, se suman en la Argentina otros problemas vinculados a la historia y constitución de nuestro propio campo intelectual, marcado por las reiteradas intervenciones desde el campo del poder, varias veces del tipo más brutal imaginable pero también capaz de modalidades sutiles.

Hay que reconocer, no obstante, que en el caso de Bourdieu existen también, sobre todo en algunas importaciones tempranas, cuando incluso su nombre no era aún dominante en Francia y era apenas conocido en el resto de Europa y en los Estados Unidos, momentos de una recepción seria y especialmente productiva, puesta al servicio de la investigación empírica, renovadora de un modo de pensar el mundo social y no meramente orientada al comentario o la glosa. Tal vez el dato más curioso en este caso, sea que el primero de los libros de Bourdieu que se tradujo al español muy tempranamente en la Argentina y que circuló mimeografiado en algunos medios académicos, como los vinculados a FLACSO ya por 1971,<sup>13</sup> (antes de la traducción de siglo XXI, para la que José Aricó había obtenido los derechos en 1972<sup>14</sup> y que se concretó en 1975), fue *El oficio de sociólogo*, que recién en 1991 fue vertido al inglés. Es decir que Bourdieu llegó a la Argentina muy temprano y primero como epistemología, en un texto de difícil lectura, pero que se adelantaba, en plena ortodoxia positivista (versión liberal o marxista), a liberar a la sociología de empirismos y teoricismos. Una investigación más minuciosa debería ponderar la influencia efectiva que pudo tener este planteo epistemológico en una etapa de tanta radicalización política de las ciencias sociales como fue la que va de 1970 a 1974<sup>15</sup> y en los años siguientes, marcados por la dispersión y el exilio masivo de buena parte de los científicos sociales argentinos. En 1971, Emilio Tenti Fanfani había llegado también de Francia –donde había tenido noticia de Bourdieu gracias al comentario de otro argentino, Ricardo Costa (quien algunos años después introdujera a Pierre Bourdieu en la Universidad de Córdoba)– trayendo *La Reproduction* y recibiendo un año más tarde la edición reciente de *Esquisse d'une théorie de la pratique*. La radicación de Tenti Fanfani a partir de 1975 en la Universidad de Cali, en Colombia, en una cátedra donde su antecesor español utilizaba a Bourdieu, lo llevó a realizar traducciones para uso de cátedra y a apropiarse de su pensamiento para la investigación.<sup>16</sup> Posteriormente, en México desde 1979, en un momento fundacional de la sociología de la educación, introdujo a Bourdieu en aquel país, para la investigación y la docencia en ese campo.<sup>17</sup> A su regreso a la Argentina en 1985, la sociología de Bourdieu ocupará un lugar muy importante en la estructura de sus cursos de teoría social y de sociología de la educación en la UBA, y seguirá siendo matriz de su trabajo de investigación y reflexión en el área de las ciencias de la educación. A este trabajo debemos en buena medida la incorporación de este autor, sobre todo en el ámbito de los estudios referidos a la educación en nuestro país.

<sup>13</sup> Agradecemos este dato al testimonio de Emilio Tenti Fanfani (entrevista en Buenos Aires, 30 de noviembre de 2003).

<sup>14</sup> Beatriz Sarlo, “Bourdieu no siempre estuvo de moda”, entrevista en *Clarín*, suplemento “Cultura y Nación”, 20 de septiembre de 1998.

<sup>15</sup> Cf. Lucas Rubínich, “Los sociólogos intelectuales: cuatro notas sobre la sociología en los años sesenta”, en *Apuntes de investigación del CECYP*, No. 4, 1999, p. 34.

<sup>16</sup> Emilio Tenti Fanfani (entrevista en Buenos Aires, 30 de noviembre de 2003).

<sup>17</sup> En este sentido, fueron textos centrales E. Tenti Fanfani, “La educación como violencia simbólica: Bourdieu y Passeron”, en González Rivera y Torres, *Sociología de la educación: corrientes contemporáneas*, México, Centro de Estudios Educativos, 1981, y E. Tenti Fanfani, “El campo de las ciencias de la educación: elementos de teoría e hipótesis para el análisis”, en César Carrizales y A. Arreola, *Políticas de investigación y producción de ciencias sociales en México*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 1984.

Mientras tanto, con los cuerpos docentes y de investigadores arrasados por la violencia política, la emigración y el exilio, desde el grupo fundador de la revista *Punto de Vista* (en 1978), en el contexto de estrategias de largo plazo que comienzan a flexibilizarse porque la dictadura militar empieza a mostrar sus quiebres internos,<sup>18</sup> Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo habían introducido ya en la Argentina planteamientos de Bourdieu para pensar la sociología de la cultura, y especialmente de la literatura. La editorial Siglo XXI de México había editado en 1971 una compilación de textos titulada *Problemas del estructuralismo*, donde se incluía la traducción de *Champ intellectuel et projet créateur*.<sup>19</sup> Pocos años después, Altamirano y Sarlo incluyeron la traducción parcial de otro texto de Bourdieu (*Disposition esthétique et compétence artistique*) en una compilación de 1977 titulada *Literatura y sociedad*, editada por el CEAL. En 1980 publicaron –fuera del país– los primeros trabajos en que la teoría del campo de Bourdieu era usada para pensar un campo literario nacional.<sup>20</sup> En el contexto de la voluntad de autonomía respecto del campo del poder político, pero también de la academia y de los medios masivos de comunicación que mantiene la revista *Punto de Vista* desde su fundación, Bourdieu ya por entonces parece haber ofrecido un instrumental que permitía conceptualizar esa búsqueda. Al mismo tiempo, ese artículo, compilado con otros trabajos en *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*,<sup>21</sup> y otros textos de Sarlo y Altamirano, como *Conceptos de sociología literaria*<sup>22</sup> y *Literatura/sociedad*,<sup>23</sup> introducían tempranamente la perspectiva de Bourdieu en nuestro país para los estudios literarios y la sociología de la cultura en general.

Es decir, si en España y en México, Bourdieu fue conocido primero y durante largo tiempo fundamentalmente en el campo de las ciencias de la educación,<sup>24</sup> en la Argentina la introducción temprana de su pensamiento en el área más amplia de la sociología de la cultura se infiere también de la traducción de *Campo del poder y campo intelectual* en 1983 por la editorial Folios, y sobre todo por la introducción de artículos suyos en compilaciones sobre temas de sociología de la literatura o el arte publicados en la década de 1970 en la editorial Nueva Visión.<sup>25</sup> El volumen colectivo dirigido por Carlos Altamirano *Términos críticos de sociología de la cultura*,<sup>26</sup> es elocuente sobre la continuidad de este proceso. En el libro, partiendo de la constatación de un interés creciente en la sociología de la cultura, que incluso desborda los medios universitarios, se intenta recoger y explicitar como términos técnicos, los principales conceptos de una especialidad que atraviesa hoy disciplinas y escuelas. El interés del libro para nosotros radica sobre todo en que, teniendo como punto de partida la afirmación de la importancia del tema en América Latina, los autores que se convocaron para su rea-

<sup>18</sup> “Sidra en el Tortoni”, entrevista a Carlos Altamirano, Adrián Gorelik, Beatriz Sarlo, Hugo Vezzetti e Hilda Sabato en *Página/12*, 23 de diciembre de 2003.

<sup>19</sup> Jean Pouillon y otros, *Problemas del estructuralismo*, México, Siglo XXI, 1971.

<sup>20</sup> Cf. C. Altamirano y B. Sarlo, “La Argentina del Centenario: campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos”, en *Hispanérica*, Nos. 25-26, 1980.

<sup>21</sup> C. Altamirano y B. Sarlo, *Ensayos Argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel, 1983.

<sup>22</sup> C. Altamirano y B. Sarlo, *Conceptos de sociología literaria*, Buenos Aires, CEAL, 1980.

<sup>23</sup> C. Altamirano y B. Sarlo, *Literatura/sociedad*, Buenos Aires, Buenos Aires Edicial, 1983.

<sup>24</sup> Así lo afirma Francisco Vázquez García en su muy buen texto introductorio: *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos, 2002, p. 13; y se confirma confrontando el dato con el orden de traducciones en editoriales españolas.

<sup>25</sup> A. Silbermann et al., *Sociología del arte*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971; y Filippo Barbano et al., *Estructuralismo y sociología*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973.

<sup>26</sup> C. Altamirano (dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

lización son en sus tres cuartas partes argentinos<sup>27</sup> y los restantes, provienen de otros países de América Latina (Chile, Brasil, México y Uruguay). Entre las cincuenta entradas que componen el texto, dos pertenecen a términos técnicos propiamente bourdianos: “campo intelectual” y “capital cultural”; pero el dato que más nos interesó es el siguiente: de los cincuenta artículos, en la breve bibliografía que cierra cada uno –nunca más de cinco a siete referencias– en diez se recomienda leer uno o más textos de Bourdieu, y de estas diez recomendaciones, nueve proceden de autores argentinos (dos de ellos trabajando actualmente en los Estados Unidos). Es en realidad el autor más recomendado al final de los artículos en el conjunto del libro (catorce referencias), seguido por Raymond Williams (nueve) y luego sólo por una dispersión de textos de autores aconsejados de una a cuatro veces, como los de Martín Barbero (cuatro) o Mijail Bajtin (tres). Si bien este análisis podría estar hablando tanto de los criterios impensados de selección de autores que empleó Carlos Altamirano y de las afinidades teóricas que entretejen este tipo de emprendimientos, como del peso actual de Bourdieu en la sociología de la cultura en la Argentina y América Latina, el dato nos parece significativo por el carácter de cultura objetivada del libro y la importancia reproductiva a futuro de una obra de estas características.

### *Campo intelectual: un uso temprano*

Nos detendremos en los primeros artículos de Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano por el carácter fundador que les atribuíamos más arriba. Como decíamos, ya en 1977 estos autores habían incluido un trabajo de Bourdieu sobre el campo intelectual en una compilación (*Disposición estética y competencia artística*, publicado inicialmente en *Les temps modernes*). Sin embargo, el artículo (hasta donde sabemos, fundador para los estudios de campo literario en nuestro país) que publicaron en 1980 en la revista *Hispanamérica*, sólo hace referencia a *Champ intellectuel et projet créateur*. Éste es un texto que data de 1966, y que, aunque propone los elementos esenciales de la construcción de un campo y comienza a distinguir entre los aportes del estructuralismo a la teoría del conocimiento de lo social, respecto de las tendencias, ya claras en ese movimiento, a suplantar el realismo de los individuos por el realismo de la estructura, en él aún esta ruptura no ha desplegado sus consecuencias, y Bourdieu sigue oscilando entre la idea substancialista de individuo (el proyecto creador) y una concepción cuasifisicalista del campo. ¿Podemos suponer que conocieran Sarlo y Altamirano, en 1980, *Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe*, donde Bourdieu da una primera sistematización completa del concepto, y que había sido publicado en la menos conocida revista *Scolios* en 1971, año también de publicación de *Esquisse d'une théorie de la pratique*? ¿O que hubieran ya leído *La Distinction*, aparecida en Francia en 1979? En el texto, nada nos autoriza a suponerlo. Más bien, lo que podemos percibir es un uso muy productivo de una noción de campo que tiene todavía limitaciones importantes respecto de sus desarrollos posteriores, y al mismo tiempo las aperturas y sugerencias de aquel texto de 1966. En el prólogo a la primera edición de *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, que recoge el ar-

<sup>27</sup> Veintiocho de los treinta y nueve totales. Para confirmar lo que decíamos más arriba acerca del carácter radial del campo de las ciencias sociales en la Argentina, vale como ejemplo también este texto, ya que la totalidad de los autores argentinos que intervienen trabajan en universidades de Buenos Aires o de los Estados Unidos.

título de *Hispanamérica*, reeditándolo en nuestro país en 1983, Carlos Altamirano da razones del uso del concepto, especificando la utilidad de la noción de campo “para aprehender la constitución y el funcionamiento de las elites intelectuales y su cultura en las sociedades burguesas”,<sup>28</sup> idea que parecía más “comprensiva” que el concepto de profesionalización. Sin embargo, se mantenían “precavidos” con respecto al “carácter *demasiado sistemático* del concepto de campo intelectual”.<sup>29</sup>

“La Argentina del Centenario: campo intelectual, vida literaria y temas ideológicos” se titula el artículo de 1980. De “campo intelectual” hablaba también Bourdieu en 1966 para referirse a lo que más adelante se especificaría como campo literario, y permitiría diferenciar dinámicas internas de los productores especializados y las posibles intervenciones públicas, en nombre del capital simbólico allí acumulado, junto con otros productores culturales, en el campo general del poder. Lo que a Sarlo y Altamirano aquí les interesa destacar respecto de los procesos de la literatura argentina, es una hipótesis de vinculación entre varios temas que ya habían sido señalados previamente, aunque de modo disperso: “una actividad literaria y propagandística en torno a los temas del nacionalismo cultural”, el perfil profesional que adquiere la función del escritor y la “prosperidad correlativa de las ideologías de artista”<sup>30</sup> ocurridas en la generación del 900. La noción de campo les permite poner en relación estos tres datos y, sobre todo, vincularlos con lo que estaba ocurriendo en la Argentina desde el punto de vista de las transformaciones generales de la sociedad: el proceso de modernización iniciado en la década de 1880, la transformación de la estructura económica y social, la urbanización del área litoral. A partir de esta vinculación, es posible ver que habiendo sido la inmigración masiva parte de ese proyecto modernizador, su resultado –ya muy visible en la primera década del siglo XX– necesariamente despertaba preguntas sobre la construcción de una propia tradición cultural. Por otra parte, la diferenciación de la función de productor cultural, correlativa a la complejización y división de funciones que se venía dando en la sociedad, impuso la creación y consumo de “ideologías de artista”, como parte de su proceso de legitimación e identificación, ya que, en una sociedad aún muy marcada por el control oligárquico del “aparato cultural” (en la que, agregamos nosotros, el carácter de “aparato” –si el concepto era aplicable–<sup>31</sup> comienza presumiblemente a resquebrajarse precisamente por la complejización de las relaciones sociales y las funciones en la nueva configuración), la legitimación del intelectual como intelectual –con exclusividad de otros títulos de legitimidad– tenía dificultades para afirmarse. Las ideologías de artista eran también consecuencia de la necesidad de marcar una especificidad de grupo, en relación con un público que se constituía como tal. Cierta heterogeneidad social que entraba lentamente a la “República de las Letras”, los nuevos lugares de socialidad literaria (ya no los salones sino la Facultad de Filosofía y Letras), la revista *Nosotros* que se suma al suplemento literario de *La Nación* como lugares de consagración, caracterizan a esa etapa de transición que fue el cambio de siglo. El tema de la iden-

<sup>28</sup> Carlos Altamirano, “Prólogo”, en C. Altamirano y B. Sarlo, *Ensayos argentinos...*, op. cit., p. 13.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 13 [cursivas nuestras].

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>31</sup> Más allá del derecho de Sarlo y Altamirano de utilizar conceptos de otras procedencias para pensar el campo intelectual, en el texto de Bourdieu citado por los autores no aparece el concepto de aparato. Se trata de un texto de 1966, cuando apenas acaba de publicarse el año anterior *Pour Marx* de Althusser (que tiene dos citas en el texto de Bourdieu) y aún no han sido publicados *Pour lire le capital* (1969) ni menos aún *Idéologie et appareil idéologiques d'État* (1970).

tividad nacional en forma de nacionalismo cultural, era entonces a la vez un tema legitimador de estos nuevos agentes y de su función en la sociedad. A la necesidad de darse mitos de origen respondió así la polémica sobre el *Martín Fierro* como poema nacional y los programas alternativos de Rojas y Lugones, la fundación efectiva de una literatura argentina.<sup>32</sup> Si el nacionalismo francés monárquico de Barrés, el hispanismo y el espiritualismo arielista venían de fuera a un campo literario dependiente y periférico en vías de formación, el análisis de Altamirano y Sarlo permite ver por qué y cómo esas corrientes de pensamiento fueron apropiadas y se tornaron activas por esos años entre los escritores en vías de profesionalización en la Argentina.

El carácter dependiente y periférico del campo no es claramente tematizado ni planteado como problema en este texto. Sin embargo, sabemos por el “Prólogo” de Altamirano de 1980, que era una preocupación de los autores, que los ponía en guardia frente a una aplicación de la noción de campo “demasiado sistemática”, que pudiera sustraer del análisis lo específico del objeto. No obstante, el uso que hicieron de la misma, al permitirles construir el planteo en términos de relaciones en un espacio relativamente autónomo, hizo más bien surgir esa especificidad y percibir una coherencia interna de lo que ocurría en el espacio social estudiado. Es mediante la minuciosidad del análisis empírico que los autores sostienen su guardia contra la sistematicidad excesiva de un Bourdieu aún no del todo desprendido del estructuralismo, en lucha contra su mirada escolástica, y al mismo tiempo en plena elaboración de un modelo de análisis exigente. En este sentido, la fidelidad a la particularidad del mundo histórico les permitió hacer un uso realmente productivo de la noción de campo en el estado en que se encontraba en aquel texto temprano de Bourdieu. Sarlo y Altamirano supieron ver con claridad también la vinculación entre la pertinencia del modelo y los procesos sociales con los que se corresponde: la modernización capitalista de la sociedad y la diferenciación general de funciones. Esto les permitió discernir la particularidad del cambio de siglo como momento de transición hacia la constitución de un campo intelectual relativamente autónomo. Lo que echamos de menos, en todo caso, en su artículo es una mayor tematización precisamente de la condición periférica de ese campo en formación, y de sus consecuencias en el interior del mismo. También nos preguntamos por la ausencia de los otros textos de Bourdieu ya publicados por entonces y las raíces de las sospechas tan acentuadas sobre su “sistematicidad”.

El texto de Beatriz Sarlo, dos años posterior: “Vanguardia y criollismo: la aventura del Martín Fierro”,<sup>33</sup> tampoco hace referencia a otros textos de Bourdieu, pero nuevamente aprovecha muy bien las posibilidades que el artículo de 1966 abría. Poner como punto de partida el texto de 1980, donde se había identificado un proceso de constitución de un campo intelectual, le permite ahora construir el concepto de vanguardia no sólo como movimiento literario sino como reacción de una nueva generación frente a los criterios de consagración y legitimidad del campo constituido. La preocupación es discernir la verdad de la vanguardia argentina en su particularidad, y así definida, como “función relativa al campo que encuentra constituido”,<sup>34</sup> la ruptura tomará una intensidad acorde a la consolidación y el prestigio

<sup>32</sup> Carlos Altamirano, “La fundación de la literatura argentina”, en C. Altamirano y B. Sarlo, *Ensayos argentinos...*, *op. cit.*, pp. 201-209.

<sup>33</sup> Beatriz Sarlo, “Vanguardia y criollismo: la aventura del Martín Fierro”, en *ibid.*, pp. 211-260.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 213.

de la tradición cultural con la que intenta romper, no sólo respecto de sus criterios estéticos sino de las instituciones de consagración y las modalidades de la carrera artística. Si entre 1900 y 1920 se había constituido y consolidado el campo literario en la Argentina, es en los años siguientes que este campo se inquieta por la aparición de una vanguardia que lo divide como expresión de su madurez. Progresivamente, a partir de los años de 1920 la vanguardia tendrá sus revistas (*Prisma, Proa, Inicial, Martín Fierro*), se enfrentará a *Nosotros* y a sus criterios de consagración, erigirá su propio panteón, recuperando figuras no consagradas por la generación anterior. Sin embargo, la violencia de la ruptura estará siempre amainada por la fragilidad de un campo reducido en agentes, en instancias de consagración, en posibilidades concretas de juego. Y es en la vinculación entre estas limitaciones y el proceso particular de la historia local, donde se definen muchas de las especificidades que se buscan: si la vanguardia europea era antiburguesa, la argentina reacciona contra el “filisteísmo estético” y el “mal gusto” del burgués medio, que en los años de 1920 está ya representado en Buenos Aires por el público inmigrante de una industria cultural incipiente. La tensión con el mercado era a la vez tensión social, rechazo del público en sus características de reciente aluvión inmigratorio, semi-castellanizado y semi-analfabeto. Como señala Beatriz Sarlo, es una vanguardia apolítica, que no cuestiona familia, patria, religión, autoridad: ni el campo literario ni la sociedad argentina de entonces dejaban espacio suficiente de juego para rupturas de ese calibre. La vanguardia argentina de *Martín Fierro* fue entonces criollismo de vanguardia, en continuidad pero a la vez en ruptura con el campo consolidado en el 900, construyó una estructura ideológica en torno al “origen de clase, relación con la tradición nacional, relación con el lenguaje y desinterés frente al mercado”.<sup>35</sup> Un criollismo, por otra parte, que no podía sino ser urbano. Además, si la vanguardia argentina aparecía unida por el deseo de renovación literaria y por la definición de un enemigo común en la generación del Centenario, la noción de campo permite a la autora discernir, a partir de la diversidad de posiciones respecto del campo del poder, el juego de oposiciones entre los grupos de Boedo y Florida: mientras que los primeros ocupan el lugar de la izquierda política, Florida los acusa de ser la derecha literaria, reivindicando para sí la posición progresista dentro de la literatura (siendo evidente su implícita posición en lo político y social). Las posiciones sociales no se corresponden así directamente con tomas de posición en el campo literario, sino que la refracción puede incluso tomar la forma de un espejo, invirtiendo los puntos de orientación al pasar del campo del poder al campo de producción cultural. Finalmente, si el carácter dependiente del campo se percibe con claridad en el texto, a partir de las deudas a las corrientes de las vanguardias europeas, las importaciones, las traducciones, que constituyen parte de su programa, se señala una verdadera originalidad electiva, que, una vez más, puede en buena parte ser explicada por un moderatismo vinculado a las características de fragilidad del campo local: es todavía tiempo de construcción, de elaboración de un linaje literario nacional y al mismo tiempo de imposibilidad de autonomía respecto de las instituciones y modalidades ideológicas de la clase dominante en la sociedad argentina. La vanguardia, dice el texto, queda así atravesada por una tensión que marcará por mucho tiempo el campo de la cultura argentina: populismo/modernidad; nacionalismo/cosmopolitismo.

Nuevamente, el trabajo de Beatriz Sarlo ha sacado provecho del artículo de Bourdieu, abriéndose el camino para organizar de una manera comprensiva una etapa clave de la histo-

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 233.

ria de la literatura en nuestro país, permitiendo ver, gracias al juego de relaciones de relativa autonomía, algunas razones de la originalidad de un espacio social que, de otro modo, podríamos entender como mero espacio mimético de las tendencias literarias europeas, o, por el contrario, bien el “reflejo” de conflictos sociales locales, bien un agregado de productores culturales autoproducidos.

### *Reticencias y posibilidades*

La conceptualización más fina de las dificultades que se suman al uso de la noción de campo en nuestras sociedades periféricas, que echábamos de menos en los textos de Sarlo y Altamirano de 1980, aparece mucho más desarrollada en *Literatura/sociedad*, en 1983. Las referencias bibliográficas que señalan los autores incluyen ahora, además de las mencionadas, *Le sens pratique* y *Questions de sociologie*, es decir, además de una mayor explicitación de la noción de campo, los autores disponen esta vez de textos que les permiten extenderse en torno a su articulación con la de *habitus*.

Luego de recoger los aportes de la sociocrítica que parte de Bajtin, y de valorar como irrenunciable el trabajo del texto como punto de partida de todo análisis que aproxime sociología y literatura, los autores continúan construyendo un modo de vincular literatura y sociedad que recupere a los sujetos y a las instituciones en su carácter histórico y social, “devorados” por el Texto en aquella perspectiva. Como bien lo dicen, casi parafraseando a Bourdieu: “a través de este objetivismo que sustituye el fetichismo del creador incondicionado por el fetichismo de las estructuras y las leyes de estructura, se abre paso un discurso metafísico”.<sup>36</sup> Retomar en cambio al autor como parte de un juego de relaciones y preguntarse por el modo como pudo constituirse en “fuente” autónoma de sus obras, es analizar a la vez el proceso histórico en el que, entre los siglos XVIII y XIX, se constituyó, en los países centrales del proceso de industrialización y del capitalismo, un espacio propio para la literatura en la estructura social. El paso del mecenazgo al mercado generó tensiones y actitudes diversas, que pasaron a formar parte de las ideologías de artista. Altamirano y Sarlo introducirán a Bourdieu para pensar este problema, ubicándolo desde su debate con Sartre. De hecho, es en diálogo con este autor<sup>37</sup> que Bourdieu construyó *Champ intellectuel et projet créateur*: Lo que se trataba de mostrar era que el “proyecto creador”, más que ser visto como una fuente originaria de la obra, en lucha contra los determinismos, debía ser tomado por objeto, para descubrir en él el encuentro y ajuste “de ciertos determinismos con una determinación”, donde los determinismos no podían ser mirados solamente como límites a rechazar y superar (como los mira el subjetivismo de una concepción absoluta de la libertad) sino también como “inconsciente cultural” sobre el que se camina y gracias al cual también se construye y efectiviza el “proyecto creador” (si tiene sentido en este contexto seguir hablando en estos términos). El *habitus* estaba allí para recordarnos este principio interior al agente, pero no elegido, de las elecciones. Sin embargo, la noción no convence a Sarlo y Altamirano, que no ven en ella más que un factor de repetición, de homogeneización, una “matriz de toda objetivación”, aunque “lo suficientemente flexible como para engendrar respuestas nuevas ante

<sup>36</sup> C. Altamirano y B. Sarlo, *Literatura/sociedad*, op. cit., p. 65.

<sup>37</sup> No es casualidad que Bourdieu haya elegido publicar el texto en *Les Temps Modernes*.

situaciones nuevas y, sobre todo, como para transfigurarse con arreglo a la lógica específica de cada campo”.<sup>38</sup> No parecen percibir en este texto el cambio de filosofía de la acción que se desplegaba ya en el trabajo de Bourdieu y que nos obliga a pensar las reglas, las estructuras, es decir, el tipo de acción que hay que poner en juego al interpretar el modelo de campo en un contexto histórico dado, en términos de lógica analógica. Tal vez porque la fenomenología no aparece mencionada en el cuerpo teórico que los autores refieren a Bourdieu, tal vez por la presencia de un implícito acento althusseriano en la corriente marxista en que lo inscriben, quizá por no advertir el carácter ideal-típico de sus nociones –no siempre muy explicitado, es verdad, por el mismo Bourdieu–, revalorizan el concepto de campo sin tomar el peso del aporte proveniente de la disposicionalidad de la acción. El efecto de armonía pre-establecida, de acuerdo tácito sin director de orquesta que a Bourdieu le interesaba destacar por aquellos años, es sólo un aspecto de una filosofía de la acción epistemológica y ontológicamente más compleja. Más que una “caja negra” donde “Bourdieu tiende a confinar todo lo que se le aparece como irreductible sociológicamente”,<sup>39</sup> el *habitus* es principio analógico de producción de prácticas, y por tanto noción que le permite señalar regularidades y percibir diferencias, detectar transposiciones y producciones de novedad, como un concepto que desde el punto de vista sociológico, es “estenográfico” (un trazo que enlaza relaciones, sin tener un referente sustancial en la realidad) y desde el punto de vista de la antropología implícita construye cierta unidad del agente en el tiempo, que pasa a ser su fundamental marca ontológica. Si postulara el tipo de “coherencia exhaustiva” que nuestros autores le atribuyen,<sup>40</sup> incurriría en una contradicción con los principios de construcción de su propia teoría. Es en este punto donde la preocupación de Sarlo y Altamirano por la “sistematicidad” del campo parece tomar nombre, y donde los vemos insistir –en realidad junto con Bourdieu y movidos por la misma preocupación– en que el modelo puede ser muy útil “a condición de entender los dos términos, y sobre todo el de estructura, en un sentido más bien lato, es decir, no según el que posee en los modelos lingüísticos de inspiración saussureana”.<sup>41</sup>

El texto de Sarlo y Altamirano, sin embargo, continúa retomando un problema que nos parece fundamental: el de las condiciones de posibilidad para pensar en términos de campo sociedades como las latinoamericanas. Sobre este segundo punto el trabajo es sumamente lúcido. Vamos a organizar sus reflexiones en torno a cuatro aspectos: el uso de la noción de “problemática”, el desarrollo de sociedades capitalistas sin consolidación de la democracia liberal, la configuración nacional implícita del campo, la asimetría entre esos espacios nacionales y el campo como fenómeno de “refracción”. En continuidad una vez más con aquella preocupación de evitar una excesiva “sistematicidad”, los autores plantean que la insistencia de Bourdieu en hablar de “problemática” (desplazada luego progresivamente por los conceptos de *illusio* y *collusio*) para referirse al suelo común de creencias literarias (“sistema de referencias, patrimonio común de certidumbres intelectuales y estéticas”, etc.) en un campo intelectual más o menos autónomo en un momento dado, sugiere pensar el “estado del campo” en términos demasiado “homogéneos”. En realidad, si pensamos el concepto de “problemá-

<sup>38</sup> C. Altamirano y B. Sarlo, *Literatura/sociedad*, op. cit., p. 80.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 82.

tica” del modo como lo hacía Bachelard<sup>42</sup> (que es a nuestro juicio el caso en Bourdieu),<sup>43</sup> evitamos la temida rigidez estructuralista y podemos entender mejor cómo, en especial en el campo literario, las reglas de consagración son un *enjeux*, es decir, sobre la base de unas pocas creencias comunes, una diversidad dinámica de problemáticas se ponen en juego y entran en competencia,<sup>44</sup> se proponen, se recomponen y se confrontan a cada momento del campo. Si la especificación de la libido que supone la *illusio* como condición de ingreso al campo, homogeneiza en cierta medida los *habitus* de los agentes, su múltiple pertenencia (de clase, de lugar de formación, de origen geográfico, de trayectoria personal y familiar, de inversión –e inmersión– en otro campo, etc.) los complejiza y diversifica tanto sus disposiciones como sus estrategias posibles. En espacios sociales como los latinoamericanos, con institucionalidades de formación y consagración mucho más precarias, esta diversidad, como ya adelantan Sarlo y Altamirano, es particularmente acentuada, y debe ser trabajada en cada caso, habida cuenta que la existencia de problemáticas “dominantes” en cada momento nos ayuda a organizar las oposiciones en lugar de disgregar el campo en una mera “multiplicidad empírica de posiciones”.

El segundo punto que indican los autores es central: en los países de América Latina, aunque en muchos de ellos se hayan generado las condiciones en que se puede señalar “un campo intelectual, con sus instituciones, sus actores y sus actividades diferenciadas”, la ausencia de un desarrollo paralelo de las “instituciones de la democracia liberal sobre la base de una economía capitalista”,<sup>45</sup> torna muy complejo el tema de la autonomía de ese campo intelectual respecto del campo del poder económico, político o religioso. Ésta es a nuestro juicio una cuestión central a repensar, y sobre todo a examinar en los casos concretos, ya que el tema de la autonomía se plantea de modo diferente y tiene connotaciones distintas en el caso de la ciencia, del arte y la literatura, del derecho o de la teología, pero lo que es claro en todos los casos es que un cierto grado de autonomía –es decir, de libertad respecto de los poderes exteriores– es necesario para alcanzar el desarrollo de las actividades, los agentes y los productos característicos en cada caso. Precisamente, hablar de un campo “intelectual” era para Bourdieu afirmar la posibilidad de dotar de poder en el campo del poder, a las ideas y productos culturales generados en esos ámbitos específicos, posibilidad contra la cual se alzaba para él el hiper-desarrollo de un campo económico cuya lógica veía devorar todos los otros *nomos* hasta la atrofia, en primer lugar del campo político. El uso de argumentaciones y vocabulario aparentemente científico como instrumento para estos fines y la complicidad del

<sup>42</sup> La “problemática” para Bachelard tiene más que ver con un conjunto de preguntas movilizadoras, que evidentemente sólo se pueden hacer a partir de un mínimo suelo común de certezas, que con un sistema rígido de teoría compartida. Se opone a la universalidad de la duda metódica cartesiana en la “precisión” que permite el suelo común sobre el cual se inicia la dialéctica científica, pero es, en este sentido, punto de partida de un movimiento de búsqueda y no un sistema conceptual de llegada que pudiera cerrarse en certezas finales. Por eso, aunque es construcción en búsqueda de la precisión, tiene la complejidad del primer movimiento sobre el cual avanza el diálogo “interracional” para corregir el error. Si bien Bourdieu, como decíamos, en adelante va a utilizar imágenes que aludan más a la pre-reflexividad del suelo de creencias que este modelo científico, aun aquí estamos en una concepción de ciencia que supone heterogeneidad y valoriza incluso el “error” como parte de la dinámica del conocimiento. Cf., por ejemplo, Gastón Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, París, PUF, 1994, p. 56.

<sup>43</sup> Coincidimos sobre este punto claramente con Denis Baranger, *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Prometeo, 2004, pp. 27-28.

<sup>44</sup> Recordemos que ni siquiera para el campo de la ciencia Bourdieu acepta la homogeneidad que supone, por ejemplo, la conceptualización kuhniana de paradigma y ciencia normal.

<sup>45</sup> C. Altamirano y B. Sarlo, *Literatura y sociedad*, op. cit., p. 85.

campo periodístico para su difusión, le parecía por eso el anuncio de una regresión creciente de las libertades y las instituciones que las sostenían en las sociedades desarrolladas. Con esto queremos decir que el punto no es tampoco simple de estudiar en las sociedades del Norte, y que no es igual el rol que ocupa aún hoy el mecenazgo privado en la sociedad francesa que en la de los Estados Unidos, o la importancia de la censura política y la autocensura en Suiza que en el país actualmente gobernado por George Bush. Tanto en el caso de países del Norte como en los nuestros, los principios teóricos de Bourdieu deberían ayudarnos a construir el modelo interpretativo y la estrategia metodológica más adecuada con que explorar cada historia particular.

El tercer punto es tan importante como el anterior y aun más complejo: los estudios de diversos campos que Bourdieu realizó son implícitamente nacionales, tanto en el caso de la economía, como de la literatura, de la edición, o el campo religioso. La producción cultural, como observan nuestros autores, es “nacional” en un sentido que va más allá del jurídico, “donde se hallan incluidas las instancias más significativas de la actividad cultural: modelos y tradiciones, instituciones y autoridades, ‘guías’ intelectuales y sistemas de consagración prestigiosos”.<sup>46</sup> Pero en los países latinoamericanos, donde aún se puede rastrear la aparición de un campo de producción cultural local desde comienzos del siglo XX, las “metrópolis” culturales han ejercido y ejercen un poder de definición de reglas de validación y consagración que no es recíproco: como hacen notar nuestros autores, la consagración de un escritor argentino en Europa es definitoria para el campo local, no así la de un europeo en la Argentina o Perú. Esta situación de asimetría nos invita a estudiarla para saber “cómo ha operado y qué modalidades de campo intelectual ha contribuido a producir según las áreas culturales del subcontinente”.<sup>47</sup> Por otra parte, si bien es verdad que, más allá de los discursos y las realidades de la “globalización”, hay reglas generales que afectan a cada uno de esos espacios sociales circunscriptos por un tipo de actividades y de agentes, que son aún hoy definidas en el interior de cada Estado-nación, también es verdad que en particular los productos y los productores culturales circulan en modalidades y áreas que tienden a desanclarse y a constituir espacios cada vez más amplios, aunque no por eso menos “radiales”.

A partir de la percepción de esta asimetría, Altamirano y Sarlo mencionan la conceptualización utilizada en nuestros países en términos de “dependencia cultural”. Este modelo ejerció un papel crítico equivalente al de su teoría homónima en el campo económico, pero, como bien señalan, en términos explicativos quedaba reducida a un modelo unilateral y mecánico, que reducía los campos locales a meros campos de recepción. En este sentido, lo que nos permite ver la noción de campo –y, como vimos, los autores supieron tempranamente extraer virtualidades en esa línea– es que las condiciones locales de producción, los conflictos y problemáticas propias, aunque sean exteriores al campo, influyen en él constituyendo un verdadero espacio colectivo de refracción de modelos, ideas y propuestas. Estos procesos son los que deberían ser profundizados en cada caso, y aquí la noción de *habitus*, a nuestro juicio, puede ser de mucha utilidad.<sup>48</sup> Al mismo tiempo, el modelo relacional del campo nos podría ayudar a mantener la mirada sobre ambos fenómenos a la vez: un carácter periférico y

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>48</sup> Para referirnos a un trabajo sumamente lúcido sobre modernidad latinoamericana, si Fernando de Trazegnies, por ejemplo, llegó a hablar de “modernización tradicionalista” para explicar la adopción “selectiva” y reinterpretada

dependiente que sin embargo no impide una producción cultural inventiva, pero donde un aspecto no puede entenderse sin el otro.

## **Pierre Bourdieu y la Argentina a partir de la década de 1990**

A lo largo de la década de 1990 el nombre de Pierre Bourdieu comienza a figurar con mayor frecuencia en programas de seminarios y asignaturas de grado y posgrado en diversas universidades. En este contexto, el libro de Alicia Gutiérrez *Pierre Bourdieu, las prácticas sociales*, editado por el Centro Editor de América Latina en 1994 (reeditado en 1995 y en 2002 nuevamente) cumplió la función de un texto introductorio que facilitaba el acceso al autor compendiando didácticamente sus principales conceptos. Del mismo modo, sus traducciones de artículos de Bourdieu aún no accesibles en castellano<sup>49</sup> aportaron nuevos elementos al conocimiento local del autor.

Sin embargo, para entender la popularidad de Bourdieu hoy en los medios universitarios y no universitarios de la Argentina, no hay que olvidar que esta presencia en los espacios académicos especializados que se insinuó desde los años de 1970 y se consolidó desde mediados de la década de 1980, se convirtió después de 1995 en la de una verdadera celebridad del mundo intelectual. Para esto fue clave la presencia reiterada de Bourdieu en el diario *Clarín*. Desde mediados de los años de 1990, cada intervención pública importante de Bourdieu y cada uno de sus libros mereció notas –y nuevamente un trabajo más minucioso de agentes y de posiciones, debería explorar las razones–, acompañadas de titulares llamativos y generalmente elogiosos, al punto que la nota de tapa del suplemento cultural que sigue a la muerte del sociólogo, se titula –sobre el fondo de una foto que abarca toda la página–: “Bourdieu, el sociólogo faro”.<sup>50</sup> Las notas, normalmente de al menos una página y casi siempre anunciadas en tapa, se vinculan con frecuencia a la aparición de textos de Bourdieu en castellano. Si en 1996, cuando Anagrama publicó *Las reglas del arte*, aún parecía necesario presentar al “célebre sociólogo” con cierta amplitud al comienzo de la nota,<sup>51</sup> en los años siguientes basta decir que se trata del “más importante sociólogo francés”, aunque los rasgos que se resaltan tanto en titulares como en recuadros intermedios son los relativos al carácter “influyente” y “polémico” de su obra: Bourdieu “arremete” contra la “farándula académica”<sup>52</sup> o “dispara opiniones feroces”<sup>53</sup> contra la prensa francesa; cuando publica *La dominación masculina* “arde París, en momentos en los que el mismo Bourdieu y su obra son fuertemente cuestionados”. A lo largo de 1998 *Clarín* publicó en su sección de “Opinión”, tres artículos de Bourdieu, referidos al neoliberalismo,<sup>54</sup> una entrevista vinculada a las “opiniones feroces” del “notable

---

tada del derecho moderno en el Perú republicano, es a nuestro juicio porque no sólo los intereses, sino también las disposiciones de los agentes, hacían altamente improbable otro tipo de proceso. Cf. Fernando de Trazeignies, *La idea de derecho en el Perú Republicano del siglo XIX*, Lima, PUCP, 1983.

<sup>49</sup> Sus traducciones que más circularon: Pierre Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 1999 [trad. y prólogo de Alicia Gutiérrez], aunque no han sido las únicas.

<sup>50</sup> *Clarín*, sábado 26 de enero de 2002.

<sup>51</sup> *Clarín*, suplemento “Cultura y Nación”, 29 de febrero de 1996, p. 1.

<sup>52</sup> *Clarín*, suplemento “Cultura y Nación”, 12 de diciembre de 1996, p. 10.

<sup>53</sup> *Clarín*, suplemento “Cultura y Nación”, 17 de mayo de 1998, p. 9.

<sup>54</sup> Se trata de las ediciones del 12 de febrero, del 13 de abril, del 13 de mayo, del 17 de mayo, del 6 de septiembre y del 20 de septiembre de 1998.

sociólogo francés” sobre la televisión,<sup>55</sup> un comentario sobre sus ideas acerca de la “utopía del mercado perfecto”<sup>56</sup> y un conjunto de artículos de diverso tono cuando se editó en Francia *La dominación masculina*.<sup>57</sup> El año 1999 no fue menos prolífico: un anticipo de un artículo de *Contrafuegos* en castellano,<sup>58</sup> una extensa nota referida a la reedición de *La distinción* en Taurus,<sup>59</sup> dos textos contra el neoliberalismo,<sup>60</sup> un texto laudatorio a *La miseria del mundo*<sup>61</sup> (en que junto a una foto de Bourdieu con el rostro pensativo, se comenta: “Preocupación: Pierre Bourdieu, del lado de las clases explotadas”) y la traducción de un texto marcadamente crítico, tomado de *Le Monde*<sup>62</sup> donde se lo acusa de querer preservar el mundo elitista de los artistas y científicos financiados por el Estado y no elegidos por el mercado (que tiene defectos, pero siempre es más democrático, según el autor). El Bourdieu de *Clarín* se abre en el 2000 con un extenso comentario elogioso a “quizá la última joya del siglo que se cerró”: la aparición de *Intelectuales, política y poder*, recopilación y traducción de textos introducidos por Alicia Gutiérrez y publicados por EUDEBA,<sup>63</sup> pero la videoconferencia que en el mes de junio diera Bourdieu en simultáneo desde el Colegio de Francia para públicos de Buenos Aires (UBA), Córdoba (UNC) y una universidad de Santiago de Chile se comenta muy brevemente<sup>64</sup> y en el año 2001 sólo encontramos el comentario a la aparición en forma de libro de esta misma intervención: *El sociólogo y las transformaciones recientes de la economía en la sociedad*.<sup>65</sup> El sociólogo “faro” cuya muerte es anunciada en tapa en el año 2002 no merece en su interior más que la reedición del texto del debate de Bourdieu con Günter Grass y un comentario de García Canclini que en una lectura rápida parecería reconocer más al intelectual que levantó su voz contra el neoliberalismo que al sociólogo, que hizo aportes importantes pero habría sido “refutado” en la obra de Grignon y Passeron *Lo culto y lo popular*.<sup>66</sup> La última nota que encontramos, en febrero de 2002, titulada “Una beatificación laica”, acusa a

<sup>55</sup> *Clarín*, suplemento “Cultura y Nación”, domingo 17 de mayo de 1998.

<sup>56</sup> *Clarín*, suplemento “Zona”, domingo 6 de septiembre de 1998.

<sup>57</sup> Varios de los artículos son traducciones de los aparecidos en *Le Monde*. Entre los autores, la única argentina es Beatriz Sarlo, *Clarín*, suplemento “Cultura y Nación”, domingo 20 de septiembre de 1998.

<sup>58</sup> *Clarín*, “Cultura”, domingo 25 de abril de 1999.

<sup>59</sup> *Clarín*, “Cultura”, domingo 9 de mayo de 1999.

<sup>60</sup> *Clarín*, “Opinión”, 7 de junio y 24 de noviembre de 1999.

<sup>61</sup> *Clarín*, suplemento “Cultura y Nación”, domingo 7 de noviembre de 1999.

<sup>62</sup> El texto es de Vincent Tournier (del Instituto de Ciencias Políticas de Grenoble), y es una reacción al de Bourdieu publicado por *Le Monde* y *Clarín* una semana antes, *Clarín*, “Opinión”, 29 de noviembre de 1999.

<sup>63</sup> El comentario, como la generalidad de las reseñas a obras de Bourdieu publicadas en *Clarín*, es de Néstor Kohan, profesor de la UBA y de la Universidad de las Madres de Plaza de Mayo, *Clarín*, “Zona”, 20 de febrero de 2000.

<sup>64</sup> *Clarín*, “Zona”, 2 de julio de 2000.

<sup>65</sup> *Clarín*, suplemento “Cultura y Nación”, 16 de septiembre de 2001.

<sup>66</sup> Una segunda lectura más cuidadosa del texto de García Canclini devuelve una comprensión más matizada del trabajo de Bourdieu. Como se advierte ya en su introducción a *Sociología y cultura*, su perspectiva para leer a Bourdieu es un contraluz con el marxismo, y es en la renovación y superación de límites de esta tradición donde se ubicarían para García Canclini sus principales aportes: “pensar por la izquierda los temas de la derecha”. Sus límites estarían en haber quedado pegado a los planteos de la “modernidad”, no haber dedicado esfuerzos a trabajar sobre el mundo popular y volverse incapaz de comprender la industria cultural, la diversidad, los gustos posmodernos. Sin embargo, Canclini parece percibir también la importancia creciente en su obra de las consecuencias de la lógica de la práctica descrita en *El sentido práctico* y la apertura desde allí a una vía para pensar más allá de la modernidad ilustrada. No obstante, su pensamiento moderno y su método nos seguiría haciendo falta para comprender el “totalitarismo” del mercado. Más matizada e interesante es aún su lectura de Bourdieu en *Diferentes, desiguales y desconectados*, Barcelona, Gedisa, 2004.

la familia y a los discípulos de Bourdieu de haber iniciado un injusto y “feroz operativo de prensa y judicial” contra *Le Nouvel Observateur*, movidos por una intención de “corregir” y “ocultar” el pasado personal de Bourdieu.<sup>67</sup> En suma, *Clarín* parece haber hecho un movimiento de distanciamiento crítico en su posición a partir del año 2001, en una lógica periódica que sería interesante analizar más de cerca, teniendo en cuenta no sólo los acontecimientos locales, tanto sociopolíticos como de alianzas y distanciamientos a partir del proceso de concentración de los medios de comunicación vivido en la Argentina desde 1998, sino en particular sus vinculaciones con el cotidiano francés *Le Monde*.

Cuando la presencia de Bourdieu comienza a disminuir en *Clarín*, lo seguimos viendo aparecer con mucha más asiduidad en las secciones de “Opinión y “Cultural” de *Página/12*,<sup>68</sup> en la revista *Tres Puntos* y en el mensual *Le Monde Diplomatique*, edición cono sur. A la muerte de Bourdieu, *Página/12* publica cuatro artículos escritos especialmente para el diario y una quinta nota en que se recogen comentarios y opiniones de sociólogos y antropólogos de la UBA y el CONICET. Al día siguiente se agrega una extensa nota (también escrita desde París para *Página/12*) en la que se trata de dar cuenta de la intención polémica del Bourdieu de la década de 1990. *La Nación* publica el 25 de enero una nota informativa que recoge impresiones de Chirac y Jospin, y un texto de Fortunato Mallimaci, por entonces decano de Ciencias Sociales de la UBA, donde da cuenta de su trayectoria como sociólogo y como intelectual, así como de la importancia de su influencia en las ciencias sociales en Argentina. Sin embargo, en el suplemento cultural de *La Nación*, aparecido el miércoles siguiente, no se retoma la figura ni el trabajo de Bourdieu. En los casos de *Página/12*, *Tres Puntos* y *Le Monde Diplomatique*, en cambio, aún más claramente que en *Clarín*, las entrevistas y los textos refieren fundamentalmente a sus intervenciones como “intelectual”, es decir, a su lucha contra las políticas sociales, económicas y culturales del neoliberalismo, la precarización de una parte de la población y el desmantelamiento de los estados. Curiosamente, las actitudes, las afirmaciones y los hechos que levantaron olas de críticas en la prensa de la cultura en Francia, son las que lo pusieron en el centro del campo cultural argentino y le valieron la imagen pública del principal sociólogo del momento. Evidentemente, las crecientes críticas a las políticas del menemismo en la Argentina por esos años y la consolidación del movimiento antiglobalización centrado, en el caso de América Latina, en la organización del Foro Social Mundial anual que comenzó en Porto Alegre (a cuya organización se vinculan personalidades relacionadas a *Le Monde Diplomatique* como a *Tres Puntos*), han tenido que ver con esta presentación y esta vigencia.

La fragilidad del campo de las ciencias sociales en la Argentina favorece, como decíamos más arriba, un funcionamiento cercano al del campo literario, y por eso puede permitir

<sup>67</sup> En realidad, las declaraciones de Jérôme Bourdieu (hijo mayor del sociólogo) a *Libération*, parecen más bien cuidadosas de preservar la intención científica del texto (la superación de la ilusión biográfica) que, dada la idea que Pierre Bourdieu tenía de la sociología reflexiva, y la conflictividad de su posición y tomas de posición en Francia, se convierte en un texto particularmente delicado en ese país. La entrevista de *Libération* se produce precisamente a raíz de la publicación en francés, por decisión de la familia, de la versión que Bourdieu había entregado a su editor alemán poco antes de morir. Cf. “*De l’illusion biographique*”, en <http://www.liberation.fr/page.php?Article=174637>, 29 de enero de 2004 [31.01.2004].

<sup>68</sup> Si el pasaje de la temática “Bourdieu” de *Clarín* a *Página/12*, pudo obedecer a una estrategia de redistribución de tareas según líneas editoriales dentro del grupo *Clarín*, es un tema a investigar en el contexto de los confusos y rápidos procesos de compras y reposicionamientos de la prensa argentina por aquellos años. Cf. Natalia Aruguete, “De la propiedad de los medios”, en *Le Monde Diplomatique*, No. 48, junio de 2003.

con tanta facilidad que autores que habían sido conocidos en el mundo académico, pero apenas apropiados por algunos pocos científicos, comiencen a ser luego, en buena medida a causa de fenómenos externos al campo, puestos en un lugar central, que los hace inevitables, aunque con muchas de las características fetichistas y superficiales de las modas. El discurso anti-globalización de Bourdieu, además de dar legitimidad –y posiblemente una dosis renovada de aliento– a los intelectuales que desde aquí venían percibiendo las consecuencias a largo plazo de las políticas neoliberales, cobró entre nosotros a partir de los años 2000 y 2001 la concreción más clara posible acerca de la “asistencia a una persona en peligro”. Sin embargo, este uso social contrahegemónico de la ciencia y la consiguiente popularidad de Bourdieu como “intelectual” no nos debe engañar acerca del conocimiento que se tenía en nuestro medio sobre su trabajo como sociólogo. Esta apropiación es más bien lenta, y sólo en los últimos años tenemos –fuera del trabajo de Emilio Tenti Fanfani y de los mencionados de Sarlo y Altamirano– investigaciones de calidad que comienzan a sacar provecho de la teoría bourdiana para comprender nuestras sociedades. Además de la labor de la revista *Apuntes de Investigación* del CECYP,<sup>69</sup> algunos trabajos de Ricardo Sidicaro,<sup>70</sup> así como los de Javier Auyero<sup>71</sup> y el último libro de Alicia Gutiérrez<sup>72</sup> ponen en funcionamiento sus categorías de construcción del objeto sociológico para temas diferentes y en utilizaciones nuevas y productivas que nos permiten augurar una fecundidad mayor de los aportes de la sociología bourdiana entre nosotros. La aparición de estudios rigurosos sobre su práctica sociológica, no sólo por las traducciones de textos norteamericanos o franceses, sino la publicación de análisis de producción local, nos permite reafirmar también esta expectativa.<sup>73</sup> Cabe preguntarse si la llegada temprana del *Oficio del sociólogo*, con su planteo epistemológico heterodoxo, pero con la afirmación aún vehemente de que la sociología debía ser una ciencia “como las otras”, sumada al conocimiento también temprano de los textos de sociología de la cultura de los años de 1970, no han marcado demasiado una etapa de Bourdieu en la que su ruptura con el escolasticismo estructuralista ya estaba realizada pero no aún desarrollada en todas sus consecuencias. El proceso gradual del Bourdieu “estructuralista genético” al Bourdieu de la “sociología reflexiva”<sup>74</sup> que ha ido renegociando sus modelos, profundizando sus conceptos (fundamentalmente el de *habitus* y sus “derivados” –*nomos*, *illusio*, *collusio*, etc.–) y las consecuencias prácticas que de ellos se desprenden, nos facilitará un “*mode d’emploi*” no menos riguroso, pero más abierto, diversificado y dinámico. Tal vez un exceso de objetivismo marxista y estructuralista en el ambiente de la década de 1970, posiblemente una lectura implícitamente althusseriana de la noción de campo en esa década, enfrentado a otro objetivismo de sociología “científica”, y la difícil historia de la antropología social y cultural entre nosotros, hayan contribuido para que las consecuencias de la introducción de conceptos posicionales en la teoría de la acción (la del objeto(-sujeto) sociológico y la del sujeto(-objeto) de cien-

<sup>69</sup> Dirigida por Lucas Rubinich, la revista nuclea a un grupo de investigadores, varios de los cuales acuden regularmente a las perspectivas y conceptos de Bourdieu para construir sus objetos de investigación.

<sup>70</sup> Ricardo Sidicaro, *Los tres peronismos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

<sup>71</sup> Javier Auyero, *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*, Buenos Aires, Manantial, 2001.

<sup>72</sup> Alicia Gutiérrez, *Pobre, como siempre... Estrategias de reproducción social en la pobreza*, Córdoba, Ferreyra Editores, 2004.

<sup>73</sup> Destacamos en este punto Denis Baranger, *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, op. cit.

<sup>74</sup> Cf. Ana Teresa Martínez, *Pierre Bourdieu, razones y lecciones de una práctica sociológica*, op. cit.

cia) realizada por Bourdieu, haya quedado casi invisible. Los mencionados trabajos de Javier Auyero sobre cultura política abren una nueva expectativa en este sentido.

En suma, fue necesario esperar a completar las traducciones mayores y será necesario superar el momento de la moda y las afiliaciones “por o contra”. En la medida en que se afirme una tranquila posesión de esta herencia, y en que acudamos a ella más para usarla que para venerarla o demonizarla, nos será posible aprovechar sus herramientas para una tarea más útil y más fecunda: conocer mejor nuestros procesos sociales. □

# Notas sobre Gramsci y las ciencias sociales\*

Renato Ortiz

Universidad de San Pablo / Campinas

No es mi intención elaborar, en este breve texto, una interpretación abarcadora y exhaustiva de la obra de Gramsci. Varios autores ya lo han hecho, y creo, además, que mi contribución en ese ámbito sería de poca utilidad. Mi punto de partida es otro y lo construyo a partir de una pregunta: ¿qué puede extraer, hoy, un científico social de la lectura de su obra? Se trata, por tanto, de un ángulo unilateral e interesado, que deja de lado un análisis riguroso de los conceptos y privilegia la relación del autor con el universo de las ciencias sociales. Creo que cuestiones tales como “¿Fue Gramsci un sociólogo” o “¿Fue un científico político?”, llevan a formular un conjunto de problemas falsos, pues, como marxista y militante, sus intereses trascendían las fronteras entre las disciplinas y tenían como referencia directa el campo de la práctica política. Pero la indagación que subyace a este ensayo tiene su razón de ser: siempre tuve fascinación por sus escritos. A fines de la década de 1970 estudié sistemáticamente los *Quaderni del carcere*, lo que me estimuló a escribir algunos estudios publicados en mi libro *A consciência fragmentada*. En ese momento me llamó la atención menos la perspectiva específicamente política (partido, revolución o reforma, Estado, fuerza y consenso) que el esfuerzo argumentativo del autor, que expresaba una poderosa mente analítica capaz de formular y aprehender una serie de problemas sociológicos. Ello me condujo a comparar su abordaje de la problemática de la religión con el de Max Weber. Retomo así una intuición antigua, pero ahora, en un momento diferente de mi vida y de la historia de las sociedades, con el propósito de darle forma y coherencia.

Al enfrentarse con la obra gramsciana, el lector difícilmente pueda escapar de una sensación recurrente: se trata de un pensamiento fechado, y son varios los elementos que confirman esa dimensión. En primer lugar, evidentemente, está la cuestión del socialismo, que aparece marcada por el clima de fines del siglo XIX y comienzos del XX, cuando una utopía de transformación radical sintetizaba una esperanza colectiva. Era un momento de efervescencia –Revolución Rusa, consolidación de las organizaciones de masas, surgimiento de los partidos comunistas–, muy distinto de la atmósfera contemporánea –fin del régimen soviético, caída del Muro de Berlín, declinación de los partidos comunistas, agotamiento de la Guerra Fría–. Pero el debate en torno del socialismo no era una mera controversia ideológica, ya que tenía desarrollos en el plano teórico y eran muchos los que creían que el marxismo, por estar aso-

\* Traducción: Ada Solari.

ciado con el devenir histórico, gozaba de una posición privilegiada, “superior”, en relación con todas las demás interpretaciones posibles de la sociedad (las ideologías o las ciencias sociales). Otro aspecto concierne a la cuestión de lo nacional-popular, es decir, a la construcción de la nación italiana, la que no constituye una temática específicamente gramsciana pues se trataba de un tema compartido por la gran mayoría de los intelectuales de su tiempo. Debido a que la constitución de la nación italiana se produjo tardíamente, la discusión giraba en torno de la emergencia de una clase dirigente capaz de organizar y gobernar a la población de determinado territorio. A diferencia de los análisis de sus contemporáneos, los de Gramsci ponían de relieve la separación entre los intelectuales y el pueblo (de la cultura a la política), pero presuponían también la posibilidad de integración de esas partes distantes. La filosofía de la praxis, en su *inmanencia* –término caro al autor–, coincidiría por tanto con la realización del proyecto nacional, que se diferenciaba de otros –como el proyecto liberal o el fascista–, pero no por ello dejaba de ser nacional. Es difícil, en la época de la globalización, contemplar esa discusión de la manera en que se lo hizo entonces.

Otra cuestión concierne a la problemática de la modernidad, y en este sentido no se debe olvidar que la Revolución Industrial, junto al proceso de unificación nacional, aún estaba en curso en Italia a comienzos del siglo XX. Podemos recurrir a una metáfora, corriente en su época, para captar de manera emblemática los *impasses* de esa situación: la *questione meridionale*. Gramsci escribe en un período en el que el país se moderniza pero se encuentra fragmentado por las fuerzas tradicionales y conservadoras (la Iglesia católica), y en el que la industrialización es un elemento dinámico en la formación de la nueva clase obrera. La oposición entre el norte industrializado y el sur agrario implica, de manera simultánea, un descompás económico y una negación del ideal de integración nacional, una situación, por cierto, completamente distinta de la actual, en la que la modernidad es una realidad innegable y el destino nacional se redefine en el seno de la Comunidad Europea.

Por último, está el tema del partido. Gramsci forma parte de una generación que creía que la política, y sobre todo el partido, tiene una función específica: la de “encantamiento del mundo”. En otras palabras, el partido tendría la capacidad de comprender y de organizar colectivamente las voluntades individuales. Su organicidad estaría calcada de los valores compartidos por todos y conseguiría, incluso, orientar la conducta de las personas. La filosofía de la praxis, como interpretación abarcadora y coherente del mundo, fundada en la inmanencia de la historia, se presentaba como una ideología positiva. El partido sería el Príncipe de los tiempos modernos, el centro de irradiación de un “gran relato”, y aprehendería el mundo en su totalidad, resignificándolo y dándole inteligibilidad. Por cierto, esa creencia en la capacidad de la política (a la que Gramsci le dedica innumerables páginas con el propósito de diferenciarla de la religión) se quebró. En el fecundo texto de Octávio Ianni, “O príncipe eletrônico” –un diálogo con Gramsci y Maquiavelo–, comprobamos que en el mundo contemporáneo se agotó parcialmente (no por completo) y se restringió el papel que le cabía al partido como organizador de la voluntad colectiva, y que, por otra parte, su primacía ha sido desplazada por otra dimensión social: los medios masivos y el mundo del entretenimiento.

Aunque en los debates académicos a menudo se confunde “fechado” con “superado”, los campos semánticos de esas dos cualidades son distintos. La noción de superado sugiere algo definitivo cuya reiteración remite al anacronismo. Es posible decir que en las ciencias sociales muchas ideas están realmente superadas, lo que resulta evidente en el dominio del conocimiento. Por ejemplo, los descubrimientos arqueológicos sobre el origen de los homí-

nidos han mostrado la incoherencia de ciertas concepciones al respecto vigentes aún en el siglo XIX. Podemos retomar esas concepciones cuando hacemos historia de las ideas, pero sería insensato pretender aplicarlas a la investigación arqueológica actual. Recuerdo una frase de Finley escrita en relación con el progreso en la historiografía: “Todo historiador inevitablemente sufre por ignorar lo que ocurrirá después de él. Todo historiador, incluso el más mediocre, tiene por tanto una ‘experiencia histórica’ mayor que la de sus antecesores, por más destacados que éstos hayan sido” (Finley, 1994: 5). El volumen de datos acumulados, así como el refinamiento de las técnicas empleadas permiten que el estudioso tenga una precisión (al menos en potencia) de la que no disponían Tucídides o Burckhardt. Hoy conocemos más sobre el pasado, incluidos aquellos que no son historiadores, pues muchas de las informaciones disponibles reemplazan a otras que ya son consideradas inapropiadas. La noción de fechado implica otra configuración, pues no se circunscribe al espacio de la superación, de algo envejecido por el tiempo y cuya validez ya se habría agotado. Simplemente, quiere decir que el pensamiento se vincula con un determinado contexto. En este sentido, todo pensamiento sobre la sociedad es fechado. Éste es el dilema, y diría también el gusto, de las ciencias sociales: la imposibilidad de construir categorías universales. Sin embargo, ello no nos impide releer a Maquiavelo o a Tocqueville, a Adorno o Mannheim, a Malinowski o Lévi-Strauss, ya que sus pensamientos, fechados, son parte de una interlocución permanente. Las obras de nuestros antepasados (que no son necesariamente antiguas) son materia de relecturas y fecundan la imaginación sociológica del presente. Dedicarse a ellas no es una pérdida de tiempo o un anacronismo, sino un ejercicio de refinamiento de la reflexión.

Un tema presente en los *Cuadernos de la cárcel* concierne a la relación entre el individuo y la sociedad. Tomo como ejemplo la política, que es un elemento permanente en el diálogo entre Gramsci y Benedetto Croce. Al analizar el Estado, Croce distingue entre una dimensión “meramente política y amoral” (es decir, funcional) y una dimensión ética, y sostiene que ambas expresiones coexisten en el interior de una unidad inseparable. Fuerza y consenso (autoridad y libertad, en su jerga filosófica) son términos correlativos que no es posible pensar de manera dicotómica. El Estado no se reduce por tanto a la mera dominación, pues contiene también un fundamento moral y en él se inscribe la ética, la acción política. En las palabras del autor:

En el acto político, en la búsqueda de realización de determinado fin, todo está mediado por la política, y de ella no están excluidos la moralidad y la religiosidad, las ideas, los sentimientos y las instituciones morales y religiosas. [...] el hombre moral sólo realiza su moralidad cuando actúa políticamente, cuando acepta la lógica del la política (Croce, 1930: 227-228).

Se podrían citar innumerables pasajes en su obra que expresan esa idea, pero sólo deseo llamar la atención hacia la proximidad entre su pensamiento y el de Gramsci, cuyo interés por la ética, por la concepción del Estado como fuerza y consenso —elemento moral que subyace a la política—, es ampliamente conocido. De allí su propuesta de comprender el marxismo como una reforma intelectual y moral. Hay, sin embargo, un punto que los separa: la definición de partido político. Desde el punto de vista abstracto, Croce considera la política como una cuestión moral; sin embargo sostiene que, en el ámbito pragmático, ella asume una perspectiva individualizadora: “El problema político como problema práctico es un problema de iniciativa, de invención, de creación, y por ello un hecho individual y personal”; y añade, “la

unión entre los individuos que sienten la necesidad y la tendencia de juntarse da origen, en la esfera político-económica, a las asociaciones, a las corporaciones, a los sindicatos, y en la esfera ético-política, a lo que llamamos partidos políticos (*ibid.*: 228, 236). Ante la pregunta “¿Qué debe hacer Italia?”, él retruca: “¿Qué debo hacer yo?”. Esta inversión en el orden de las frases tiene implicaciones de naturaleza teórica, pues lo lleva a concebir el partido como una unión de individuos, un conglomerado de voluntades particulares. De allí la importancia que se atribuye a los líderes: ellos serían los conductores de la acción ético-política. La crítica de Gramsci hace eje en ese punto. El Príncipe moderno no es una persona real, ni tampoco una reunión de individuos: “sólo puede ser un organismo, un elemento de la sociedad complejo en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción” (Gramsci, 1975b: 6).\* Por lo tanto, el partido representa y organiza un conjunto de relaciones difusas que lo preceden y lo legitiman.

Es posible analizar esta discusión desde dos perspectivas. Una, más inmediata, se inscribe en el plano político: son autores que, por cierto, tienen ideologías antagónicas y tematizan un mismo problema. Otra, que yo llamaría sociológica: lo que está en cuestión es la naturaleza de las relaciones sociales, lo que aparece claramente expresado en la idea recurrente de organismo (la metáfora organicista aprisiona el pensamiento de muchos autores). En este sentido, resulta sugestivo un pasaje concerniente a la pregunta “¿qué es el hombre?”. El autor está dialogando con la concepción católica del hombre, en la que se presupone la existencia de un individuo singular que entra en relación con otros hombres y con la naturaleza. Existiría, pues, un “único hombre” (o una naturaleza humana), núcleo a partir del cual se articula su interacción con el mundo exterior. ¿Pero sería ésta una respuesta realmente convincente? En ella se ignora que la noción de individuo no tiene nada de natural; que sólo surge en determinado momento de la historia (como muchos intelectuales italianos, Gramsci cree que eso ocurrió a partir del Renacimiento). La categoría “individualismo”, que alimenta muchas perspectivas filosóficas, es un producto histórico y difícilmente podría ser proyectada en el pasado como si tuviera validez universal. Otro aspecto se vincula con la concepción de la sociedad. El autor afirma: “El individuo no entra en relación con otros hombres por yuxtaposición, sino orgánicamente, es decir, en la medida en que pasa a formar parte de organismos, de los más simples a los más complejos” (Gramsci, 1978: 39). Por lo tanto, lo singular sólo forma parte del género humano por medio de relaciones sociales. Ya no estamos limitados a la noción de partido político, sino que se trata de instituciones sociales, en el sentido amplio del término. La concepción propuesta entiende que las relaciones sociales trascienden y definen a los individuos, y sugiere una aproximación con el pensamiento durkheimiano. La sociedad es *sui generis*, encierra una lógica propia que no puede reducirse a la sumatoria o a la yuxtaposición de sus miembros. No obstante, a diferencia de Durkheim, Gramsci no hace *tabula rasa* del individuo, pues, para él, si el hombre es resultado de un proceso, su acción modela y transforma el medio que lo circunda.

Es un lugar común la afirmación de que el hombre sólo puede vivir en sociedad; sin embargo, de esa afirmación no se extraen todas las consecuencias necesarias, a saber, que una determinada sociedad humana presupone una determinada sociedad de las cosas. En realidad, hasta

\* La cita corresponde a la edición española: A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, México, Juan Pablos editor, 1975, p. 28. [N. de la T.]

ahora se les ha otorgado a estos organismos supraindividuales un significado mecanicista y determinista, de allí la reacción contra este punto de vista. Es necesario elaborar una doctrina en la que todas esas relaciones sean activas y dinámicas, dejando bien en claro que la sede de esa actividad es la conciencia del hombre individual que conoce, quiere, admira, crea [...], y del hombre concebido no aisladamente, sino repleto de las posibilidades que le ofrecen los otros hombres y la sociedad de las cosas (*ibid.*: 41).

Este pasaje apunta a una problemática constitutiva del discurso de las ciencias sociales: la relación entre individuo y sociedad. Si bien el hecho social posee una vida propia, como quería Durkheim, la ética individual no se resume apenas a una adecuación al dato objetivo que la trasciende, pues ella es dinámica y activa. Se trata de un dilema que reencontraremos en Bourdieu, en Parsons y en Sartre, cuando discuten la teoría de la acción.

De cierta manera es posible pensar la propuesta de Gramsci como un puente entre Durkheim y Weber. Esto queda claro en el fragmento citado, pero hay además otros indicios. Tomo el caso de la religión. Durkheim considera la religión, sobre todo, a partir de la idea de vínculo social. La religión constituye una comunidad moral en la que sus miembros participan (comulgan) de un mismo ideal. Genera solidaridad, aproximando a las personas. No es casual que uno de sus discípulos, Maurice Halbwachs, haya acuñado la noción de memoria colectiva. Ésta organiza los recuerdos, ritualiza la creencia, suelda en un mismo grupo a las personas que forman parte de ella. Los estudios durkheimianos sobre las sociedades “primitivas” tienen justamente el propósito de corregir (de dar otro rumbo a) su análisis anterior, en el que la división del trabajo era el objeto central de interés. En los textos más tardíos (donde ya no se habla de solidaridad mecánica), se privilegia el diálogo con la antropología, y el universo de la religión es pensado como conciencia colectiva. Este enfoque se extiende también a la comprensión de un fenómeno moderno, la nación, considerada como un todo integrado en el que los individuos comparten una misma memoria colectiva. Weber toma otra dirección. La religión se encarna en una institución –la iglesia– que actúa como una “empresa de salvación de las almas”. Para comprenderla es necesario conocer los meandros de su doctrina, la organización del clero y la disputa entre visiones e intereses distintos en el marco de las creencias religiosas. Al referirse al budismo o al brahmanismo, Weber se centra en los especialistas, los portavoces y productores de una concepción intelectualizada del mundo: los sacerdotes. De allí la particular atención que otorga a las herejías, a las rupturas en el interior de un mismo orden ideológico, y, evidentemente, a su relación con el poder del Estado. Ejemplo de ello es la reinterpretación que los levitas hacen del sacrificio en el contexto de la unificación del pueblo hebreo. En su lucha contra el politeísmo –las creencias mágicas–, ellos garantizan el monopolio del sacrificio como exclusividad de un grupo que opera a partir del Estado y, en consecuencia, lo legitima. Durkheim busca lo que une; Weber, al analizar los conflictos entre las diversas religiones (brahmanismo *versus* budismo, catolicismo *versus* herejías, confucianismo *versus* taoísmo, sacerdotes *versus* magos) pone de relieve lo que las separa.

Gramsci está interesado en las dos dimensiones. Para él, la religión es una concepción del mundo que interpreta la realidad (elabora una versión), permite a los fieles actuar en ella según determinada ética y, simultáneamente, los reúne en el interior de la misma comunidad. Esa idea atraviesa las páginas de los *Cuadernos de la cárcel*, sintetizada en la afirmación de que el catolicismo es el “intelectual orgánico” de la Edad Media. Como doctrina, es debatido y consagrado por los teólogos, que, en ese sentido, se contraponen a las herejías y a la reli-

giosidad de los “más simples” (los monjes no poseían el mismo tipo de formación teórica que los teólogos). Gramsci, como Weber, estudia en detalle el papel de los intelectuales, su cosmopolitismo (incentivado por el papado) en relación con la fragmentación del poder feudal, su intolerancia frente a la amenaza herética a la unidad de la Iglesia (San Francisco de Asís y el culto de la pobreza). Sin embargo, por su cualidad de “orgánico”, el catolicismo funcionaría también como una especie de cemento cultural entre los diversos sectores de una sociedad jerárquica. La religión integra lo que se encuentra separado, atravesado por luchas de intereses y desavenencias doctrinarias. En realidad, la religión es una parte de un capítulo más amplio: la ideología, que Gramsci considera como una *Weltanschauung* con un valor cognitivo, que interpreta el mundo ético, orienta la acción, pero también como una moral capaz de fundar determinado tipo de solidaridad. Por cierto, las ideologías poseen una amplitud y una potencialidad diferentes –de allí su distinción entre filosofía y religión, o entre religión y sentido común–, pero, no obstante, todas pueden ser pensadas a partir de esa misma matriz teórica.

Sus análisis tienen implicaciones que pueden ser consideradas tanto dentro de la tradición marxista, como fuera de ella. Si se piensa la ideología como un elemento cognitivo, una concepción del mundo inherente a la vida social, y si Gramsci descarta la idea de naturaleza humana, la conclusión que se impone lógicamente es que no hay sociedad sin ideología. Esto lo aproxima a Althusser, cuando afirma que el hombre es un “animal ideológico” –más allá de los contrastes evidentes entre sus ideas, sobre todo en lo que concierne a la concepción de ciencia–, y a Lévi-Strauss, cuando considera al hombre como un “animal simbólico”. Pero también a Bajtin, que considera al lenguaje como un signo, y que todo signo es ideológico. Lo simbólico sería, por lo tanto, algo constitutivo de los seres que viven en sociedad. Imaginar una sociedad sin ideología sería algo ilusorio, pues es por medio de ella que los hombres toman conciencia de sí mismos, de los otros, y actúan en el mundo. Justamente en el pasaje citado anteriormente, respecto de la “naturaleza humana”, Gramsci insiste en la relación activa que los hombres tienen con la sociedad y la naturaleza; el hombre actúa conscientemente y reacciona en su interacción con las cosas que lo circundan (hoy diríamos, posee reflexividad). En este sentido, ideología es poder, es decir, la capacidad que le permite actuar y modificar el mundo. La problemática de lo simbólico constituye, en realidad, una mediación entre la perspectiva gramsciana y la antropología, que aproxima tradiciones intelectuales forjadas en campos separados y distantes (cf. Durham, 2004). También está presente una corriente del marxismo inglés (Raymond Williams), que marca una tendencia que posteriormente habrá de desembocar en los estudios culturales. Esta convergencia entre dominios distantes no es fortuita, pues está centrada en un aspecto particular: la importancia atribuida a las representaciones simbólicas en la constitución de los individuos y de la sociedad.

Hay otro aspecto que también remite a la idea de sociedad. A diferencia de Lukács, que opera con categorías esencialistas, buscando una ontología del Ser, Gramsci está marcado por el historicismo. El ejemplo de la religión es una vez más sugestivo. Como concepción del mundo, la religión se aleja de la idea de “alienación” o de “falsa conciencia” para ser comprendida como ideología encarnada en la historia. En algunos momentos, durante la Edad Media, el catolicismo posee un valor sumamente positivo, es “orgánico”, teje un vínculo social entre las clases y los grupos sociales. En otros, en el período de constitución de la Italia moderna, se torna “tradicional” al perder su función de solidaridad, y actúa como fuerza reac-

tiva frente a los cambios en marcha. La perspectiva gramsciana es heredera de una tradición filosófica que se distingue del idealismo alemán. Hegel pensaba los conceptos en su forma y contenido; su mera afirmación abstracta era el inicio de una historia que aún no se había realizado. Spaventa y De Sanctis, hegelianos del siglo XIX, nacidos en Italia, construyen su obra sobre la base del historicismo, pues están inmersos en las luchas políticas por la unificación del Estado nacional. Al contrario de los jóvenes hegelianos alemanes, el idealismo italiano se vincula con la realidad política y social de fines del siglo XIX (cf. Piccone, 1977); y por ello, difícilmente el pensamiento gramsciano opere con la categoría de “alienación”, y menos aun con la idea de esencia de las cosas sociales. La ideología no puede ser pensada como falsa conciencia, ya que, al ser constitutiva del animal simbólico hombre, es el sustrato en el que éste funda su humanidad.

Gramsci se distancia también de una interpretación francesa de la obra de Hegel, que ejerció influencia sobre Franz Fanon y sobre los intelectuales brasileños vinculados al ISEB (Instituto Superior de Estudios Brasileños). Fruto de una lectura de la dialéctica del señor y el siervo, de los *Manuscritos filosóficos* de Marx, mezclada con el existencialismo de Sartre, esa concepción partía del concepto de alienación para comprender las cuestiones de su época —el colonialismo y la dependencia de los países del Tercer Mundo (cf. Ortiz, 1985)—. Tanto Fanon como los isebianos parten de un núcleo de categorías para comprender la cuestión nacional: “Ser nacional”, “autenticidad”, “desalienación de la conciencia”. Gramsci está interesado en la misma problemática, el bloque histórico y la nación italiana, pero en ningún momento se refiere a una esencia, a un Ser cuya ontología podría ser revelada por el pensamiento. Incluso cuando intenta diferenciar la “superioridad” de la filosofía de la praxis en relación con las otras filosofías o ideologías, su argumentación evita un enfoque ontológico. El marxismo es expresión de las contradicciones históricas, su verdad es “provisoria”, es decir, se vincula con un tiempo determinado. Por lo tanto, no tiene sentido contraponerlo a las otras filosofías en términos de “verdadero” o “falso”, “real” o “alienado”. Tampoco es verosímil la dicotomía “ciencia verdadera” y “ciencia burguesa”, “pensamiento auténtico” y “pensamiento distorsionado”. Gramsci desconfía del “fanatismo por la ciencia”, que asocia con la superstición. Ese tipo de razonamiento sólo puede tener lugar si se postula la existencia de las cosas en sí, cuya verdad se reflejaría por completo, sin distorsión, apenas en un tipo idealizado de aprehensión del mundo. No se trata, simplemente, de una discusión de carácter filosófico, ya que también tiene consecuencias sociológicas. En efecto, se trata de pensar la sociedad como un conjunto de fuerzas, inmersas en la historia y marcadas por diversos intereses, lo que nos aleja de cualquier tipo de visión esencialista, algo muy común en la actualidad cuando se discute la problemática de las identidades.

Retomo ahora la pregunta interesada que dio origen a este ensayo. Pienso que a partir de mi digresión fue posible señalar algunos puntos que merecen ser destacados. El primero se relaciona con el concepto de hegemonía. Éste puede ser leído, como lo fue en el pasado (pienso en el libro de Luciano Gruppi), desde una perspectiva exclusivamente (o casi) vinculada a la esfera de la política (relación con Lenin, bloque histórico, papel revolucionario del partido, Revolución de Octubre, etc.). Sin embargo, él sugiere también otro camino. La hegemonía no puede prescindir de determinadas concepciones de mundo que lo organizan cognitivamente, construyen referencias simbólicas para la acción de las personas y se contraponen a otras visiones de mundo. Es por ello que la política no se limita a la esfera de los partidos o del Estado, sino que penetra en el mundo de la cultura. En otros términos, la problemática del

poder no se restringe a un dominio de la sociedad —el arte de la política—, como si la estructura de ésta tuviese realmente en ella su núcleo o su origen. Por esta razón, Gramsci se vuelca hacia diversos temas, como el periodismo, la escuela, la religión, la literatura. El corolario de esto es que, aun cuando hablemos de política en sentido estricto, difícilmente podremos comprenderla por completo si la aislamos de los elementos que, en realidad, no son exteriores a ella. Para los parámetros actuales de determinada ciencia política, Gramsci sería, felizmente, un mal científico político, ya que, de la misma manera en que no acepta la idea de un *homo economicus*, desvinculado de las relaciones sociales que lo constituyen, se aleja de la concepción de un *homo politicus*, especialista en determinado tipo de acción. Las fronteras de la política no coinciden, por tanto, con el territorio de la disciplina “ciencia política”.

El segundo aspecto remite a la heterogeneidad y a la diversidad interna de las sociedades. La idea de hegemonía no tiene apenas el significado de “líneas de fuerza” o de “relaciones de poder”. Esto es verdad, pero aquí subyace una premisa: la heterogeneidad social. En el debate en torno de la cultura de masas (que, evidentemente, Gramsci no trata, ya que, en su época, los países europeos no sentían aún el peso y la importancia de las industrias culturales), se impone la dimensión de la homogeneización. Lo que se llama “proceso de masificación” supone la existencia de un único patrón cultural (en lenguaje adorniano, la “mercancía”). La sociedad unidimensional estaría, pues, marcada por la unicidad de las conductas y del pensamiento. También la perspectiva liberal (según el modelo de Edward Shills) se fundamenta en el mismo principio analítico: los medios de comunicación son “democratizadores” porque homogenizan las desigualdades antes existentes. No es mi intención discutir cada una de esas visiones, sino poner de relieve que, cuando consideramos la cultura en términos de hegemonía, evitamos el dilema de la homogeneización. No se trata de pensar un único patrón de cultura o de comportamiento, sino de percibir que una tendencia dominante no elimina la diversas concepciones de mundo que se contraponen a ella. Gramsci permite leer las ideologías como matrices de interpretación arraigadas en grupos sociales concretos cuya diferenciación es una expresión de la propia organización social. Existen “filosofías” (entre ellas la de la praxis), religiones, sentido común (de las religiones, o de las filosofías), folklore (manifestaciones fragmentadas de la cultura popular). Y, además, una misma concepción de mundo conoce distintas variaciones: por ejemplo, la religión de los intelectuales y la religión de los “simples”. Cada una de ellas manifiesta una inflexión particular, una mayor racionalización entre los teólogos, una adhesión más emotiva y menos intelectualizada entre las clases populares. Incluso el marxismo se adapta a esta perspectiva. Para llegar a ser hegemónico, necesita transformarse en sentido común, pero, al hacerlo (en caso de que fuera posible), aún permanecería el clivaje entre el discurso de los especialistas —intelectuales orgánicos— y el resto de la población. Es necesario considerar, además, la situación de cada lugar, país o región, pues una misma concepción de mundo se realiza históricamente de diversas maneras (catolicismo italiano, protestantismo norteamericano, etc.). En una de las notas de los *Cuadernos de la cárcel*, Gramsci se pregunta sobre la posible relación entre la unidad religiosa de un país y la multiplicidad de partidos, y viceversa, entre la relativa unidad de los partidos y la proliferación de sectas religiosas y de iglesias. Contempla tres ejemplos: los Estados Unidos, donde existen pocos partidos y una pléyade de confesiones religiosas; Francia, conocida por su unidad religiosa y por la existencia de decenas de partidos, y la Rusia zarista, donde los partidos casi no existían y la fragmentación religiosa era evidente. Su conclusión es sugestiva:

Todo hombre tiende a tener una concepción del mundo única, orgánica y sistemática, pero debido a que las diferencias culturales son muy profundas, la sociedad muestra un extraño abigarramiento de corrientes que presentan un parecido religioso o un colorido político, según la tradición histórica (Gramsci, 1975c: 212).\*

Nos encontramos, pues, lejos de la idea de homogeneización. Las sociedades, aun cuando estén integradas a partir de patrones específicos (religioso o político), están marcadas por la historia y por las diferencias y divisiones sociales que encierran.

Llamo la atención, por último, hacia una categoría que, en mi opinión, tiene gran relevancia en el estudio de las sociedades y que, más aun, puede resultar muchas veces (aunque no todas, por cierto) de gran utilidad en investigaciones empíricas. Me refiero a la noción de intelectual. En la obra gramsciana, esa noción se desdobra en dos planos: el político y el religioso, que constituyen los niveles privilegiados por el análisis. Evidentemente, se observa una preferencia por el dominio de la política; al fin de cuentas, Gramsci es un militante que tiene la intención de transformar el mundo (el partido como “intelectual orgánico” en la búsqueda de la hegemonía de la filosofía de la praxis). Pero en su obra hay incontables ejemplos acerca de la religión, y no sólo sobre el catolicismo —a causa del choque entre los comunistas y la Iglesia católica o la alianza entre Mussolini y el Vaticano—, sino también referidos al islamismo o a la ética protestante y el espíritu capitalista. En ese contexto, el intelectual es visto como un especialista de los universos simbólicos, que, en una institución determinada (partido o iglesia), es capaz de formular una interpretación del mundo y de orientar la acción. Esta visión es lo que llevó a que un historiador como Le Goff, que había escrito sobre los intelectuales en la Edad Media sin haber leído a Gramsci, le rindiera más tarde un gran homenaje en el prefacio de la reedición de su libro (cf. Le Goff, 1988). En realidad, la categoría es imprescindible para comprender un conjunto de cuestiones relativas al surgimiento de las universidades bajo la égida de la influencia papal. El catolicismo es cosmopolita porque, al hablar en nombre de un universal religioso, escapa del control provinciano de las autoridades feudales. Para ello es necesario que los teólogos tematizen su universalidad, y procuren legitimarla religiosa y políticamente. Algo semejante ocurre cuando discutimos el fundamentalismo islámico, lo que resultaría incomprensible sin el trabajo interpretativo realizado por intelectuales que lo distinguen de la visión tradicional de los ulemas y lo resignifican dentro de una perspectiva que combina la reinterpretación del pasado, la relectura del Corán y las demandas del presente (cf. Kepel, 2000). La operación simbólica de significación confiere inteligibilidad al mundo y guía la conducta beligerante de los acólitos (por ejemplo, la reinterpretación de la noción de  *jihad*  o guerra santa). En los  *Cuadernos de la cárcel*  existe, además, una dimensión menor que puede ser aprehendida por medio de una serie de consideraciones que forman en el interior de la obra un conjunto secundario de anotaciones que, sin embargo, son sugestivas y merecen ser consideradas. Cuando se leen los  *Cuadernos*  en su versión integral —y no en partes, como fueron publicados por primera vez—, se tiene una sensación extraña. Llamam la atención del lector varias anotaciones, por lo general breves, acerca de asuntos aparentemente poco notables. Muchas de ellas se agrupan bajo la denominación “los nietos del padre Bresciani” (uno de los temas del libro  *Literatura y vida nacional* ) y se

\* La cita corresponde a la edición española: A. Gramsci,  *Pasado y presente* , México, Juan Pablos editor, 1977, p. 202. [N. de la T.]

refieren a una literatura de sacristía, es decir, a publicaciones católicas populares en las que no existe mayor refinamiento del pensamiento religioso o filosófico –por ejemplo, la revista de conocimiento general, *Observatore*, en la que se hace una crítica de costumbres nada académica o científica–. Gramsci toma en serio esas publicaciones, debate con sus autores anónimos, los interpela desde el punto de vista filosófico y político. ¿Por qué se interesaba en un material de esa naturaleza? Hay, por cierto, una imposición de hecho, ya que era el material disponible en la prisión. Pero Gramsci extrae de él algunas lecciones: los textos encierran una explicación del mundo muy cercana al sentido común. Sin ser rebuscados, trabajan en un nivel muy alejado de la racionalización coherente y articulada de los intelectuales, y tienen la función específica de establecer una doxa, una versión de los acontecimientos, que se va constituyendo poco a poco en una “creencia popular”. En otras palabras, estamos frente a instituciones sociales capaces de reiterar y de difundir determinada comprensión del mundo. En las sociedades actuales existen espacios similares en los que actúan esos intermediarios simbólicos: periódicos barriales, libros best-sellers, literatura esotérica, comentarios televisivos, etc. En esas publicaciones, los problemas sociales son relatados y reinterpretados, constituyen la materia cotidiana que alimenta la reflexión y la ficción sobre el orden de las cosas. Su comprensión nos ayuda a salir de la problemática de la *intelligentsia*, de las grandes explicaciones, sumergiéndonos en una dimensión de la vida social en la que existe una interacción mutua entre los argumentos explicativos y la vida cotidiana. □

## Bibliografía

Althusser, Louis (s/f), *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*, San Pablo, Martins Fontes [trad. esp.: *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, varias ediciones].

Bajtín, Mijail (2004), *Marxismo e filosofia da linguagem*, San Pablo, Hucitec.

Croce, Benedetto (1930), *Etica e politica*, Bari, Laterza.

Durham, Eunice (2004), *A dinâmica da cultura*, San Pablo, Cosac Naify.

Durkheim, Émile (1968), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, PUF [trad. esp.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, varias ediciones].

Finley, Moses (1994), *História antiga*, San Pablo, Martins Fontes [trad. esp.: *Historia antigua*, Barcelona, Crítica, 1986].

Gramsci, Antonio (1968), *Os intelectuais e a organização da cultura*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira [trad. esp.: *Los intelectuales y la organización de la cultura*, traducción de Raúl Sciarreta, México, Juan Pablos editor, 1975].

——— (1968), *Literatura e vida nacional*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira [trad. esp.: *Literatura y vida nacional*, traducción de José Aricó, prólogo de Héctor P. Agosti, México, Juan Pablos editor, 1976].

——— (1975), *Quaderni del carcere*, Turín, Einaudi [trad. esp.: *Cuadernos de la cárcel*, México, Era, 1981, 6 vols.].

——— (1975), *Note sul Machiavelli*, Turín, Riuniti [trad. esp.: *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, prólogo, traducción y notas de José Aricó, México, Juan Pablos editor, 1975].

——— (1975), “Religione e politica”, en *Passato e presente*, Turín, Riuniti [trad. esp.: *Pasado y presente*, traducción de Gabriel Ojeda Padilla, México, Juan Pablos editor, 1977].

——— (1978), *Concepção dialética da história*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.

Gruppi, Luciano (1978), *O conceito de hegemonia em Gramsci*, Río de Janeiro, Graal [trad. esp.: *El concepto de hegemonía en Gramsci*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1970].

Ianni, Octávio (2001), “O príncipe eletrônico”, en *Enigmas da modernidade-mundo*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.

Kepel, Gilles (2000), *Jihad: expansion et déclin de l’islamisme*, París, Gallimard [trad. esp.: *La Yihad: expansión y declive del islamismo*, Barcelona, Península, 2001].

Le Goff, Jacques (1988), *Os intelectuais na Idade Média*, San Pablo, Brasiliense [trad. esp.: *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, Gedisa, 1986].

Ortiz, Renato (1980), “Gramsci/Weber: contribuição para uma teoria da religião”, en *A consciência fragmentada*, Río de Janeiro, Paz e Terra.

——— (1985), “Alienação e cultura”, en *Cultura brasileira e identidade nacional*, San Pablo, Brasiliense.

Piccone, Paul (1977), “From Spaventa to Gramsci”, *Telos*, 31, primavera.

Weber, Max (1967), *The religion of India*, Nueva York, Free Press.

——— (1968), *The religion of China*, Nueva York, Free Press.



# En busca de América\*

Pedro Meira Monteiro

Universidad de Princeton

¿Tiene sentido pensar como desencantamiento justamente el hecho de entrar en un mundo lleno de sentido? Para Weber, tiene. Si no entendemos esto, es porque aún no entendemos qué quiere decir, para Weber, desencantamiento del mundo.<sup>1</sup>

En *Raízes do Brasil*, la imaginación del lector es por momentos llevada por un impulso de inmersión. Al responder a la cuestión de los orígenes ibéricos de la cultura brasileña, el libro, ya desde el título, ya desde el párrafo inicial, convoca al movimiento lento y a la travesía profunda, como si el sondeo de la experiencia civilizatoria reavivase las metáforas marinas, que, a menudo, ayudan a los historiadores a comprender la supervivencia de formas de convivencia y de valores tradicionales en escenarios de transformación constante y urgente. Para seguir con el campo metafórico en cuestión, podríamos decir que los movimientos de superficie apenas disimulan lo que va por debajo, cuyo fundamento y poder irresistible hacen malograr muchos de los esfuerzos y gestos de los hombres. Habría, pues, para esa imaginación, una historia profunda y lenta de América, que el ensayo sería capaz de desvendar al proponer una especie de cartografía submarina, o, para volver a la metáfora original, un verdadero mapa subterráneo que, desplegado, revelaría las líneas fuertes de nuestra cultura de matriz ibérica.<sup>2</sup>

Ya se ha afirmado y estudiado la inspiración romántica de Sérgio Buarque de Holanda, tanto en relación con *Raízes do Brasil*, como con *Visão do paraíso*.<sup>3</sup> De hecho, aquel impulso

\* Traducción: Ada Solari.

<sup>1</sup> Antônio Flávio Pierucci, *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*, San Pablo, Editora 34, 2003.

<sup>2</sup> En su estudio sobre Leopold von Ranke, Sérgio Buarque de Holanda señala que en Otto Hintze ya se encontraba la descripción de la historia en dos niveles, o en dos formas rítmicas fundamentales, que recuerdan las formulaciones clásicas de Braudel. En Hintze, la analogía retomaba las antiguas teorías geológicas de neptunistas y vulcanistas. Véase Sérgio Buarque de Holanda, "O atual e o inatual na obra de Leopold von Ranke", *Revista de História*, 50 (100), octubre-diciembre de 1974, pp. 477-478.

<sup>3</sup> João Kennedy Eugênio, "Monarquista, modernista, romântico: o jovem Sérgio Buarque de Holanda (1920-35)", en *Histórias de vário feito e circunstância*, Teresina, Instituto Dom Barreto, 2001, pp. 152-180; Maria Sylvania Carvalho Franco, "A terra reencantada", *Folha de S. Paulo, Mais!*, 23 de junio de 2002. Ambos ensayos se publicarán, revisados, en el libro que compilamos João Kennedy Eugênio y yo. Véase Pedro Meira Monteiro y João Kennedy Eugênio (comps.), *Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas*, Río de Janeiro/Campinas, EduERJ/Editora da Unicamp, en prensa.

de inmersión –si la sugerencia inicial es correcta– evoca la experiencia sublime de la entrega, en “cuerpo y alma”, a la tierra y a sus secretos. El mismo Sérgio Buarque no ocultó, en uno de sus pocos escritos autobiográficos, el lado más oscuro de la cultura alemana que había experimentado durante su estadía en Berlín, cuando, en el crepúsculo de la República de Weimar, se emparara de “filosofías místicas e irracionistas”, como escribe respecto de sus primeras lecturas de Klages.<sup>4</sup>

No es mi intención tratar aquí al Sérgio Buarque “romántico”. Sólo me interesa recordar que su temporada alemana lo había conducido también a Sombart y a Weber, que pueden por tanto estar en el origen de la concepción, o al menos del desarrollo, de *Raízes do Brasil*. En este punto hay un giro importante, ya que el método weberiano, deudor de la “querrela de los métodos” que agitó, en la segunda mitad del siglo XIX, el campo de las ciencias humanas (o ciencias “del espíritu”, para hacer justicia al peso de la herencia idealista a la que adherían o ante la que reaccionaban muchos de los contendientes), fundamenta la comprensión de la historia en la observación y la catalogación de la *acción*, olvidando o apagando aquello que, por ser sólo individual, se hallaría en el dominio de la psicología. Como bien saben los científicos sociales, allí se forma una concepción de la cultura fundada en la *ética*, es decir, en las acciones prevalecientes de los individuos que, obedeciendo a cierta visión del mundo, redefinen la sociedad cotidianamente, aun cuando no lo hagan a voluntad o según sus caprichos individuales. Los hombres están gobernados por fuerzas poderosas, y, al confirmar o imaginar la existencia de ellas, nos vemos una vez más frente a aquella sensación de una corriente profunda que nos arrastra sin que sepamos exactamente por qué y cómo.<sup>5</sup>

La cuestión, espinosa, podría resumirse en la comprensión de ese impulso, de esa fuerza subterránea irresistible. Entenderla como un principio telúrico irreductible y desdeñoso de las voluntades humanas es un camino, entre otros posibles. Sin embargo, hacer esa lectura de *Raízes do Brasil* sería como dar marcha atrás en la comprensión, pues de ese modo se estaría restituyendo el ensayo a las matrices románticas que, aun cuando hayan efectivamente configurado la imaginación del joven Sérgio Buarque, no son suficientes para entender el alcance de su obra prima.

Es verdad que el vocabulario y el imaginario de *Raízes do Brasil*, tanto en su primera edición como en la “definitiva”, podrían llevarnos a la conclusión de que la historia se deja gobernar por ciertos principios irracionales, o por “necesidades específicas” de la sociedad que, algo inexplicables, se condensan en el “mundo de esencias más íntimas” al que se refiere el párrafo final del libro. Sin embargo, es necesario recordar que estamos frente a un denso campo metafórico.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Sérgio Buarque de Holanda, *Tentativas de mitologia*, San Pablo, Perspectiva, 1979, p. 30. Véase también Ernani Chaves, “O historicismo de Nietzsche segundo Sérgio Buarque de Holanda”, en Pedro Meira Monteiro y João Kennedy Eugênio (comps.), *op. cit.*

<sup>5</sup> Una lectura iluminadora acerca de la herencia weberiana en Sérgio Buarque de Holanda se encuentra en el artículo de Brasil Pinheiro Machado, publicado en 1976, pero concebido, al parecer, en la década de 1960, en la misma época en que Antonio Candido escribía su clásica introducción a *Raízes do Brasil*. El artículo se encuentra en el ya referido libro de ensayos. Véase Brasil Pinheiro Machado, “*Raízes do Brasil*: uma releitura”, en Pedro Meira Monteiro y João Kennedy Eugênio (comps.), *op. cit.* También sobre la influencia de Weber en Sérgio Buarque, véanse Raymundo Faoro, “A aventura liberal numa ordem patrimonialista”, *Revista USP*, 17, marzo-mayo de 1993, pp. 14-29, y Pedro Meira Monteiro, *A queda do aventureiro: aventura, cordialidade e os novos tempos em Raízes do Brasil*, Campinas, Editora de Unicamp, 1999.

<sup>6</sup> Sobre las metáforas en *Raízes do Brasil*, véanse Roberto Vecchi, “Remetforizações modernistas. Sistema metafórico e imagem histórica em *Raízes do Brasil*”, y Edgar de Decca, “Decifra-me ou te devoro: as metáforas em

Por cierto, las metáforas orgánicas y esencialistas traen consigo el peso de tradiciones de pensamiento que, por lo menos, se remontan al siglo XIX. No sería casual, además, que estas mismas referencias aparezcan con claridad en los dos capítulos “cuya esencia”, según el recuerdo del mismo Sérgio Buarque, ya había traído de Alemania como parte de una pretenciosa “Teoría de América”.<sup>7</sup> Sin embargo, es posible imaginar que la redacción de *Raízes do Brasil* apunte también en otra dirección, pues desarrolla una percepción de la historia que ya no se basa exclusivamente en los principios irreductibles y conclusivos del “carácter nacional”. De manera diferente, lo que tendríamos es la revelación sutil de aquello que, en el cuadrante iberoamericano, son ciertas permanencias culturales que se condensan –una vez más, metafóricamente– en una imagen cartográfica: las “Fronteras de Europa”.<sup>8</sup>

La diferencia es importante. Si tomamos el repertorio metafórico literalmente, las “raíces” y las “esencias” pasan a operar como fuerzas primordiales, a las que les correspondería una explicación de cuño determinista (en la que el medio “tropical y subtropical”, como aún se lee en la primera edición de *Raízes do Brasil*, marca la cadencia de las transformaciones) o simplemente una explicación telúrica (para la cual el ritmo, o el “flujo y reflujo” de la sociedad es producto de las emanaciones misteriosas de la tierra). En la historia del pensamiento social brasileño, el antecedente insoslayable de una explicación ecológica o telúrica de la historia patria data del inicio del siglo; sin embargo, en el caso ilustre de Euclides da Cunha, debemos recordar que las fuerzas de la tierra son, a un mismo tiempo, los elementos naturales que gobiernan a los hombres y la figuración dramática de una tragedia política y humana.

La evocación no es casual: es difícil suponer que la discusión en torno de las raíces ibéricas pudiese ignorar, en la década de 1930, la *forma mentis* que consideraba al medio físico como el gran teatro de la aventura civilizatoria brasileña. No sólo la fórmula “desterrados en nuestra tierra” es de ascendencia euclidiana, sino que también el imaginario establecido en *Raízes do Brasil* transforma aquella aventura en casi un drama en medio del paisaje.<sup>9</sup> El primer capítulo

---

*Raízes do Brasil*”, ambos en *Rivista di Studi Portoghesi e Brasiliani*, vol. 2, Pisa/Roma, 2000. Los dos ensayos (el de Roberto Vecchi, revisado y con el título “Contrapontos à brasileira: *Raízes do Brasil* e o jogo das metáforas”) se publican en Pedro Meira Monteiro y João Kennedy Eugênio (comps.), *op. cit.*

<sup>7</sup> Véase Sérgio Buarque de Holanda, *Tentativas de mitologia*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>8</sup> La opción de leer el ensayo de Sérgio Buarque atendiendo a las “permanencias” ibéricas no invalida, por cierto, la discusión acerca de los desarrollos de la matriz peninsular en el ámbito americano, que ponen en el primer plano del análisis los impasses de la ciudadanía en una “civilización de raíces rurales”, como se lee en las ediciones más recientes de *Raízes do Brasil*. Al adoptar aquí una perspectiva que busca sobre todo lo que se conserva y resiste en una sociedad que ya pasó por la urbanización y la industrialización, no propongo abandonar las discusiones en torno de la civilidad y la cordialidad, que han sido, con justicia, privilegiadas por la crítica. Sólo pienso que vale la pena interrogarse también sobre las “permanencias”, ya que, al sondear la especificidad de una civilización iberoamericana, *Raízes do Brasil* no deja de rendir su tributo, si bien cauteloso, a la tradición ibérica. Pienso que aquí se diseña, prácticamente, una tipología de lectura: por un lado, aquella que toma el ensayo en su dimensión más estática, buscando las fuerzas que retrasan la modernización y que, en el límite, pueden revelar herencias tan indeseadas como seductoras; por otro lado, aquella que se atiene a la dinámica de los desarrollos, buscando los impasses que se configuran en el choque entre matrices civilizatorias diversas, y se abre así para el horizonte de las especulaciones sobre los rumbos de la política nacional. Al privilegiar en este texto el primer tipo de lectura, pretendo sugerir que el lector de *Raízes do Brasil* puede legítimamente sentir la seducción de la herencia ibérica, sin que eso lo lleve, necesariamente, a edulcorar el pasado colonial o precolonial. Es interesante notar que, en el plano de la interpretación, aquello que las lecturas más progresistas perciben como “frenos” de la modernización pueda concebirse, en otra clave de comprensión, como el motor de nuevas utopías.

<sup>9</sup> El hombre como un extranjero en el paisaje remite al tema del *exilio*. Cuando João Cezar de Castro Rocha localiza y discute una experiencia cultural fundada en la tensión entre destierro y aclimatación –experiencia que terminaría poniendo en jaque a los razonamientos que proclaman la esencialidad del Brasil–, es Sérgio Buarque de Holanda, justamente, el que le da el hilo conductor. Véase João Cezar de Castro Rocha, *O exílio do homem cordial*,

del ensayo de Sérgio Buarque se desenvuelve a partir de una imagen fundamentalmente geográfica. Pero respetemos aquello que es del orden de la retórica: la comprensión del problema histórico se logra por medio de la movilización de imágenes reconocibles, capaces de iluminar en el lector la constelación de los problemas de su tiempo. Así se comprende la concepción de la Península Ibérica como un “territorio-puente” europeo, de acuerdo, por lo demás, con un señalamiento anterior de Gilberto Freyre en *Casa-grande & senzala*.<sup>10</sup> Se trata de una Europa que se lanza hacia fuera de sí misma, según una imagen que el lector de hoy sabrá reconocer en el horizonte ficcional de su propio tiempo.<sup>11</sup>

Los Pirineos son el límite geográfico de ese orden simbólico. Entre ellos y Gibraltar, se habría desarrollado algo distinto de aquello que marca, o habría marcado, la historia europea. La “cultura de la personalidad” es el trazo fundamental con el que Sérgio Buarque diseña uno de sus personajes centrales: el hombre ibérico. Simplificando groseramente aquello que en *Raízes do Brasil* es una mezcla de intuición literaria y agudeza sociológica, podríamos decir que la atrofia de la esfera pública es el resultado lógico de una personalidad inflada: en tierras de incontables barones, el pacto político se consume en relaciones de lealtad o de odio. Para seguir con el torneo metafórico, de fondo claramente organicista, son “los elementos anárquicos” los que fructifican, mientras que las “fuerzas activas” (el adjetivo no figura en la primera edición) se pierden en un universo de pasiones individuales imperiosas. Asoman allí los trazos de una imaginada *otra* América, que tendría que ver con un paradigma civilizatorio diferente, adverso a los orígenes del liberalismo y resistente al sofocamiento, o a la contención, de las pasiones individuales. Según la imaginación plausiblemente weberiana de Sérgio Buarque, entre los ibéricos, la entrega al mundo nunca se dio por medio de la anulación o la sublimación de los poderes y apetitos del individuo. Nunca habría tenido lugar la entrega a esa dimensión que, originariamente religiosa, terminaría por laicizarse hasta el punto de que el individuo llega a sumergirse con todo fervor en el mundo del trabajo: momento en el que el ascetismo fue llevado afuera de los monasterios, según la imagen célebre de Weber.

Como se sabe, la concepción del capitalismo proveniente de esa visión tiene como referencia a la Europa de la Reforma, pero es también una alusión constante a la “América” que había asombrado al mismo Weber y que en *Raízes do Brasil* es una referencia oblicua, no siempre revelada plenamente. Los Estados Unidos, se puede argumentar, ofrecen el espejo

---

Río de Janeiro, Museu da República, 2004. Desde una perspectiva comparativa, debe destacarse la iluminadora investigación de Robert Wegner sobre la *frontera* en la obra de Sérgio Buarque, comprendida como el espacio en el que la tradición ibérica a un mismo tiempo encuentra sus límites y puede revelar su alcance. Véase Robert Wegner, *A conquista do Oeste: a fronteira na obra de Sérgio Buarque de Holanda*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2000. También en la línea de ese desplazamiento, que expone y recrea imaginariamente –o literariamente– la singularidad ibérica en el exilio, vale la pena acompañar las reflexiones propuestas por Silviano Santiago, que ha anunciado un libro sobre el tema, con eje en los ensayos de Octavio Paz y Sérgio Buarque de Holanda. Véase Silviano Santiago, “Eterna travessia”, *Folha de S. Paulo*, 9 de octubre de 2005.

<sup>10</sup> Significativamente, Freyre desplazaba la Península Ibérica en dirección a África, postulando un “ablandamiento” de las instituciones medievales europeas, gracias al “óleo” de la mediación africana. Véase Gilberto Freyre, *Casa-grande & senzala*, Río de Janeiro, Record, 2001 [trad. esp.: *Casa-grande & senzala*, 2 vols., Buenos Aires, Emecé, 1943]. Debe recordarse que Freyre hizo el prefacio del primer volumen de la “Coleção Documentos Brasileiros”, de José Olympio, que contiene, justamente, la primera edición de *Casa-grande & senzala*.

<sup>11</sup> En *La balsa de piedra*, Saramago, irónicamente, expone al límite la imaginación geográfica de una singularidad ibérica, cuando los Pirineos se resquebrajan y toda la península se va alejando de la “cercana Europa”. Véase José Saramago, *A jangada de pedra*, San Pablo, Companhia das Letras, 1988 [trad. esp.: *La balsa de piedra*, Barcelona, Seix Barral, 1992].

incómodo de una experiencia supuestamente exitosa, que nos relega a un plano en el que nos descubrimos como el reflejo o el desenvolvimiento de otra realidad, de otra Europa, otra América.<sup>12</sup>

Nos encontramos, a partir de aquí, ante la configuración imaginaria de dos mundos, o de dos éticas: el trabajo y la aventura. A partir del contraste entre ambos, es posible formular la pregunta de fondo que escudriña el lector de *Raízes do Brasil*: ¿qué pacto podrá establecerse a partir de una ética de la explotación máxima de la tierra, de la movilidad extrema de los hombres, de la valorización de la fuerza instantánea del individuo? ¿Qué comunidad política podrá fundarse a partir de una experiencia política como la nuestra? Estamos frente a un punto en el que el análisis de Sérgio Buarque toca, a pesar suyo, interpretaciones diferentes, de cuño deliberadamente económico: el problema es también del orden de la acumulación, atañe a la formación de una comunidad nacional capaz de administrar lo que produce. Sin embargo, el principio organizacional de la sociedad está lejos de la satisfacción de sus propias “fuerzas activas”, que se sumergen en un desorden inquietante.

Como respuesta posible –paradojal, pero lógica– al desorden, resta la entrega irrestricta del individuo a una fuerza superior a la que le teme. Puesto que no hay una ética fundada en las formas asociativas del trabajo constante y metódico, la única disciplina concebible reside en la obediencia absoluta a una instancia externa al hombre. De allí el “prodigio de racionalización” que fueron las misiones jesuíticas, como se lee en el primer capítulo de *Raízes do Brasil*. De allí la sombra contrarreformista que se proyecta sobre la experiencia política ibérica.

El “desorden” es, *latu sensu*, el elemento clave que dispara en la imaginación política tradicional la necesidad de fuerzas ordenadoras, como si el cuerpo social pudiese mantenerse íntegro sólo gracias al control de las semillas de disolución expuestas en él peligrosamente. Ésta es, exactamente, la matriz del pensamiento conservador contra la que se levanta la investigación de Sérgio Buarque de Holanda. En 1936, según el historiador, la “simple obediencia” ya había caducado como principio de disciplina, pero al mismo tiempo en aquel suelo esclerosado florecían las ideologías autoritarias más torpes, así como la justificativa de, a cualquier costo, “superar los efectos de nuestra naturaleza inquieta y desordenada”.

Un análisis detallado de *Raízes do Brasil* puede revelar los diálogos con las corrientes ideológicas de la época. Al final del libro, la pluma de Sérgio Buarque se levanta, briosa, contra el “mussolinismo indígena” (la expresión es suya) que era “nuestro” integralismo, pero también, de manera más sutil, deja resonar su queja contra todo pensamiento ordenador que pone la mira sobre lo “inquieto y desordenado”, las “esencias más íntimas”, “nuestro propio ritmo espontáneo”, que, leídos fuera de contexto, parecerán tal vez demasiado misteriosos, o apenas irracionales. ¿Qué ritmo? ¿Qué esencias? Para una buena comprensión de este pasaje es necesario hacer un corte modernista, porque aquí se cruzan –para usar con cierta libertad las categorías críticas de João Luiz Lafeté– los proyectos “estético” e “ideológico” del autor.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Es interesante pensar en perspectiva la relación de Sérgio Buarque con los Estados Unidos, desde el ácido antinorteamericanismo de los artículos de juventud hasta los viajes académicos, en las décadas posteriores a la publicación de *Raízes do Brasil*, y sobre todo destacar la importancia de las tesis de Turner en la investigación del “extremo Oeste” brasileño. Véanse Sérgio Buarque de Holanda, *O espírito e a letra: estudos de crítica literária*, ed. por Antonio Arnoni Prado, San Pablo, Companhia das Letras, 1996, vol. 1, y Robert Wegner, *op. cit.*

<sup>13</sup> Véase João Luiz Lafeté, *1930: a crítica e o modernismo*, San Pablo, Duas Cidades/Editora 34, 2000. Debo la referencia a Conrado Pires de Castro.

*Raízes do Brasil* abre, en efecto, una discusión acerca de ciertos impasses candentes en una sociedad que vivía el choque entre valores liberales e inspiraciones totalitarias, en un momento en que se experimentaban formas de asociación política y laboral que anulaban experiencias anteriores y alimentaban la veta personalista de la historia política latinoamericana. En este aspecto, es un libro que se detiene en el presente e interroga el futuro. Pero, al mismo tiempo, *Raízes do Brasil* está escrito con una mirada dirigida hacia atrás, levantando el puente que conecta la juventud modernista con el momento presente, cuando ya se han abandonado algunos de los espejismos iniciales del movimiento, sin que por ello su espíritu se hubiese enfriado por completo o por lo menos, en el caso de Sérgio Buarque, sin que se hubiese apagado totalmente el crítico literario de la década anterior.<sup>14</sup>

De manera muy breve y esquemática, puede decirse que “O lado oposto e outros lados”, un artículo publicado en 1926 en la *Revista do Brasil*, es el corte fundamental en la carrera del joven crítico, pues allí se lanzan algunas de las ideas que diez años después aparecerán, mediadas por la experiencia alemana, en *Raízes do Brasil*. En aquel artículo, en una actitud muy poco cordial, Sérgio Buarque literalmente manda la diplomacia al demonio, para criticar duramente a los modernistas academizantes que, creyendo dominar la “expresión nacional”, no harían otra cosa que imponer su jerarquía al mundo de las artes, actualizando una actitud ilustrada que el modernismo, justamente, había pretendido echar por tierra. No cabe discutir aquí en detalle la compleja red de diálogos que el artículo deja entrever. Es suficiente con recordar que, por detrás del blanco aparente constituido por Ronald de Carvalho y Guilherme de Almeida, está no sólo Alceu Amoroso Lima, sino también la sombra inmensa, e incómoda, del paternal y viejo Graça Aranha.

Sérgio Buarque invocaba a sus fantasmas para exorcizarlos. “O lado oposto e outros lados” presenta una espléndida discusión sobre los partidarios del orden, por un lado, y los que, desde “otros lados”, desconfiaban de cualquier tipo de ordenamiento y apostaban con todo a la espontaneidad, entendida como la “libertad” que los pondría a salvo de toda tentación autoritaria. Es interesante notar que la misma espontaneidad que el joven modernista reclamaba en 1926 reaparecerá después, en *Raízes do Brasil*, como el elemento clave capaz de obstaculizar los planes autoritarios de quienes pretendiesen “organizar” “nuestro desorden”, como se lee en el último párrafo del libro.

Entre *Raízes do Brasil* y aquel artículo hay coincidencias importantes. Vale la pena leer con atención al joven y polémico autor cuando reniega largamente, en “O lado oposto e outros lados”, de los partidarios del orden:

[...] gente bien intencionada y que esté de cualquier modo a la altura de imponernos una jerarquía, un orden, una experiencia que liquiden de una vez nuestro maldito desatino de pueblo joven y sin juicio. Dicen que carecemos de un arte, de una literatura, en fin, de un pensamiento que traduzcan cualquier tipo de anhelo de construcción. E insisten, sobre todo, en esa

<sup>14</sup> El diálogo entre el modernista y el historiador ha dado lugar a varios y buenos trabajos. Destaco aquí los de George Avelino Filho, “As raízes de *Raízes do Brasil*”, *Novos Estudos*, 18, septiembre de 1987, pp. 33-41; Antonio Arnoni Prado, “*Raízes do Brasil* e o modernismo”, en Antonio Candido de Mello e Souza (comp.), *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil*, San Pablo, Fundação Perseu Abramo, 1998, pp. 71-80; Conrado Pires de Castro, *Com tradições e contradições: contribuição ao estudo das raízes modernistas do pensamento de Sérgio Buarque de Holanda*, tesis de maestría, IEL/Unicamp, 2002; Marcus Vinicius Corrêa Carvalho, *Outros lados: Sérgio Buarque de Holanda, crítica literária, história e política (1920-1940)*, tesis de doctorado, IFCH/Unicamp, 2003.

panacea abominable de la *construcción*. Porque según ellos, hasta ahora, nos agitamos en el caos y nos complacemos con el desorden. ¿Desorden de qué? Esta pregunta es insoslayable, porque el orden perturbado entre nosotros no es por cierto, no puede ser *nuestro orden*; ha de ser algo ficticio y extraño a nosotros, una ley muerta, que importamos, si no de otro mundo, al menos del Viejo Mundo. Necesitamos mandar a buscar unos corsés para aprender a hacernos presentables y bonitos a la vista de los otros. El error de ellos está en querer escamotear nuestra libertad, que es, hasta ahora al menos, lo que tenemos de más considerable, en favor de una detestable abstracción enteramente inoportuna y vacía de sentido.<sup>15</sup>

Es interesante comparar el “desatino de pueblo joven y sin juicio”, descrito por el joven de 24 años, con la “naturaleza inquieta y desordenada” de su obra prima. En ambos casos, se trata de afirmar y defender un ritmo, un pulso, que resista a los delirios idealizadores de los arquitectos políticos (en *Raíces do Brasil*) o de los constructores del arte nacional (en el artículo de 1926). En los dos casos, la “reforma” que proponen los partidarios del orden es, en el fondo, nada más que una reacción, o una “sutil contrarreforma”, como Sérgio Buarque sugiere irónicamente al referirse a la posibilidad de que el fascismo encuentre guarida entre los brasileños.

Aun dentro de la cuestión de los orígenes ibéricos, examinados en el capítulo inicial de *Raíces do Brasil*, parecería que el impasse, a un mismo tiempo estético e ideológico, se perfila entre los dos extremos ensayados por una cultura de la personalidad: tanto la “voluntad de mandar” como “la disposición a cumplir órdenes” son rasgos peculiares de los pueblos ibéricos. “Las dictaduras y el Santo Oficio parecen constituir formas tan típicas de su carácter como la inclinación a la anarquía y al desorden. No existe, en su visión, otro tipo de disciplina perfectamente concebible, además de la que se funda en la centralización excesiva y en la obediencia.”

Está en juego la voluntad de obedecer y de mandar, siempre en función de los valores (estéticos o ideológicos) que, espejados en un cielo de certezas, se extienden como una tabla inmutable, eternamente idéntica a sí misma. El imaginario escolástico se impone desde el primer capítulo de *Raíces do Brasil*:

La Edad Media apenas conoció las aspiraciones conscientes para una reforma de la sociedad civil. El mundo estaba organizado según leyes eternas indiscutibles, impuestas desde el otro mundo por el supremo ordenador de todas las cosas. Por una paradoja singular, el principio formador de la sociedad era, en su expresión más nítida, una fuerza enemiga, enemiga del mundo y de la vida. Todo el trabajo de los pensadores, de los grandes constructores de sistemas, sólo significaba el empeño de disfrazar, en la medida de lo posible, ese antagonismo entre Espíritu y Vida (*Gratia naturam non tollit sed perficit*). Un trabajo de cierta manera fecundo y venerable, pero cuyo sentido nuestra época ya no quiere comprender en su esencia. El entusiasmo que hoy puede inspirar esa grandiosa construcción jerárquica, tal como la conoció la Edad Media, es en realidad una pasión de profesores.

Entre el “supremo ordenador del mundo” y los “profesores” encantados por la perfección de sus propias concepciones, resta la diferencia de que, para una mentalidad medieval, la natu-

<sup>15</sup> Sérgio Buarque de Holanda, “O lado oposto e outros lados”, en *O espírito e a letra*, op. cit., p. 226.

raleza estática de los valores podía ser un dato incuestionable y, en el límite, productivo.<sup>16</sup> En este aspecto, justamente, puede comprenderse el carácter “moderno” del influjo tridentino, como una reacción al mundo que florecía más al norte y que fundaba otra concepción del individuo.<sup>17</sup>

Sérgio Buarque recupera la importancia de las polémicas sobre el libre arbitrio, que están en el centro de la discusión religiosa y política de la era moderna, y recuerda que “los españoles y portugueses siempre miraron con desconfianza y antipatía las teorías negadoras del libre arbitrio”. Si entre los ibéricos, la personalidad es el valor supremo, resulta difícil entonces lograr la “organización espontánea”, y llegados a este punto podemos ver que la dificultad no se debe apenas al número excesivo de barones. Se trata, sobre todo, de la dificultad que siente el individuo para moderar sus gestos y adecuarse al pacto de la comunidad, aceptando por último que las jerarquías no son, y no pueden ser, una obra que se ha de consumir definitivamente en este mundo. Para ese personaje fantástico de la imaginación buarquiana –el hombre ibérico–, la entrega individual no consiste en la capitulación metódica al trabajo perseverante del día a día. Más bien, ella se protege en el gesto espectacular de postrarse ante una verdad superior que, encarnada en un proyecto o en una persona, pueda revelarse en el mismo plano en el que vivimos, ofreciendo alivio definitivo para todos nuestros males. En el cuadrante ibérico, para esa otra América, la salvación es una obra política, conducida por una criatura excepcional.<sup>18</sup>

En *Raíces do Brasil* hay una aporía que no siempre se ha percibido o explorado de manera adecuada. Por un lado, parecería que la crítica modernista, actualizada en aquel ensayo, pretende descargar toda su munición sobre los partidarios de la “ley muerta”, aquellos que van a buscar el orden al “otro mundo”, que es también el “Viejo Mundo”, según el

<sup>16</sup> El principio tomista (“*Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati*”, *Summa theologica*, I, q. 1, a. 8, ad. 2) sugiere que la distancia de aquel cielo ideal no impide, más bien propicia, el perfeccionamiento del mundo natural por la luz de la revelación. La dificultad de Sérgio Buarque tiene lugar, es evidente, en el momento –contemporáneo– en el que una elaborada ingeniería social se torna el agente del perfeccionamiento político. En términos tomistas, la doctrina sagrada no es materia de argumentación, porque, si así lo fuese, ella provendría de la razón o de la autoridad, lo que le sustraería la dignidad. Sin embargo, como se lee en la respuesta a esa objeción, de donde proviene la cita de Sérgio Buarque, la doctrina sagrada también puede basarse en argumentos de autoridad, pues al fin y al cabo es imperativo que creamos en la autoridad del destinatario de la revelación. Reducir esa autoridad a una anacrónica “pasión de profesores” es, precisamente, el objetivo contemporáneo del historiador.

<sup>17</sup> Entrar en la discusión de Sérgio Buarque en profundidad requiere también la comprensión de que, en el horizonte contrarreformista, uno de los grandes villanos es el *lector* que legítimamente se libera de las amarras de la ortodoxia. En el plano imaginario de los dos mundos (pero sería necesario entonces matizar y extender el concepto de “otra” Europa más allá de los Pirineos), se destaca el nuevo horizonte de la interpretación, que se abre a partir de la posibilidad de una lectura individualizada de las Escrituras, que recupera la experiencia mítica de la epifanía (la revelación del sentido) en su dimensión radicalmente íntima. Para una imaginación marcada por la lectura de Weber y por la amplia comprensión de su herencia hermenéutica, el sentido del mundo sólo puede revelarse, siempre de manera precaria, en el espacio que conecta –sin la mediación de la autoridad– texto y lector. La verdad sobre el designio de los hombres sigue siendo atributo del “otro mundo”, aun cuando, para una mentalidad moderna (weberianamente moderna), el más allá se haya extinguido casi por completo y sólo le resta al individuo entregarse con fervor a las tareas seculares, incluidas la lectura y la interpretación del mundo.

<sup>18</sup> ¿No estaríamos aquí tal vez cerca de aquello que, en la ficción de Machado de Assis, se configura, en el retiro confortable del propietario cínico, como un ridículo curativo universal? En una crítica a la extrema afectación del romanticismo brasileño y a su “creación de un mundo fuera del mundo”, Sérgio Buarque lanza, en *Raíces do Brasil*, un dardo envenenado sobre el mayor escritor brasileño: “Machado de Assis fue la flor de esa planta de invernadero”. El frecuente desencuentro con el autor de las *Memorias póstumas de Brás Cubas* es un tema que merece ser estudiado.

artículo de 1926. Por otro lado, hay un “alma común” que nos vincula con la progenie ibérica, de donde vendría la “forma actual de nuestra cultura”, la cual, bien comprendida, nos llevaría a acercarnos a aquello que somos. Por lo tanto, lo que somos es también el otro mundo, el Viejo Mundo. En términos más simples, habría allí una doble e incongruente legitimación: de la espontaneidad y de la originalidad, por un lado, y de la identidad con el antecesor, por el otro. Se trata de un embrollo claramente modernista, y es natural que el joven de 24 años tienda hacia la defensa apasionada de la autenticidad irreverente, mientras que el escritor más maduro se revele, frente a una cadena de *impasses*, como creyente a un mismo tiempo en la originalidad y en su contrario.<sup>19</sup>

Hay, por cierto, una especie de encadenamiento lógico en *Raízes do Brasil*, que conduce la imaginación al extremo de una “contribución original” al mundo, que apunta a la realización de una entidad colectiva singular. Pero la propia criatura original es víctima del vaticinio letal del autor: desbaratadas las condiciones históricas que le dieron origen, el “hombre cordial” desaparecerá. La cordialidad es una categoría evanescente, que sin embargo permanece e incomoda, como si fuera un resquicio del que no podemos librarnos, o al que no podemos olvidar.

Es posible que por detrás de esas contradicciones se descubra una actitud modernista, manifiestamente en su versión antropofágica: revelarse al mundo es el imperativo que ha de exigir que nos acerquemos a un núcleo “nuestro”, desviado en relación con la norma y resistente a la permanencia del linaje, capaz de pervertirlo o de asimilarlo. Poco importa que ese núcleo sea irreal: así lo es toda materia de la imaginación. Pero quiero llamar la atención hacia aquello que, en *Raízes do Brasil*, aparece como un “ritmo espontáneo”, o como aquellas “esencias más íntimas” que desdeñan las invenciones humanas y amenazan la arquitectura política más elaborada.

Creo que en ese punto se revela una veta que es preciso explorar. ¿Qué es lo que lleva a valorar tan profundamente al desvío, y con él a las fuerzas activas, desdeñosas de las soluciones ideales? Volviendo al campo metafórico del que partimos, parece que el problema reside en hallar un “flujo y reflujo” singular que no se limite a agitar la superficie, sino que pueda revolver en el subsuelo. La conversión de ese potencial desvío, de la supuesta singularidad, en una fuerza constructiva es un problema lógico intrincado, que encuentra una mejor solución en el plano poético que en el político. En la imaginación latinoamericana, hay un poderoso y ya viejo deseo de valorización de las fuerzas autóctonas que serían capaces de destruir desde la base el escenario colonial, o poscolonial, americano. Pero también está siempre presente la pregunta angustiante acerca de qué quedará tras la destrucción profunda, cuando el desarraigo se haya consumado definitivamente.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> João Cezar de Castro Rocha, en uno de los ensayos de su obra ya citada, *O exílio do homem cordial*, se detiene sobre el sentido de las modificaciones efectuadas en el primer párrafo de *Raízes do Brasil*, en cuya primera edición se lee que constituiríamos “el único esfuerzo exitoso, y en gran escala, de trasplante de la cultura europea”, mientras que en las ediciones más recientes el éxito del trasplante de esa cultura se presenta atemperado por circunstancias naturales “si no adversas, ampliamente extrañas a su tradición milenaria”. El ensayo de Castro Rocha, titulado “O exílio como eixo; bem-sucedidos e desterrados. Ou: por uma edição crítica de *Raízes do Brasil*”, se publica también en Pedro Meira Monteiro y João Kennedy Eugênio (comps.), *op. cit.*

<sup>20</sup> La conversión del exceso, o de la *hybris* tropical, en triunfo civilizatorio es una invención modernista cuya genealogía y cuyo espectro merecen ser investigados. Esa investigación podría perfectamente conectar obras del modernismo brasileño con congéneres latinoamericanos. En cuanto a la valorización de la *hybris*, pienso, por ejemplo, en el posible significado, en el cuadrante caribeño, de los “huracanes” para la sociología de Fernando Ortiz o para la

Una vez más, queda la sensación de la imprecisión y el misterio que envuelven la naturaleza y las posibilidades de esas “fuerzas activas”, siempre prontas a resistir a la ingeniería espiciosa de la política tradicional. Es tentador leer que allí está el “pueblo”, y así identificar, en el Sérgio Buarque de 1936, la radicalidad que le confiere Antonio Candido.<sup>21</sup> Pero también es posible, sin desmedro de ese análisis, imaginar que el autor de *Raízes do Brasil* expusiera dilemas a los que nosotros, pasados setenta años, podemos responder con una serenidad que sería improbable en aquella época.

Aún está por realizarse un balance cuidadoso de las inquietudes que el debate sobre los principios liberales y totalitarios habría provocado en Sérgio Buarque, en el momento en que escribía *Raízes do Brasil*. Las ediciones más recientes traen observaciones atenuadas acerca del carácter “fraudulento” (como figura en 1936) de la mitología liberal, según la cual “los expedientes tiránicos no realizan nada duradero”. No se trata, por cierto, de afirmar que Sérgio Buarque haya tenido alguna especie de fascinación original respecto de los regímenes de fuerza, lo que sería absolutamente un equívoco. Se trata apenas de comprobar que, antes del Estado Novo y de la Segunda Guerra, la crítica a los principios liberales (en especial, como Sérgio Buarque escribe en un artículo de 1935 sobre Carl Schmitt, a la idea de que “el Estado tiende a ser un mero servidor de la sociedad neutra, o una nueva especie de sociedad”)<sup>22</sup> podía encontrarse con la tesis de que, finalmente, la experiencia ibérica en América constituiría otro concepto de lo político, que el relativo éxito posterior del mundo liberal sepultaría por mucho tiempo (o para siempre, en el horizonte escatológico de la imaginación neoliberal).

Sin embargo, encontrar respuestas conclusivas y afirmar que Sérgio Buarque estuvo de este o de aquel lado sería algo por completo inadecuado. Es significativo que casi al final de su vida, cuando un editor le pidió que escribiese un ensayo “actualizando sus ideas” para la versión francesa de *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque lo haya intentado pero sin lograr llevarlo a cabo, como lo reveló en una entrevista.<sup>23</sup> El fracaso de la reescritura puede tener que ver con el carácter fechado del vocabulario, con un vuelo ensayístico que había caído en desgracia en la década de 1970, o simplemente con la imposibilidad de escribir de nuevo el mismo libro. Pero puede también tener que ver con la sospecha de que la organicidad y la revelación de

---

ficción de Alejo Carpentier. O, en otro plano, podría pensarse en el “estilo bárbaro” de Juan Francisco Manzano, al que se refiere Enrico Mario Santí cuando inscribe el trabajo más célebre de Ortiz en la gran tradición de una escritura neobarroca hispanoamericana, lo que bien podría ser comprendido por medio de la sensibilidad crítica del mismo Carpentier cuando sugiere que “toda simbiosis, todo mestizaje, engendra un barroquismo”. O más aun, todavía en el camino propuesto por Santí, podría pensarse en Sarduy, cuando se refiere a Lezama Lima y a su frase neobarroca, “sintácticamente incorrecta a fuerza de recibir incompatibles elementos alógenos”, que revelaría, en el plano poético, la “pérdida de la concordancia”. Véase Enrico Mario Santí, “Esta edición”, en Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Madrid, Cátedra, 2002, pp. 105-110. La pérdida de concordancia puede ser leída, dentro y fuera del texto, como una fascinación moderna que, en los países periféricos, engendra personajes que se anteponen a la agenda europea, minándola o simplemente corrompiéndola. La comprensión de *Raízes do Brasil* ganaría mucho si se la considera dentro del marco más amplio del moderno ensayismo latinoamericano.

<sup>21</sup> Antonio Candido de Mello e Souza, “A visão política de Sérgio Buarque de Holanda”, en *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil*, *op. cit.*, pp. 81-88. El ensayo de Antonio Candido se publica también en Pedro Meira Monteiro y João Kennedy Eugênio (comps.), *op. cit.*

<sup>22</sup> Sérgio Buarque de Holanda, “O Estado totalitário”, en *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*, ed. por Francisco de Assis Barbosa, Río de Janeiro, Rocco, 1989, pp. 298-301.

<sup>23</sup> “Entrevista: Sérgio Buarque de Holanda. A democracia é difícil: as observações e as conclusões de um especialista com base no exame da história. Por João Marcos Coelho”, *Veja*, 28 de enero de 1976.

aquellas “fuerzas activas” apuntarían al fracaso potencial del pacto liberal, poniendo en el tapete la necesidad de la “recuperación del designio o de la misión históricos”, como audazmente los llamó Richard Morse, el autor que posiblemente haya llevado más lejos una reescritura de *Raízes do Brasil*, aun cuando no se encuentre en su *El espejo de Próspero* ni una sola mención a Sérgio Buarque de Holanda.

Si dejamos de lado la causticidad de Morse, que radica en su desencanto con la conciencia liberal norteamericana, así como en el escarnio adorniano con los Estados Unidos, veremos que *El espejo de Próspero* puede servir como espejo de *Raízes do Brasil*. Un espejo que deforma y extiende aquello que en el ensayo de Sérgio Buarque permanece subentendido, o tal vez simplemente incomprendido. Al buscar comprender, cartografiar y evaluar las *opciones* intelectuales que, en la prehistoria de las mentalidades modernas, dieron origen a las “encrucijadas” del pensamiento político europeo, el historiador norteamericano no esconde su simpatía profunda por la “opción ibérica”. Morse parecería rescatar el “esfuerzo exitoso” del trasplante de la cultura europea, como se lee en la primera edición de *Raízes do Brasil*, al tiempo que profundiza e imagina las consecuencias de una civilización que siguió un camino diferente del trillado por los “pueblos protestantes”, en especial Inglaterra. Según su lapidaria y provocativa formulación: “Hace dos siglos que, agresivamente y con consecuencias inquietantes, se muestra al sur un espejo norteamericano. Tal vez haya llegado la hora de dar vuelta ese espejo”.<sup>24</sup>

En resumen, puede suponerse que el encantamiento de Morse con la vía ibérica pro venga de la posibilidad de entrever, en los “escolásticos medievales” (y en los gajos que, puestos a germinar, florecerán en el neotomismo, de ilustre presencia entre los pensadores ibéricos), una sensibilidad hacia el rol de la conjetura y de la hipótesis en la construcción del pensamiento, en oposición a lo que sería, en la ciencia moderna, el deseo de demostrar una “certeza final, que desnude totalmente la realidad”.<sup>25</sup> Es posible que en este punto nos hallemos cerca de la observación de Sérgio Buarque, en *Raízes do Brasil*, acerca de que la “escolástica de la Edad Media fue creadora porque fue actual”. Para sumar fuerza a los argumentos expuestos, hoy sabemos cuánto es posible aprender de la historia intelectual medieval, y de qué modo el mundo “premoderno” y sus premisas enriquecen y tornan más densa la percepción de un universo gobernado por los paradigmas científicos modernos, que cotidianamente retroalimentan nuestra creencia en la capacidad ilimitada de revelación de la ciencia, restringiendo así el campo de los posibles al área constituida por un único círculo. El recuerdo de que también el mundo regido por la ciencia moderna tiene sus “premisas” y presupuestos, sin los cuales la propia ciencia se despoja de sentido y validez, lleva a recordar que hay otros mundos también legitimables, sobre todo estimables. Se descubre, así, cuán larga es la disputa sobre los “varios mundos posibles”, discusión a un mismo tiempo “actual e inactual”, para evocar categorías caras al historiador brasileño.

La seducción por la vía ibérica invita al estudioso a extender, en el espacio y en el tiempo, concepciones –sobre el individuo, sobre las razones de Estado, o sobre la posible misión de los pueblos– que habrían sido gestadas y elaboradas en una era pasada. Ésta es, en

<sup>24</sup> Richard Morse, *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*, San Pablo, Companhia das Letras, 1988, pp. 13-14 [trad. esp.: *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1982].

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 35.

cierta forma, la zona de coincidencia entre *Raízes do Brasil* y *El espejo de Próspero*: el reconocimiento de que una historia de América debe necesariamente dialogar con la historia europea más remota. Evidentemente, la fe depositada en los ibéricos y en su universalismo supuestamente más poroso, abierto a la diversidad y a la variedad del género humano, llega a sus extremos en Morse, mientras que Sérgio Buarque, setenta años atrás, se mostraba más reservado. Pero es plausible que en ambos casos la desconfianza en relación con la matriz liberal sea el motor, la causa primera de su escritura. En el fondo, reside la desconfianza en la aniquilación del individuo, en la abstracción de su singularidad. Siguiendo la intuición literaria de Morse (acaso tan fina como la de Sérgio Buarque), puede ilustrarse el problema mediante el contrapunto entre T. S. Eliot y Mário de Andrade, entre J. Alfred Prufrock, con su “personalidad irreparablemente herida”, y el Mário de Andrade arlequinesco que grita y llora (impotente, no hay que olvidarlo) en la metrópolis desvariada. La “generalizada ciudad occidental” de Eliot se encuentra y se revela, empobrecida, en el espejo de la San Pablo aún encantada de Mário de Andrade. Se anuncia allí, según la interpretación de Morse, la inmovible simpatía por el otro lado del espejo, considerado en su amplitud latinoamericana, o iberoamericana: el coronel Aureliano Buendía contra el coronel Thomas Sutphen, la Macondo de García Márquez contra el condado de Yoknapatawpha de Faulkner. En la cristalina y casi cándida visión del historiador norteamericano, una “escisión entre las sensibilidades estética y científica, que en Mariátegui estaban unidas, desplazó hacia los novelistas, poetas y artistas iberoamericanos el peso de la responsabilidad de expresar su mundo como centro y no como periferia”.<sup>26</sup> En Morse, el plano poético preanuncia y acoge las soluciones que nunca se realizaron en el plano político.

Un último problema –candente desde hace mucho, pero especialmente provocativo en 1936– es el de la relación entre el individuo y el Estado, o el de la propia naturaleza del Estado. No se trata de darle una vuelta más al disco gastado que cotidianamente se impone a nuestros oídos cuando se discute la *mayor* o *menor* presencia del Estado en la vida de los ciudadanos. Para volver a las inquietudes de Sérgio Buarque presentes en su análisis de Carl Schmitt, se trata mucho más de osar percibir el Estado no como una criatura neutra, sino como dotado en su esencia de una misión, en la medida en que encarna aquello que Morse –en referencia a la época de los soberanos católicos– identifica como la “responsabilidad de la elección de objetivos comunes”, la cual, en Inglaterra, fue “retirada del Estado y atribuida, con un espíritu de pluralismo occamista, a un mercado ‘libre’ de ideas y prescripciones privadas, ahora tratadas como ‘mercancías’”.<sup>27</sup> Exagerando un poco con las metáforas, creo que aquí llegamos al terreno fangoso que el lector de *Raízes do Brasil* suele evitar.

La historia política del siglo xx ya ha revelado, hasta el cansancio, el potencial desastre que implica un Estado que encarna una “misión”. En el cuadrante latinoamericano, nuestra *expertise* en dictaduras quizá nos autorice a retroceder con prudencia ante cualquier tipo de intento de investir al Estado de una organicidad inconsútil, que lógicamente lo vuelva el portador de una misión colectiva, en un momento en el que –para mantenernos fieles al imaginario orgánico del que partimos– el aparato estatal se revela como la forma congénita de las “fuerzas activas” de la sociedad. O, como bien podría sugerirlo Oliveira Vianna, como una especie de soberano protector del potencial buen ordenamiento sociológico de la tierra.

<sup>26</sup> Richard Morse, *O espelho de Próspero...*, op. cit., pp. 135-137.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 38.

Abrevando en aguas hegelianas, Sérgio Buarque percibió al Estado como una “criatura espiritual”, que se “opone al orden natural y lo trasciende”. El desafío residiría, justamente, en la definición del contorno del cuerpo social, de sus necesidades intrínsecas, o, para jugar una vez más con las palabras de Morse, de sus “designios”. En defensa de Sérgio Buarque, hay que recordar que esas “formas superiores [o *exteriores*, como se lee en la primera edición] de la sociedad” no son concebidas como un “orden” finalmente alcanzado y revelado. Por el contrario, en el mejor espíritu del joven modernista, esas formas superiores de la sociedad “surgen continuamente de sus necesidades específicas y jamás de elecciones caprichosas”. Hay algo vivo e inquieto en esas nunca suficientemente explicadas “necesidades específicas”. La red intertextual de *Raízes do Brasil* no nos autoriza a avanzar hasta Gramsci, aun cuando sería posible abrir aquí, en la compleja trama de las “necesidades específicas”, la discusión acerca de la hegemonía, que Morse encuentra en las formulaciones de Raymond Williams (la hegemonía como todo un “proceso social vivido”, organizado por sentidos y valores dominantes, pero no exclusivos) y que nosotros, hoy, podríamos pensar a partir de las reflexiones de Luiz Werneck Vianna sobre la “revolución pasiva” brasileña.<sup>28</sup>

Pero un interesado y pertinaz lector de Weber podría al fin preguntar, frente a la misión redentora de los pueblos iberoamericanos que sostiene Richard Morse, y a las inquietudes de Sérgio Buarque de Holanda respecto del futuro de los pueblos de ascendencia ibérica: ¿en el fondo de la reacción ante la despersonalización del individuo no estará la incapacidad de vivir las encrucijadas del “mundo moderno” con todas sus consecuencias? ¿No será que la lucha con el desencantamiento no esconde, en el fondo, el deseo de buscar el sentido allí donde éste ya se deshizo? A su vez, ¿la búsqueda desesperada del sentido no podría abrir las vías para una especie de intelectualización casi religiosa, con nuevos fines y nuevos medios? ¿No existe en la refutación de la vía “moderna” el peligro de forjar otra nueva racionalización férrea, que conllevaría la sacralización de otra ética? ¿Qué significa, al fin de cuentas, el convencido rechazo de la visión agonística de un mundo en el que el individuo pierde su fibra, para tornarse una pieza más de la maquinaria vigente?

Si de hecho existe ese rechazo, es necesario interrogar no sólo cuáles son sus consecuencias. Hay que indagar también acerca de su sentido. Mientras tanto, tal vez valga la pena continuar respondiendo a los vientos del norte con nuevos molinos. El reencantamiento del mundo es un camino imaginario que *Raízes do Brasil* no llega a postular, pero que los lectores interesados pueden perfectamente transitar. □

<sup>28</sup> Véase Raymond Williams, *Marxism and literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977 [trad. esp.: *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1998]. Los iluminadores análisis de Werneck Vianna son, a su vez, una referencia obligatoria para todo aquel que se aventure en el tema del iberismo y del americanismo en la historia del pensamiento social brasileño. Véase Luiz Werneck Vianna, *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*, Río de Janeiro, Revan, 1997.



# Los tres mosqueteros

Una reflexión sobre la militancia católica

lega en el Brasil contemporáneo\*

Marcelo Timotheo da Costa

Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro

A pesar de la gran relevancia del catolicismo y la Iglesia católica en la formación del Brasil, el universo católico ha recibido escasa atención por parte de las ciencias humanas del país. Esta laguna parece ser aun mayor en lo que atañe a las cuestiones contemporáneas, si bien existen diversos estudios puntuales dedicados a figuras aisladas, a determinadas experiencias eclesióstas, periódicos confesionales, etc.<sup>1</sup> Entre los análisis más abarcadores, se destaca *A elite eclesióstas brasileira* de Sérgio Miceli,<sup>2</sup> un mapeo sistemático del proceso de formación de cuadros del alto clero nacional durante la República Vieja (1889-1930). El estudio, volcado al análisis de los prelados, esto es, a hombres consagrados a la Iglesia por partida doble —por la orden sacerdotal que habían recibido y, como consecuencia de ello, por haber dedicado sus vidas a aquella institución y a sus causas—, tiene el mérito adicional de sugerir otros caminos de investigación.

Entre las muchas vías posibles dentro del campo más amplio del catolicismo brasileño, la que más me llama la atención es la que concierne a la formación, a partir de la década de 1910, de una *inteligencia católica laica*: un conjunto de hombres que, a pesar de hallarse fuertemente ligados a la Iglesia, optaron por no formar parte de sus cuadros oficiales y jerárquicos, permaneciendo en la condición de legos.

El propósito de este artículo es presentar algunas consideraciones para el estudio de esa *intelligentsia*, haciendo hincapié en las ideas de conversión y acción (la acción es posterior a

\* Este artículo debe mucho a la amistad provocadora y erudita de Sergio Miceli. A él y a Heloísa Pontes, incentivo sabio y afectuoso, les dedico el presente texto. Traducción de Ada Solari.

Quiero agradecer también a los miembros del Grupo de Trabajo “Pensamiento social en el Brasil” (de la *Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais* [ANPOCS] brasileña) y del “Groupe de Réflexion” (del *Centre de Recherches sur le Brésil Contemporain*/EHESS), donde presenté versiones del argumento expuesto aquí a lo largo del segundo semestre de 2006. Por último, desearía mencionar también a Christiane Jalles de Paula, Fernanda Arêas Peixoto, José Oscar Beozzo y Luís Corrêa Lima, quienes me apoyaron de diferentes formas. Es mucho lo que he ganado con el consejo y la presencia de todos, y sólo a mí deben adjudicarse los eventuales deslices del texto.

<sup>1</sup> Para los casos mencionados, véanse, por ejemplo, los estudios de Nelson Piletti y Walter Praxedes sobre el arzobispo Hélder Câmara (*Dom Hélder: entre o poder e a profecia*, Río de Janeiro, Ática, 1997); de José Oscar Beozzo sobre la Juventud Universitaria Católica y la Acción Popular (*Cristãos na universidade e na política*, Petrópolis, Vozes, 1984); de Carmen Macedo sobre las Comunidades Eclesióstas de Base (*Tempo de gênese*, San Pablo, Brasiliense, 1986), y de Cândido Rodrigues sobre *A Ordem* (*A Ordem: uma revista de intelectuais católicos*, Assis, Autêntica, 2005).

<sup>2</sup> Sérgio Miceli, *A elite eclesióstas brasileira*, Río de Janeiro, Bertrand Brasil, 1988.

la conversión y, al mismo tiempo, su complemento directo). Para ello, el análisis se centrará en tres de los más conocidos intelectuales legos del período: Jackson de Figueiredo (1891-1928), Alceu Amoroso Lima (1893-1983) y Gustavo Corção (1896-1978), considerados aquí como casos ejemplares.

Al proponer las bases para un estudio mayor dirigido a esbozar la topografía del pensamiento católico brasileño contemporáneo –un estudio más amplio sólo sugerido en estas páginas–, intento poner de relieve la existencia de una importante conexión entre *conversión* y *acción*, un vínculo tradicional en el cristianismo y que se observa de diferentes formas, incluso a menudo contradictorias, en Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima y Gustavo Corção.<sup>3</sup>

En otras palabras, el análisis de este tópico específico –el desdoblamiento de la conversión en acción–, a partir de los ejemplos mencionados, tiene como perspectiva un conocimiento mayor acerca de la intelectualidad católica lega en el Brasil del siglo xx.

## I) Cura y conversión

Río de Janeiro, 1918: entre septiembre y noviembre, la gripe española diezma miles de vidas. Entre las víctimas de la epidemia se encontraba Jackson de Figueiredo Martins, abogado, quien había cumplido 27 años en octubre, un mes en el que el número de muertes fue particularmente elevado. Frente a un cuadro tan sombrío, la cura inesperada contribuyó decisivamente a su conversión al catolicismo romano, si bien el proceso interior que lo llevaría a ello ya había comenzado años atrás. Así, una vez recuperado y creyéndose un “renacido” gracias a la opción religiosa, Jackson de Figueiredo se va a volcar, con el ardor característico de los conversos, a la defensa de la nueva fe.

Enfermedad, recuperación y profesión de fe son vistas como hechos providenciales. Hamilton Nogueira, conducido al catolicismo por el propio Figueiredo y uno de sus biógrafos, interpretaría la sorprendente cura como resultado de la intervención del Cielo: esta “personalidad ardiente e impetuosa no podía desaparecer tan temprano del escenario de las luchas intelectuales del país”.<sup>4</sup> No hay lugar a dudas: para Nogueira, Dios salvó a Jackson de Figueiredo porque estaba destinado a una misión: “formar filas en la falange invencible de su Iglesia militante”.<sup>5</sup>

## II) Enfermedad, conversión y acción: dos casos ejemplares

El relato anterior reúne elementos tradicionalmente asociados a convertidos ilustres.<sup>6</sup> Al fin de cuentas, ¿Francisco de Asís (1181/82-1226) no había iniciado su conversión tras padecer

<sup>3</sup> En este texto, especie de “cabeza de puente” para un estudio más amplio, no será posible debatir detalladamente la acción pública y la producción bibliográfica de los autores escogidos, lo que deberá hacerse en el futuro.

<sup>4</sup> Véase Hamilton Nogueira, *Jackson de Figueiredo*, San Pablo, Loyola, 1975 (1ª edición: 1928), p. 66. Es interesante señalar que tales características de la personalidad de Figueiredo, nacido en el estado nordestino de Sergipe, parecen confirmar, a los ojos de muchos de sus comentaristas, el estereotipo del nativo de aquella región: hombres impulsivos y dotados de cierta rudeza.

<sup>5</sup> Hamilton Nogueira, *ibid.*, p. 67.

<sup>6</sup> Vale la pena observar que la conversión de Figueiredo habría sido prevista por un viejo fraile franciscano con quien había discutido asuntos religiosos durante un viaje (véase Hamilton Nogueira, *op. cit.*, p. 67, nota 56). Ya sea

una misteriosa y prolongada enfermedad, contraída durante su cautiverio como prisionero de guerra?<sup>7</sup> Y algo semejante ocurrió con Ignacio de Loyola (1491-1556), un hidalgo español sin mayor interés por los asuntos metafísicos hasta que fue gravemente herido por las esquirlas de una bala de cañón en la batalla de Pamplona, lo que le valió, además de una cojera permanente, un largo período de convalecencia durante el cual la lectura de hagiografías le habría despertado la fe.<sup>8</sup>

Nogueira no menciona los casos de otros conversos y se centra sólo en Jackson de Figueiredo. Sin embargo, el paralelo con notables de la fe católica me parece implícito, sobre todo si se tiene en cuenta que buena parte del público lector de textos como el de Nogueira ya estaba iniciado en el universo católico. Hay que señalar, además, que tanto Francisco como Ignacio marcaron la historia del cristianismo al haber dado origen a dos de las más importantes órdenes religiosas de la Iglesia latina: la franciscana y la jesuita, que, más allá de sus diferencias relevantes, fueron decisivas para la adaptación de la Iglesia en tiempos conmovidos por grandes transformaciones.

Como es sabido, la prédica franciscana nació y tuvo gran difusión en los revitalizados centros urbanos de la Baja Edad Media, y se dirigió principalmente, en medio de la crisis del feudalismo, a los excluidos (llamados *menores* por Francisco) de aquel mundo en transformación: siervos prófugos, mendigos, vagabundos, enfermos.<sup>9</sup> La intención de Francisco no era apenas fundar otra nueva cofradía religiosa, sino reformar la Iglesia. En ese intento —a veces poco preciso, según algunos analistas— la defensa de la vuelta a la pobreza del cristianismo primitivo constituyó uno de sus rasgos más nítidos.<sup>10</sup> En cuanto a Ignacio, su propósito de intervenir en el escenario eclesiástico aparece estrechamente vinculado con la constitución de la Compañía de Jesús, en 1540, la cual, uniendo la tradición cristiana y el espíritu militar propio de la caballería —tan apreciada por su fundador—, llegaría a ser uno de los más poderosos instrumentos de la Contrarreforma y de los postulados del Concilio de Trento iniciado en 1545.

En resumen, Francisco e Ignacio se convierten y pautan sus vidas, tras la profesión de fe, en función de una exhaustiva misión apologética: el primero, con el intento de restaurar lo que sería la simplicidad original del cristianismo; el segundo, con el compromiso en la reestructuración del edificio católico escindido por la Reforma protestante. Ambos, por lo tanto, comprendieron la conversión y la acción como asuntos conexos: la acción es resultado de la conversión y, al mismo tiempo, su complemento. Una vez más estamos frente al ideario cristiano clásico: Agustín (354-430), otro de los más célebres convertidos de la cris-

---

que se crea o no en este relato, lo cierto es que refuerza el tono providencialista, por lo demás, característico de los textos tradicionales sobre conversos.

<sup>7</sup> Véase Jacques Le Goff, *São Francisco de Assis*, Río de Janeiro, Record, 2001, pp. 62-63 [trad. esp.: *San Francisco de Asís*, Tres Cantos, Akal, 2003].

<sup>8</sup> Véase John W. O'Malley, *Os primeiros jesuítas*, San Leopoldo/Bauru, Unisinos/EDUSC, 2004, p. 46.

<sup>9</sup> Véase Jacques Le Goff, *A civilização do Ocidente medieval*, Lisboa, Estampa, 1983, vol. II, pp. 77-78 [trad. esp.: *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002]. En las palabras del medievalista francés: “Es sintomático que aquel que quiso vivir realmente como Cristo, Francisco de Asís, no sólo se haya mezclado con los parias sino que haya deseado ser simplemente uno de ellos” (*A civilização do Ocidente medieval*, op. cit., vol. II, p. 78). Hay que señalar, además, que el término “menor” fue utilizado en la nomenclatura oficial de la Orden, *Ordo Fratrum Minorum* (“Orden de los Frailes Menores”).

<sup>10</sup> En cuanto a la intención reformista de Francisco y a su renuencia a formar una Orden, así como respecto de la relación del franciscanismo con otros movimientos espirituales de su tiempo, véase Brenda Bolton, *A Reforma na Idade Média*, Lisboa, Edições 70, 1986.

tiandad, ya había propuesto que la conversión no se realizaba en un único momento, sino que se construía a lo largo de toda la vida. En esta clave, Francisco e Ignacio deciden intensificar y profundizar su opción religiosa difundiéndola. Transfieren, pues, hacia el campo de la fe y de su apología el ímpetu guerrero que ambos habían manifestado en su pasado previo a la conversión.

*Conversión y proselitismo.* Con este binomio en mente, podemos retornar a Jackson de Figueiredo. Como ya se dijo, él también se volvió una especie de cruzado inmediatamente después de abrazar el catolicismo, en 1919. Y esta opción es importante para comprender no sólo a este autor en particular, sino también a la intelectualidad católica legía formada en el Brasil en la primera mitad del siglo XX al servicio de aquello que los historiadores han llamado el “proyecto de neocristiandad”.

Este texto se ocupa de ese proceso y de sus paladines, los convertidos que pasaron a ser “soldados de la fe”. Aquí analizaré el modo en que Jackson de Figueiredo y dos de sus más importantes contemporáneos, Alceu Amoroso Lima y Gustavo Corção, quienes adhirieron al catolicismo en su adultez, relacionaron la opción de fe privada con la acción en la esfera pública.

### III) La modernidad declinante y el proyecto de neocristiandad

Antes de examinar más detenidamente la cuestión señalada, se debe definir mejor su contexto, y para ello es necesario describir con mayor claridad la Iglesia a la que adhieren Figueiredo, Amoroso Lima y Corção en las primeras décadas del siglo XX.

Debemos retroceder, por lo tanto, en el tiempo y considerar, aun cuando sea de modo sumario, el largo desencuentro ocurrido entre el catolicismo y la modernidad a partir del siglo XVI. El extrañamiento tuvo inicio con la Reforma protestante, que, a partir de sus tres proposiciones básicas (“sólo por la Fe, por la Gracia y por la Escritura”), enfatizó una práctica religiosa más individual, subjetiva, que objetaba el papel mediador de la Iglesia. Luego siguió la crítica a los postulados católicos proveniente del Iluminismo y la Revolución Francesa (siglo XVIII), así como de las formulaciones de Marx y de Nietzsche (siglo XIX). Y, ya en el siglo XX, las ideas de Freud distanciaron aun más la fe de la sensibilidad contemporánea.<sup>11</sup> A todo ello se debe sumar el triunfo de la izquierda en Rusia, un acontecimiento que además de materializar al “fantasma” que recorría a Europa, según la descripción del célebre Manifiesto de 1948, le abrió al comunismo mayores posibilidades de expansión mundial.<sup>12</sup> Vale la pena recordar aquí que, veinte años después de la Revolución de Octubre, Pío XI, en la encíclica *Divini Redemptoris*, definió al comunismo como “intrínsecamente perverso”.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Un inventario resumido de este conflicto se encuentra en João Batista Libânio, *Igreja contemporânea: encontro com a modernidade*, San Pablo, Loyola, 2000, pp. 13-35.

<sup>12</sup> Como señaló el eslavista Martin Malia, en un libro sobre la imagen de Rusia que Occidente construyó desde la modernidad, el fantasma del comunismo adquirió, después de 1917, “domicilio y nombre: la Rusia Socialista Soviética”. Véase M. Malia, *Russia: Under Western eyes: From the bronze horseman to the Lenin mausoleum*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1999, p. 3.

<sup>13</sup> El papa Pío XI reinó de 1922 a 1939. La *Divini Redemptoris* es del 19 de marzo de 1937. Para la cita, véanse los *Documentos de Pio XI*, San Pablo, Paulus, 2004, p. 589.

Por lo tanto, el catolicismo se encontraba desde hacía cuatrocientos años –de Lutero a Lenin– a la defensiva. Esta situación se prolongó aún en las primeras décadas del siglo XX, en las que la Iglesia parecía experimentar una especie de “estado de sitio”. Como resumió William Shannon –biógrafo de otro convertido notable de la década de 1930: el monje trapense y escritor norteamericano Thomas Merton (1915-1968)–, la Iglesia anterior al Concilio Vaticano II (1962-1965) se caracterizaba por “una mentalidad de cerco, sitiada en torno de sus certezas doctrinarias y morales, apegada a su pasado con gran tenacidad”.<sup>14</sup>

Se trata, por cierto, de una actitud defensiva. Sin embargo, más que generar inmovilismo, el rechazo católico a los tiempos modernos, presentados como condenados y condenables, forjó un programa de acción bien definido que debería ser implementado en el mundo entero desde Roma, autoproclamada como la depositaria fiel de la civilización cristiana que el mundo contemporáneo ponía en jaque. Así, yendo más allá de la evocación nostálgica de la cristianidad medieval –cuando la Iglesia latina era “una” y contaba con gran prestigio, y cuando la misma idea de Europa adquirió contornos más precisos–, el discurso del Vaticano suponía un programa claro con vistas al futuro: reaccionar a los tiempos presentes, contraatacando.

Los pronunciamientos eclesiásticos brindan muchos ejemplos que ilustran la atmósfera dominante en las huestes católicas. Vale la pena traer aquí de nuevo al papa Pío XI, quien, en un documento de especial interés para nuestro análisis, se propuso “individualizar las causas principales de las calamidades por las cuales vemos al género humano oprimido y angustiado”. A continuación, dice el pontífice: “[una] abundancia de males invadi[ó] la tierra porque la mayoría de los hombres se ha alejado de Jesucristo y de su santísima ley, tanto en sus vidas y costumbres como en la familia y en el gobierno del Estado”.<sup>15</sup> Como se desprende de las palabras del papa, la vida individual y la vida colectiva están unidas, así como la esfera familiar y los asuntos del Estado. En todos esos ámbitos, la meta era lograr “la restauración del reino de Nuestro Señor”.<sup>16</sup> En sintonía con ese objetivo, Pío XI instituyó, por medio de la encíclica *Quas primas*, la fiesta de Cristo Rey, que debería celebrarse todos los años el último domingo de octubre.

A diferencia de la fiesta, y de la institución más reciente en el calendario litúrgico católico, la imagen del Cristo soberano es bastante antigua. Ya se encuentra en la Regla de San Benito, probablemente de la primera mitad del siglo VI, que, en su Prólogo, retrata la figura de Jesús como un “verdadero monarca” con quien el lector debe cerrar filas empuñando las “armas de la obediencia”.<sup>17</sup> También hay en *Quas primas* un espíritu apologético específico, de tono militar: luchar por los preceptos cristianos. Frente a los enormes y numerosos errores que la Iglesia observaba en la modernidad –laicismo, indiferencia religiosa, materialismo, críticas al cristianismo, amenaza de la izquierda, entre otros–, Pío XI dice que “los fieles deben militar con coraje, siempre bajo las insignias de Cristo rey”.<sup>18</sup>

El paralelismo con Benito de Nursia (480-547) no se limita a la imagen de Cristo como soberano del universo. Benito, fundador del monaquismo en Occidente, vivió la disolución

<sup>14</sup> William Shannon, “A note to the reader,” en Merton, Thomas, *The Seven Storey Mountain*, Nueva York/San Diego/Londres, Harcourt Brace, 1998, p. xx. Se trata de la edición en conmemoración del cincuentenario de *La Montaña de los Siete Círculos*, autobiografía (precoz) de Thomas Merton.

<sup>15</sup> Carta encíclica *Quas primas*, del 11 de diciembre de 1925. Todo el fragmento se encuentra en *Documentos de Pío XI*, op. cit., p. 46.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> Para ambas citas, véase el Prólogo, p. 3.

<sup>18</sup> *Documentos de Pío XI*, op. cit., p. 62.

del mundo clásico, esto es, en un momento de crisis profunda en los territorios que habían pertenecido al antes poderoso Imperio Romano. Entre los complejos factores que determinaron el éxito del monasticismo en Europa, se halla el atractivo que la *fuga mundi* –de un siglo visto como decadente– ejerció sobre las mentes de muchos que optaron por la clausura en comunidades monacales. Y, como es sabido, esas comunidades desempeñaron un relevante papel en la preservación de la cultura antigua cristianizada.<sup>19</sup> El programa llevado a cabo tuvo un éxito tan importante que, en la Navidad del año 800, Carlomagno fue coronado emperador por el papa León III, unificando así una extensa área que en la Antigüedad había estado bajo el dominio romano. De este modo, se configuró la idea de *Cristianitas*, mediante la cual se lograba la identificación de la región occidental de Europa con la Iglesia romana. E incluso mucho después del colapso del sueño carolingio, el término *Cristiandad* sería utilizado como sinónimo de *Europa* (este último sólo se tornaría más común en el pasaje al siglo XVII).<sup>20</sup>

Pasado casi un milenio y medio desde la caída del mundo antiguo (y del comienzo del exitoso movimiento benedictino que daría abrigo y ropaje cristiano al legado clásico), los ya mencionados “errores de la modernidad” parecen tomar la forma de una nueva horda de bárbaros que se precipitan sobre Europa y, por extensión, sobre toda la civilización occidental. De allí surgiría un ideal neocruzadista que apuntaba a recuperar espacio en el cuerpo social, en el que avanzaban ideas hostiles a la religión cristiana en general y al catolicismo en particular. Pero, como ya señalé, no era sólo una vuelta al pasado lo que estaba en juego. Para utilizar una imagen cara a los fieles: perturbado su rumbo, la “Barca de Pedro” comienza a navegar por mares nunca antes transitados.

Es en este marco que debe comprenderse el incentivo para el apostolado lego, así como la política de atracción entre aquellos miembros del laicado que podrían ocupar un lugar destacado en la campaña de recristianización del siglo. Y, es necesario poner de relieve, muchos de los legos que cerraron filas en la defensa de las tesis católicas eran *convertidos*, lo que constituye un hecho notable. En una época en la que, sobre todo en las capas más cultas, avanzaba la renuncia de la fe –en especial de su dimensión más institucionalizada–, la reacción católica, liderada por el clero y con el laicado como línea auxiliar, proyectará la figura de un personaje con intereses intelectuales que abraza la religión.

#### IV) Sacerdotes, legos y guerreros: la réplica de la sociedad brasileña

El movimiento neocruzadista, también llamado romanizador, tomó impulso en el Brasil a partir de la Carta Pastoral que Don Sebastião Leme redactó para su asunción en la arquidiócesis de Olinda, en 1916,<sup>21</sup> y cuya importancia ha sido corroborada de forma unánime en la bibliografía

<sup>19</sup> A propósito de la preservación de un legado cultural cristiano para Europa, es significativo tener en cuenta que, en la última elección papal, el cardenal electo adoptó el nombre de Benedicto XVI, aspecto recordado por algunos analistas, pero poco profundizado en su momento.

<sup>20</sup> Véase M. Malia, *op. cit.*, p. 18.

<sup>21</sup> Don Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882-1942) fue el segundo cardenal arzobispo de Río de Janeiro, en la época Distrito Federal. Años antes de llegar a ser titular de la Sede carioca (1930), fue arzobispo de Olinda, estado de Pernambuco, en el nordeste del Brasil. En Olinda, marcó su asunción con un documento que es considerado el texto inaugural del movimiento de neocristiandad en el país: la “Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme, Arcebispo Metropolitano de Olinda, Saudando os Seus Diocesanos” (Petrópolis, Vozes, 1916). Vale la pena añadir que, en 1918, la Sede de Olinda pasó a llamarse Arquidiócesis de Olinda y Recife, denominación que persiste hasta hoy.

referida al tema.<sup>22</sup> Sin embargo, para los argumentos desarrollados aquí, la evaluación más emblemática de la Carta no proviene de un texto académico, sino de la biografía de D. Leme escrita, en tono apologético, por la hermana Maria Regina do Santo Rosário. En ella, con el propósito de ponderar el impacto de la Pastoral de 1916, la religiosa compara el documento con el toque de un “clarín de guerra –de guerra santa– para los oídos de los católicos brasileños”.<sup>23</sup> El lenguaje no deja lugar a dudas acerca del proyecto que D. Leme había puesto en movimiento y que sería apoyado a continuación por varias voces de la jerarquía nacional.<sup>24</sup> Se trataba de una acción pensada como una conquista, que debería ser total, pues todo el cuerpo social brasileño era, según el retrato elaborado por el prelado en la Carta de 1916, sólo formalmente católico.

La Pastoral presenta un cuadro paradójico y, a los ojos eclesiásticos, desolador: la mayor parte de los brasileños se definía como católica, pero esa situación no se reflejaba en la esfera pública:

En verdad, los católicos, somos la mayoría del Brasil y, sin embargo, no son católicos los principios y los órganos de nuestra vida política. No es católica la Ley que nos rige. Prescinden de nuestra fe los depositarios de la Autoridad.<sup>25</sup>

Y en todos los demás dominios, dice D. Leme, se observan situaciones análogas a las del campo político: el educativo (la enseñanza laica, que contemplaba la Constitución republicana de 1891, sería una amenaza para la enseñanza religiosa); el mundo de las letras (“Anticatólicas o indiferentes son las obras de nuestra literatura”) y de los diarios (“Viven ridiculizando nuestros diarios”); las relaciones económicas, en las esferas de la producción y de la circulación (donde “no se respetan las leyes sagradas del descanso festivo”).<sup>26</sup>

Ante el cuadro trazado, D. Leme indaga:

¿Qué mayoría es ésta, tan insensible, cuando leyes, gobiernos, literatura, industria, comercio y todas las demás funciones de la vida nacional se muestran contrarias o ajenas a los principios y las prácticas del Catolicismo?<sup>27</sup>

La respuesta la brinda la propia Pastoral:

Es evidente, pues, que a pesar de ser la mayoría absoluta del Brasil, como Nación no tenemos y no vivimos una vida católica. [...] llegamos al absurdo máximo de formar una gran fuerza nacional, pero una fuerza que no actúa, y no influye, una fuerza inerte. Somos, pues, una mayoría ineficiente.<sup>28</sup>

<sup>22</sup> Véanse, por ejemplo, Thomas Bruneau, *Catolicismo brasileiro em época de transição*, San Pablo, Loyola, 1974; Scott Mainwaring, *Igreja católica e política no Brasil (1916-1985)*, San Pablo, Brasiliense, 1989; Margaret Patrice Todaro, *Pastors, prophets and politicians: A study of Brazilian Catholic Church: 1916-1945*, tesis de doctorado, Universidad de Columbia, 1974.

<sup>23</sup> Maria Regina do Santo Rosário, *O cardeal Leme (1882-1942)*, Río de Janeiro, José Olympio, 1962, p. 61.

<sup>24</sup> Con el natural apoyo de Roma. Esta sintonía se verá confirmada cuando Don Sebastião Leme pase a conducir la arquidiócesis nacional más prominente, la de Río de Janeiro, por entonces capital de la República y única Sede cardenalicia del Brasil (como dije en una nota anterior, Leme pasó a ser arzobispo de Río de Janeiro en 1930).

<sup>25</sup> Carta Pastoral, p. 5.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>28</sup> *Ibid.*

El discurso, intencionalmente duro, está condicionado por la percepción, por parte del prelado, de una coyuntura dramática. Debido a lo que sería una penetración insuficiente del catolicismo en el país, la Iglesia brasileña parecía estar aun más amenazada por los tiempos modernos que la Iglesia universal. En este marco, la acción debería ser inmediata y de gran alcance.

La idea subyacente al proyecto de neocristiandad era, por lo tanto, replicar la sociedad: si había escuelas y hospitales en la sociedad, deberían existir escuelas y hospitales católicos; y lo mismo valía para los partidos políticos, la prensa, la intelectualidad, etc. En una frase: marcar el siglo laicizado con la Cruz romana. Esta búsqueda de visibilidad tendría su despliegue arquitectónico en el monumento al Cristo Redentor, inaugurado en el morro del Corcovado, Río de Janeiro, en 1931, pero cuyos planes de construcción se remontaban al año 1921. La idea, concebida por Pedro Carolino –un general dado de baja y dirigente de un grupo nacionalista–, era marcar el primer centenario de la independencia brasileña, que se conmemoraba en 1922, con la estatua. El proyecto fue apoyado con entusiasmo por el obispo Leme cuando llegó a Río de Janeiro en agosto de 1921.<sup>29</sup>

En suma, D. Leme intentó, a partir de la Pastoral de 1916, dar una especie de sople vital a la reacción católica del Brasil. Y, como ya fue señalado, para lograr la recristianización (o, en el caso brasileño, la cristianización efectiva) de todo el cuerpo social, la Iglesia convocó al lego fiel. En este contexto cruzadista, Figueiredo, Amoroso Lima y Corção, en momentos distintos pero bastante próximos, adhieren a la Iglesia y a sus causas.

## **v) Un desdoblamiento del análisis: sobre conversión y acción**

Una vez que se ha tomado nota del vínculo entre conversión y acción, y brindadas algunas informaciones sobre el contexto en el que vivieron Figueiredo, Amoroso Lima y Corção, es posible plantear dos cuestiones que permiten ampliar el foco. La primera: ¿qué es lo que la trinca en cuestión, al convertirse entre los años de 1910 y 1930, aportó a la Iglesia y a su causa? La segunda se refiere a la actuación de cada autor tras su profesión de fe: ¿de qué modo organizaron su actuación individual estos intelectuales al ingresar en una institución sumamente jerárquica y centralizada como la Iglesia católica?

### *v.1) Acerca de conversión y de convertidos*

Si bien es innegable el avance de la secularización en los tiempos modernos, paradójicamente, en las últimas décadas del siglo XIX y en las primeras del XX, la Iglesia católica obtuvo la adhesión de un importante grupo de nuevos fieles en varios países. Aquí sólo mencionamos este fenómeno, que, al menos en el Brasil, requiere estudios más exhaustivos.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> La estatua del Cristo Redentor se convirtió en símbolo de Río de Janeiro y en una de las más conocidas tarjetas postales de la ciudad. Este éxito diluyó, de cierta forma, el impacto de la intención original de sus organizadores. Concebida como la imagen en piedra del proyecto de neocristiandad, el monumento es hoy ampliamente explotado por la municipalidad de Río de Janeiro para divulgar el potencial turístico de la ciudad. En este sentido, es significativa la campaña promovida por RIOTUR, la empresa de turismo del gobierno municipal de Río de Janeiro, para que internautas de todo el mundo elijan la estatua del Cristo Redentor como una de las “Siete Maravillas del Mundo” moderno.

<sup>30</sup> En Francia, este fenómeno mereció un detallado estudio de Frédéric Gugelot (*La conversion des intellectuels au catholicisme en France: 1885-1935*, París, CNRS, 1998).

Es posible que el precursor de esta “ola de convertidos” haya sido el inglés John Henry Newman (1801-1890), un pastor anglicano que adhirió al catolicismo en 1845.<sup>31</sup> Dos décadas más tarde, en Francia, sería el turno de Léon Bloy (1846-1917). Y es justamente en tierras francesas donde, ya en el siglo XX, tuvo lugar el mayor número de adhesiones –las cuales, incluso, tuvieron gran repercusión en los medios católicos del Brasil–. Buenos ejemplos de ello son los casos de Jacques Maritain (1882-1973) y su esposa Raïssa (1883-1960), y de Paul Claudel (1868-1955). Este movimiento dio aliento al proyecto romanizador de la Iglesia, sobre todo en lo que concierne al plan de cooptar intelectuales. De manera emblemática, el padre Leonel Franca, fundador y primer rector de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-Rio) y uno de los mayores entusiastas del proyecto de neocristiandad, analizó en detalle el tema de la conversión –con referencia a convertidos famosos– en *A psicologia da fé e o problema de Deus*.<sup>32</sup>

Peter Gay se refirió a la creciente desacralización del mundo moderno en términos apropiados para el universo en cuestión: “El camino que procede de Damasco estaba repleto de viajeros, en el camino hacia Damasco había muchos menos”.<sup>33</sup> En este trabajo nos interesa, justamente, acompañar a aquellos que *contrarían* el flujo señalado por Gay. Y, siguiendo con la imagen teleológica<sup>34</sup> del “camino de Damasco”, es relevante saber qué fue lo que cada uno de los tres convertidos brasileños sumó a la Iglesia (o “qué llevaban en el equipaje”) al profesar, ya adultos, la fe católica.

En primer lugar, la trinca señalaba la posibilidad de conversión del hombre contemporáneo y, fundamentalmente, del hombre contemporáneo educado. Vale la pena recordar que, desde el Iluminismo, era bastante habitual interpretar la religión como una práctica más común entre los iletrados, una opinión apoyada en ciertos círculos brasileños como resultado de determinada recepción del positivismo.

En este sentido, las palabras de la biógrafa de D. Leme acerca de cómo ella y también el prelado vieron a Jackson de Figueiredo, son inequívocas: “Era el hombre providencial, justamente por ser un convertido, salido de las regiones de la incredulidad que era necesario anexas al reino de Dios”.<sup>35</sup>

La frase es sintética pero reveladora. Jackson es retratado como el hombre enviado por Dios (“providencial”), llegado del medio de los infieles (de las “regiones de la incredulidad”) para convertir a todos los que allí había dejado (anexarlos al “reino de Dios”). Aquí, al igual que en la ya evocada imagen del Cristo Rey, es evidente el ideal cruzadista. Con la adhesión de Figueiredo, la campaña de neocristiandad de la Iglesia brasileña ganaría un nuevo cruzado.

<sup>31</sup> Newman, que llegaría a ser cardenal, se tornó también un modelo para varios convertidos, entre ellos Alceu Amoroso Lima. Vale la pena añadir que, en el Brasil, el papel de precursor entre los convertidos del siglo XIX le cabe al político, diplomático y jurista Joaquim Nabuco (1849-1910). Nabuco recibió una educación religiosa en la infancia, perdió la fe en la juventud y regresó a la Iglesia en su madurez, en 1892. A diferencia de otros convertidos, no tuvo actuación proselitista y mantuvo la fe como un asunto exclusivo del foro privado.

<sup>32</sup> Véase la reedición realizada por Loyola/PUC-Rio (San Pablo/Río de Janeiro, 2001).

<sup>33</sup> Peter Gay, *O coração desvelado: a experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud*, San Pablo, Companhia das Letras, 1999, p. 140. La expresión “recorrer el camino de Damasco”, que significa adoptar la fe cristiana, está inspirada en el relato de la conversión de Pablo de Tarso que, según el texto bíblico (Hechos 9, 1-19), se produjo cuando éste viajaba de Jerusalén a Damasco.

<sup>34</sup> Una de las características más presentes en los discursos cristianos –católicos o protestantes– es el finalismo, en el que el hombre es presentado como un peregrino, como alguien que, inserto en la Historia, emprende una escalada metafísica a los Cielos, *telos* de todo creyente.

<sup>35</sup> Maria Regina do Santo Rosário, *op. cit.*, p. 177.

Según Hamilton Nogueira, Jackson de Figueiredo fue el “Soldado de Jesús”.<sup>36</sup> Y, en efecto, en un lapso menor a una década –entre su conversión y su muerte–, Figueiredo defendió tesis católicas en artículos y libros y, en su acción de mayor alcance, fundó, en 1921, la revista *A Ordem* y, en 1922, el Centro D. Vital en Río de Janeiro. Tanto la revista como la institución, que congregaban intelectuales afines con la jerarquía eclesiástica, llegaron a ser importantes instrumentos para el apostolado de la neocristiandad.

Jackson de Figueiredo encarnaría, de modo ejemplar, el nuevo modelo de católico lego propuesto por la Iglesia y necesario para la cruzada de reconquista de la sociedad contemporánea. Como destaca Beozzo, en el centro del proyecto de romanización se redefinió la imagen ideal del católico. Pero el énfasis había cambiado: si a lo largo de la historia brasileña, las prédicas de sacerdotes y misioneros se habían centrado en los llamados a la admisión de la fe, el bautismo y a la consiguiente práctica de los sacramentos (asistencia a misa los domingos y días santos, confesión regular, etc.), el católico de la neocristiandad, y de modo especial el más esclarecido, debería ser también un militante.<sup>37</sup> Puede ilustrarse este punto por medio de una comparación: pocas décadas antes, Joaquim Nabuco había operado según el modelo anterior (véase la nota 32), definido por una piedad mucho más antigua; en cambio, Figueiredo llevó la fe profesada a la plaza pública, representando así la figura del polemista “providencial” para la Iglesia del Brasil y para su lucha.

Con esto intento dar una nueva dirección a la discusión acerca de la entrada de Jackson al catolicismo. Habitualmente, se ha hecho hincapié en explicar cuáles fueron los llamados de Jackson a los que la Iglesia respondió,<sup>38</sup> y, con una perspectiva (casi) psicologizante, se destacaba que éste –un hombre impetuoso, bohemio y con una personalidad fuerte– había buscado en la Iglesia la organización y el sentido del orden. Sin desechar los factores subjetivos, es posible invertir la pregunta e intentar revelar lo que Figueiredo representó para la Iglesia en el momento de su filiación a ella. Con esta inversión no se dejan de considerar los factores subjetivos, ya que, al fin de cuentas, fue la personalidad de Figueiredo la que le permitió encarnar en la figura del cruzado lego tan anhelado por su Iglesia.

Tras la muerte de Jackson de Figueiredo en 1928, Alceu Amoroso Lima, convertido pocos meses antes, asumió su lugar en el liderazgo del laicado católico. También en el caso de Amoroso Lima (como en el de Corção) puede aplicarse la frase ya citada de la hermana Santo Rosário respecto de Figueiredo: al igual que éste, los otros dos, al pasar de la incredulidad a la fe, concretaron la esperanza católica de convertir a una sociedad desacralizada. En otras palabras: cada uno a su manera, también Amoroso Lima y Corção –hombres del siglo XX, letrados– podrían prefigurar para la modernidad aquello que, según la opinión de la Iglesia, sería su fin: la conversión. Y, en el caso de Amoroso Lima y de Corção, como se ilustra a con-

<sup>36</sup> Hamilton Nogueira, *op. cit.*, p. 131. Nogueira trabaja con la imagen tradicional, ya presente en la Regla de San Benito (Prólogo, 3) y muy recordada en los discursos eclesiásticos del proyecto de neocristiandad. Por eso mismo, esta imagen será también utilizada poco después para definir a Alceu Amoroso Lima, que sucedió a Figueiredo en la conducción lega del proyecto romanizador desde fines de los años de 1920 hasta mediados de la década de 1940.

<sup>37</sup> Proposición del profesor de historia de la Iglesia, José Oscar Beozzo. Entrevista con el autor, del 8 de agosto de 2006.

<sup>38</sup> Véase, por ejemplo, Antonio Carlos Villaça, *O pensamento católico no Brasil*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, p. 165.

tinuación, las relaciones sociales construidas antes de la conversión parecen orientar de manera más exacta la propuesta católica que Figueiredo había defendido en primer lugar.

Amoroso Lima tuvo una formación esmerada: hijo de una familia burguesa pudiente, se educó entre el Brasil y Francia, hablaba la lengua de Voltaire como un nativo, asistió a un curso de Bergson en la Sorbona, aprendió música culta con el maestro y compositor Alberto Neponuceno y tuvo un rápido pasaje por Itamaraty.<sup>39</sup> Lector voraz, se lanzó a la crítica literaria en 1919 con una columna firmada en *O Jornal* (allí surgió su famoso seudónimo, Tristão de Athayde). En suma, un burgués, heredero de una industria textil, perteneciente, según los patrones nacionales, a cierta aristocracia del espíritu.

Por todo ello, al convertirse en 1928, Amoroso Lima representó para la Iglesia un desarrollo de la militancia de Figueiredo. Si éste había orientado el camino de la fe hacia los tiempos modernos, Amoroso Lima le daría una nueva dirección al movimiento haciendo lo mismo, pero yendo aun más lejos. A los ojos de la Iglesia, Amoroso Lima extendía el llamado de Figueiredo, ya que gracias a su formación y a su posición estaba en condiciones de alcanzar a la elite del país, tanto intelectual como social.

Y la prédica de Amoroso Lima –que, por otra parte, él lleva a cabo en un tono mucho menos iracundo y más elegante que el de Figueiredo– se muestra como potencialmente más efectiva. Bien relacionado, culto, a cargo de una columna importante en la prensa antes de su conversión, él marca una presencia en la vida cotidiana de la nación como parte del liderazgo lego del plan neocruzadista de la Iglesia. Con el tiempo, cambiará de registro, aun cuando siguió siendo católico durante toda su vida.<sup>40</sup> Además, a partir de su posición en las cátedras universitarias en la PUC-Rio (que contribuyó a fundar con el nombre de Instituto Católico de Estudios Superiores en la década de 1930) y en la Universidad del Brasil, ejerció su influencia sobre una parte significativa de la elite nacional, e incluso atrajo para la vida religiosa a algunos de sus miembros. En suma: apenas tres meses después de su conversión, Amoroso Lima fue el sucesor de Jackson de Figueiredo en la dirección del laicado católico y, con las bendiciones de D. Leme, sustituyó a su difunto amigo en la conducción del Centro D. Vital y de *A Ordem*. Más aun, mediante su actuación en diarios de gran circulación<sup>41</sup> y en la academia, construyó una especie de “tribuna de diálogo” con la sociedad brasileña en la que divulgaba el pensamiento católico.

Por último, es necesario añadir que Amoroso Lima, como consecuencia de sus múltiples (y a veces diletantes) incursiones en varios campos de las ciencias humanas y sociales, pudo,

<sup>39</sup> El palacio de Itamaraty es el nombre de la sede de la Cancillería brasileña. Amoroso Lima trabajó allí como agregado en 1918.

<sup>40</sup> Volveré sobre este punto en la subsección siguiente.

<sup>41</sup> Jackson de Figueiredo también tuvo militancia en la prensa –en la *Gazeta de Notícias* y en *O Jornal*–, pero de menor amplitud que la de Amoroso Lima, quien trabajó en varios órganos importantes de la prensa: comenzó su carrera como crítico literario en *O Jornal*, en 1919, y permaneció allí hasta 1946. Al año siguiente, se mudó al *Diário de Notícias*, del cual se desvinculó en 1966. En el *Jornal do Brasil*, permaneció desde 1958 hasta 1983. Es importante señalar que la sección de Amoroso Lima del *Diário de Notícias* era reproducida en la *Folha da Manhã* (San Pablo), en *O Diário* (Belo Horizonte), en *A Tribuna* (Recife) y en el *Correio do Povo* (Porto Alegre), así como en el *Diário Ilustrado* (Lisboa). Los textos publicados en el *Jornal do Brasil* eran reproducidos en la *Folha de San Pablo*. Amoroso Lima también hizo su pasaje por *A Tribuna da Imprensa* (1950-1954), del cual se desligó pocos años después a causa de conflictos con el político de la UDN (Unión Democrática Nacional), Carlos Lacerda, quien había colaborado en la fundación del periódico. El distanciamiento entre ambos se irá acentuando a medida que el intelectual católico confirma sus posturas progresistas.

También se publicaron artículos de Amoroso Lima en el *Jornal da Bahia*, en el *Jornal do Commercio* y en el periódico argentino, *La Prensa*.

al adherir al catolicismo, visitar diversos campos profesionales con la intención de, en cierta manera, “cristianizarlos”. La serie de los títulos de la obra de Amoroso Lima en la década de 1930 habla por sí sola: *Introdução à economia* (1930), *Preparação à sociologia* (1931), *Debates pedagógicos* (1931), *Economia pré-política* (1932), *Política* (1932), *Introdução ao direito moderno* (1933), *Indicações políticas* (1936), *Contribuição à história do modernismo* (1939). Estamos frente a un Amoroso Lima cruzado y romanizador, dispuesto a “convertir” a las ciencias y a las artes, postura que habrá de abandonar a mediados de la década de 1940. Sin embargo, se puede decir que, sobre todo en los primeros doce años que siguen a su conversión, Amoroso Lima intentó, a su manera y de modo poco riguroso, reavivar en pleno siglo XX el ideal de Tomás de Aquino (1225-1274), quien, a lo largo de una obra inmensa en la que unía la cultura pagana clásica y el cristianismo, procuró dar a todo el conocimiento en circulación en la Baja Edad Media europea la rúbrica de la fe cristiana.<sup>42</sup>

Gustavo Corção se convirtió en 1939, tras un proceso desencadenado por la muerte de su joven esposa, en 1936, y durante el cual tuvo el auxilio, en su etapa final, de Amoroso Lima, a quien había sido presentado por el médico y científico Carlos Chagas Filho. Si bien en el futuro Amoroso Lima y Corção habrían de personificar registros muy diferentes en el campo eclesiástico católico –y en cierta medida opuestos–, en la década siguiente a la conversión de Corção son mucho más evidentes las confluencias que las divergencias.

Se trata, en realidad, de confluencia y de complementariedad. Al ser admitido en la Iglesia, Corção confirma y complementa el mensaje personificado por Amoroso Lima; lo refuerza proclamando la actualidad de la conversión en el siglo XX y lo hace público, al relatar su experiencia interior en el libro *A descoberta do outro* (1944). Además, complementa el mensaje de Amoroso Lima desde el punto de vista de lo que él, Corção, le suma a la Iglesia.<sup>43</sup>

En las páginas finales de *A descoberta do outro*, Corção describe su admisión, en 1942, como oblato en la Orden Benedictina. En el solemne ritual, relata el autor, el padre maestro les pregunta a los postulantes, en presencia del abad, qué es lo que ellos piden. La respuesta (ingreso a la Tercera Orden Benedictina) es ceremonial, pero no obstante puede ser invertida: ¿qué les pedía la Iglesia a ellos? ¿Qué vio la Iglesia en Corção, no sólo en 1942 cuando lo admite como oblato, sino también en 1939, en el momento de su conversión?

Si se abstraen las consideraciones piadosas y teológicas,<sup>44</sup> a los fines de nuestra argumentación lo que importa señalar es, en primer lugar, que la elección de Corção representaba una posibilidad de derrotar corrientes filosóficas hostiles a la Iglesia. Él mismo aclara este punto:

El lector habrá de recordar que en otros tiempos anduve por círculos marxistas y nietzscheanos, dudando entre la sociedad sin clases y la gran raza caucásica, sin saber si debería levantar la mano derecha dura como un dardo, o la izquierda con el puño cerrado en señal de rebe-

<sup>42</sup> En la década de 1940, Amoroso Lima se definió como “tomista heterodoxo”. Véase *Meditação sobre o mundo moderno*, Río de Janeiro, José Olympio, 1942, p. 305. Es preciso decir que fue justamente una interpretación menos tradicional de Tomás de Aquino la que daría inicio al distanciamiento entre Alceu Amoroso Lima y Gustavo Corção, a partir de la década de 1950.

<sup>43</sup> Una vez más, el análisis recae sobre las conexiones que pueden establecerse entre las demandas de la Iglesia y el universo personal anterior a la conversión, lo que comprende las relaciones sociales construidas en él.

<sup>44</sup> Desde una perspectiva exclusivamente religiosa y de acuerdo con la teología de la época, la conversión de Corção al catolicismo –como cualquier otra– significaba la “salvación de su alma”.

lión. Pues ahora, en presencia del abad, que representaba otro Padre, ya no tuve que dudar porque levanté las dos manos.<sup>45</sup>

Se pone de relieve así la superación de dos “maestros de la sospecha”: Nietzsche y Marx, principalmente de Marx, dada la intensa rivalidad entre comunistas y católicos en todo el mundo y que sólo iría a menguar tras el Concilio Vaticano II.

Pero, sobre todo, la conversión de Corção y su confirmación por medio de la oblación benedictina significaron la posibilidad de cristianizar el mundo de la técnica, tan exaltado en la modernidad. A pesar de no haber terminado la carrera de ingeniería, Corção era reconocido en la Academia, daba clases en la Escuela Politécnica de Río de Janeiro desde 1925 y, a partir de 1935, formó parte del cuerpo docente de la Escuela Técnica del Ejército (actual Instituto Militar de Ingeniería), además de haber realizado trabajos extraacadémicos en telefonía, radiotelegrafía y topografía.

Justamente, en su libro *Fronteiras da técnica*,<sup>46</sup> Corção desarrolla el tema de la tecnología y el cristianismo. Si bien de manera tardía, él intentaría complementar la incursión de Amoroso Lima en diversos campos del saber.<sup>47</sup> El título del libro es más que elocuente: la frontera, un área de máximo contacto, de proximidad, pero también de enfrentamiento. El conflicto entre la técnica y el pensamiento religioso sería, según la visión del autor, solucionado por medio de la cristianización de la primera.

## v.2) Sobre la acción: rigidez, plasticidad y petrificación

Uno de los temas más importantes para el estudio del pensamiento católico es el de las relaciones entre la *intelligentsia* y la jerarquía. Desde los primeros tiempos, la tensión fue la tónica de la relación entre los responsables de la producción intelectual de la Iglesia y los que la conducían (llamados, en la jerga eclesiástica, “pastores” o “magisterio”). Como señala Yves-Marie Congar, ya desde los tiempos primitivos existía en la Iglesia la figura del *didaskalos*, una especie de doctor, que cumplía una función análoga a la del rabino en el mundo helenístico. Y, desde el siglo II, se encuentran relatos acerca de los conflictos entre la especulación de estos doctores y la enseñanza de los presbíteros y los obispos.<sup>48</sup>

Con el pasar del tiempo, la Iglesia fue definiendo su estructura interna, concentrando poder en manos del clero y, sobre todo, de la Curia romana, en perjuicio de las iglesias nacionales, del religioso no presbítero (es decir, el que no era padre) y del lego. En la era moderna, las restricciones sufridas por los intelectuales de la Iglesia crecen frente a un papado cada vez más poderoso. El católico Congar describe del siguiente modo a la Iglesia triunfante en Trento, al calor de la Contrarreforma: “La teología está bajo vigilancia [...] el *Index* de los libros prohibidos está en funcionamiento”.<sup>49</sup> En el siglo XIX, bajo los ecos tardíos de la

<sup>45</sup> En Gustavo Corção, *A descoberta do outro*, 10ª ed., Río de Janeiro, Agir, 2000, pp. 198-199.

<sup>46</sup> Río de Janeiro, Agir, 1951. Consulté la cuarta edición, de 1955.

<sup>47</sup> Es curioso observar que, en 1951, Alceu Amoroso Lima ya se estaba alejando significativamente de las propuestas de la neocristiandad.

<sup>48</sup> Para mayores detalles, véase el “Breve histórico das formas do ‘Magistério’ e de suas relações com os doutores”, en Yves-Marie Congar, *Igreja e papado*, San Pablo, Loyola, 1997, pp. 331-349. Este texto erudito es, en realidad, la historia de un conflicto milenario.

<sup>49</sup> Yves-Marie Congar, *op. cit.*, p. 342.

Revolución Francesa, la Iglesia de Roma se tornará aun más crítica ante cualquier tipo de influencia liberal, subordinando totalmente sus doctores a la autoridad de la jerarquía: el teólogo pasa a enseñar sólo por delegación del magisterio.<sup>50</sup>

Si la Iglesia procedía de ese modo respecto de los intelectuales teólogos, por lo general padres –autorizados, al menos en teoría, a especular libremente sobre asuntos doctrinarios–, ¿qué no decir entonces de los intelectuales laicos, sin título de teología, llamados a ser tan sólo los lugartenientes de la reacción católica a la modernidad? Este papel subordinado aparece sintomáticamente definido en el *Léxico eclesiástico* del fin del siglo XIX: allí, el artículo dedicado al lego simplemente decía: “ver Clero”.<sup>51</sup>

Ante este cuadro, es previsible que los nuevos cruzados de la Iglesia brasileña –Figueiredo, Amoroso Lima y Corção– hayan pautado sus conductas con cautela. Para usar una imagen tradicional del cristianismo: el fenómeno de la conversión, desde los primeros tiempos, fue considerado como una especie de torbellino interior, como Erich Auerbach demostró de manera magistral en *Mimesis*.<sup>52</sup> Con base en el teórico alemán, y entendiendo la adhesión al cristianismo como un “foco ardiente” que no puede dejar de expandirse<sup>53</sup> y que todo transforma a la luz de la fe, es necesario indagar cómo cada uno de estos autores intentó orientar su “río hirviente” –otra expresión clásica para definir el estado interior después de la conversión– de vuelta al mundo de la experiencia.

Lo que está en juego aquí es la idea de *performance*, una determinada *performance*, es decir, una acción que procura equilibrar los mundos interior y exterior. Y, como se verá a continuación, aun cuando partieran de universos semejantes, las *performances* de la trinca se revelan como sorprendentemente plurales. De entrada, todos compartían, como ya se ha destacado, historias semejantes: intelectuales –con grados diferentes de refinamiento cultural–, tuvieron conversiones próximas en el tiempo, y su opción religiosa estuvo marcada por el movimiento católico de neocristiandad que buscaba reconquistar el mundo moderno. Una vez convertidos en soldados de esta nueva cruzada, tendrán comportamientos bastante diversos.

Jackson de Figueiredo fue el que tuvo la militancia más breve tras la conversión, pues murió ahogado en la playa de Joatinga, Río de Janeiro, a los 37 años, menos de una década después de su entrada a la Iglesia. Esta trayectoria tan corta llevó a algunos a conjeturar sobre qué caminos hubiese tomado de haber vivido más. Aquí rechazamos cualquier ejercicio de futurología para describir, aunque sea brevemente, el recorrido efectivamente trazado por Figueiredo.

Él fue, ante todo, el lego del proyecto romanizador. Coherente con su opción ultramontana, predicó con ardor los postulados llegados de Roma y adoptados con entusiasmo en el

<sup>50</sup> Para un examen del movimiento en su conjunto, véase *ibid.*, pp. 344-345.

<sup>51</sup> Véase Rosino Gibellini, *A teologia do século XX*, San Pablo, Loyola, 1998, p. 209 [trad. esp.: *La teología del siglo XX*, Maliaño, Sal Terrae, 1998].

<sup>52</sup> Es posible que el mejor ejemplo sea el de Simón Pedro, de acuerdo con la descripción de Auerbach en el segundo capítulo (“Fortunata”) de *Mimesis*. La experiencia cristiana, como un torbellino interior, hace que el pescador galileo abandone la postura atemorizada (o de un “héroe débil”, según Auerbach), que había asumido tras la prisión de Jesús, para convertirse en el Príncipe de los Apóstoles. En la edición brasileña consultada de *Mimesis* (San Pablo, Perspectiva, 1971 [trad. esp.: *Mimesis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950]), “Fortunata” se encuentra en las páginas 21-42. Para la interpretación de Pedro –a partir del episodio de su negación de Jesús–, véanse las páginas 35-42. La expresión “héroe débil” se encuentra en la página 36.

<sup>53</sup> Expresión, bien pertinente, que utiliza Amoroso Lima en *Meditação sobre o mundo interior* (Río de Janeiro, Agir, 1955, p. 47) para representar la fuerza de la fe.

Palacio São Joaquim, sede de la Arquidiócesis de Río de Janeiro. De profesión abogado, se volvió el representante lego pronto a defender las tesis católicas, aun cuando ello fuera en desmedro de su autonomía intelectual.

Figueiredo no fue un pensador brillante: impresionaba más por su arrebató que por la profundidad de su texto. El propio Amoroso Lima afirmó muchas veces que Figueiredo no había dejado una obra compatible con la importancia de su actuación para el laicado católico. En este sentido resulta revelador el inicio de su libro más importante, *Pascal e a inquietação moderna* (1922), en donde renuncia con lenguaje piadoso a su independencia intelectual:

Publico este trabajo sobre Pascal y la inquietud moderna para aprovechar lo que pude salvar del volumen mucho más grande que había elaborado, hace años, cuando aún no sentía, en materia de filosofía y de creencias, lo que gracias a Dios hoy siento que soy, esto es: un católico, en el más riguroso significado del nobilísimo término, un hombre que, conscientemente, abdicó de su individualismo intelectual en las manos amantísimas de la Iglesia Católica.<sup>54</sup>

Más obra de un panfletario que de un pensador original, la actuación de Figueiredo se pone de manifiesto principalmente en pequeños artículos publicados en la *Gazeta de Notícias* y en *O Jornal* y, sobre todo, en su intensa actividad epistolar, de un tenor sumamente apologético. Para el analista, la parte más importante e ilustrativa de esta correspondencia es, sin lugar a dudas, el conjunto de cartas intercambiado con Amoroso Lima, entre los años de 1924 y 1928, y que constituye una pieza fundamental respecto de la conversión de este último al catolicismo (a propósito, la conversión de Amoroso Lima fue el fruto de un largo proceso intelectual y no estuvo marcada por ningún acontecimiento dramático, como la experiencia de la enfermedad de Figueiredo o la muerte de la esposa de Corção).<sup>55</sup>

Incluso en estas cartas, Figueiredo enfatiza específicamente su papel subordinado frente al cuerpo eclesiástico:

No, en absoluto procuré en la Iglesia un asilo de felicidad. La busqué como “templo de definición de los deberes”, como cátedra de la verdad, como aquella que me dice rudamente o mansamente –conforme a la ocasión– la amarga verdad.<sup>56</sup>

Como se ve, Jackson de Figueiredo asumió el papel del líder lego de la reacción católica brasileña a la modernidad y, como tal, un papel sometido al episcopado.

En un comienzo, Amoroso Lima, convertido en agosto de 1928, y en gran medida gracias al diálogo epistolar que sostuvo con Figueiredo, parece mimetizar el recorrido de éste. Él mismo describe su disposición a aceptar, a instancias de D. Leme, la conducción del Centro D. Vital y de la revista *A Ordem*, ambos con la dirección vacante tras la muerte de Figueiredo:

<sup>54</sup> Véase en la pequeña antología de textos del autor: José Rafael Menezes (comp.), *Jackson de Figueiredo*, 2ª ed., Río de Janeiro, Agir, 1977, p. 23.

<sup>55</sup> Para el epistolario citado, véase su edición completa y comentada en Etienne Filho, João (comp.), *Harmonia de contrastes*, 2 tomos, Río de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1991-1992.

<sup>56</sup> Carta escrita entre la noche del 31 de mayo y la madrugada del 1º de junio de 1928. Véase en *ibid.*, tomo II, p. 129.

Salí de allí como quien acabase de ser armado caballero por el viejo portaestandarte de la columna, que veía desaparecer al mejor de los combatientes [...]. Salí de allí con aquella mirada que me armaba para las luchas de la Cruz.<sup>57</sup>

Poco después de escribir estas líneas, Amoroso Lima comienza su lenta y en absoluto lineal transformación en el universo católico, un movimiento que habría de durar décadas y en el que pasaría de un registro eclesiástico reaccionario a otro liberal.<sup>58</sup> Para ello, fue fundamental el contacto con la producción de intelectuales católicos europeos, en especial de los franceses como, por ejemplo, los ya mencionados Maritain y Congar, así como Pierre Teilhard de Chardin y Emmanuel Mounier. El artículo de Congar, “Dieu, est-Il à droite”, publicado en una prestigiosa revista dominica, tuvo gran impacto en Amoroso Lima, pues allí se disociaba catolicismo y derechismo y se calificaba la conexión entre ambos como un “equivoco”, un hecho “nefasto” que no debía ser perpetuado.<sup>59</sup>

Tras el contacto con la producción progresista de la Iglesia francesa –que, entre 1930 y 1960, llevó a cabo una importante renovación en el catolicismo–, Amoroso Lima fue remodelando su fe y redefiniendo la vinculación de ésta con el mundo de la experiencia. Esta transformación, que Congar había sugerido a mediados de la década de 1930 y que comenzaría efectivamente en la mitad de los años de 1940, adquirió mayor consistencia y velocidad (pero sin nunca hacerse lineal) a fines de esta década y a lo largo de los años de 1950.<sup>60</sup>

El cambio también fue tenso. Al abandonar el proyecto de neocristiandad y desvincularse de una lectura del catolicismo informada por la simple repetición del magisterio eclesiástico, Amoroso Lima corrió riesgos, entre ellos el más grave: ser desvinculado de la Iglesia. La cuestión consistía, por tanto, en intentar cambiar y permanecer católico, una operación que exigió de su parte la construcción de una autodisciplina sofisticada, tributaria de la tradición cristiana y también de elementos clásicos anteriores a ella. Así, progresivamente y de manera zigzagueante, por medio de su obra y de su actuación pública, Amoroso Lima fue forjando una aproximación entre el catolicismo y el siglo XX. El apoyo entusiasta al *aggiornamento* católico y al Vaticano II –cuyas decisiones, en algunos casos, él ya había anticipado en la década de 1950– y también la crítica cotidiana, en artículos en el *Jornal do Brasil* y en la *Folha de San Pablo*, al régimen militar brasileño iniciado en 1964, harán que Amoroso Lima encarne, para fieles y no creyentes, la cara del catolicismo renovado en el país.

Por todo ello, al cumplir 85 años, en 1978, Amoroso Lima fue homenajeado en un número especial de la *Revista Encontros com a Civilização Brasileira*. En ella, opositores nota-

<sup>57</sup> En Alceu Amoroso Lima, *Pela Ação Católica*, Río de Janeiro, Biblioteca Anchieta, 1935, pp. 139-140. El fragmento fue escrito algunos años después de que Amoroso Lima ejerciera el liderazgo del laicado católico, pero en un período en el que aún se hallaba en plena comunión con el espíritu de la neocristiandad.

<sup>58</sup> Este movimiento, apenas comenzado, no impediría que Amoroso Lima continuase operando en clave reaccionaria a lo largo de la década de 1930 –cuando fue uno de los protagonistas del desmantelamiento de la Universidad del Distrito Federal, un proyecto académico progresista del grupo Escola Nova, conducido, entre otros, por Anísio Teixeira– y en los primeros años de la década siguiente.

<sup>59</sup> Véase Congar, Yves-Marie, “Dieu, est-Il à droite”, París, febrero-marzo de 1936, pp. 49-72 y 219-245. Para las palabras citadas, véase la página 64 de la edición de febrero.

<sup>60</sup> Analicé detalladamente el proceso de transformación de Amoroso Lima en mi tesis de doctorado, publicada recientemente. Véase Marcelo Timotheo da Costa, *Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima*, San Pablo/Río de Janeiro, Loyola/PUC-Rio, 2006.

bles del régimen (religiosos, agnósticos y ateos) saludaron a Amoroso Lima, celebrando su postura “auténticamente cristiana” de enfrentamiento con el gobierno establecido.<sup>61</sup>

El recorrido es claro: del catolicismo tridentino, romanizador, cazador de comunistas, al creyente liberal, especie de portavoz de la sociedad brasileña silenciada por la censura. En suma, alguien que, habiendo incorporado en momentos muy distintos ambos papeles en nombre de su credo, jamás abandonó la Iglesia. Al contrario de la postura inflexible de Figueiredo, Amoroso Lima supo construir a lo largo de su itinerario un *self* plástico, y también católico.

Fueron justamente los cambios que Amoroso Lima adoptó a lo largo del tiempo, los que irán a separarlo de Gustavo Corção. Las divergencias se exacerban en la década de 1950 con las polémicas en torno de la dirección del Centro D. Vital.<sup>62</sup>

Los cambios adoptados en el Concilio Vaticano II, convocado y abierto por Juan XXIII y concluido con Paulo VI, así como la implementación de esos cambios en la vida cotidiana de la Iglesia durante el papado de este último, fueron objeto de crítica por parte de Corção. En primer lugar, vería con desconfianza la convocación del Concilio Ecuménico y luego, con el correr del tiempo, se haría un enemigo feroz del *aggiornamento* de la Iglesia. Se trataba, para él, de una actualización que mancillaba el catolicismo tradicional, considerado como el único “legítimo”.

Así, para defender la “verdadera” Iglesia, que veía amenazada, Corção atacó en sus crónicas (publicadas dos veces por semana en *O Globo*) no sólo a los cambios conciliares, sino también a una jerarquía que juzgaba omisa frente a los acontecimientos. Además, tejió una red de relaciones con católicos integristas en el Brasil y en el exterior.<sup>63</sup>

La paradoja es evidente: el antiguo cruzado de la neocristiandad, tan fiel a la jerarquía entre los años 1930 y 1950, pasó a ser su feroz antagonista a partir de mediados de la década de 1960, dado que la abrumadora mayoría de los obispos del orbe católico había apoyado las innovaciones del Vaticano II. Al atenerse a la lectura más tradicional del catolicismo, con la identificación de catolicismo y tridentismo, Corção, paradójicamente, rozaba la excomunión.<sup>64</sup>

Christiane Jalles de Paula llama la atención hacia esta paradoja, negando (y contrariando, considero que con razón) la opinión corriente sobre el autor: el Corção del post Concilio, aun cuando fuera defensor de la Tradición, ya no puede ser clasificado como ultra-

<sup>61</sup> La expresión es de Enio Silveira, intelectual de izquierda y propietario de la editorial *Civilização Brasileira*, así como de la revista en cuestión. Véase *Revista Encontros com a Civilização Brasileira (RECB)*, Río de Janeiro, *Civilização Brasileira*, diciembre de 1978, número especial, p. 202. Entre otros, escribieron en la *RECB*, en homenaje a Amoroso Lima y a su catolicismo liberal: el entonces arzobispo de San Pablo, cardenal Paulo Evaristo Arns; los teólogos de la liberación Frei Betto y Leonardo Boff; el crítico literario Otto Maria Carpeaux; el militar e historiador Nelson Werneck Sodré, y el arquitecto Oscar Niemeyer.

<sup>62</sup> Amoroso Lima ocupó en Washington, entre 1951 y 1953, el cargo de director del Departamento Cultural de la Unión Panamericana, un órgano ejecutivo de la Organización de los Estados Americanos. Debido a ello, en este periodo el Centro D. Vital fue dirigido por Corção, que le imprimió una dirección mucho menos afín a las posiciones de tendencia liberal. Con el regreso de Alceu Amoroso Lima al Brasil y a la dirección del Centro –y con el consiguiente reposicionamiento en favor de las ideas liberales–, la relación entre ambos se tornaría más tensa. Comienza entonces un distanciamiento que tomará estado público en la década de 1960.

<sup>63</sup> La reacción al Vaticano II provino, en especial, de *Tradição, Família e Propriedade*, en el Brasil, *Septuaginta*, en Holanda, y *Pensée Catholique*, en Francia. En la década de 1970, obtendrá mayor proyección a partir de la presencia del arzobispo integrista francés Marcel Lefebvre.

<sup>64</sup> Véase Paula de Christiane Jalles, “Combatendo o bom combate: política e religião nas crônicas jornalísticas de Gustavo Corção (1953-1976)”, tesis de doctorado presentada en el IUPERJ (Instituto Universitário de Pesquisas do Río de Janeiro), 2007, mimeo. En relación con este punto, véase especialmente el último capítulo.

montano. Como recuerda esta autora, uno de los fundamentos del ultramontanismo es la obediencia a la jerarquía y, en especial, al papa, es decir, una subordinación que Corção niega. Él mismo no deja lugar a dudas:

Ahora bien, mi sufrida y firme convicción, tantas veces sostenida aquí, allí y acullá, es que existe, entre la Religión Católica profesada en todo el mundo católico hasta hace pocos años atrás y la religión ostensivamente presentada como “nueva”, “progresista”, “evolucionada”, una diferencia de especie o de alteridad. Son, por tanto, dos las Iglesias actualmente gobernadas y servidas por la misma jerarquía: la Iglesia Católica de siempre, y la Otra.<sup>65</sup>

El trecho, ya de por sí fuerte, adquiere un tono blasfemo cuando se recuerda el imaginario bíblico. Como es sabido, la Iglesia, por lo menos desde los tiempos patrísticos, emplea citas bíblicas para autoproclamarse la “esposa de Cristo”. Al referirse a la “Otra” (un eufemismo común de “amante”), Corção confiere a la Iglesia conciliar los trazos de una institución prostituida, que se habría “vendido” a los tiempos.

La actuación inflexible de Corção motivará, en 1974, la suspensión de su oblación benedictina y la desvinculación de la Orden de San Benito, conocida, por otra parte, por su conservadurismo. Se trata de un gesto emblemático: Corção, en *A descoberta do outro*, había terminado el relato de su conversión con la descripción de la ceremonia de su oblación (ya mencionada páginas atrás). A pesar de no haber sido excomulgado oficialmente, en 1974 se produce de hecho su alejamiento de Roma.

Roma, la sede apostólica de los católicos, donde según el relato tradicional había sido martirizado Pedro, la “piedra” de la Iglesia, la Roma del *aggiornamento* se volvía, para Corção, una “piedra de tropiezo”.

## VI) Consideraciones finales

En este texto, un estudio preliminar cuyo objetivo es proponer las bases para una investigación más amplia sobre la intelectualidad católica en el Brasil del siglo xx, acompañé la trayectoria de tres legos católicos, considerados paradigmáticos. Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima y Gustavo Corção, todos convertidos a la Iglesia en su adultez, entre los años de 1910 y 1930.

La conversión, desde la perspectiva del contexto eclesiástico de la época, confiere un colorido especial a la actuación de todos los autores en foco. Según consideraban Jackson de Figueiredo, Amoroso Lima y Corção, la conversión debería desplegarse mediante una incisiva intervención en la esfera pública en pro de los postulados católicos.

Propuse, así, una especie de tipología a partir de la acción de cada uno de ellos. Figueiredo, que afirmaba preferir “romper la pluma antes que desobedecer a la jerarquía”, sería el convertido ideal de la neocristiandad.<sup>66</sup> En este sentido, él era la voz lega de la jerarquía de

<sup>65</sup> Crónica publicada en *O Globo*, el 29 de diciembre de 1977.

<sup>66</sup> Para la expresión acuñada por Jackson de Figueiredo, véase el testimonio de Alceu Amoroso Lima en *Adeus à disponibilidade e outros adeuses* (Río de Janeiro, Agir, 1969, p. 106). Se trata de una reedición de un texto de 1952, cuando Amoroso Lima consolidaba su distanciamiento del proyecto de neocristiandad.

acuerdo con los ideales del proyecto romanizador, entusiasta y totalmente sumiso al Magisterio. Amoroso Lima, también un convertido en el modelo tridentino, repitió varias veces la frase de Figueiredo. Pero, de manera sofisticada, logró moldear un *self* rigurosamente católico y lo suficientemente plástico como para dialogar con el siglo, en lugar de combatirlo. Por eso mismo, se torna un católico lego referencial también extramuros, con buen tránsito tanto dentro de la Iglesia como fuera de ella. Por su parte, Corção, el tercer convertido, funcionaría como el reverso simétrico de Amoroso Lima, quien paradójicamente, en un momento en que aún “cazaba comunistas”, lo había ayudado en la conversión. Corção, de manera casi pascaliana, con su denuncia del *aggiornamento* católico, llegará al límite de la ruptura con la Iglesia del post Vaticano II. Se volvió así un lego que, al militar en favor del modelo eclesiológico de Trento, estuvo al borde de la herejía.

En resumen, creo que a través del itinerario de los autores analizados se divisan modelos diferentes y complementarios del lego católico. Jackson de Figueiredo es el lego “pétreo”, que incorpora en su práctica y en su obra la orientación oficial corriente en su época. Alceu Amoroso Lima representó en principio al lego “de piedra”, pero que, con el tiempo, modela una forma de ser y de actuar bastante “plástica”. Por último, Gustavo Corção encarnaría al lego más “opaco” que la “Roca”, la Iglesia de Pedro. □



# *Bernardo de Monteagudo y el primer ensayo político americano*

Liliana Weinberg

Universidad Nacional Autónoma de México

## **La ley del ensayo: el ensayo y la ley**

En vísperas de la celebración de los doscientos años del comienzo del movimiento de independencia de los pueblos americanos del dominio colonial, bueno es recordar en toda su justeza el fuerte carácter jurídico que acompañó al proceso político y militar: un fenómeno que se tradujo también en la prosa de ideas misma. Así, podemos afirmar que hay una fuerte relación –aunque generalmente desatendida– entre el ensayo y la ley, y esto en varios sentidos.

En primer lugar, es necesario releer la prosa del siglo XIX americano a partir de la enorme preocupación que evidencia por cuestiones de orden jurídico de la mayor importancia (temas mayores como los de representación y representatividad, legalidad y legitimidad, por ejemplo), cuyos alcances para la reflexión sobre la relación entre lo instituyente y lo instituido en una época de tan fuerte recambio político y social resultan enormes.

El discurso de la independencia de las colonias norteamericanas y de la Revolución Francesa alimentará también el discurso del ensayo de comienzos del XIX y contribuirá a darle una fuerte tonalidad jurídica. Si los revolucionarios franceses reclamaban los derechos del hombre y del ciudadano, quienes hablaban desde las colonias inglesas en Norteamérica dotaban a sus reflexiones de un contenido legal adicional en cuanto se veían obligados a una doble protesta en favor del derecho de las zonas coloniales a la emancipación. De allí que el debate jurídico se revistiera de problemas como el de la legitimidad de la independencia y la representatividad de quienes tomaban la palabra respecto de los grupos en cuyo nombre hablaban. Tal es el caso del *Speech to the Virginia Convention*, pronunciado el 23 de marzo de 1775, cuyo autor, Patrick Henry, cierra sus persuasivas declaraciones con las palabras “*Give me liberty or give me death!*”. Una declaración que coincide con el sentido de *Mártir o libre*.

La relación entre las órbitas jurídica y ensayística no acaba allí. En efecto, debemos recordar que los ideólogos y conductores del proceso de independencia provenían en buena medida del sector criollo letrado, y muchos de ellos además eran abogados, poseedores por tanto de las habilidades discursivas necesarias para alimentar la redacción de bandos, proclamas, discursos, textos polémicos, artículos, como poco después constituciones y leyes necesarios para dotar de un nuevo marco jurídico a las nacientes repúblicas. Hay entonces un vínculo fuerte entre prácticas y discursos que alimenta ciertos principios de inteligibilidad del texto mismo.

Estas preocupaciones específicas me llevan a una de orden general. Y es que el estudio del ensayo, desde sus orígenes mismos en la pluma de Michel de Montaigne, nos permite conjeturar la existencia de una relación fuerte y una no menos fuerte necesidad de deslinde entre discurso jurídico y discurso literario. Y no nos referimos sólo a la natural relación que pudo tener la obra de Montaigne con dicho discurso en su carácter de juez y erudito conocedor de la retórica y del sistema de autoridades de su época –sistema con el que por supuesto rompió–, sino también en cuanto a que en las honduras mismas del ensayo Montaigne se dedica permanentemente a preguntarse por cuestiones jurídicas de la mayor importancia: sin ir más lejos, baste con recordar, para el caso de América Latina y el Caribe, lo que significaron sus ensayos sobre los caníbales o sobre los coches. Otro tanto podría decirse del más grande antecedente del ensayo latinoamericano y caribeño, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, donde el padre Las Casas somete a juicio su propia cultura y toma distancia crítica respecto de ella ante la evidencia de la masacre y la explotación indígenas. Mucho antes de Voltaire, y muy cercano en el tiempo a Montaigne, Bartolomé de Las Casas se atreve a poner en duda e impugnar los valores reconocidos por algunos de los actores del poder colonial.

Otra importante cuestión ligada con la anterior es que hacer ensayo implica firmar –autenticar y avalar– un texto (algo que no sucede, por ejemplo, en los panfletos y otras formas anónimas de propaganda), a la vez que sellar un particular contrato de veridicción con el lector en el marco de un nuevo espacio: el de la naciente opinión pública. En épocas convulsas como la representada por la etapa de la independencia, estas cuestiones se reavivan y se repiensen con enorme fuerza.

Todo esto nos lleva a plantear la posibilidad de pensar la relación entre el ensayo y la ley como una relación que atañe a la ley del género. Si para Adorno “la más íntima ley del ensayo es la herejía” y para Derrida la cuestión de deslinde entre los géneros nos conduce a preguntarnos por “la ley del género” –un asunto antes legal que taxonómico–, no resulta un mero juego de palabras decir que la ley del ensayo se enlaza con la relación entre el ensayo y la ley: existe un aspecto jurídico en cuanto a la delimitación de los géneros que no debe ser desatendido.<sup>1</sup>

Sirvan estos antecedentes para insistir en que, cuando leamos el primer ensayo político americano, de pluma de Bernardo de Monteagudo, no nos encontraremos sólo con un fuerte y apasionado alegato político en favor de la lucha revolucionaria, sino con un profundo planteamiento jurídico de base que tiene enormes alcances e infiltra la textualidad misma: se trataba de encontrar la justificación legal, histórica, moral, de la guerra contra la tiranía a la vez que las bases definitivas de un nuevo orden a alcanzar. En ese particular enlace entre aquello que Lukács descubre como la relación entre “lo juzgado” por el ensayo y “los valores juzgadores” que el mismo texto, en su despliegue, saca de sí, procuraremos encontrar los principios constitutivos y regulativos de esa forma que el propio Monteagudo designa como “ensayo”.

<sup>1</sup> En “La loi du genre” Derrida se pregunta por la ley que se encuentra detrás de la ley del género y plantea que hablar de género es apelar a la Ley, a las condiciones jurídico-históricas de la obra, a cuestiones extraliterarias e incluso extralingüísticas, a una instancia que se encuentra a la vez fuera y dentro del texto. Dicho de otro modo, a partir de sus propias palabras: se trata de un ámbito en que resulta casi imposible deslindar lo constitutivo y lo regulativo. El yo engendra la Ley y juega con ella, pero ella juega con él y *es su madre y su hija al mismo tiempo*, y muestra que también en este caso hay una fisura o pliegue de la significación que los convierte en lugares de condensación semántica que se entrecruzan con otras marcas, que distorsionan la posibilidad de un sentido original y de un sentido último. A partir de ello podemos por nuestra parte insistir en que no es posible naturalizar la cuestión de los géneros y sí es necesario acercarla al aspecto constitutivo y regulativo que gobierna el orden del discurso.

## Primeros pasos del ensayo hispanoamericano

Muchos son los antecedentes para el ensayo del siglo XIX americano. Recordemos que ya en el siglo XVIII se estaba desarrollando la prosa periodística y la prosa científica que tiene en Humboldt, el segundo descubridor de América, un modelo singular. Gacetas, mercurios y páginas noticiosas divulgaban conocimientos y observaciones científicas. Colegas como Claudio Maíz, Miguel Gomes y Jorge Aguilar Mora han enfatizado la importancia que la prosa de los jesuitas expulsos ha tenido para el desarrollo del género. Una vez más, como para el caso del ensayo europeo, existen diversas posturas críticas en cuanto a los orígenes del género en América Latina. Para algunos estudiosos es posible encontrar en el *Diario* del Almirante el primer ejemplo de una nueva forma de relación del individuo con el mundo que se abre a su mirada de asombro. Es que, como dice Germán Arciniegas, “Nuestra América es un ensayo”, de tal modo que el continente y el género nacen según él al mismo tiempo.<sup>2</sup> De allí que también los escritos de Hernán Cortés, Bernal Díaz y los primeros cronistas, aun cuando en muchos aspectos sean deudores de formas discursivas anteriores al ensayo, presenten ya notas originales dado que la exigencia de las propias circunstancias aviva el interés por ofrecer una mirada novedosa y enfatizar el punto de vista personal, a la vez que ofrecer a la mirada metropolitana noticias admirables sobre un continente nuevo, en una doble estrategia que implica a la vez acentuar las diferencias y enfatizar las semejanzas entre el viejo y el nuevo mundos.

Otros autores han afirmado que en la *Brevísima relación* del padre Las Casas se encuentra ya presente uno de los ingredientes de capital importancia para el ensayo: la distancia crítica que toma el autor respecto de la propia cultura, en un gesto claramente montaigneano. Y si a la defensa de la propia mirada y de la propia experiencia vamos, tampoco podemos omitir el precedente de Sor Juana Inés de la Cruz, quien defiende los fueros del conocimiento y el derecho de todo ser pensante a internarse en él. Dueña de una curiosidad y un talento desusados, la vocación de conocimiento y libertad de Sor Juana rivalizan con su vocación religiosa, y los atisbos de su conciencia de pertenecer a un mundo nuevo, el criollo, entran en colisión con las demandas excluyentes de un campo gobernado por el orden colonial español.

Si avanzamos en el tiempo, el clima dieciochesco nos deparará la llegada del ensayo en su otra posible acepción: la de reconocimiento científico a la vez que provisional de algún aspecto del mundo. Así, Miguel Gomes consigna como primer ejemplo del ensayo americano el *Ensayo sobre determinar los caracteres de la sensibilidad*, publicado en Quito en 1792 por Francisco Javier de Santa Cruz y Espejo.<sup>3</sup> Por su parte, Claudio Maíz encuentra el más temprano antecedente del ensayo americano en la primera obra titulada como tal, datada en 1787, que es a su vez traducción de *Saggio sulla storia naturale di Chile*, escrita por el chileno Juan Molina en el exilio.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Cf. Germán Arciniegas, “Nuestra América es un ensayo” [1956], *Cuadernos*, París, 3, 1963, pp. 9-16.

<sup>3</sup> Francisco Javier Eugenio de Santa Cruz y Espejo, publicado en *Primicias de la Cultura de Quito*, No. 2, 19 de enero de 1792, y empleado un poco más adelante con el mismo sentido en el *Papel periódico de Santafé de Bogotá*, No. 244, 13 de mayo de 1796, seguido más tarde por un texto de fray Camilo Henríquez, “Ensayo acerca de los sucesos desastrosos de Chile”, en 1815. Cf. Miguel Gomes, *Ensayo sobre determinar los caracteres de la sensibilidad*, Quito, 1792, p. 119.

<sup>4</sup> Claudio Maíz, *El ensayo: entre género y discurso; debate sobre el origen y funciones en Hispanoamérica*, Mendoza, Universidad de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 2004, p. 122.

La prosa de ideas prolifera de modo notable y en proporción directa a la expansión del clima ilustrado y la difusión de la prensa periódica, que crecen de manera acelerada a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Ya en el siglo XIX, el café y la tinta fresca son dos rasgos que acompañan la expansión de un espacio público para la discusión de las ideas.

Una vez revisados estos antecedentes, desembocamos en el clima de la independencia, para encontrarnos con las primeras muestras de ensayo propiamente dicho, donde el autor ofrece declaradamente una interpretación original y crítica de la historia americana que integra las tradiciones del ensayo científico e ideológico, que convive con las nuevas exigencias del periodismo y la difusión de las ideas, en un momento en que la *república* de las letras se prepara para afrontar la posibilidad de abrirse a un nuevo orden político y social.

## **El primer ensayo político de nuestra América**

Mis propias búsquedas me condujeron hasta el primer ensayo escrito con esas características y designado propositivamente como tal por su autor en suelo americano. Se trata del *Ensayo sobre la Revolución del Río de la Plata desde el 25 de mayo de 1809*, de Bernardo de Monteagudo, publicado en el periódico *Mártir o libre* el 25 de mayo de 1812.<sup>5</sup>

Cabe recordar brevemente que el propio Monteagudo, nacido posiblemente en Tucumán en 1789 (el mismo año de la Revolución Francesa), y asesinado en 1825 en Lima (a escasos dos meses de la victoria de Ayacucho), fue abogado, revolucionario, publicista, militante de la causa de la libertad, obtuvo su título de abogado en Chuquisaca y había participado en la revuelta altoperuana de 1809 en La Paz, que a su vez se habría de enlazar con el movimiento revolucionario encabezado desde Buenos Aires. De este modo, el propio recorrido vital de Monteagudo parece vincular esas dos esferas geopolíticas: la que tiene por centro Lima, –cuyo poderío estuvo desde los comienzos mismos del imperio español ligado al eje Pacífico–, y la del Río de la Plata –naciente esfera que se desarrolla de manera acelerada a partir del siglo XVIII, ligada al eje Atlántico y a un nuevo modelo de mercado y de competencia y expansión de las potencias europeas–.

Cupo a Monteagudo la rara fortuna de haber conocido cercanamente a Castelli, Moreno, San Martín, O'Higgins y Bolívar, a quienes acompaña en distintas etapas de las campañas políticas y militares, aunque siempre en una postura cercana al ala izquierda de la Revolución. Fue autor de obras como el *Diálogo entre Atahualpa y Fernando VII en los Campos Elíseos* y de varios ensayos de importancia, desde el que aquí trataremos hasta el *Ensayo sobre la necesidad de una federación general entre los estados hispanoamericanos y plan de su organización*, así como de unas *Memorias*. Estampaba siembre en sus escritos con mayúsculas la palabra LIBERTAD.

Pero si regresamos al primer ensayo de Monteagudo, que es a la vez el primer ensayo político hispanoamericano, éste constituye un texto sumamente valioso que no sólo nos permite descubrir las claves del ensayo sino además los más profundos debates políticos sobre la legitimidad de la causa revolucionaria americana y los radicales cambios en las condicio-

<sup>5</sup> *Mártir, ó libre*, No. 8, lunes 25 de mayo de 1812, p. 57. Reproducido en Bernardo Monteagudo, *Mártir o libre y otras páginas políticas*, selección y presentación de Gregorio Weinberg, Buenos Aires, EUDEBA, 1965. Para la breve semblanza biográfica de Monteagudo sigo en sus grandes líneas dicha presentación.

nes de enunciación que se dieron en la época de la independencia. El texto de Monteagudo presenta ya por primera vez de manera articulada muchos de los rasgos típicos del ensayo. Al mismo tiempo que, en su carácter de prosa mediadora entre la prosa, muestra su capacidad de actuar como vínculo con un nuevo horizonte discursivo y con una serie de tipos de textos francamente ideológicos, como el panfleto, el discurso político o el alegato jurídico, se asoma a otro nivel interpretativo más amplio y general por el que se remozan los contenidos del *ius-naturalismo* a la hora de pensar la legitimidad de la causa revolucionaria.

Otro tanto sucede con el propio título del periódico, que establece una antítesis fuerte que a su vez remite al marco general del contraste entre las condiciones de esclavitud y las de libertad: el gran tema de la etapa de la independencia. Monteagudo, a la vez abogado, publicista y estratega de la causa revolucionaria, a la vez cronista y partícipe en la guerra de la independencia, nutrido en las lecturas del ala más avanzada de la revolución, nos ofrece un balance urgente y apasionado del estado de las luchas contra el poder colonial español en el Alto Perú y otras regiones de la América del Sur, que no deja de todos modos de estar sostenido por una reflexión cuidadosa sobre el gran problema jurídico de la época, que es, insisto, el de la legitimidad y la representatividad de la causa americana ante los tribunales europeos. De este modo, a la vez que da noticia objetiva de las victorias y derrotas de ambos bandos, nos ofrece una interpretación a la vez apasionada y depurada del sentido de la contienda y predice que el ganador no podrá ser, por fin, sino aquel sector al que la historia y la naturaleza asisten con sus leyes irrefrenables: el que defiende la causa de la libertad y la derrota de la tiranía. Al hacerlo así, además, contribuye a la construcción de un nuevo lectorado, que representa a ese sector de la sociedad que poco a poco se va constituyendo como opinión pública. El movimiento, como se ve, es una vez más abismal: lejos de tratarse de un escritor fanático y precipitado por los acontecimientos, Monteagudo aporta sus reflexiones en el plano de lo jurídico y sus más íntimas convicciones en favor de la necesidad de fomentar la consolidación de un sector público capaz de atender a las razones del derecho y de la historia. Pocos ejemplos hay como este primer ensayo capaces de mostrar el despliegue de las razones para la constitución del nuevo orden americano.

La adopción de una nueva perspectiva por parte del ensayista da lugar a una particular configuración de la prosa y a la firma de un nuevo contrato de veridicción con el lector. La trama del ensayo se organiza en torno de una determinada perspectiva de tiempo-espacio-individuo que se alberga como la “caja negra” de sentido que actúa a su vez en dos niveles, como generadora y autorizadora de una determinada interpretación. En este caso, tiempo y espacio confluyen en el gran tema de la revolución, y es ésta la clave ideológica y textual que a su vez tiñe la trama del texto y da lugar a la construcción prospectiva de otra imagen de enorme fuerza constitutiva y constituyente: la patria. El tiempo presente del ensayo es así no sólo el que el ensayista emplea para mostrar los hechos y ofrecernos su interpretación, sino el tiempo inaugural de una nueva historia, el tiempo que se encuentra a la vez en un momento axial, un parteaguas, que alimenta y es alimentado por la revolución de independencia. El tiempo de la revolución es también en sí mismo una revuelta del presente, entendido como el tiempo auténtico y necesario de una historia que no se puede frenar y que por tanto contrasta con el tiempo que el autor considera como errado, antinatural y en cuanto tal ilegítimo, del régimen colonial.

El recorrido histórico por el teatro de los acontecimientos, que va del estallido del 25 de mayo de 1809 al de 1810 –interrumpido por el lamento del propio autor ante la sangre

derramada, la muerte, la orfandad y en general el desorden sembrado por la guerra en la vida social— se ve correspondido por un recorrido espacial que va marcando el mapa de América de acuerdo a los triunfos y derrotas de los focos de insurgencia, centrado en el pueblo de la Plata, el Alto Perú, la Paz, Cochabamba, Potosí, Charcas, Potosí, hacia el sur (Huaqui, Aroma, Amiraya, Suipacha, Nazareno, Piedras) hasta alcanzar, como proyecto futuro, Montevideo, para así consolidar “la independencia del Sud”. Muchas provincias, aisladas y sólo unidas a “sus débiles arbitrios”, luchan sin más auxilios que sus deseos, “y quizá sin proponerse otra ventaja que llamar la atención de la América, y tocar al menos el umbral de la Libertad”. A los primeros atisbos revolucionarios contestan rudamente las autoridades coloniales con cadalsos, cadenas, puñales, tormentos, crueldad, ruina, tumbas, calabozos, que desembocan en muerte, llanto, luto, gemidos, decapitación, dispersión de las familias, reducción a la mendicidad, desamparo, son todos términos y expresiones que alimentan el “lenguaje del dolor” al que apela el ensayista para describir la descomunal actitud de los españoles. Recordemos que el propio Monteagudo había participado en el levantamiento puntual de 1809 en La Paz, y que de este modo logra enlazar simbólicamente esa experiencia singular con el movimiento libertario que ahora se expande de manera general por todo el continente; al hacerlo así, abre ya de manera temprana una “genalogía” posible a la guerra revolucionaria, a la luz de la cual el alzamiento de La Paz se convierte en antecedente.

Hay así la afirmación en el presente de un tiempo de cambio, y la marca de un contraste entre los lastres del pasado y la aceleración del tiempo histórico a causa del movimiento de la revolución. En cuanto al espacio, su “mapeo” constituye no sólo un relevamiento de los lugares donde tienen lugar las contiendas, sino una red de insurgencia política apoyada a su vez en una red de lecturas subyacentes a ese movimiento y una red de circulación de noticias. Todo texto supone la presencia de un sustrato de textos y discursos con los que dialoga (desde las obras de la Revolución Francesa que alimentaron a la vanguardia del movimiento libertador hasta los periódicos, proclamas, pasquines, bandos y contra-bandos que van acompañando a la insurgencia).<sup>6</sup> Pero a su vez el recorrido espacial que sigue el ensayo de Monteagudo no podría entenderse sin el trasfondo de los ensayos científicos y los testimonios de viajeros que habían reconocido ya la zona (particularmente desde el XVIII borbónico, en el nuevo clima ilustrado, con autores como Concolorcorvo, por ejemplo).

En cuanto al autor, se trata, como ya se dijo, de un estratega jurídico, político y militar, de tal modo que combina los debates legales de la hora con las demandas de la guerra revolucionaria. Así, lejos de tratarse de un texto reposado, nos encontramos ante un claro ejemplo de “prosa urgente”, con fuertes marcas valorativas reforzadas por el empleo de modalizadores que tiñen de pasión cada línea. El propio carácter combativo y fundacional del ensayo refuerza el papel de mediador y la remisión al punto de vista del narrador-intérprete de los acontecimientos, que enfatiza a su vez el acto productor del relato mismo.

Nuestro jurista y estratega adopta también una estrategia discursiva: se trata de un narrador omnisciente que “se impone a sí mismo restricciones mínimas” y refuerza la posibilidad de que se nos muestre un sujeto ideológico fuerte, quien permanentemente enjuicia las distintas situaciones que él mismo va presentando. Se trata de una auténtica estrategia política y

<sup>6</sup> Para una interesante propuesta sobre el “sustrato de lecturas”, véase Susana Zanetti, en *La dorada garra de la lectura. Lectoras y lectores de novela en América Latina*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2002, p. 36.

discursiva a la vez: el recorte de los acontecimientos y el modo de dar cuenta de ellos apoya a su vez una interpretación política e histórica fuerte y concluyente.<sup>7</sup>

Se esboza en el ensayo una narración de los orígenes: despotismo y esclavitud eran considerados naturales por los tiranos y los pueblos esclavizados mismos. El orden era mantenido por los verdugos que consideraban traidor a quien se rehusara a idolatrar el despotismo. Sin embargo, el destino de la historia y la marcha de la naturaleza dictan el verdadero sentido de las cosas:

En este deplorable estado parecía imposible que empezase a declinar la tiranía, sin que antes se llenasen los sepulcros de cadáveres, y se empapase en sangre el cetro de los opresores. Pero la experiencia sorprendió a la razón, el tiempo obedeció al destino, dio un grito la naturaleza, y despertaron los que hacían en las tinieblas en el ensayo de la muerte (p. 58).

Pero se da un giro, a través de un acto fundacional: la revolución. Hay un trastorno de ese “antiguo régimen”, de ese estado de cosas planteado como tiránico a partir del momento en que la historia se encuentra con el destino y da un grito la naturaleza, el amor a la novedad y el odio a la opresión. Se trata nada menos que del comienzo de la lucha por la libertad. Atendamos a la fuerza matriz y motriz de libertad y revolución, que se dan en el plano de “lo poético” y “lo poetizado”, en cuanto son origen del propio quiebre discursivo, del antes y el después de la historia, del antes y el después de la vida de los americanos y de la inversión de valores que seguramente sucederá, en cuanto está garantizada por ellos, considerados como necesarios y naturales.

Resulta sumamente interesante que el mismo autor reflexione, a mitad del texto, y en plena actividad, sobre su propio quehacer. La voz del comentarista irrumpe entonces y se hace oír sobre la del narrador:

Pero yo veo que el sentimiento ha precipitado mis ideas, y que involuntariamente he puesto un doloroso paréntesis al ensayo que he ofrecido. Debo sin embargo continuar, aunque me exponga segunda vez a ser víctima de mi propia imaginación (p. 60).

Esta cita no sólo es clave en cuanto denota que él mismo es consciente de estar elaborando un ensayo y adscribiendo su texto a dicho marco discursivo, sino también en cuanto el autor se representa a sí mismo en el momento de estarlo llevando a cabo: el tiempo presente, el punto cero de la *deixis*, acompañan esta autorrepresentación, esta performación, del discurso.

Deseo enfatizar que el ensayo de la independencia no toca temas de poco alcance o poca monta: se trata nada menos que de unir, a la arenga en favor de la causa de la independencia, el magno problema de la legitimidad de la lucha y la representación política: destituido el poder colonial; se trata nada menos que de refundar el mundo a partir de una nueva discusión

<sup>7</sup> Véase Luz Aurora Pimentel, *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*, México, Siglo XXI, 1998, p. 98. La crítica enfatiza para el relato algo que no debemos perder de vista tampoco para el ensayo: no es lo mismo quién narra y la perspectiva que orienta el relato, su enfoque; es fundamental atender siempre a la mediación del narrador. En cuanto al ensayo aquí analizado, es conveniente aclarar que ambos coinciden. Recordemos la importancia de la mediación del narrador y que, a partir de Genette, a los planos de la historia y el discurso o texto narrativo se añade el acto de la narración, “que establece una relación de comunicación entre el narrador, el universo diegético construido y el lector, y entronca directamente con la situación de enunciación del modo narrativo como tal”, *op. cit.*, p. 12.

de la representatividad y la legitimidad del nuevo orden que se habrá de instaurar. No es un problema menor: es el problema de la constitución de los estados, de la institución instituyente que está detrás de las instituciones políticas concretas y del legítimo derecho de los pueblos a gobernarse. Si no entendemos esto caeremos en un mero recuento anecdótico de los temas tratados con mayor o menor virulencia por nuestros autores.

Para el caso de textos como éste, ligado al discurso de la lucha por la independencia, es frecuente que el “cronotopo”, a la vez inspirado en lo que se está viviendo y reinterpretado por el autor, se trata de la “patria”, esto es, el tiempo de cambio hecho espacio: “la patria vive” (p. 62). Este elemento central atrae a su órbita otra serie de conceptos y símbolos: pueblo, independencia, libertad. Se trata pues de un espacio-tiempo con sentido, de un mapa cuyos sitios están marcados por la insurgencia y la guerra contra la tiranía. Y este mismo es el sentido del discurso ensayístico, que va de la esclavitud a la libertad, y exagera esta oposición para remarcar en una antítesis excluyente: “la independencia, o el sepulcro”; “la libertad, o la muerte”.

Se da también un paso de la tranquilidad impropia de la época de la tiranía a la aceleración de la historia dada por la guerra de la independencia: se trueca un falso orden por un nuevo orden que no acaba de nacer, que ha cobrado ya muchas víctimas y sufrimientos pero que es el que finalmente se impondrá: dos grandes resortes: “el amor a la novedad, y el odio a los que han causado su opresión” (p. 58).

Nos proporciona así Monteagudo una lectura “de contrabando”, que se ordena siguiendo la marcha insurgente y la línea de necesaria instauración de la libertad, a contracorriente del orden colonial y el consecuente empecinamiento en la servidumbre, que será necesariamente reemplazado por un orden naciente, en pleno proceso de instauración, y al que se valida al atribuirle el sentido de una restauración del orden natural apoyado en la libertad.

La elección de recursos literarios propiamente dichos como enumeración, exclamación, contaste, antítesis, no hace sino reforzar que se trata de una evaluación desde la historia y la causa de la libertad. El empleo de modalizadores e imágenes de gran elocuencia (la campaña del enemigo se moteja como “perfidia armada” y la forma de gobierno colonial como “tiranía”, “arbitrariedad”, “asesinato”, “injusticia”, “esclavitud”, etc.), va constituyendo un campo semántico compuesto por términos que corresponden a la clase del crimen, puesto en contraste a su vez con otro campo semántico, el que se asocia a la libertad y al martirologio revolucionario: esto refuerza el mensaje general del texto: la voluntad de acabar con el orden colonial español, integrarse en la libertad, asociarse en una idea de patria con un sector naciente de hombres libres que dará lugar a su vez a una nueva ciudadanía: se trata de “Restituir a la América su ultrajada y santa LIBERTAD” (p. 62).

Ante la recurrencia de imágenes simbólicas como “sangre”, “tumba”, “muerte”, “tormento”, ligadas al martirologio de la guerra revolucionaria, debemos subrayar que no se trata sólo de un catálogo de frases y lugares comunes propios de la arenga política, sino de la fundación de un ideario que, para respaldarse, apela al carácter sublime de la guerra revolucionaria, y a su justo título de tal en cuanto instaura un nuevo orden que es a la vez restauración del verdadero orden sepultado por siglos de tiranía.

Pero lo que me interesa aquí particularmente enfatizar es que el cronotopo “patria” funciona en el nivel de la lectura como hogar simbólico —el único legítimo, aunque sea a corto plazo el más fuertemente castigado y ensangrentado— que aloja a los lectores junto con el autor, participantes de este modo en un mismo proyecto traducido a su vez por el periódico *Mártir o libre* y por el proyecto insurgente, a la vez que por un horizonte de lecturas y refe-

rentes culturales compartidos (la recurrencia de oposiciones antitéticas excluyentes: “Mártir o libre”, “Libertad o tiranía”, etc., que hacen las veces de proclamas que refuerzan el pacto de lectura pensado como compromiso político).

Se esboza una narración de los orígenes: despotismo y esclavitud eran considerados naturales por los tiranos y los pueblos esclavizados mismos. El orden era mantenido por los verdugos que consideraban traidor a quien se rehusara a idolatrar el despotismo. Sin embargo, el destino de la historia y la marcha de la naturaleza dictan el verdadero sentido de las cosas:

En este deplorable estado parecía imposible que empezase a declinar la tiranía, sin que antes se llenasen los sepulcros de cadáveres, y se empapase en sangre el cetro de los opresores. Pero la experiencia sorprendió a la razón, el tiempo obedeció al destino, dio un grito la naturaleza, y despertaron los que hacían en las tinieblas en el ensayo de la muerte (p. 58).

Pero se da un giro, a través de un acto fundacional: la revolución. Hay un trastorno de ese “antiguo régimen”, de ese estado de cosas planteado como tiránico a partir del momento en que la historia se encuentra con el destino y da un grito la naturaleza, el amor a la novedad y el odio a la opresión. Se trata nada menos que del comienzo de la lucha por la libertad. Atendamos a la fuerza matriz y motriz de libertad y revolución, que se dan en el plano de “lo poético” y “lo poetizado”, en cuanto son origen del propio quiebre discursivo, del antes y el después de la historia, del antes y el después de la vida de los americanos y de la inversión de valores que seguramente sucederá, en cuanto está garantizada por ellos, considerados como necesarios y naturales.

Cuando, años más tarde, Monteagudo publique su *Ensayo sobre la necesidad de una federación general entre los estados hispanoamericanos y plan de su organización* (ca. 1823), las condiciones habrán cambiado: mientras que la independencia americana se encuentra prácticamente consumada, ha avanzado también la Santa Alianza europea, con nuevas amenazas para las ex colonias. En este vasto ensayo, más reposado que el primero, verdadero representante de la “prosa de urgencia”, se evidencia una vez más el vínculo entre el discurso jurídico y el discurso ensayístico:

La independencia que hemos adquirido [...] nos señala las nuevas relaciones en que vamos a entrar, los pactos de honor que debemos contraer y los principios que es preciso seguir para establecer sobre ellos el derecho público que rija en lo sucesivo los estados independientes, cuya federación es el objeto de este ensayo y el término en que coinciden los deseos de orden y las esperanzas de la libertad (pp. 147-148).

Más adelante dirá:

Independencia, paz y garantías, éstos son los intereses eminentemente nacionales de las repúblicas que acaban de nacer en el Nuevo Mundo. Cada uno de ellos exige la formación de un sistema político, que supone la preexistencia de una asamblea o congreso donde se combinen las ideas y se admitan los principios que deben constituir aquel sistema y servirle de apoyo (p. 148).

Sirva este breve recorrido para proponer una nueva lectura del ensayo americano, que nos permita asomarnos además a otro tema infinito: el del vínculo de origen y la progresiva diferenciación entre discurso jurídico y discurso literario. □



# *Crítica erudita y exaltación antifascista*

*Acerca de la obra de José Ingenieros “historiador”*

Ricardo Pasolini

Universidad Nacional del Centro / CONICET

IA mediados de la década de 1930, cuando los sectores intelectuales de la izquierda argentina comenzaban a ver en la estrategia de los *frentes populares* una salida para el sistema político local que frenara el desarrollo de lo que denominaban el *fascismo criollo*, articularon esa operación con una serie de discursos y afectividades ideológicas que pretendían instalar los nuevos deseos sobre el destino político argentino, en función de una apropiación de la iconografía y las temáticas de la tradición liberal en la que aquella aparecía como la dimensión generalógica que otorgaba una doble legitimidad: la de incluir el devenir de la política local en el horizonte de un futuro donde la URSS aparecía como el modelo sustitutivo de progreso en tanto nuevo humanismo, y, por otra parte, la de otorgar una identidad institucional en el ámbito de la cultura a unos “intelectuales nuevos”, quienes a partir de ciertos agrupamientos de carácter antifascista (como la *Asociación de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores*, 1935-1943 –AIAPE– y otros ateneos satélites), encontraron el lugar de acceso a la cultura.<sup>1</sup>

El resultado de esta operación fue paradójico. En el nivel de la política estos intelectuales poco aportaron a la constitución de un *frente popular* más ilusorio que real; sin embargo, en tanto operadores ideológicos alcanzaron gran impacto en esa dimensión de la vida cultural que se articulaba en un tejido de bibliotecas populares, ateneos y editoriales menores, ámbitos que una vez instalado el peronismo en el poder, se convertirán en las instancias de nucleamiento de una subcultura de oposición ante lo que evaluaban como una manifestación vernácula de nazifascismo.

En esta operación de invención de un origen lejano para “intelectuales nuevos”, la figura de José Ingenieros alcanza el lugar mítico de “*maestro de la juventud*”, pues a través de él se desarrolla una mirada particular sobre el pasado argentino que le permitió al sector cultural antifascista agrupado en la AIAPE construir toda una historiografía marginal de los ámbitos profesionales, pero de gran impacto en la esfera pública: las obras de Héctor P. Agosti, Gregorio Bermann, Emilio Troise, Sergio Bagú, José P. Barreiro, Raúl Larra y sobre todo Aníbal Ponce son una prueba de ello, en la que la noción ingenieriana de que el mandato revo-

<sup>1</sup> Sobre la AIAPE, cf. Ricardo Pasolini, “Intelectuales antifascistas y comunismo durante la década de 1930. Un recorrido posible: entre Buenos Aires y Tandil”, en *Estudios Sociales*, 26, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2004, pp. 81-116.

lucionario de Mayo había abortado en el proceso histórico argentino, y de que era necesario constituir una nueva élite que lo llevara a destino, se volvía una potente ficción orientadora para quienes veían en el *fascismo criollo* al enemigo que nuevamente frustraba la concreción de ese ideal.

En las páginas siguientes, intentaré abordar el problema de la construcción argumental de la obra histórica de Ingenieros, para ver de qué modo ésta fue percibida tanto por la crítica erudita como por los intelectuales antifascistas. No desconozco que el proceso intelectual de invención de la tradición se compone de selecciones, creación e incluso de arbitrariedad sobre el *corpus* original. Ya Croce antes que Hobsbawm, había señalado el carácter siempre contemporáneo del discurso histórico. Así todo, intentaré también estar atento al impacto que en esta reconstrucción histórica tiene el nivel metodológico de la misma, esto es, al peso del *modo de pensar* el pasado en Ingenieros, como al nivel estrictamente interpretativo de su obra.

**II** En 1918, con el título “La Revolución”, José Ingenieros publicaba el primer tomo de su obra *La evolución de las ideas argentinas*. Dos años más tarde aparecía el segundo volumen que, presentado con la rutilante carátula de “La Restauración”, terminaba por proponer una gruesa periodización de la historia argentina del siglo XIX que establecía un más que evidente paralelismo con el devenir de la historia europea. Del tercer tomo de la obra que Ingenieros iba a titular “La Organización”, el autor sólo dejó unos pocos apuntes luego ordenados por sus biógrafos, pues la muerte lo alcanzó en 1925 cuando se disponía a completarla.

De este modo, con *La evolución de las ideas argentinas*, Ingenieros cierra un ciclo de su prolífica vida intelectual iniciado en 1898 con el artículo “De la barbarie al capitalismo”. Este período se caracterizó por una interrogación sobre el *problema de la nación* y con él el del pasado nacional, y a la vez, por un fuerte cuestionamiento de la ciencia histórica erudita que estuvo acompañado –al menos en el primer momento– por una valoración positiva de la “sociología genética” como instrumento para arribar a ese pasado. En esta problematización que en el nivel interpretativo reconoce ciertos vaivenes no muy pronunciados, pueden distinguirse dos obras específicas que actúan como indicadores de dos momentos historiográficos distintos en el autor, dos formas diferentes de concebir la historia y su resolución empírica: por un lado, un inicial enfoque positivista presente en su trabajo *La evolución sociológica argentina* (1910 y 1913), y, por otro, una construcción más afín al modo historiográfico romántico, como es el ejemplo de la *La evolución de las ideas argentinas*.

Sin embargo, más allá de esta problematización, el lugar que Ingenieros ocupa en la historiografía lejos está de alcanzar el carácter de *caso típico* que Oscar Terán le atribuye para resumir los sucesivos presentes que va alcanzando el proceso de constitución de un campo cultural autónomo. Terán observa que a partir de la figura intelectual de Ingenieros y de sus desplazamientos es posible ilustrar los momentos de constitución, alcances y límites de un campo cultural, así como a través de sus textos establecer un panorama de la diversidad de configuraciones teóricas presentes en la Argentina de fin de siglo pasado y primeras décadas del presente.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Oscar Terán, “José Ingenieros o la voluntad de saber”, en Oscar Terán, *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos, 1986, p. 51.

En cambio, no parece suceder lo mismo con la obra de Ingenieros respecto de la evolución de la historiografía local. En efecto, las interrogaciones del *Ingenieros historiador* no sólo hablan de la preocupación del autor por el pasado argentino, sino también, al menos para el momento de la aparición de la segunda de las obras indicadas, de la extensión de tópicos profesionistas en los márgenes mismos del campo historiográfico. Es evidente que en su momento positivista –más allá de su admiración por el Taine de *Les origines...* y de Fustel de Coulanges–, Ingenieros produce un relato que pareciera insensible a las reglas del método histórico vigentes, mientras que en *La evolución de las ideas argentinas* su composición del campo histórico gana en una complejidad que si bien no es la dominante en el campo profesionista está muy cercana en sus formas, aunque remita finalmente al modo historiográfico de construcción romántica.

No obstante estas filiaciones formalistas, es indudable que Ingenieros ocupaba una posición marginal en la historiografía y ello lo demuestran no sólo los argumentos de la crítica profesionista contemporánea a la aparición de sus obras, sino también los que, establecidos desde fuera del campo profesional, dan cuenta de una matriz ideológica que no alcanza a romper con la clave de lectura de la historia argentina dictada por el propio Ingenieros.

Es que para el momento de aparición de ambas obras –1910 y 1918-1920, respectivamente–, el contexto historiográfico se encuentra en proceso de ser hegemonizado por la Nueva Escuela Histórica. A partir del tamiz erudito que proponían los manuales de Bernheim y Seignobos, ella ha recogido, con mayor o menor felicidad en la resolución empírica, el legado historiográfico de Mitre: los criterios de exigencia erudita y de ruptura con cualquier sujeto parcial de la historia nacional, que pudiera hacer imaginar una filiación del autor con algunos de los actores del pasado,<sup>3</sup> y es, entonces, desde allí donde se posicionan las miradas de la crítica profesional.

En efecto, cuando en su *Historia de la historiografía argentina* (1925), Rómulo Carbia aborda el análisis de la obra histórica de Ingenieros, no sólo la coloca en el lugar no tan prestigioso destinado a los *ensayistas*, sino también en el otro no menos sospechado de los *sociólogos* “buscadores de la línea céntrica causal en los grandes procesos históricos”,<sup>4</sup> como camino para desentrañar el pasado y también para vislumbrar el futuro de la nación. Pero si el cuestionamiento a la pretensión de vaticinio del porvenir es la crítica más contundente que desarrolla Carbia cuando se refiere a *La evolución sociológica argentina*, para la segunda obra de Ingenieros, el argumento se articula alrededor de dos tópicos igualmente eficaces: insegura erudición y ausencia de imparcialidad. Escribe Carbia:

En la mayoría de los asuntos básicos, Ingenieros sigue a nuestro Historiador Vicente F. López, sin advertir la falacia evidente de sus testimonios, y en otros considera como pruebas de sus asertos, referencias totalmente desprovistas de veracidad. Ingenieros hace escuela, y es ése un peligro para el futuro de nuestra historiografía, sobre todo porque acomoda a sus obras, cuanto he dicho acerca de la explotación historiográfica de las leyendas negra y roja.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Tulio Halperin Donghi, “Mitre y la formulación de una historia nacional para la Argentina”, *Anuario IEHS*, 11, Tandil, Facultad de Ciencias Humanas-Universidad Nacional del Centro, 1996, p. 58.

<sup>4</sup> Rómulo D. Carbia, *Historia de la historiografía argentina*, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, vol. I, 1925, p. 193.

<sup>5</sup> Respecto de las leyendas negra y roja, Carbia se refiere a antiespañolismo y antirrosismo, respectivamente. *Ibid.*, p. 204.

Así, el ingreso de Ingenieros al *corpus* de la historiografía nacional se entiende menos como un reconocimiento y más como una operación que efectuada desde el centro del campo profesional, intenta establecer una especie de antimodelo historiográfico. En el esquema de Carbia, Ingenieros representa todo lo que no debe hacerse en tanto práctica histórica, porque él —como se encarga enfáticamente de declarar el autor—, “hace alegato y no investigación”,<sup>6</sup> características que desde el punto de vista de la sensibilidad católica de Carbia, sin duda deben haber actuado en una agudización retórica de su crítica historiográfica.

Es evidente que con *La evolución de las ideas argentinas*, Ingenieros se coloca en un lugar del campo cultural en el que si bien termina por reconocer algunas de las reglas del método histórico, apela, en cambio, a una legitimidad extraprofesional en la medida en que la obra es presentada como una declaración en defensa de los ideales de la Revolución de Mayo, en una clave ideológica liberal-reformista que establecía una línea de continuidad histórica entre esos ideales y el presente cercano.

Ingenieros no sólo establece una filiación personal con los actores del pasado —de allí el intento de Carbia de asociarlo a las posturas de Vicente F. López—, sino que también apela a una noción de lector que se encuentra fuera del campo profesional y que es el producto de la Reforma Universitaria: ese nuevo público de jóvenes es presentado en tanto depositario ideal de un legado histórico que deberá concretarse en el futuro.<sup>7</sup>

La crítica de Carbia plantea que la tensión entre verdad histórica y el tipo de pedagogía cívica presente en Ingenieros, se resuelve en favor de la última y en detrimento de la primera, único lugar específico del historiador en el momento inicial de la constitución del espacio de los “eruditos”. Se trata del conflicto entre dos principios de legitimidad del saber, uno colocado en el marco profesional, y el otro, en el de la opinión pública.

En la visión de Ricardo Levene respecto de la obra historiográfica de Ingenieros, en cambio, se presenta una imagen un tanto más rica en matices que la de Carbia, característica que muestra —para un mismo momento historiográfico— cierta variabilidad de criterios existentes en el propio campo profesional. Para Levene, sin duda hay dos Ingenieros: uno economicista y otro culturalista. En su *Ensayo histórico sobre la Revolución de Mayo y Mariano Moreno* (1920 y 1925), Levene presenta al Ingenieros de *La evolución de las ideas argentinas* como miembro de una cohorte intelectual con un novedoso interés por la historia cultural argentina. Esta generación integraría a otros intelectuales como Juan Agustín García (*Historia de las ideas sociales argentinas*, 1915); Ricardo Rojas (*Historia de la literatura argentina*, 1918); Alejandro Korn (*Las influencias filosóficas en nuestra evolución nacional*, 1914); y entre los historiadores, a Rómulo Carbia y a Emilio Ravignani.<sup>8</sup>

Sin embargo, para Levene, Ingenieros pareciera representar algo más que un dato que confirma su hipótesis de un nuevo clima historiográfico, pues más de una de las tesis de *La evolución de las ideas...* son citadas en apoyo de las suyas propias. Así, Ingenieros aparece citado como un apoyo argumental para describir el cuadro de las ideas del enciclopedismo y la nueva mentalidad que significó la renovación intelectual en España y en América,

<sup>6</sup> Rómulo D. Carbia, *Historia de la historiografía argentina*, op. cit.

<sup>7</sup> José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, Buenos Aires, El Ateneo, vol. I, 1ª ed., 1951, p. 8.

<sup>8</sup> Ricardo Levene, *Ensayo histórico sobre la Revolución de Mayo y Mariano Moreno*, Buenos Aires, Ed. Científica y Literaria Argentina Atanasio Martínez, t. I, 2ª ed., 1925, p. 10 (1ª ed. 1920).

y luego, es convocado como antecedente interpretativo formando parte del *corpus* de historiadores (entre ellos Mitre, Estrada y López) en cuyas obras se señaló la trascendencia –en tanto antecedente revolucionario que paralizó al poder real– de la resolución de suspender al virrey y de la asunción del mando por parte de la Real Audiencia (19/2/1807), durante el proceso de las invasiones inglesas.<sup>9</sup> En la acertada percepción de Levene, el Ingenieros de su momento culturalista es ante todo un historiador y es por ello que se convierte en miembro de su *corpus* bibliográfico en un momento en que Levene mismo está inclinado hacia una historia de tipo ideológica-institucional.

Por el contrario, cuando su interés se desplace hacia la historia económica y decida establecer una genealogía del enfoque económico en la interpretación de la sociedad argentina, esta vez, Ingenieros será inscripto por Levene en la tradición de Echeverría y de Alberdi –sobre todo como un continuador de este último–, no sólo en el nivel de las ideas propuestas sino también en el de los límites de sus investigaciones. Y en este sentido, Ingenieros compartirá con ellos ser el destinatario del cuestionamiento de que “los ensayos de sistematización de nuestra evolución social con criterio económico, [...] no han sido precedidos de la historia económica documental y crítica”. El argumento antieconomicista de Levene se completa con una idea de la metodología histórica donde al reconocimiento de los límites de un enfoque dado, se le suma la noción de que la síntesis histórica “condensa las reacciones recíprocas de lo económico, lo político, lo jurídico, lo cultural, es decir, lo institucional”,<sup>10</sup> y no un único enfoque desde el cual derivar el resto de los fenómenos sociales. Posteriormente, en su crítica a Ingenieros y a Juan B. Justo, en tanto economicista el primero y marxista el segundo, Levene sostendrá una idea donde la crítica al economicismo deviene finalmente antideterminismo global:

Sin desconocer la influencia económica en la historia argentina, he puesto en evidencia la endeblez de ese criterio tendencioso. No apoyo una concepción unitaria de la vida ideológica o religiosa –la economía condicionada por la ideología, como lo afirma el sociólogo contemporáneo Max Weber en su Sociología religiosa– a la concepción materialista de la historia de Carlos Marx, sino la necesidad de estudiar el proceso social en todas sus manifestaciones espirituales y materiales [...].<sup>11</sup>

De este modo, tanto Carbia como Levene miran la obra de Ingenieros desde la variedad de criterios presentes en un escenario historiográfico en vías de constitución. Estos criterios, por un lado, se articulan alrededor de una crítica decididamente negativa y excluyente, en función de la ejemplificación de un antimodelo de práctica histórica (Carbia) y, por otra parte, como una operación de reconocimiento de la fecundidad o debilidad de la dimensión interpretativa y metodológica de las obras, como es el caso de la crítica inicial asumida por Levene.

Ante este panorama, no parece extraño entonces que las claves argumentales de la crítica positiva del *Ingenieros historiador* resulten el producto de una mirada más ideológica que erudita del pasado nacional, enmarcada en el clima de opinión de corte antifascista que

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 25 y 110.

<sup>10</sup> Ricardo Levene, “Investigaciones acerca de la historia económica del Virreinato del Plata”, en *Obras de Ricardo Levene*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, t. II, 1962, pp. 27-28 (1ª ed. 1927).

<sup>11</sup> Ricardo Levene, *Historia de las ideas sociales argentinas*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1ª ed., 1947, pp. 223-224.

se da en un sector de la intelectualidad argentina desde mediados de la década de 1930 y hasta entrada la década de 1960. Para la generación antifascista<sup>12</sup> de Aníbal Ponce, Gregorio Bermann, Sergio Bagú y Héctor P. Agosti, entre otros, el rescate de Ingenieros es ante todo la ubicación de un nexo intelectual que ligaba a la tradición liberal argentina con las orientaciones de una izquierda moderada, necesitada de una instancia genealógica con la herencia de Mayo, en un contexto político donde la tradición liberal se halla en retirada. En algún sentido, con *La evolución de las ideas argentinas* Ingenieros había inventado un público –los jóvenes de la Reforma Universitaria– y un mandato, que hacia la década de 1930 es requerido como propio por ese sector antifascista de la intelectualidad argentina, integrado inclusive por algunos de aquellos que habían participado de la Reforma, como Gregorio Bermann y Deodoro Roca.<sup>13</sup>

Así todo, será el estudio de la obra histórica de Ingenieros ensayado por José P. Barreiro, –un miembro del sector antifascista– el que alcanzará una solidez metodológica de algún modo inusual en ese grupo intelectual. Profesor desde 1939 del Colegio Libre de Estudios Superiores, en 1951 publicó *El espíritu de Mayo y el Revisionismo Histórico*. En esta obra, Barreiro intenta presentar a un Ingenieros desde el origen adalid intelectual de la tradición democrática argentina,<sup>14</sup> encabalgado en el pensamiento de Echeverría y de Sarmiento, y sistemáticamente fustigado desde el campo profesional. Cuando Barreiro se pregunta sobre las razones de esta crítica que para él toma la forma del odio, encuentra la respuesta en que “los cultores de la heurística, los pacientes polillas de archivos y los infolios, anatematizaron a Ingenieros” porque su delito había sido la “insistencia en exhibir los aspectos regresivos del régimen español y del sombrío ciclo de Rosas”.<sup>15</sup>

Esta operación de Barreiro de identificar a los eruditos con la tradición reaccionaria sin duda es exagerada, y ejemplifica más una disputa con la figura de Carbia en tanto crítico de Ingenieros, que con el método histórico en sí. El interlocutor del libro de Barreiro no parece ser la Nueva Escuela Histórica sino el Revisionismo Histórico, y en este sentido, se trataría de una contienda entre historiografías marginales. Sin embargo, Barreiro decide igualar el *status* de los revisionistas con el de los eruditos de la *Academia Nacional de la Historia*, para mostrar un clima de época historiográfico (“las tendencias obstinadas en falsificar nuestro proceso histórico”)<sup>16</sup> signado por la tesis de la reivindicación de la dominación hispánica y de la escasa gravitación del iluminismo en el proceso de independencia argentina. Libros como *Las Indias no eran colonias* de Ricardo Levene, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la*

<sup>12</sup> Cf. Gregorio Bermann, *José Ingenieros*, Buenos Aires, M. Gleizer editor, 1926; Aníbal Ponce, “Para una historia de Ingenieros”, *Revista de Filosofía* (publicado como “Introducción” en el tomo I de las *Obras completas* de José Ingenieros, revisadas y anotadas por Aníbal Ponce, Buenos Aires, Talleres Gráficos Argentinos L. J. Rosso, 1929); Sergio Bagú, *Vida ejemplar de José Ingenieros*, Buenos Aires, Claridad, 1936 y Héctor P. Agosti, *José Ingenieros, ciudadano de la juventud*, Buenos Aires, Futuro, 1945.

<sup>13</sup> En el marco del sector antifascista articulado alrededor de la AIAPE (Agrupación de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores, 1935-1943), sólo Rodolfo Puiggrós se mantendrá ajeno a la exaltación celebratoria de Ingenieros, al avanzar una crítica marxista a la noción de las élites intelectuales como los actores privilegiados del cambio histórico, presente en *La evolución de las ideas argentinas*. Cf. Rodolfo Puiggrós, *De la Colonia a la Revolución*, Buenos Aires, Ediciones de la AIAPE, 1940, pp. 163 y ss.

<sup>14</sup> Un antecedente de esta operación puede verse en *Nosotros*, año XIX, 119, diciembre de 1925, pp. 649-662.

<sup>15</sup> José P. Barreiro, “La interpretación histórica de José Ingenieros”, en José P. Barreiro, *El espíritu de Mayo y el Revisionismo Histórico*, Buenos Aires, Zamora, 2ª ed., 1955, pp. 329 y 394 (1ª ed. 1951).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 15.

*Plata del padre Furlong* y *La revisión de la Historia Argentina* de Enrique de Gandía, ejemplifican –según Barreiro– este momento historiográfico de inicios de la década de 1950, en el que la *Academia...* ha dejado de ejercer la función de “‘depositario fiel y de guardián celoso de la tradición nacional’ que le asignó un día Antonio Dellepiane”.<sup>17</sup> De acuerdo a la trayectoria ideológica de Barreiro –comunista antifascista–, es posible pensar que la crítica a los eruditos es, ante todo, una crítica a Levene, dadas las vinculaciones de éste –en tanto continuador historiográfico de la herencia de la Nueva Escuela Histórica– con el gobierno peronista entre 1946 y 1950. Sin embargo, su interlocutor es el Revisionismo Histórico.

No obstante esta lectura ideológica, el estudio de Barreiro sobre la interpretación histórica de Ingenieros se presenta bastante más sólido de lo que la lectura de la crítica a los eruditos hacía suponer, pues si bien la clave biográfica-moral es la que guía toda la argumentación, no sólo hay una rigurosa puesta al día de su *corpus* documental, sino que en la construcción del objeto logra una complejidad que lejos se encuentra de la presentación monolítica del pensamiento ingenieriano que por ejemplo, desarrolla el estudio de Héctor P. Agosti,<sup>18</sup> quien como ha señalado Terán, muestra a Ingenieros como un hijo del clima intelectual del ‘80, desinteresándose del conjunto de incitaciones intelectuales juveniles que provenían del paradigma social-anarquizante.<sup>19</sup> Barreiro, en cambio, presenta un Ingenieros inquieto, en busca de una visión propia de la historia nacional, pero muy atento a las influencias de paradigmas intelectuales diversos que van desde una aceptación inicial del economicismo de Aquiles Loria al descubrimiento del Sarmiento de *Conflicto y armonías de las razas en América* y de Echeverría.<sup>20</sup>

Sin embargo, esta riqueza en la formulación de la evolución del pensamiento historiográfico de Ingenieros, queda opacada finalmente porque la lectura biográfica-moral de Barreiro se presenta como el criterio último de legitimación, no sólo de la elección del objeto, sino también de la propia identidad intelectual. Finalmente, Barreiro reedita a Ingenieros, se inscribe en su tradición y se entrapa en su implicación ideológica, del mismo modo en que lo ha hecho la mayoría de los miembros del antifascismo argentino entre 1935 y 1960 y más también.<sup>21</sup>

Hasta aquí, entonces, se podría afirmar que estas dos tesis antagónicas (la lectura erudita y la lectura ideologista del momento antifascista) son las que resumen las variantes de crítica del pensamiento histórico de Ingenieros, pues si bien José Luis Romero abordó el tema, no lo hizo en función de la crítica historiográfica en sí, sino más bien como registro documental de acuerdo a su propósito de construcción de una historia de las ideas argentinas del siglo XX. En este sentido, Romero ve en *La evolución de las ideas argentinas* un indicador –junto a las obras de Alejandro Korn y de Ricardo Rojas– del clima de posguerra caracterizado por una interrogación sobre la nación que ya no respondía al modelo de análisis psicosocial. Una tesis

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Héctor P. Agosti, *Ingenieros, ciudadano de la juventud*, Buenos Aires, Ed. Futuro, 1945, *passim*.

<sup>19</sup> Oscar Terán, *op. cit.*, p. 52.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 350-353.

<sup>21</sup> En las segundas y terceras filas de esta nueva intelectualidad, he podido constatar esta afectividad ideológica en una periodización que abarca al menos desde 1939 hasta 1976. Cf. Raúl Larra, *La Revolución de Mayo y su pensamiento democrático*, Buenos Aires, Cuaderno de la AIAPE No. 3, febrero de 1939, y Juan Antonio Salceda, *Actualidad del Dogma de Mayo*, Buenos Aires, Instituto Amigos del Libro Argentino, 1963 y *Tres perfiles en la línea de Mayo: Ingenieros, Ponce, Yunque*, Tandil, Imp. Vitullo, 1976.

que recuerda en algún punto a la de Levene, pero que también da muestras de los límites del positivismo en los últimos años de la década de 1910.

Al igual que Carbia, aunque sin beligerancia, también Romero observaba en esta obra “un libro militante”, destinado no sólo a descubrir lo que Ingenieros creía debían ser “las grandes líneas ideológicas que movían la historia nacional sino también a inclinar a sus lectores en favor de una de ellas...”.<sup>22</sup>

**III** Pero también desde esta posición marginal, Ingenieros sumó a sus interrogaciones sobre el pasado nacional, las referidas a la forma y el método que debía asumir la ciencia cuya tarea sería encargarse del estudio de ese pasado. En 1899, en su crítica a *Las multitudes argentinas* de José María Ramos Mejía, Ingenieros proponía un esquema progresivo de periodización en la construcción de la ciencia histórica, en el que siguiendo el modelo de Bernheim, distinguía tres fases principales: en la primera, narrativa o expositiva, simplemente se exponían los hechos ocurridos. En la segunda, instructiva o pragmática, la narración coordinaba de tal manera los hechos que ellos convergían a la demostración de una tesis determinada, mientras que en la tercera fase, evolutiva o genética, básicamente se intentaba “explicar el determinismo del fenómeno histórico, su significación y sus relaciones con los otros fenómenos antecedentes, concomitantes ó consecutivos”.<sup>23</sup> Para él, esta última fase convertía a la *historia evolutiva* en una *sociología genética*, pero esta conversión teórica debía dar cuenta de un carácter sustancial: el reconocimiento de que la historia no era más que *historia natural*, porque su objetivo debía tratar “de consignar simplemente la evolución de una especie animal en un ambiente propicio á su existencia y reproducción”.<sup>24</sup>

Un elemento interesante que habla de la recepción de Bernheim en el mundo intelectual argentino, está dado por el uso que tanto Ingenieros como Carbia hacen del *Lehrbuch der historischen Methode*. El Bernheim rescatado por Ingenieros es el que se pronuncia en favor de la historia genética y el que expresa una poderosa influencia del positivismo, al considerar como propósito final del historiador el reconocimiento de leyes causales. Esta opción metodológica con la que se filia Ingenieros, para Collingwood por ejemplo, no es más que una “forma extrema de naturalismo”, “una perversión de la historia” muy propia de la historiografía alemana de finales del siglo pasado.<sup>25</sup> En Carbia, en cambio, está presente el reconocimiento al sistematizador más completo de método histórico, sobre todo en lo que concierne a los momentos heurístico y hermeneúutico. Y es sin duda por ello, que en su *Historia de la historiografía argentina* intenta demostrar que la generación de la nueva escuela se reconoce en una práctica de reconstrucción histórica basada en “pesquisas documentales y bibliográficas realizadas con los más estrictos métodos de Bernheim”, más allá de que el propio Carbia considere con Croce que la tarea del historiador es hacer revivir el pasado “sin que la forma literaria obedezca a la preocupación única de lo estético”.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> José Luis Romero, *Las ideas en la Argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Biblioteca Actual, 1987, pp. 120 y 122-123 (1ª ed. FCE, 1965).

<sup>23</sup> José Ingenieros, “Las Multitudes Argentinas”, en *Sociología argentina*, Madrid, Daniel Jorro Editor, 1913, p. 153 (artículo publicado inicialmente en la *Revista de Derecho, Historia y Letras*, Buenos Aires, 1899).

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> R. G. Collingwood, *Idea de la Historia*, México, FCE, 3ª ed., 1968, pp. 173-174.

<sup>26</sup> Carbia, *op. cit.*, pp. 17-25 y 80.

Es obvio que ambos han construido un Bernheim a su medida, no sólo porque se trata de dos momentos de la historia intelectual argentina signados por incitaciones diferentes, sino también por los ámbitos de referencia a los que remiten ambas lecturas. Por ello, no parece extraño que en Carbia, Bernheim se presente básicamente en su dimensión institucional de fundador metodológico. No obstante, parece menos obvio que en verdad hayan accedido al *Lehrbuch...*, en principio porque las obras de metodología histórica más difundidas del período fueron fundamentalmente las de Langlois-Seignobos, y en segundo lugar, porque la aparición en 1897 del *Manuale del metodo storico* de Crivelucci, donde se incluían traducidos al italiano dos capítulos de la obra del profesor alemán, si bien permitió un acceso indirecto a la obra, no por ello éste dejó de ser menos incompleto.

En rigor, el uso del esquema de Bernheim le sirve a Ingenieros menos para el reconocimiento del método erudito y más para llegar a Loria, quien aparece no sólo como el sistematizador de la relevancia del aspecto económico de la evolución histórica, sino también como un camino indirecto hacia el marxismo. Pero el tránsito final hacia el *bioeconomicismo* incluye el reconocimiento de ciertas estaciones intelectuales, donde la evolución de las sociedades está sometida siempre a la idea de un riguroso determinismo. De este modo, en su iconografía causalista Ingenieros convoca a Schelling, Hildebrand, Guizot, Thierry, Quételet, Thomson, Morgan, Buckle y Taine, como quienes, desde lugares diversos, habían empezado a comprender “que el hombre era, ante todo, un animal vivo, con necesidades materiales que debía satisfacer tomando su subsistencia del ambiente donde vivía”.<sup>27</sup>

En esta etapa inicial de su momento positivista, la concepción científica de la Historia que postula Ingenieros ve en los fenómenos sociales el producto determinado de múltiples condiciones ambientales, de allí que postule un modelo metodológico de análisis social que reconoce la influencia de tres medios básicos en el desenvolvimiento de las sociedades humanas: el medio cósmico, el medio social y el medio individual. Esta gravitación de los factores naturales, sociales y psicológicos, respectivamente, tiene para Ingenieros una jerarquía de causalidades. En el proceso de evolución social, escribe, “los primeros son modificados por los segundos, que influyen también poderosamente sobre los últimos”.<sup>28</sup>

Como bien lo ha señalado Raúl Orgáz, en la sociología teórica de Ingenieros, al lado del postulado filosófico de la unidad de la naturaleza y de una noción del hombre como una manifestación evolutiva de la vida, hay un monismo bio-económico que “nace del intento de enraizar el materialismo histórico en la biología”.<sup>29</sup>

Si el criterio de determinación le sirvió como elemento fundamental en la construcción de un panteón intelectual con el cual filiar el modelo de sus indagaciones socio-históricas, en la segunda etapa de su momento positivista, Ingenieros completa esta noción inicial recurriendo al esquema del sincretismo, del análisis y de la síntesis, postulado por Renán en *L'Avenir de la Science*.<sup>30</sup>

Renán afirmaba que al igual que los tres actos de que se compone todo conocimiento –1) Visión general y confusa del todo; 2) Visión distinta y analítica de las partes y 3) Recom-

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 154-155.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>29</sup> Raúl A. Orgáz, “Ingenieros, sociólogo”, en Raúl A. Orgáz, *Páginas de crítica y de historia*, Buenos Aires, Gleizer, 1927, pp. 90-91 y 93.

<sup>30</sup> José Ingenieros, “La Anarquía Argentina y el caudillismo”, en *Sociología argentina, op. cit.* (artículo publicado en la *Revista de Derecho, Historia y Letras*, Buenos Aires, 1904).

posición sintética del todo con el reconocimiento de las partes—, la evolución del pensamiento humano también atravesaba por “tres estados que se pueden designar con los nombres de sincretismo, análisis y síntesis”.<sup>31</sup>

Sin embargo —como una prueba de que Ingenieros estaba al tanto de la literatura histórica, o al menos de que debía recurrir a ella cuando se internaba en un terreno para él experimental— también aquí opta por convocar a otro de los historiadores eruditos que establecieron un modelo de las reglas del método histórico. Charles Seignobos aparece citado con su obra de 1901, *La méthode historique appliquée aux faits sociaux*.<sup>32</sup> Pero, mientras en su artículo de 1898 Bernheim era utilizado en función de la hipótesis de que la historia evolutiva finalmente no era más que una sociología genética con base determinista, aquí Seignobos aparece legitimando una idea de la historia como “único material de estudio para las ciencias sociales”.<sup>33</sup> El argumento con el que los eruditos reglamentaron la independencia de un campo profesional era presentado finalmente, en favor de una idea interdisciplinaria donde las fronteras entre la historia y la sociología eran casi inescindibles, sobre todo, porque más que contraposición, en el esquema de Ingenieros había metamorfosis.

Así, la historia es vista como “*ciencia substratum*” de la sociología, como si se tratara de momentos en la producción del conocimiento sociológico, fundamentalmente, con una idea básica de la división del trabajo profesional e intelectual. Para Ingenieros, “la tarea de reconstruir científicamente la historia argentina no puede ser la obra de un solo estudioso, sino de toda una generación que aporte su tributo al edificio común”. Pero en esta pretensión de abordaje multidisciplinario —tal vez como un producto de su posición marginal en el campo historiográfico—, la utilización que del esquema de Renán hace Ingenieros, termina por reducir el papel de la historia al *momento analítico*, al aporte monográfico documental, mientras que a la sociología le correspondería el momento sintético. La operación de Ingenieros se apoya, entonces, en el intento de acotar las proposiciones de Seignobos en favor de una disputa epistemológica y metodológica para establecer el lugar de cada disciplina. Para el sistematizador de la historia profesionalista francesa, el punto nodal se apoya en la propuesta del método de la crítica histórica como modelo de las ciencias sociales en general, en la medida en que sin la crítica del documento no hay posibilidad de conocimiento del pasado, sea desde una mirada histórica o sociológica.<sup>34</sup> A Ingenieros, en cambio, las ideas de cercanía metodológica propuestas por Seignobos le sirven no en tanto defensa del método histórico, sino como accesibilidad a un *quantum* de conocimiento histórico disponible. Escribe Ingenieros: “por insuficientes, no se podrá prescindir de esas fuentes históricas, aunque ellas sólo sirvan para fundar su propia rectificación; sin la historia narrativa no puede elaborarse la síntesis interpretativa”.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Ernesto Renán, *El porvenir de la ciencia (pensamientos de 1848)*, Colección Arte y Libertad, Valencia, Sempere, s.d., t. II, pp. 49-65.

<sup>32</sup> Charles Seignobos, *La méthode historique appliquée aux faits sociaux*, París, Felix Alcan Ed., 1901.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 244-246.

<sup>34</sup> Seignobos, *op. cit.*, pp. 14-15, *passim*.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 248.

Sobre las relaciones entre historia y sociología, Ingenieros sigue a De La Grasserie, *Essai d'une sociologie globale et synthétique*, París, 1904, salvo que en él se observa una diferencia de tono respecto del autor francés, sobre el punto referido a las tareas posibles atribuidas a cada disciplina. Para De La Grasserie, la historia es la condición que posibilita la existencia de una sociología evolutiva, mientras que para Ingenieros sólo representa el momento heurístico.

¿De qué manera, entonces, articula el esquema Renán? Ingenieros formaliza una interpretación de la evolución del pensamiento sociológico argentino, cuyo propósito es establecer sobre todo la posición científica de la literatura específicamente histórica. De este modo, encuentra que en el período del *sincretismo* “las nociones acerca de la evolución social argentina son empíricas, confusas y carecen de sistematización sociológica”. En el período analítico, en cambio, “se concretan y aclaran muchos problemas particulares anteriormente indefinidos: [...] se prepara el buen material para nuestras síntesis sociológicas futuras; y surge la monografía ganando en intensidad lo perdido en extensión”.<sup>36</sup> Pero como la característica de esta segunda fase es sólo el reconocimiento preciso de las partes, únicamente en el período de síntesis, se alcanza la reconstrucción global y sintética que posibilitó la instancia anterior, y es en esta fase donde los tres momentos forman una unidad.

Entre los registros intelectuales que ilustran cada una de las fases, en el período del *sincretismo*, Ingenieros señala un *corpus* compuesto por “algunos libros de viajeros relativos a la época del coloniaje, la documentación oficial de la colonia [...] el periodismo argentino de todo el siglo pasado; hasta los relatos históricos de Mitre, Estrada, Paz, López y Saldías”.

En el período *analítico*, que caracteriza como la identificación y el estudio de un aspecto histórico determinado de la evolución social, incorpora una serie de obras indicadoras de la amplitud de temáticas abordadas que por su carácter monográfico enriquecen el conocimiento histórico. Como un ejemplo de interés analítico por los factores económicos cita la obra *La Ciudad Indiana* de Juan Agustín García; el papel de la psicología colectiva está presente en *Las multitudes argentinas*, descritas por R. Mejía y la historia política lo hace en el trabajo *La Anarquía Argentina* de Lucas Ayarragaray. *El imperio jesuítico* de Lugones es presentado como una obra que reconoce un determinado fenómeno histórico “injertado” en el curso de la evolución argentina, mientras que el *Facundo* de Sarmiento y el *Liniers* de Groussac, aparecen como felices ejemplos de lo que hoy llamaríamos *biografía contextual*.

Por último, *El Manual de Patología Política* de Agustín Álvarez y *Nuestra América* de Bunge, son convocados en este momento analítico como modalidades de investigación que intentaron resolver el problema de las costumbres políticas argentinas. Sin embargo, ninguna de ellas alcanzó el lugar de trabajo *sintético* general, que Ingenieros sólo reconoce en una obra inconclusa de Sarmiento: *Conflicto y Armonía de las razas en América*, “cuyo primer tomo –afirma–, para la época en que fue escrito, significa el más alto esfuerzo en pro de la sociología argentina”.<sup>37</sup>

Ya en su crítica (1903) a *Nuestra América* de Bunge, Ingenieros había presentado a Sarmiento como un sociólogo intuitivo que había intentado indagar acerca del desarrollo social argentino “sobre la base de alguna predominante”.<sup>38</sup> Y un año más tarde, en su comentario a *La Anarquía Argentina* de Ayarragaray, llega a calificar al autor del *Facundo* como un precursor de Taine, pues tras “agotar genialmente el estudio del escenario, examinó al protagonista, a Juan Facundo Quiroga, siempre *en función del medio*”.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> José Ingenieros, *op. cit.*, p. 247.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> José Ingenieros, “Nuestra América”, en *Sociología...*, *op. cit.*, pp. 198-199 (artículo publicado en la *Revista de Derecho, Historia y Letras*, Buenos Aires, 1903).

<sup>39</sup> José Ingenieros, *op. cit.* Destacado en el original.

Pero si de aquí en más –como lo ha señalado Barreiro– Ingenieros comienza a conformar una iconografía local de referencias intelectuales, donde al elogio a Sarmiento se le sumarían el reconocimiento del Alberdi de los *Estudios económicos* y el sansimonismo de Echeverría,<sup>40</sup> este descubrimiento sólo se entiende por la influencia que el pensamiento y la figura de Taine ejercen sobre Ingenieros,<sup>41</sup> pues si en el conocimiento histórico argentino, Sarmiento es presentado resumiendo el momento de la síntesis renana sobre una base determinista, Taine aparece introduciendo un antes y un después en la sociología occidental y es el reconocimiento de esta ruptura lo que finalmente le permite leer a Sarmiento. En su crítica al trabajo de Ayarragaray, Ingenieros escribe que este autor “no estudia el medio como puede exigirse a un sociólogo contemporáneo después de Taine; en el supuesto que un argentino culto pueda ignorar u omitir a Sarmiento”.<sup>42</sup> Sin embargo, la construcción que Ingenieros hace del campo histórico en su momento positivista –*La evolución sociológica argentina*–, le deberá mucho menos a Taine de lo que sus elogios hacían suponer.

**I**V Ahora bien, respecto del problema de la construcción del campo histórico, Castellán ha visto en Ingenieros una reelaboración en clave naturalista del método de análisis de Taine resumido en los términos: *raza, medio y momento*. De estos tres elementos, Ingenieros habría optado por los dos primeros, aunque finalmente “se demora en el estudio del ‘medio’”.<sup>43</sup> Terán, en cambio, observa en *De la barbarie al capitalismo* (1898) –uno de los trabajos base de *La evolución sociológica argentina*–, un claro ejemplo en donde la jerarquía de causalidades termina por colocar en el centro al determinismo económico, más allá de que tampoco deje de afirmar una filiación potente con el método de Taine.<sup>44</sup>

En efecto, el Taine a quien recurre Ingenieros es el metodólogo que propone un horizonte de reflexiones en clave determinista, pero éste, que aparece también como un recurso retórico en la crítica a la literatura historiográfica argentina, se presenta orientando una reflexión que finalmente se encaminará por la línea economicista de Aquiles Loria. Para Ingenieros, la formación de la nacionalidad argentina aparece como un simple episodio de la lucha de razas por adaptarse a las condiciones geográficas del “medio cósmico”. En el momento de constitución de la formación colonial, a diferencia de los colonizadores de la América Septentrional, los españoles se habrían mezclado profusamente con las poblaciones autóctonas dando como resultado una especial raza criolla. Traducida en instituciones y costumbres, esa nueva raza iba a reproducir en función del medio americano, una versión de las características originales de la sociedad conquistadora. Así, España trasladaba su feudalidad a la parte americana por ella conquistada, mientras que Inglaterra llevaba a la América del Norte

<sup>40</sup> José Barreiro, *op. cit.*, p. 351.

<sup>41</sup> Como ha señalado Fernando Devoto, en la Argentina la difusión de *Les origines...* fue inmediata y consistente entre políticos e intelectuales, quienes construyeron un Taine a su imagen y semejanza. Según el autor, en la historiografía de cambio de siglo prevaleció el metodólogo más que el historiador o el erudito de la gran revolución. Fernando J. Devoto, “Taine y *Les origines de la France Contemporaine* en dos historiografías finiseculares”, en Fernando Devoto, *Entre Taine y Braudel. Itinerarios de la historiografía contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, 1992, pp. 31-45.

<sup>42</sup> José Ingenieros, *op. cit.*

<sup>43</sup> Angel Castellán, “Accesos historiográficos”, en Hugo Biagini (comp.), *El movimiento positivista argentino*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano, 1985, pp. 80-81.

<sup>44</sup> Oscar Terán, *Positivismo y nación en la Argentina*, Buenos Aires, Puntosur, 1987, p. 49.

“todos los elementos y los factores de su adelanto”.<sup>45</sup> En la explicación de Ingenieros, la variable racial desarrolla un itinerario circular en la argumentación. Inicialmente, la raza aparece como el elemento constitutivo de la feudalidad, pero más tarde el principio explicativo se resume en la instancia económica. Hacia el final de su opúsculo, nuevamente el componente racial se presenta con algún nivel explicativo de peso junto a otros factores materiales como el medio, el clima y la extensión del territorio, todos en función de una interpretación del pasado argentino reciente en la que las *causas profundas* se presentan como un destino manifiesto de grandeza (al menos en hegemonía clara respecto de las otras naciones sudamericanas) que excede a la voluntad de los actores políticos.<sup>46</sup>

La diferencia entre las modalidades de la conquista americana llevadas a cabo por Inglaterra y por España, es que esas “dos corrientes de raza blanca [...] se encontraban en diversas etapas de evolución económica”. Pero Ingenieros debe resolver el problema de la nacionalidad argentina, por lo tanto debe tratar de encontrar el modo en que las *causas profundas* se articulan con los hechos políticos. Ya en su explicación del descubrimiento de América, Ingenieros impugnaba la concepción individualista del método de Carlyle y Emerson, que atribuía un papel predominante a Cristóbal Colón y Vasco de Gama, para sostener que las condiciones económicas europeas de fines del siglo XV hacían inevitable el descubrimiento: “América habría sido igualmente descubierta en esa época”.<sup>47</sup>

Del mismo modo, la Revolución y la Independencia eran presentadas por Ingenieros como el resultado lógico de la decadencia económica de España y de las consecuencias que el comercio monopolista tenía sobre los criollos excluidos de los beneficios de ese sistema. La “Representación de los Hacendados” escrita por Mariano Moreno aparece como la prueba documental que ilustra el conflicto económico subyacente entre comerciantes monopolistas y hacendados proclives a la apertura con el comercio inglés, móvil económico inicial de la Revolución. En términos generales, la periodización propuesta por Ingenieros articula en todo momento un criterio político y otro económico, ambos están presentes desde la formación colonial como sinónimo de feudalismo hasta las consecuencias políticas de la formación capitalista desde el 80 en adelante. Así todo, salvo en momentos de cierta tensión argumental que el autor parece no advertir, las variables políticas parecieran dejar su rol de epifenómenos para convertirse en actores de un proceso de desarrollo social. El momento de la anarquía argentina (1810-1930) es caracterizado como “feudalismo bárbaro o inorgánico”, en donde la propiedad del latifundio constituye la base económica feudal de un régimen político descrito siempre como superestructura: el *caudillismo*. De este modo, los propietarios de la tierra actuaban como señores en sus dominios, resumiendo en su persona la autoridad política y el privilegio económico. La característica objetiva de este régimen era la ausencia de intereses diferenciados debido a la falta de “una organización cualquiera del trabajo productivo”.<sup>48</sup>

El pasaje de un régimen de feudalismo inorgánico a otro de “feudalismo organizado” se dará cuando la producción comience a organizarse y ello conllevará la instauración de un “caudillismo organizado”. El personaje que ilustra este proceso es Juan Manuel de Rosas, en la medida en que al subordinar gradualmente a los caudillos locales –pequeños señores feu-

<sup>45</sup> José Ingenieros, “La evolución sociológica argentina”, *op. cit.*, pp. 50-55.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pp. 112 y ss.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 46-48.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 71-72.

dales— constituyó de hecho la “nacionalidad argentina”. En esta interpretación, Ingenieros hace propia la tesis de Ernesto Quesada en *La época de Rosas*, pero exaltando la condición de unificador de los intereses económicos feudales. Sin embargo, para el autor Rosas es un actor del proceso menos como constructor de ese dominio, y más como epítome de los intereses económicos más importantes en juego. En rigor, el conflicto político entre unitarios de Buenos Aires y federales de las provincias, expresa —según el autor— el más profundo entre la aduana y los feudos, entre el interés y la renta, verdaderos actores de su relato. De allí que Rosas no aparezca concebido como un actor político que pudiera introducir en la argumentación algún vestigio de individualismo metodológico.<sup>49</sup> Ahora bien, ¿cómo llega Ingenieros al estadio posterior, a la *Formación agropecuaria*? Este momento de transición hacia el capitalismo en la historia argentina, que Ingenieros ubica entre 1850 y 1874, presenta algunos problemas argumentales porque el pasaje no parece encontrarse en el desarrollo de unas fuerzas productivas mencionadas pero intangibles, sino en el conflicto político que enfrenta al Partido Autonomista Nacional y a los herederos del partido que él llama Unitario. Según Ingenieros, el PAN —concebido como una reedición del Partido Federal— era la fuerza política de mayor gravitación porque representaba las verdaderas fuentes de riqueza, la ganadería y la agricultura (“las oligarquías mediterráneas”), mientras que la tendencia unitaria reflejaba los intereses de la oligarquía metropolitana y los de la provincia de Buenos Aires. El PAN era el resultado homogéneo de una fuerza económica que tenía intereses muy claros. Con la presidencia de Avellaneda —afirma Ingenieros—, los grupos sociales y económicos experimentan mutaciones notables mientras nuevos actores entran en la escena. La clase terrateniente feudal se transforma en agropecuaria, el caudillo se convierte en estanciero, el gaucho en peón, mientras la inmigración europea incorpora al país una gran masa de trabajadores y también de colonos, que deberán disputar la propiedad de la tierra a la clase tradicional.

En el proceso de transición del régimen feudal al agropecuario, Ingenieros observa en la inmigración europea la variable de mayor peso explicativo, una variable que era el resultado de un proceso de decisiones políticas, pero que convertía a la “estructura racial” argentina en un horizonte de expectativas favorables en su evolución sociológica. Así, Ingenieros suscribía al principio de Aquiles Loria, según el cual la evolución económica de las sociedades de la periferia moderna resumía en un espacio breve de tiempo las transformaciones que en sociedades civilizadas habían durado siglos. “La evolución ontogenética reproduce en la formación social de cada pueblo las etapas principales de la evolución filogenética de las sociedades, es decir, la historia de la civilización.”<sup>50</sup> Este principio, que era la aplicación al desarrollo social de una ley aplicada por Haeckel a la evolución del mundo biológico, le servía a Ingenieros para especular respecto de un desarrollo capitalista inevitable de la sociedad argentina, una formación que había comenzado a constituirse a partir del 80, y que dibujaba un escenario político donde el criterio de delimitación de las diferentes tendencias se resumía en el grado de cohesión y homogeneidad de los intereses económicos en juego. De este modo, la clase rural se expresaba en un sector *tory*, y frente a este sector, una facción *whig* (heredera de la tendencia unitaria) —representada por los liberales, cívicos, radicales, republicanos, etc.)— no alcanzaba a cohesionar sus heterogéneos intereses económicos y, en consecuencia,

<sup>49</sup> José Ingenieros, “La evolución sociológica argentina”, *op. cit.*, pp. 75 y ss.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 56-57.

traducía en una “vaguedad incomprensible” sus programas políticos. En el contexto de esta pugna entre conservadores rurales y una burguesía más evolucionada, pero hasta el momento más incoherente, aparecía un proletariado en formación que acompañaba el desarrollo capitalista argentino. Así todo, para Ingenieros el conflicto central se resumía en la tensión de intereses contrarios que expresaban los descendientes ya enriquecidos de los primeros inmigrantes y los intereses de las oligarquías autóctonas. En rigor, el verdadero conflicto se traducía en la lucha de la burguesía capitalista contra los privilegios feudales.

La construcción del campo histórico que Ingenieros desarrolla en *La evolución sociológica argentina* se funda en la elaboración de un esquema dualista en el que la pugna entre feudalismo y capitalismo conllevará finalmente al triunfo del último, a través de una concepción evolucionista del desarrollo social que articula el economicismo con el biologismo. La noción de evolución en Ingenieros está presente en una especulación global donde el pasado nacional como problema histórico sirve como matriz de operación intelectual para entender un presente lleno de perspectivas favorables (de allí su elogio a Joaquín V. González concebido como un *torie* reformista). Es verdad que a lo largo de su relato el mecanismo de pasaje de una *formación* a otra no queda del todo claro, y que aún el epifenómeno de la política llega a expresar a veces una independencia de algún modo contradictoria con el método que expone. Aún así, esta preocupación por el tiempo en Ingenieros, lo lleva a diferenciarse de algunos miembros de la cohorte positivista –José María Ramos Mejía, por ejemplo–, para quienes este problema se encontraba ausente.<sup>51</sup>

En este esquema dual, el *feudalismo* es presentado en dos momentos: primero como modelo de organización colonial, por lo tanto como herencia española en clave negativa; y luego, como instancia organizativa que construye *de facto* la nación. El *feudalismo orgánico* del momento rosista es una instancia positiva, una reelaboración de la herencia colonial en una clave que le permitirá a Ingenieros observar en la transición al capitalismo expresada por la *formación agropecuaria*, una reconversión de la clase feudal en la que el conflicto entre burguesía capitalista y privilegios feudales pareciera licuarse, pues se trataría de una mutación de la primera en la última.

Por otro lado, la confianza que Ingenieros deposita en el *capitalismo* –el otro elemento de su esquema– no es sólo el producto del clima ideológico del Centenario,<sup>52</sup> sino el de una proyección al futuro de las consecuencias teóricas de su modelo argumental, en el que la combinación de unas variables impersonales (la raza, el clima, la extensión territorial, etc.) se convierte en las causas profundas de una inevitable gravitación de la Argentina en la política internacional y de una filosofía en la que también el progreso se vuelve inexorable.

He señalado más arriba que en *La evolución de las ideas argentinas*, Ingenieros se propone una interpretación del pasado nacional a partir de una construcción del campo histórico que aparece de algún modo incitada por las reflexiones que aporta el campo profesionalista. El caudal bibliográfico al que recurre su pretendida *síntesis* ahora se ha ampliado y

<sup>51</sup> Tulio Halperin Donghi, “Positivismo historiográfico de José María Ramos Mejía”, *Imago Mundi. Revista de Historia de la Cultura*, No. 5, Buenos Aires, septiembre de 1954, pp. 58 y 62-63.

<sup>52</sup> Marcelo Monserrat, “La mentalidad evolucionista; una ideología del progreso”, en Marcelo Monserrat, *Ciencia, historia y sociedad en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, CEAL, 1993, pp. 56-57.

diversificado, no sólo como resultado de una incontestable estabilidad de los “eruditos” en la esfera de la historia legítima, sino también por el peso que en la argumentación general adquieren las obras propiamente historiográficas. Y aquí Mitre y López aparecen guiando un itinerario interpretativo, que si bien reproduce un esquema dualista cercano al de su momento positivista, finalmente se filia en una matriz metodológica similar a la propuesta en 1844 por Echeverría en su escrito “Mayo y la enseñanza popular en el Plata”.<sup>53</sup>

En efecto, para Ingenieros la historia argentina expresaba básicamente el enfrentamiento entre dos filosofías, entre dos sistemas de ideas generales que se encarnaban en partidos: la tradición democrática por un lado, y la de la feudalidad, por el otro. De este modo, articulaba en el momento inaugural de la Revolución de Mayo, la noción de Democracia, junto a las de libertad, justicia y fraternidad; mientras le oponía la feudalidad, el absolutismo y el privilegio, como fuerzas retrógradas que con incontenible gravitación frustraban una y otra vez la posibilidad de que el mandato revolucionario de Mayo se concretara definitivamente. De allí la apelación a los jóvenes en tanto nueva élite, actores privilegiados en quienes hacia 1918 Ingenieros depositaba la confianza en la concreción futura de ese ideal.<sup>54</sup>

No es que Ingenieros descartara el papel de las causas materiales de su momento positivista, de hecho cuando se refiere a la especificidad colonial del Río de la Plata respecto del Perú, sostiene con igual énfasis un *corpus* de factores estructurales, en donde la desigualdad entre ambos espacios geográficos se volverá el escenario de dos modalidades distintas de colonización, y por lo tanto, de un diverso conflicto económico, en el que los españoles adelantados –y aquí la apelación a Mitre es más que evidente–, como inmigrantes de *status* superior dados el origen cantábrico y la finalidad económica de los mismos, da el tono final a la particularidad argentina. Sin embargo, si las causas materiales están presentes en el momento inicial de su argumentación, el relato resulta una constante polarización de actitudes mentales y políticas. El verdadero conflicto, entonces, aparece como la expresión de fuerzas modernas contra las fuerzas del pasado. Al igual que Michelet,<sup>55</sup> Ingenieros trama la historia como *dramas de descubrimiento*, en donde un poder espiritual cargado de positividad trata de liberarse de las fuerzas de las tinieblas. Hayden White ha señalado el modo en que esta tensión se presenta en Michelet en su interpretación de los fenómenos que condujeron a 1789 en su historia de Francia. Según White, Michelet concebía que todo lo que apareciera en la historia debía “ser estimado en términos de la contribución que hace a la realización del objetivo o a su impedimento”.<sup>56</sup> También Paul Bénichou, aunque desde una perspectiva más clásica de historia intelectual, encuentra esta operación en Michelet.<sup>57</sup>

En Ingenieros, la recuperación de lo ideológico-político se presenta para expresar esta puja entre filosofías antagónicas. Se trata de la manifestación de una disputa que se juega en todos los ámbitos en función de un único movimiento de desarrollo,<sup>58</sup> desde la sociedad colo-

<sup>53</sup> Esteban Echeverría, “Mayo y la enseñanza popular en el Plata” (1844), en Esteban Echeverría, *Obras completas*, Buenos Aires, Zamora, 2ª ed., 1972, pp. 222-230.

<sup>54</sup> José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, op. cit.

<sup>55</sup> Jules Michelet, *Histoire de France*, t. I y II, París, Hachete, 1861, *passim* (varias ediciones).

<sup>56</sup> Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992, pp. 149 y ss. (1ª ed. en español de *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press, 1973).

<sup>57</sup> Paul Bénichou, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, México, FCE, 1984, pp. 463 y ss. (1ª ed. en francés 1977).

<sup>58</sup> Benedetto Croce, *Teoría e Historia de la Historiografía*, Buenos Aires, Ed. Escuela, 1955, p. 223.

nial rioplatense hasta el momento de la organización nacional, incluso hasta el presente de Ingenieros. Estas dos tendencias en la historia argentina se van encarnando en diferentes actores como en una atlética carrera de relevos, como antecedente primero y como herencia después, de un hecho fundacional: la Revolución de Mayo, no ya como acontecimiento sino como proceso mental en una periodización amplia. Ambas tendencias están en la disputa entre los jesuitas y la Corona, entre Bucarelli y Zeballos, están en la oposición entre criollos ilustrados y peninsulares monárquicos, así como en la línea revolucionaria que unía –según Ingenieros– al virrey Vértiz con Moreno, Rivadavia y la generación de Echeverría.<sup>59</sup>

En este nuevo esquema dualista, Rosas no representaba ahora a ese *feudalismo organizado* que de algún modo había posibilitado el desarrollo económico del país y su unidad política, sino una manifestación de la nefasta pervivencia del antiguo régimen. Ante todo, Rosas era la contrarrevolución; la alianza con los jesuitas; la decadencia de la educación pública, y la extinción de las “fuerzas morales”, es decir, de la cultura cívica que resguardaba en su seno la tradición democrática de Mayo.<sup>60</sup>

Así todo, esta cultura en retirada encontraba un actor en quien refugiarse: la generación romántica aparece como la continuadora del legado revolucionario, no sólo por la fuerza misma de ese legado sino también por el carácter de minoría ilustrada capaz de llevarlo a buen puerto. En su momento romántico, el actor histórico privilegiado por Ingenieros no son las causas profundas –más allá de que considerara con Echeverría que la ausencia de educación del pueblo fuera un determinante cultural del fracaso del proyecto democrático–<sup>61</sup> sino las ideas encarnadas en las élites pensantes. De algún modo, la tensión entre un saber de base biologista y el establecimiento de la problemática ética ya presente en *El hombre mediocre*,<sup>62</sup> se resuelve en su momento romántico a favor de la última.

De este modo, en *La evolución de las ideas argentinas* la concepción del devenir histórico es romántica (en el sentido de la construcción del campo histórico que hace Michelet) en tanto que la “Idea”, más allá de las dificultades que encuentra en el camino, siempre se instala en un nuevo actor social que intentará concretarla en el futuro. Pero en esta obra, la opción argumental de Ingenieros encuentra variantes más ricas que en su momento positivista. Ella resulta un *colage* historiográfico que combina bajo el ya indiscutible y dominante tópico mitrista de la historia como historia de la nación, visiones fuertemente polarizadas presentes en Echeverría y Sarmiento, con una pretensión erudita que se declama pero que no se resuelve felizmente en la construcción del relato.

Como un residuo de un pasado intelectual del cual aún no quiere abdicar, Ingenieros apela también en esta obra a un nivel explicativo donde las causas profundas juegan algún papel, pero en rigor no hacen más que presentarse como una *mise en scène* de una historia fundamentalmente político-ideológica. El enfrentamiento entre dos filosofías, dos sistemas de ideas generales es el motor que mueve la historia argentina para Ingenieros, y allí la puja entre los antiguos y los modernos, entre la feudalidad y la modernidad, va encontrando actores en los que encarnar este conflicto moral en algún sentido fuera de la historia. Si Moreno ilustra

<sup>59</sup> José Ingenieros, *Ideas...*, *op. cit.*, t. I, pp. 67, 85, 178 y t. II, pp. 391 y ss.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 387-389.

<sup>61</sup> Esteban Echeverría, *op. cit.*, pp. 224-226.

<sup>62</sup> Luis Alejandro Rossi, “José Ingenieros: el idealismo y la crisis del positivismo en la Argentina”, en *Revista de Ciencias Sociales*, 6, Universidad Nacional de Quilmes, septiembre de 1997, p. 82.

el devenir del paradigma revolucionario, Rosas no hace más que encarnar el ímpetu de las fuerzas del pasado en una periodización de corte micheletiana que divide respectivamente el momento de la Revolución del de la Restauración. En el límite, la idea revolucionaria vuelve a encarnarse en la generación “*sansimoniana*”<sup>63</sup> de 1837, y es sobre todo Echeverría quien da la medida intelectual de ese proceso, incluso rescatado metodológicamente por Ingenieros en su operación argumental.

¿Cuáles son los factores que han actuado para que el Ingenieros historiador construyera escenarios del pasado argentino que expresan operaciones metodológicas e ideológicas tan diversas entre las dos obras que he analizado? Sin duda, un elemento de peso en la explicación es el propio itinerario ideológico de Ingenieros en tanto intelectual. Respecto de este punto, Ricardo Falcón ha distinguido un recorrido que va de la adhesión temprana a un *socialismo libertario*, a una segunda fase, la del “*sociólogo socialista*” en que Ingenieros se sitúa a la derecha del movimiento socialdemócrata y acepta un reformismo despejado de cualquier utopismo revolucionario (1898-1912), hasta, finalmente, el momento en que el estallido de la Gran Guerra sacude su andamiaje teórico, llevándolo a adoptar la figura de *intelectual independiente* pero comprometido en una clave moralista con la reforma universitaria y las revoluciones rusa y mexicana.<sup>64</sup>

Pero este itinerario biográfico-intelectual se entiende mejor si se observa también que durante el período que abarcan las dos obras historiográficas que he analizado (1898/1910-1918/1920), la dimensión y el grado de constitución disciplinar del campo cultural argentino habían cambiado notablemente. Para inicios de la década de 1920, la constitución de una historiografía profesional dominada por lo que se denominó la Nueva Escuela Histórica (NEH) era ya un hecho irrefutable,<sup>65</sup> que incluso el propio Ingenieros no podía desconocer, a juzgar por el recurso de un tipo de argumentación que requería de la aplicación más o menos feliz del material documental, elemento que no está presente en los textos de su etapa positivista.

Un Ingenieros sensible a las reglas del método histórico es la primera conclusión que se puede extraer de la lectura de *La evolución de las ideas argentinas*. Pero también, un Ingenieros marginal de una historiografía profesional que se refugiaba en un único capital propio, la “erudición”, ante –como ha señalado Halperin Donghi–, las perplejidades que habían dejado tres décadas (1880-1910) de intentos por fundar una historiografía que pudiera reemplazar a la creada por Mitre.<sup>66</sup>

La construcción final del campo histórico que Ingenieros ensaya, en algún sentido deudora de Echeverría y Michelet fundamentalmente, era la resultante de lo que consideraba debía ser su ubicación como intelectual en la sociedad. De allí que Ingenieros reeditara un modo historiográfico marginal que establecía una fórmula conocida pero residual, de vinculación del historiador con el pasado y el futuro.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 516.

<sup>64</sup> Ricardo Falcón, “Los intelectuales y la política en la visión de José Ingenieros”, en *Anuario 11*. Segunda época, Rosario, Escuela de Historia-UNR, 1985, pp. 73 y ss.

<sup>65</sup> Sobre la NEH, cf. Nora Pagano y Miguel Angel Galante, “La Nueva Escuela Histórica: una aproximación institucional, del Centenario a la década del 40”, en Fernando Devoto (comp.), *La historiografía argentina en el siglo XX*, t. I, Buenos Aires, CEAL, pp. 45-78.

<sup>66</sup> Tulio Halperin Donghi, “La historiografía argentina del Ochenta al Centenario”, en *Ensayos de Historiografía*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 1997, p. 55.

¿Cómo lee el sector antifascista de la intelectualidad argentina esta percepción de la historia nacional?

Cuando a mediados de la década de 1930 los jóvenes intelectuales antifascistas encuentran en Ingenieros “*al maestro de la juventud*” que les otorgaba un mandato revolucionario, no sólo participaban de una operación de autoinvención genealógica –después de todo Ingenieros había saludado con alegría a la Revolución Rusa, y había elegido como discípulo dilecto a quien más tarde sería la figura más importante del antifascismo argentino: Aníbal Ponce–, sino de la puesta en escena de una tradición pasible de ser reinventada a partir de un modo de pensar la historia argentina fuertemente presente como historiografía marginal de los espacios eruditos. Una historiografía que circulaba por los espacios de la esfera pública, en la que Ingenieros gozaba de un prestigio incuestionable. □

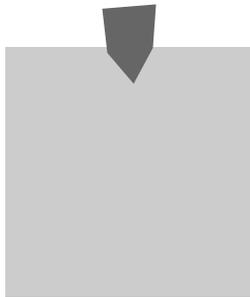
## Bibliografía

- Agosti, Héctor P. (1945), *José Ingenieros, ciudadano de la juventud*, Buenos Aires, Futuro.
- Bagú, Sergio (1936), *Vida ejemplar de José Ingenieros*, Buenos Aires, Claridad.
- Barreiro, José P. (1955), “La interpretación histórica de José Ingenieros”, en Barreiro José, *El espíritu de Mayo y el Revisionismo Histórico*, Buenos Aires, Zamora, 2ª ed. (1ª ed. 1951).
- Bénichou, Paul (1984), *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*, México, FCE (1ª ed. en francés 1977).
- Bermann, Gregorio (1926), *José Ingenieros*, Buenos Aires, M. Gleizer editor (2ª ed.: Buenos Aires, Zamora, 1972).
- Carbia, Rómulo D. (1925), *Historia de la historiografía argentina*, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, vol. I.
- Castellán, Angel (1985), “Accesos historiográficos”, en Hugo Biagini (comp.), *El movimiento positivista argentino*, Buenos Aires, Editorial de Belgrano.
- Collingwood, R. G. (1968), *Idea de la Historia*, México, FCE, 3ª ed.
- Croce, Benedetto (1955), *Teoría e Historia de la Historiografía*, Buenos Aires, Ed. Escuela.
- De La Grasserie (1904), *Essai d'une sociologie globale et synthétique*, París.
- Devoto, Fernando J. (1992), “Taine y *Les origines de la France Contemporaine* en dos historiografías finiseculares”, en Devoto Fernando, *Entre Taine y Braudel. Itinerarios de la historiografía contemporánea*, Buenos Aires, Biblos.
- Devoto, Fernando y Pagano, Nora (comps.) (2004), *La historiografía académica y la historiografía militante en Argentina y en Uruguay*, Buenos Aires, Editorial Biblos.
- Echeverría, Esteban, “Mayo y la enseñanza popular en el Plata” (1844), en Echeverría Esteban *Obras completas*.
- Falcón, Ricardo (1985), “Los intelectuales y la política en la visión de José Ingenieros”, en *Anuario 11*. Segunda época, Rosario, Escuela de Historia-UNR.
- Halperin Donghi, Tulio (1996), “Mitre y la formulación de una historia nacional para la Argentina”, *Anuario IEHS*, 11, Tandil, Facultad de Ciencias Humanas-Universidad Nacional del Centro.
- (1997), “La historiografía argentina del Ochenta al Centenario”, en *Ensayos de Historiografía*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto.
- (1954), “Positivismo historiográfico de José María Ramos Mejía”, *Imago Mundi. Revista de Historia de la Cultura*, No. 5, Buenos Aires, septiembre.
- Ingenieros, José, “La Anarquía Argentina y el caudillismo”, en *Sociología argentina* (artículo publicado en la *Revista de Derecho, Historia y Letras*, Buenos Aires, 1904).
- , “Las Multitudes Argentinas”, en *Sociología argentina*, Madrid, Daniel Jorro Editor, 1913 (artículo publicado inicialmente en la *Revista de Derecho, Historia y Letras*, Buenos Aires, 1899).
- , “Nuestra América”, en *Sociología...*, *op. cit.* (artículo publicado en la *Revista de Derecho, Historia y Letras*, Buenos Aires, 1903).
- , *La evolución de las ideas argentinas* (1951), Buenos Aires, El Ateneo, vol. I, 1ª ed.
- Larra, Raúl (1939), *La Revolución de Mayo y su pensamiento democrático*, Buenos Aires, Cuaderno de la AIAPE No. 3, febrero.
- Levene, Ricardo (1925), *Ensayo histórico sobre la Revolución de Mayo y Mariano Moreno*, Buenos Aires, Ed. Científica y Literaria Argentina Atanasio Martínez, t. I, 2ª ed. (1ª ed. 1920).
- (1947), *Historia de las ideas sociales argentinas*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1ª ed.
- (1962), “Investigaciones acerca de la historia económica del Virreinato del Plata”, en *Obras de Ricardo Levene*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, t. II (1ª ed. 1927).

- Michelet, Jules (1861), *Histoire de France*, t. I y II, París, Hachette (varias ediciones).
- Montserrat, Marcelo (1993), “La mentalidad evolucionista; una ideología del progreso”, en Monserrat Marcelo, *Ciencia, historia y sociedad en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, CEAL.
- Orgáz, Raúl A. (1927), “Ingenieros, sociólogo”, en Orgáz Raúl, *Páginas de crítica y de historia*, Buenos Aires, Gleizer.
- Pagano, Nora y Galante, Miguel Angel (1993), “La Nueva Escuela Histórica: una aproximación institucional, del Centenario a la década del 40”, en Devoto, Fernando (comp.), *La historiografía argentina en el siglo XX*, t. I, Buenos Aires, CEAL.
- Ponce, Aníbal, “Para una historia de Ingenieros”, *Revista de Filosofía* (publicado como “Introducción” en el tomo I de las *Obras completas* de José Ingenieros, revisadas y anotadas por Aníbal Ponce, Buenos Aires, Talleres Gráficos Argentinos L. J. Rosso, 1929).
- Puiggrós, Rodolfo (1940), *De la Colonia a la Revolución*, Buenos Aires, Ediciones de la AIAPE.
- Renán, Ernesto, *El porvenir de la ciencia, (pensamientos de 1848)*, Colección Arte y Libertad, Valencia, Sempere, circa 1905.
- Romero, José Luis (1987), *Las ideas en la Argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Biblioteca Actual (1ª ed. FCE, 1965).
- Rossi, Luis Alejandro (1997), “José Ingenieros: el idealismo y la crisis del positivismo en la Argentina”, *Revista de Ciencias Sociales*, 6, Universidad Nacional de Quilmes, septiembre.
- Salceda, Juan Antonio (1963), *Actualidad del Dogma de Mayo*, Buenos Aires, Instituto Amigos del Libro Argentino.
- (1976), *Tres perfiles en la línea de Mayo: Ingenieros, Ponce, Yunque*, Tandil, Imp. Vitullo.
- Seignobos, Charles (1901), *La méthode historique appliquée aux faits sociaux*, París, Felix Alcan Ed.
- Terán, Oscar (1986), “José Ingenieros o la voluntad de saber”, en Terán Oscar, *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos.
- (1987), *Positivismo y nación en la Argentina*, Buenos Aires, Puntosur.
- White, Hayden (1973), *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press [trad. esp.: *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992, 1ª ed.].



# *Homenajes*



*Prismas*

Revista de historia intelectual  
Nº 11 / 2007



# *José Luis Romero, las ciudades y las ideas*

Se cumplen treinta años de la muerte de José Luis Romero (1909-1977), en los que su figura no ha dejado de acrecentarse como una referencia clave de la historia de la cultura en Argentina y América Latina.<sup>1</sup> *Prismas* ha querido recordar este aniversario con un homenaje a través de la publicación de algunos de los trabajos menos conocidos de Romero, sus textos sobre ciudades, recuperados y resignificados en el conjunto de su trayectoria por una reciente interpretación.<sup>2</sup> Se reproducen dos artículos sobre la misma ciudad, *Brujas*, separados por un período de más de treinta años: el período en el que se desenvuelve casi toda la obra de Romero. El primero de ellos, “Brujas: meditación y despedida”, se publicó en la revista *Capítulo*, en octubre de 1937. Producto del primer viaje europeo de Romero, el artículo nos muestra un ensayista de entonación simmeliana planteándose el problema del conflicto que una ciudad como Brujas hace presente por antonomasia: entre duración y vigencia, entre valores estéticos y exigencias de la “vida histórica” (conflicto que sobre el final del texto, Romero, más nietzscheano que simmeliano, propone resolver, “con todo el odio que producen los grandes amores”, poniéndole fuego a la ciudad). El segundo artículo, “Brujas: entre la frustración y el recuerdo”, forma parte de una serie de textos sobre ciudades que Romero fue publicando en la revista *Hebraica* en 1970, y ya muestra claramente el uso maduro de la ciudad como clave material para una interpretación sociocultural de la historia, ese tipo de enfoque que, completando el recorrido que va desde una “revolución urbana” à la Pirenne hasta la historia americana, Romero plasmaría magistralmente en su último libro, *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*.

Precisamente, en 1965, en la clase introductoria a un curso en la École des Hautes Etudes, Romero reflexionaba del siguiente modo sobre la importancia creciente que había asumido la ciudad en su trabajo desde aquel primer viaje a Europa de treinta años atrás:

Me propongo, en este curso, intentar un análisis de tres procesos de desarrollo urbano, que se han cumplido en épocas y circunstancias diferentes, y cuya comparación, según creo, permi-

<sup>1</sup> Entre la producción historiográfica sobre Romero sigue siendo fundamental el artículo de Tulio Halperin Donghi, “Jose Luis Romero y su lugar en la historiografía argentina”, *Desarrollo Económico*, vol. 20, No. 78, julio-septiembre de 1980.

<sup>2</sup> Véase Omar Acha, *La trama profunda. Historia y vida en José Luis Romero*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 2005.

tirá profundizar más aun la comprensión de cada uno de ellos, e iluminar sus etapas sucesivas. Este análisis se referirá, fundamentalmente, a *las estructuras urbanas y a las formas de mentalidad y de vida*; pero atenderá también a otros aspectos del problema, en particular al de la ciudad misma como creación material, como marco de cierto tipo de coexistencia y como expresión de cambios socioculturales.

No sería oportuno desarrollar aquí y ahora una larga fundamentación del interés que suscita este tipo de tema; pero sí creo conveniente hacer algunas observaciones previas sobre los caracteres del análisis que me propongo hacer. Debo confesar que este tipo de enfoque no me ha sido sugerido originariamente –ni, finalmente, me ha cautivado– por obra de la abundante bibliografía que, desde fines del siglo pasado, existe acerca de la vida urbana, tanto desde el punto de vista del antropogeógrafo como del sociólogo, del historiador o del urbanista. Hoy he llegado a interesarme en esa rica bibliografía que arranca de Maitland y de Gross, de Below, de Pirenne, de Davidsohn, y si se quiere pensar en otros enfoques, de Max Weber, de Maunier, de Ratzel, de Park. Pero mi interés apasionado por ese tema proviene del primer impacto que hicieron en mí las viejas ciudades europeas cuando las descubrí, la primera vez que viajé a este continente en 1935. Este hecho no carece, para mí, de importancia, porque explica el tipo de análisis comparativo que me propongo iniciar hoy. Para un argentino –que venía de una ciudad populosa y europeizante como es Buenos Aires, fundada en el siglo XVI pero impregnada de las influencias de la inmigración europea de la segunda mitad del XIX–, la ciudad europea, y especialmente la que conserva de manera visible su fisonomía medieval, debía imponerse como un hecho nuevo, distinto. Podría señalar algunas: Toledo, Avila, Poitiers, Arles, Laon, Brujas, Nüremberg, Florencia, Venecia, Lucca. Como todo viajero, me lancé sobre los monumentos más conocidos, procuré entender su peculiaridad estilística, pero comprendí muy pronto que no era ese el mejor espectáculo que la vieja ciudad podía ofrecerme.

Desde ese momento he pensado en la formación de las ciudades y en sus cambios de una manera regular, hasta convertir ese problema en el centro de mis preocupaciones de historiador. Creo que todo lo que me llamaba la atención en esta experiencia directa de enfrentamiento con la vieja ciudad europea, provenía de mis supuestos de ciudadano de una ciudad americana, rioplatense, argentina, supuestos, por lo demás, que comencé a descubrir y a precisar justamente al confrontarlos con los que me parecían propios de la vieja ciudad europea. Recuerdo que mi más inquietante pregunta giraba acerca de si podría vivir definitivamente en Brujas –la ciudad que más vehemente deseo tenía de conocer cuando partí de Buenos Aires–; y finalmente la respuesta que me di fue negativa, y comencé a preocuparme por cierta extraña personalidad que me parecía descubrir en las viejas ciudades europeas, que yo no podía juzgar, sin embargo, sino desde mi perspectiva americana.

Podría decir que es esta experiencia –y no la preferencia científica por un cierto tipo de tema– lo que me ha llevado luego a centrar mis estudios históricos en los problemas de la formación de la burguesía, de la mentalidad burguesa y de la ciudad burguesa. Pero aun debo aclarar otra circunstancia. Aun antes de decidirme a circunscribir mi campo de estudios, canalicé mi interés por las viejas ciudades a las que me había asomado con tan curiosos ojos, hacia la lectura de las crónicas urbanas. Durante largo tiempo fueron mis lecturas predilectas Giovanni Villani, Galbert de Brugges, la *Crónica compostelana*, el *Journal d'un bourgeois de Paris*, la *Crónica* de Enrique de Livonia, y junto a ellas, los cuentos de Chaucer y Boccaccio, las coplas de Mingo Revulgo y las baladas de Villon, *Le Jeu de saint Nicolas*, la *Farse de Maître Pathelin* o las poesías de Hans Sachs. Sólo más tarde me decidí a introducirme en el material documental y en la bibliografía monográfica y erudita sobre la historia urbana de la Edad Media europea, al tiempo que comenzaba a interesarme de una manera informal por las

crónicas americanas, en las que las ciudades se veían surgir repentinamente y armadas de todas las armas por la fuerza de la voluntad de unos hombres venidos de Europa, que cruzaban las más altas montañas para apoderarse de gigantescos imperios, y que querían residir dentro de un marco europeo que les era posible crear en tierras extrañas gracias a su voluntad indomable. Y así cobré conciencia de que también estas ciudades cuadrículadas habían nacido de curiosas y singulares situaciones y de que habían cambiado luego según ciertas circunstancias no menos curiosas y singulares. No sé en qué momento pensé que estos procesos –el de la ciudad medieval y el de la ciudad americana– debían ser comparados para entenderlos mejor y para descubrir, acaso, ciertas formas de regularidad en esos procesos de larga duración y lento ritmo de cambio, en los que se elaboran las estructuras socioeconómicas urbanas, las formas de mentalidad, las formas de vida y las formas materiales que adopta la ciudad misma, en las que se puede ver una expresión sensible de lo que ha ocurrido en ellas.

Deseaba señalar, al comienzo del curso, este singular origen de mis preocupaciones por los temas de la historia urbana porque acaso explique alguna parte de mis opiniones, y acaso también, justifique mi audacia –y mis dificultades– para enfrentarme con este problema. Yo parto de una experiencia directa de la ciudad europea vista desde la experiencia de una ciudad americana. Y me atrevo a una generalización casi gigantesca, en condiciones muy difíciles y aventuradas, que no ignoro, y que reposa en estudios de distinta intensidad según los casos. Pero esa experiencia directa que está en el origen de mis preocupaciones –renovada varias veces y analizada luego de una manera cada vez más rigurosa– me proporciona un punto de vista que se ha transformado poco a poco en una hipótesis de trabajo. Me atrevería a decir que me sugiere los modelos sobre los que puedo trabajar. Y es precisamente ese punto de vista lo que quiero ofrecer aquí a ustedes, a través de procesos históricos, sin duda, pero asignándole en esta ocasión más importancia al punto de vista que a los procesos históricos mismos. Son los modelos los que quiero someter a consideración de ustedes, y con ellos, la selección de procesos que hago para construirlos y compararlos.<sup>3</sup>

La extensa cita es reveladora del impacto de larga duración –y enorme productividad– de estas experiencias urbanas en la obra de Romero. A continuación, este homenaje a través de sus dos versiones de Brujas.

A. G.

### *Brujas: meditación y despedida*

[Capítulo, tomo 1, No. 2, Buenos Aires, octubre de 1937]

Antes de tomar el tren para abandonar Brujas, el viajero, sentado ante una mesa de café, junto a una ventana, ha oído sonar la melancólica voz del carillón. Súbitamente, toda la actividad moderna que trae consigo una estación y un horario de tren, se ha ocultado avergonzada en un confín remoto del espíritu y, al llamado mágico de esa voz de bronce que sabe ser tan límpida

<sup>3</sup> Agradecemos a Luis Alberto Romero habernos facilitado el acceso a los artículos de la revista *Hebraica* y, especialmente, habernos ofrecido el magnífico material inédito del curso de José Luis Romero en la École, que forma parte de un libro en preparación.

y cordial, ha vuelto a recorrer las calles de la ciudad para sumergirse en la atmósfera incomparable de la Grand Place. Ante el recinto urbano, alma y corazón de una vida que continúa inmutable desde siglos, el viajero repara –profunda evocación de las despedidas– que tras el encanto misterioso de la vieja Brujas se esconde un secreto dramático; nunca lo descubriera antes de aprestarse para la partida; atrapado en el color y en el aire de la ciudad, creyó vivir siquiera una hora su melancólico destino; un día, la promesa del cielo del Rhin y de la nieve alpina dijo al viajero que Brujas guardaba allí, a pocos pasos del Mar del Norte, su secreto. Y al oír la última nota del cuarto de las tres, el viajero se había prometido a sí mismo no abandonar Brujas sin desentrañar su misterio.

Los canales y los puentes de piedra, el pardo color de los árboles, y el gris y rojo de la ciudad de otoño, han traído al ánimo del viajero reflexiones románticas que su ironía no logra alejar. Entonces busca en los testimonios puros y auténticos de su existencia urbana, en su carillón y en su palacio comunal, en sus iglesias y en sus muelles, en sus mercados y en sus plazas –testigos ciertos de una vida ya varias veces secular– el vestigio y el rumor de una enseñanza que Brujas como pocas ciudades del mundo –acaso solamente como Toledo o como Nüremberg– ofrece a quien quiera buscar detrás de los recuerdos del pasado los cauces de la viva existencia humana.

Aquí el viajero oye de nuevo el carillón y quiere volver a entregarse a la embriaguez de la meditación sentimental; pero ya está aferrado al papel y a la pluma, y con ellos a su rigor crítico. Este carillón de sonidos extrahumanos no podrá ya arrastrarlo: quiere saber ahora, precisamente, qué fluir del tiempo y de la vida –que es, ante todo, tiempo– se oculta bajo el mismo sonar de sus campanas; quiere saber ahora de qué mutaciones ha sido testigo la piedra inmutable.

Hay una emoción histórica –no estética– que consiste en confrontar la propia existencia, suspendida del tiempo con hilos finísimos, con la presunta eternidad de la piedra. Si toda supervivencia provoca en el hombre una explicación mediatizada, esta supervivencia de la piedra, tan cercana al tímido ademán de nuestra mano, agrega una calidad de presencia tangible y acrecienta esa nostalgia que queda como amargo resabio; pero la piedra responde con un sumiso “soy tu obra” a la desesperada brevedad del hombre; su perduración misma, que es su orgullo, es una glorificación muda del empequeñecido espectador que advierte allí una victoria de esa fuerza humana capaz de crear y de perdurar en su creación. Y esa compleja respuesta del viajero a la arrogancia de la torre y a la secular voz de bronce, compara silenciosamente esos dos tiempos, estas dos especies de eternidad que condicionan la existencia de la torre y la suya.

Pero el viajero repara de pronto en que no está solo frente a la torre, y que por la Grand Place de Brujas-la-muerta, como le gustó llamarla a Rodenbach, cruzan ahora con su porte burgués unos flamencos de esos cuyas fisonomías se refugian, espantadas del tiempo, en las fisonomías de Memling. ¿Acaso oyen también el carillón? El viajero se formula esa pregunta ante el gesto impávido del caminante. Sí, el flamenco de porte burgués –hoy pobre, ayer opulento– ha oído el carillón, que es su hora, y el viajero lo ve seguir su camino guiado por sus ojos pequeños y brillantes. Ha oído el carillón, ha cruzado su plaza, ha mirado su torre y ha entrado por fin en su casa de arcos ojivales y de pequeñas ventanas con cortinas de encaje. Como todos los días, ha cruzado la ciudad dormida, y el viajero que lo contempla cinematográficamente detenido en el tiempo frente a su viejo mercado, frente a su torre, con esa estaticidad que da al flamenco su mirada perdida y fija a la vez, piensa por un instante que él también se sorprende

de la inmortalidad de esa piedra que lo circunda, inmemorial y erguida, desafiante, orgullosa de sí misma y orgullo de las generaciones sin historia que se suceden a su sombra.

Pero el buen flamenco de Brujas ha visto sin disociarlos estos dos tiempos que se oponen en esta contemplación. Su vida parecería medirse por la edad de su torre y Brujas no puede dejar de ser Brujas la muerta. Viejos como su torre, sus recuerdos han enseñado al flamenco de Brujas a no esperar nada del tiempo y las dos mil bombas que cayeron en sus cercanías han dejado en su ánimo la definitiva lección –acaso superflua para él– de la necesidad del esfuerzo estéril.

Acaso el buen flamenco de Brujas conozca Amberes o Bruselas y quizás haya llegado a París o Londres. Pero no importa. El nómada sabe que hay oasis pero que nada pueden contra la inexorable monotonía de la arena sin fin; el flamenco sabe que existen Londres o París pero sabe también que la vida es un minúsculo ambular del hombre por el tiempo, ágil fantasma escurridizo con una promesa mortal en los labios. Este ambular, piensa el buen flamenco, no tiene sino fugaces altos. Todo el vigoroso espectáculo del dinamismo moderno no es sino un filtro mágico para suponer que no andamos. Y la ciudad cosmopolita es, apenas, un efímero oasis para olvidar el andar irremediable.

Pero es peligrosa la ilusión del oasis. Su existencia es efímera y la arena amenaza siempre transformar el curso de la vida; y en la lejanía del horizonte, hay un admonitorio llamado a la quietud.

El buen flamenco de Brujas sabe de París o de Londres, pero saber más aún de la impenetrable serenidad de su torre y de su carillón, y de la estaticidad de la piedra que ha sabido perdurar tanto como para haber oído los cañones de 1914 habiendo contemplado aquellos burgomaestres asustados que pintaba Memling. Entonces, presentes en su ánimo las dos ilusiones, se deja sumergir consciente y definitivamente en las aguas mansas de su destino, que corren como las aguas de sus canales y que persisten como los cisnes de la leyenda cuatro veces secular que los pueblan. Y cuando escucha la voz del carillón, parece que se llamara a sí mismo para reunir su alma con el alma de su ciudad vieja de siglos, que ha querido y logrado detenerse en el tiempo.

Pero el viajero, en un momento de pausa meditativa, recuerda que tiene que tomar el tren, ese tren que lleva a los turistas ingleses desde su bruma hasta el sol de Italia y a los ministros del Imperio desde Londres hasta Ginebra, haciendo una etapa simbólica en esta ciudad que todavía habla de Maximiliano y de Carlos el Temerario como un *sic transit gloria mundi*. Entonces abandona su tibio refugio de la Grand Place –confiésalo, viajero, no sin pesar– y quiere ganar, por la Rue des Pierres, la estación.

Entonces, cuando vuelve a su recuerdo, ya sobre el tren, el paso regular y pesado del flamenco que cruza la plaza, que repite sus itinerarios seculares, y que entra en las viejas tabernas o en las casas de pequeños ventanales góticos, no puede menos de odiar esta execrable ciudad divina, acaso la más profundamente hermosa que haya visto jamás. Pero la vida histórica tiene exigencias de las que no es posible desertar, las mismas que en su hora hicieron la fuerza de Brujas, de la Brujas viva de los burgueses poderosos y soberbios, de los canales pletóricos de barcos, de las construcciones audaces, la más rica exaltación del gusto de sus adinerados pobladores.

De esa vida histórica, de ese contraste de valores eternos y de exigencias inmediatas, no es posible sustraer estas últimas. La pálida ciudad ha hecho un milagro que el viajero –ya de

lejos, porque de cerca es imposible sustraerse a su encanto mágico— quisiera denunciar a los buenos flamencos con todo el odio que producen los grandes amores; para pedirles que quemen las torres y los muros, que derriben las cincuenta y dos iglesias y que olviden las telas bienamadas de un Van Dyck inolvidable o de un Memling viviente; para impedir que sea este narcótico de la belleza el que conforme el espíritu de los buenos flamencos, insensible a los dolores nuevos por la persistencia de los dolores viejos. Entonces, cuando el tren que lo aleja de Brujas lo va acercando al secreto de su existencia melancólica, el viajero recuerda haber visto en Toledo, en la más pequeña plaza del mundo, cercada por los muros venerables de dos iglesias de altas torres, una ronda de niños que saltaban a la cuerda mientras cantaban una canción vernácula. Eran alegres voces que cantaban, con el aire del suplicio de Santa Catalina, la ausencia del sol en la plaza.

El tren se aproxima a Gante, la poderosa capital de los Condes de Flandes, y el viajero piensa en el pasado. Pasado es la torre, el carillón de la voz mágica, el aire de Santa Catalina y las plazas con sombras. Pero entre las cosas pasadas y las ideas vetustas, las hay que guardan el rencor de ser viejas y quieren proyectar sobre la vida nueva el néctar de su sabiduría mezclado con el veneno de su decrepitud. He aquí un pasado peligroso. Sobre cada presente gravita este nubarrón de las formas cumplidas, de las estructuras finiquitadas, de los valores caducos. A veces, la suprema venganza del tiempo burlado por esta pretensión humana de sobrevivir, es ahogar con el peso de su prestigio la débil flor del tiempo nuevo. Este pasado peligroso —la torre de Brujas, la plaza con sombras— recuerda al humilde espectador viviente su perduración y le asegura que no hay lugar, entre las ruinas, para el florecimiento de la planta nueva.

Pero no condenemos por esto al pasado, porque hay otro, de muy diversa actitud y de trascendencia humana muy distinta: un pasado sin acritud, maestro de la experiencia y del dolor humanos, un pasado activo que se proyecta sobre cada presente dándole significación y continuidad; de este pasado no interesa su supervivencia sino precisamente su caducidad.

De este pasado no aspiramos a conocer la totalidad, como no aspiramos a conocer la totalidad del árbol o del hombre. Es condición del conocimiento humano contentarse con percibir esquemas de las cosas. Este pasado, filtrado por la crítica rigurosa, decanta en la reflexión sus líneas directoras, y por su intermedio, el presente adquiere continuidad y secuencia, sin servidumbres que limiten su libre expresión. Para que toda la historia sea pasado de este estilo, será necesario resucitarlo sin olvidarse que está muerto.

Distingamos de éste, aquel otro pasado que perdura, que agobia con su perfección caduca y que no enseña a crear imperfectamente, que es como únicamente se aprende a crear. Este pasado —que el viajero ama con fervor— contradice la vida histórica y el destino humano, y es preciso —piensa el viajero mientras contempla desde lejos las torres de la Catedral de San Bavón— anular su nefasta influencia sobre los espíritus; los viejos mármoles clásicos, mutilados por la ignorancia brutal del bárbaro enseñan que alguna vez ha sido el olvido quien ha reavivado la clara llama del espíritu.

¿Quién sería capaz de quemar, aún simbólicamente, la Brujas dormida, acaso definitivamente muerta, con los puentes de piedra y los cisnes de la leyenda secular? El viajero se estremece al pensar que el tren lo aleja de ella, hacia la nieve alpina. Queme al menos en sí mismo este pasado quien quiera vivir, porque el recuerdo por el recuerdo mismo es una ocupación senil y nos ha tocado una hora de juventud.

## *Brujas. Entre la frustración y el recuerdo*

[Revista *Hebraica*, No. 549, Buenos Aires, octubre de 1970.]

De noche, o mejor, entre dos luces, es cuando Brujas adquiere más carácter. Lo que se alcanza a observar se entremezcla con la leyenda que satura el espíritu del observador, y ese heterogéneo conjunto, mezcla de realidad y fantasía, cobra los caracteres de una magia profunda, casi imposible de traducir en palabras. El observador repite esta experiencia una y otra vez, y tarda en comprender el secreto profundo de esa magia. Al fin descubre que la media luz opera en esta extraña ciudad una combinación sincrética de los estilos, en la que el pórtico barroco revela —como quien revela un secreto escondido celosamente— su misterioso parentesco con la ojiva gótica que le precede en el tiempo y con el artificioso cornisón *art nouveau* que le sigue. Quizá la clara luz diurna incite a un análisis que desmenuce lo que hay de diverso en cada uno; pero la media luz aproxima a ciertas esencias que se resisten al análisis; y bajo su sugestión se acrecienta el encanto de una ciudad que parece detenida en el tiempo, y que una vez Rodembach llamó *Brujas, la muerta*.

Desde hace más de un siglo, la sostenida preferencia de los turistas le ha devuelto una suerte de vida. A todas horas, inclusive entre dos luces, las calles, las plazas, los muelles de los canales son invadidos por este moderno peregrinaje hacia lo antiguo y hacia lo exótico que se llama turismo, y que no es fenómeno tan desdeñable como cierto snobismo esteticista quiere hacernos creer. Brujas, antes privilegio de raros observadores que conocían el encanto plástico de su secular paisaje urbano, ha pasado a ser un bien cultural de vastos sectores, acaso todavía insensibles a los valores recónditos de la ciudad de Rodembach, pero que legarán a otros su cuota de leyenda para mantener y extender la que la cubre. Guía en mano, los curiosos recorren los rincones y creen ver lo que está escrito, pero se engañan; en rigor los envuelve la atmósfera difusa de la ciudad y es siempre la leyenda del conjunto urbano lo que impregna la memoria del desprevenido observador que, sin saberlo, devuelve la vida a la ciudad muerta.

En rigor, el caso de Brujas no es frecuente en ninguno de sus aspectos; ni es frecuente su belleza, ni su tan precoz frustración, ni tampoco la supervivencia de su estructura física y más aún, la supervivencia de su encanto un poco legendario. Quizá sea el más curioso enigma urbano. Más allá de la nostalgia que hoy la adorna, Brujas plantea un curioso caso entre todos los que ofrece la historia de las ciudades.

Brujas fue una de las ciudades más brillantes y espléndidas de Europa entre los siglos XIV y XV. Era entonces un puerto de mar sobre el Zwyn, en el que un vigoroso señorío se había constituido de antiguo. El Burgo era la sede de los señores —donde hoy está la Cancillería—, y muy cerca se levantaba la catedral de San Donaciano, hoy desaparecida. Fue allí donde comenzó a producirse el reavivamiento económico del siglo XI, a constituirse una pujante burguesía local que muy pronto entró en contacto con la organización comercial del Hansa Germánica; su sede fue la plaza del Mercado, donde se levantan los Halles, a los que siglos después se agregaría el simbólico carillón de las cuarenta y seis campanas. Activa y emprendedora, esa burguesía supo comprender su privilegiada situación geográfica y transformó a Brujas en la etapa intermedia de todo el tráfico hanseático; allí se levantó una factoría en la que se acumulaban los productos del intercambio y muy pronto empezaron a entrar en su puerto los navíos de las más lejanas ciudades.

Tan pujante fue esa burguesía que muy pronto aspiró a participar del poder en la ciudad señorial. Una revolución comunal estalló a principios del siglo XII, y el conde Carlos, llamado el Bueno, sucumbió asesinado al iniciarse la lucha por la Comuna. El conflicto fue cruel. La burguesía aprendió en su transcurso cuáles eran sus verdaderos intereses y sus objetivos inmediatos, y consiguió alcanzarlos; por eso logró prontamente imponer su política en la ciudad marítima, que desde entonces se consagró al ejercicio del comercio internacional en una escala que muy pocas ciudades europeas alcanzaron entonces.

La plaza del Mercado fue el centro de la actividad mercantil. A su alrededor, o en sus vecindades, erigieron sus casas los ricos mercaderes, y se erigieron también los edificios de las grandes corporaciones. Pero lo que dio un carácter más singular a la ciudad fueron las residencias que hicieron levantar los comerciantes extranjeros –luqueses, florentinos, alemanes, portugueses, españoles–, generalmente agentes de poderosas casas comerciales de sus respectivas ciudades y países que operaban en Brujas. Fue Brujas entre los siglos XIV y XV una ciudad internacional por excelencia, y en ella no sólo se cruzaban las líneas del tráfico marítimo del Atlántico y del Mediterráneo sino que se cruzaban también las ideas y las modas, los gustos y las influencias, que a través de ella se difundían en ese vasto mundo urbano que las burguesías estaban creando en este momento singular.

Fue por entonces cuando Brujas se transformó en uno de los grandes centros artísticos de Europa. Vinculada al ducado de Borgoña recogió –como todas las ciudades flamencas– la herencia del gran experimento plástico que allí empezó a hacerse; y fue Memling –el maestro Hans– el que, al radicarse en Brujas, otorgó a la ciudad el rango supremo de la pintura durante los últimos decenios del siglo XV. Hoy se conservan de él en la ciudad algunas de sus obras maestras, reunidas en el Hospital de San Juan; y allí se contempla, al lado de la urna de Santa Ursula con sus inimaginables miniados, ese *Matrimonio místico de Santa Catalina* en cuya tabla principal pintó Memling una sutil vista de Brujas enmarcada en la casi fantástica luz flamenca.

Quizá fue esa época –la de los años de la permanencia de Memling– la edad de oro de Brujas. La ciudad de la rica burguesía internacional fue corte de los duques de Borgoña, celosos de su refinamiento y de su lujo. Allí se celebraron, en 1468, las bodas del duque Carlos el Temerario con Margarita de York, tan fastuosamente que el cronista Olivier de la Marche necesitó muchas páginas para describir las fiestas que se organizaron. Todos los pintores de la ciudad –y de las ciudades vecinas– fueron convocados para decorar los ambientes donde se celebraron las ceremonias. Y tanto los cortesanos como los burgueses participaron en ellas en medio de un extraordinario alborozo que revelaba la prosperidad de la ciudad.

Pero la prosperidad de la ciudad estaba amenazada, y muy poco después se cumplió la amenaza. El brazo por el que Brujas salía a los mares comenzó a cegarse y la poderosa burguesía vio comprometida su actividad. Los navíos empezaron a detenerse en L'Écluse y en Damme, pero ya no era lo mismo. Las mercancías debieron ser transbordadas, y el tráfico comenzó a desviarse de Brujas. Era una fatalidad insuperable. La ciudad que había vencido tantas veces a la naturaleza, que había construido innumerables canales y se había sobrepuesto al duro clima, nada podía hacer –aunque lo intentó– contra esta traición del mar que había sido su aliado. Los agentes de las grandes casas extranjeras comenzaron a abandonar la ciudad, y la burguesía local vio disminuir el volumen de los negocios. Entonces empezó la declinación que se acentuaría con los años.

El papel que la burguesía de Brujas desempeñaba en el Mar del Norte fue heredado por la burguesía de Amberes, primero, y por la de Amsterdam después. Brujas vio frustrarse su destino, cuando estaba en el punto más alto de su esplendor. Y testimonio de esa frustración prematura fue la supervivencia de una ciudad espléndida, amorosamente edificada y amorosamente vivida, pero cuya vida empezó a languidecer por debajo de su superviviente estructura física. La plaza del Mercado, antes emporio internacional, comenzó a alojar un modesto comercio local, y las viejas moradas de los orgullosos burgueses empezaron a recubrirse de esa tristeza nostálgica que aún conservan.

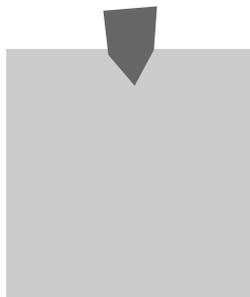
Desde entonces, Brujas vive entre la frustración y el recuerdo. Quedan sus canales, sus iglesias, sus monasterios —como el indescriptible *Beguinage*—, sus casas; pero su misma presencia sirve al mismo tiempo para avivar el recuerdo y para testimoniar la frustración. La nostalgia impregna la ciudad en la que la vida, antes tan brillante, discurre luego, durante siglos, opaca y desesperanzada.

El recuerdo es el de la ciudad gótica: con su inconfundible escala, su trazado, su estructura, su edificación. Todo lo que se agregó después fue absorbido por la ciudad gótica, que atrajo hacia sí la fisonomía del barroco y del neogótico. Y lo que trasunta la ciudad muerta es la frustración de la ciudad gótica, apenas alterada por la inclusión de construcciones sustitutivas erigidas después. Es por la ciudad gótica por la que discurre el viajero de hoy, que no siempre acierta a explicarse la singular fisonomía de la ciudad que lo aloja. Quizá por eso es entre dos luces cuando la comprende mejor: cuando los estilos se resumen en los rasgos predominantes de la ciudad, cuando se puede suponer que, al día siguiente, al retornar la claridad, despertará la vida que comenzó a declinar hace cinco siglos sin que, empero, haya desaparecido el testimonio de la creación de aquellas burguesías orgullosas y emprendedoras que hicieron su grandeza.

Hoy parece que volverá la vida a la vieja Brujas. No sólo la vivificará la ola de los turistas presurosos sino también la localización de nuevas industrias en su área de influencia. ¿Qué será de Brujas? Acaso un día la rodee una ciudad moderna, y el casco antiguo perdurará como testimonio silencioso de un pasado esplendor interrumpido durante largos siglos. □



# *Argumentos*



*Prismas*

Revista de historia intelectual  
Nº 11 / 2007



# *La historia de las ideas Preceptos y prácticas, 1950-2000 y más allá\**

Anthony Grafton

Universidad de Princeton

A mediados del siglo XX, la historia de las ideas se alzó como un nuevo signo del zodíaco sobre vastas áreas de la cultura y la educación estadounidenses. En aquellos años felices, Dwight Robbins, el rector de una facultad a la moda, conservaba en la mesa de su sala de espera “ejemplares de *El campo y la ciudad*, el *Journal of the History of Ideas* y una pequeña revista —una revista diminuta— sin nombre”. Es cierto, Robbins no existió: era el rector ficticio del también ficticio Benton de Randall Jarrell, una distopía de las artes liberales donde “media facultad estaba diseñada por Bottom el tejedor y la otra mitad por Ludwig Mies van der Rohe”.<sup>1</sup> La observación sobre el estatus del *Journal*, sin embargo, era precisa.<sup>2</sup>

Durante los primeros veinte años desde su fundación, el *Journal* atrajo el interés de distintos ámbitos, algunos inesperados. Y ocupó una posición única entre las publicaciones especializadas de historia y filología firmemente identificadas con una disciplina, donde los humanistas profesionales normalmente publicaban sus resultados, y las publicaciones trimestrales, a menudo asociadas no a disciplinas sino a universidades y facultades de humanidades, que cultivaban un público lector mixto al que ofrecían tanto ficción y poesía como ensayos. En contraste con ambas, el *Journal* de hace cincuenta años se nutría de una rica combinación de artículos especializados y ensayos variados que fácilmente podían atraer la atención de un decano sofisticado —o al menos dar una buena impresión en su mesa ratona—. Fue una dicha ser un suscriptor de la revista esos días felices en los que el *JHI* brilló con algo

\* Este artículo, cuyo título original es “The History of Ideas: Precept and Practice, 1950-2000 and Beyond”, fue publicado en el *Journal of History of Ideas*, vol. 67, No. 1, University of Pennsylvania Press, enero de 2006, como análisis del campo disciplinar y programa para la propia empresa del *Journal* que Grafton dirige. Traducción de Leonel Livchits.

<sup>1</sup> Randall Jarrell, *Pictures from an Institution: A Comedy*, Nueva York, Knopf, 1954, p. 1. En lo sucesivo, las citas servirán sólo de ilustración: sería imposible ser exhaustivo.

<sup>2</sup> Cf. con el relato autobiográfico de Henry May, *Coming to Terms: A Study in Memory and History*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 1987, p. 307: “Cuando llegué a Berkeley [en 1950] la historia intelectual era una causa radical satisfactoria. Los historiadores, en Berkeley y en otras partes, tendían a desestimarla como algo extremadamente vago y subjetivo. Durante los años cincuenta, sin embargo, la moda cambió, y mi tipo de historia se convirtió, durante unos pocos años embriagadores, en la moda en alza. Para mi sorpresa y ligera incomodidad, durante mi primer década en Berkeley me encontré, al escribir, enseñar, y en los asuntos universitarios, cada vez más dentro del bando ganador”.

del lustre que aureoló a *Representations* en la década de 1980 y más recientemente a *Critical Inquiry*.<sup>3</sup>

El motivo más importante de la prominencia del *Journal* fue que representó un campo nuevo, ubicado seductoramente entre disciplinas tal como el *Journal* se ubicaba entre otro tipo de publicaciones. En su apogeo, durante la posguerra, la historia de las ideas no fue una subdivisión borrosa de la historia, en sí misma una disciplina cuyo lustre fue opacado por el tiempo, sino una zona sísmica intelectual donde las placas tectónicas disciplinares convergían y se entrechocaban, produciendo ruidos de todo tipo. En años recientes pareció a veces imposible, incluso para observadores entendidos, que la historia intelectual o la historia de las ideas haya gozado alguna vez de este tipo de prestigio. Un cuarto de siglo atrás, Robert Darnton analizó la situación de la historia intelectual y cultural en los Estados Unidos en un ensayo instructivo e influyente. Sirviéndose de un lenguaje donde resonaba más el presidente Carter que el ficticio rector Robbins, Darnton detectó un “malestar” por doquier. En la década de 1950, observó, los historiadores intelectuales habían considerado “su disciplina como la reina de las ciencias históricas. Hoy parece haber recibido una lección de humildad”. Es cierto, no eran aún los tiempos de los gritos desesperados de auxilio. Los historiadores continuaron escribiendo historia de las ideas, e incluso para expresarlo con el lenguaje técnico de A. O. Lovejoy o Perry Miller: “entre los términos de moda aún se pueden encontrar ‘ideas-unidad’ y ‘mente’”. El entonces reciente *Dictionary of the History of Ideas*, por otra parte, ofrecía al público lector una amplia selección de análisis formales lovejoyanos sistemáticamente organizados.<sup>4</sup>

Pero en los últimos diez años, según Darnton, los estudiosos jóvenes, en especial los estudiantes de posgrado, habían abandonado al buen buque Historia de las Ideas, así como el esfuerzo de conversar en términos abstractos con los grandes muertos, para trepar en hordas a una nave más nueva, la Historia Social, que se jactaba de poseer una lista de pasajeros hogarthiana de herejes, inadaptados y mujeres militares. Al nivel de las disertaciones en los departamentos de historia, la historia social estaba dejando atrás a la historia intelectual en una proporción de tres a uno. Al nivel de las publicaciones académicas, la historia social también había tomado la delantera, aunque con un margen menor. Finalmente, en el más oscuro pero no menos importante mundo de la opinión, la decadencia de la historia intelectual aparecía de forma más clara. La historia de las ideas ya no ocupaba la vanguardia de su disciplina en las mentes de los estudiosos jóvenes.

La historia social, después de todo, había captado las mentes de una generación –o un gran porcentaje de éstas– en la década de 1960, debido a la fuerza de sus nuevos métodos y visión así como a las condiciones políticas que inspiraron a muchos historiadores a recuperar la experiencia de quienes no habían tenido poder, voz o privilegios en el pasado. Desde los años 1960 en adelante, el estudio de textos y autores centrales enfrentaría un asedio tras otro,

<sup>3</sup> En aquellos idílicos tiempos George Boas podía publicar *The History of Ideas: An Introduction*, Nueva York, Scribner, 1969, en Scribner, una editorial comercial. Sorprendentemente, una comedia académica espectacularmente autoconsciente con un propósito serio, *On the Shoulder of Giants: A Shandean Postscript* de Robert Merton, Nueva York, Scribner, 1965, estaba dedicada a este campo. El libro apareció por primera vez con un prólogo de la historiadora con éxito de ventas Catherine Drinker Bowen. Fue reimpresso en 1985 con un epílogo de Denis Donoghue, y nuevamente en 1993 con un prefacio de Umberto Eco y un posfacio del autor.

<sup>4</sup> Robert Darnton, “Intellectual and Cultural History”, en *The Past Before Us: Contemporary Historical Writing in the United States*, ed. de Michael Kammen, Ítaca, NY, Cornell University Press, 1980, pp. 327-328.

desde la época en que la “irrelevancia” fue la acusación principal hasta la época posterior de las guerras culturales, cuando la tragedia se repitió como farsa. Lo que es aun más importante, la historia intelectual realmente había perdido su ventaja y su coherencia en el mismo período. El derrumbe del liberalismo en la década de 1960 socavó la búsqueda de una “mente nacional” unificada en los Estados Unidos, dejando el campo abierto a los historiadores sociales que hicieron hincapié en las variadas experiencias de aquellos grupos omitidos por la antigua imagen. Durante esa década, los europeos también hallaron imposible trazar las imágenes unificadas de tradiciones intelectuales y períodos culturales que habían ocupado a A. O. Lovejoy y a Carl Becker. En cambio, siguieron la pista de lo que equivalía a biografías intelectuales de individuos o grupos —estudios a menudo eruditos y penetrantes, pero no distintos desde un punto de vista metodológico del trabajo de los historiadores culturales o los historiadores de la ciencia—.<sup>5</sup>

Darnton percibió signos de vida entre las ruinas. Algunos especialistas —como Carl Schorske y Dominick LaCapra— estaban decididos a poner el énfasis en la lectura directa de textos, obras de arte, incluso piezas musicales. Aunque ambos usaran métodos muy distintos, coincidían en que los historiadores intelectuales debían enfrentar géneros, estilos y detalles particulares de las obras de arte y la literatura analizada antes que reducirlos a ejemplos de conceptos mayores. Otros —ante todo historiadores del pensamiento político como Bernard Bailyn y Quentin Skinner— habían empezado a erigir una disciplina nueva en la cual el contexto —las matrices locales donde los textos fueron forjados y leídos— y el lenguaje —el lenguaje de panfletos humildes y discursos audaces, así como de textos canónicos— ocupaban un lugar central. El pensamiento político era relevante, argumentaba Bailyn, cuando se volvía parte de una discusión mayor desarrollada en la prensa y discutida en las tabernas, como había ocurrido en los Estados Unidos en el siglo XVIII. El pensamiento político cambiaba, sostenía Skinner, cuando alguien se atrevía a usar palabras clave, con malicia premeditada, en sentidos claramente diferentes a los habituales. Si Bailyn proporcionó un nuevo modo de seguir las ideas en acción, Skinner brindó una versión nueva de la historia intelectual misma —cuyas raíces se remontaban a la brillante edición de Peter Laslett del *Segundo Tratado* de Locke—, que desafiaba todos los modos tradicionales de hacer historia intelectual. El mismo Skinner sostuvo, en un artículo muy influyente, que ningún historiador podía escribir significativamente acerca de las tradiciones intelectuales, interpretar textos antiguos como si se dirigieran a un contexto moderno, o construir una biografía intelectual de un modo útil. Algunos académicos de generaciones anteriores interpretaron este ejercicio crítico formulado con agudeza, dirigido a la eliminación de árboles secos, como un modo de abrir un claro que iba a dejar pocos árboles en pie donde alguna vez dominaron los bosques. Con el tiempo, como veremos, el método de Skinner llevó a resultados notables y atravesó también modificaciones importantes, pero nada de esto podía predecirse con facilidad en la década de 1970.

<sup>5</sup> Darnton tenía en mente una obra como la de Frank Manuel, cuya erudición newtoniana se desplazó en la década de 1960 de un estilo de biografía basada en el análisis textual —forma académica tratada más adelante— a uno que aplicaba un enfoque psicoanalítico más polémico: cf. *Isaac Newton, Historian*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1963, con *A Portrait of Isaac Newton*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1968; reimpresso Washington, D. C., 1979. En estudios posteriores como *The Changing of the Gods*, Hanover, NH, University Press of New England, 1983, y *The Broken Staff: Judaism Through Christian Eyes*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992, Manuel volvió a la historia de las ideas en una vena más tradicional, como en su estudio *The Religion of Isaac Newton*, Oxford, Clarendon Press, 1974.

Otros campos dentro del territorio más amplio de la historia intelectual revelaron ante una inspección más atenta que aún se libraban fuertes debates, siempre una señal preeminente de vida. La historia de la ciencia, por ejemplo, siguió siendo, como durante mucho tiempo, un campo de batalla. Allí donde los marxistas habían enfrentado a los sociólogos de noche, ejércitos doctos de internalistas y externalistas luchaban ahora entre sí a la luz del día. La tensión entre ellos, pensaba Darnton, “continuará siendo creativa... e incluso la actividad científica más recóndita se interpretará dentro de un contexto cultural” –en especial dado que esta tensión apareció en la obra de estudiosos particularmente eminentes y originales como Thomas Kuhn, así como en el territorio que parecía abrirse entre las escuelas enfrentadas–.<sup>6</sup> Es más, una serie de temas compartidos vinculaba los proyectos más prometedores: por ejemplo, el esfuerzo de localizar incluso las iniciativas en apariencia más abstractas, desde la filosofía de Harvard hasta la física de Weimar, en contextos institucionales, sociales y discursivos.

A pesar de su reconocimiento hacia estos autores y otros, Darnton consideraba que el escenario era fragmentario y un tanto deprimente. Siguieron apareciendo estudios sólidos sobre las tradiciones intelectuales, algunos magistrales: por ejemplo, *Utopian Thought in the Western World*, de Frank Manuel y Fritzie Manuel en 1979. Pero pocas empresas en la historia intelectual tuvieron el carácter innovador y la calidad de lectura compulsiva del trabajo realizado por los nuevos historiadores culturales, con su apasionado si bien aún embrionario interés “por el estudio del comportamiento simbólico entre los ‘sin voz’”.<sup>7</sup> Muchos de los historiadores intelectuales más talentosos e inquietos, por otra parte, hundieron sus palas y azadas no en los jardines y canteros largamente cultivados del Renacimiento y la Ilustración y la era de los esquemas evolutivos decimonónicos, sino en las zonas fronterizas cubiertas de grava donde la historia de las ideas bordeaba –o incluso cruzaba hacia– otras formas de historia. Para Darnton, finalmente, la historia intelectual sólo podía sobrevivir si se convertía en una historia esencialmente social y cultural de las ideas y sus portadores.

Las observaciones de Darnton eran característicamente incisivas y en su mayoría justas. Gran parte de los estudiosos más jóvenes en quienes veía una promesa especial en las etapas iniciales de su carrera hicieron más que confirmar sus predicciones, y produjeron una larga serie de libros y artículos influyentes. Muchas de las historias intelectuales más originales e influyentes de las décadas de 1960 y 1970 –como *Conciencia y sociedad* (1958) de H. Stuart Hughes, *The Politics of Cultural Despair* (1961) de Fritz Stern, *El ocaso de los mandarines alemanes* (1969) de Fritz Ringer y *La imaginación dialéctica* (1973) de Martin Jay– ofrecieron nuevos modelos para situar la vida de las ideas en contextos institucionales, sociales y culturales. La nueva historia cultural que Darnton vio nacer a fines de la década de 1970 llegó a ocupar un lugar especial en la investigación y la enseñanza de la historia, tal como lo predijo, en los años de 1980 y 1990 –el período en que *La gran matanza de gatos* del propio Darnton, *El queso y los gusanos* de Carlo Ginzburg, *La muerte de la mujer Wang* de Jonathan Spence y *El palacio de la memoria de Mateo Ricci* de Jonathan Spence captaron un vasto público lector y transformaron la enseñanza de la historia en todo el país–. Estudios de este tipo, que, a menudo exitosamente, captaron mundos de la experiencia no registrados ni explorados previamente, definieron un sector de crecimiento en la historiografía intelectual y cul-

<sup>6</sup> Robert Darnton, “Intellectual and Cultural History”, cit., pp. 338-339.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 346.

tural de las décadas por venir. Quizás aquellos historiadores de las ideas que sentían y mostraban un malestar en los años de 1970 estaban en lo cierto.<sup>8</sup>

Como un nuevo grupo editor asume en el *Journal*, parece correcto echar otra mirada amplia al desarrollo de nuestro campo. Después de todo, ahora podemos mirar hacia atrás, y hacia adelante, con otros veinticinco años de experiencia como guía, y con toda la caridad y la claridad que ofrece la visión retrospectiva. Si lo hacemos –y en especial si exploramos el mismo escenario –no, como se le pidió a Darnton, desde el interior de la disciplina de la historia, sino desde el espacio interdisciplinario que el *Journal of the History of Ideas* siempre ha ocupado– podemos observar que la cuestión no era tan sombría como parecía a fines de la década de 1970. Las disciplinas humanísticas se estaban desplazando, a su modo glacial e irrefrenable. Y aunque alrededor de los años de 1980 parecían disgregarse, en los hechos se estaban reuniendo en nuevos puntos y transformándose unas a otras en el proceso. Los temblores que produjeron pronto reorientarían a la historia intelectual. Y la fuerza residual que el campo y el *Journal* exhibieron en los años de 1990 y después estuvieron muy vinculados a las raíces de las que surgieron.

Para empezar por el principio: el *Journal* y la iniciativa que representaba nunca tuvieron la intención de ser enteramente subsidiarias, ni siquiera de forma parcial, de la disciplina histórica. Los estudiosos que mencionan el nombre de A. O. Lovejoy en la actualidad a menudo lo hacen para satirizar sus métodos. Arnaldo Momigliano habló en nombre de muchos antes y después de él cuando comparó a Lovejoy y su visión de las “ideas-unidad” con la del académico de Oxford Margoliouth, quien creía que había treinta y dos Ur-chistes indoeuropeos de los que derivaba todo el resto. “Lovejoy, bromeó, no creía que la cantidad de Ur-ideas fuera mucho mayor.”<sup>9</sup> En los hechos, sin embargo, Lovejoy se interesó de forma tan apasionada por las instituciones y sus habitantes de carne y hueso como por las ideas abstractas –fue, después de todo, uno de los fundadores de la AAUP (*American Association of University Professors*)–.<sup>10</sup> Diseñó de modo deliberado la historia de las ideas, según explicó en el primer número del *Journal*, como un campo cuya existencia debía ser necesariamente interdisciplinaria. Y su programa para la organización externa del campo derivaba de su visión del contenido y del método del mismo.

Las síntesis condensadas de la obra de Lovejoy a menudo lo presentan –y en ocasiones lo descartan– como alguien que quería reducir todas las obras de la literatura y el arte a ilustraciones de doctrinas filosóficas particulares. Lovejoy se propuso, en efecto, hacer un mapa de las “ideas-unidad” que, según creía, originalmente habían enmarcado, y ahora debían invocarse para explicar, todas las grandes obras de la literatura y el arte, así como de la ciencia y la filosofía, en la tradición occidental. No debería sorprender que Lovejoy considerara que los sistemas de ideas eran el núcleo de sus estudios. Era un filósofo por formación. También lo era Philip Weiner, durante cuarenta y cinco años editor ejecutivo del *Journal*, y esa visión conjunta fue la que con el tiempo dio forma a la revista y al campo. Pero aunque ambos abrigaban una

<sup>8</sup> Peter Burke, *What is Cultural History?*, Oxford, Polity, 2004, caps. 3-4 [traducción castellana: *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós, 2006, trad. de Pablo Hermida Lozano].

<sup>9</sup> Arnaldo Momigliano, “A Piedmontese View of the History of Ideas”, *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 6.

<sup>10</sup> Daniel J. Wilson, *Arthur O. Lovejoy and the Quest for Intelligibility*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1980, cap. 5.

preferencia personal por los estudios de las ideas formales, también coincidían en que las ideas debían estudiarse en tanto estaban expresadas en todo el campo de la cultura. Es más, Lovejoy dejó en claro que para él es “en la historia de la filosofía donde se encuentra la trama seminal común, el *locus* de la manifestación inicial escrita, de la mayoría de las ideas más fundamentales y omnipresentes”. Pero también sostenía que estas ideas se manifestaban a través de modos múltiples y variados: explorar la vida de una idea, por caso la de “evolución”, exigiría un conocimiento experto de campos que van de la geología a la estética, así como una firme habilidad para distinguir los distintos significados de palabras y frases particulares en los textos de un período dado. Lo mismo es aplicable, incluso más claramente, al estudio de categorías más amplias y confusas como “romanticismo”, a la que Lovejoy dedicó páginas que han sido, desde su publicación, tan polémicas como influyentes.<sup>11</sup> A fin de llevar a cabo esta tarea inmensa –Lovejoy sostuvo desde el principio– estudiosos detallistas de todas las disciplinas humanísticas debían colaborar, dado que ningún individuo con una formación normal y limitada podía esperar agotar la historia de una única idea-unidad real por su cuenta –y mucho menos completar el análisis de ninguna de las enormes obras que corporizaban estas entidades abstractas pero poderosas–. Los humanistas, en efecto, debían emular a las ciencias y trabajar en colaboración. Al hacerlo, sugirió Lovejoy sin ironía, podrían crear un comentario al *Paraíso perdido* de Milton con un nivel de precisión y completud que ningún individuo, por erudito y enérgico que fuera, podría lograr.<sup>12</sup> Durante décadas fue normal criticar a Lovejoy alegando que quería reducir el arte y la literatura a la expresión de ideas formales. La crítica tiene sus ventajas –aunque ignora el énfasis de Lovejoy en el poder emocional con el que los intelectuales cargaron una idea como la de la gran cadena de la vida–. Lovejoy regularmente invitó a representantes de otras disciplinas humanísticas a colaborar en la trama de esta historia mayor –incluso a pesar de que debe haber sospechado que traerían consigo sus propias prioridades y prácticas, y que encontrarían las de él deficientes al menos en algunos aspectos–.

Desde un principio, en otras palabras, Lovejoy previó la historia de las ideas como un campo donde se encontrarían estudiosos con formaciones disciplinares y lealtades variadas. El rol del *Journal* iba a ser tanto social como intelectual. Así es exactamente como la historia de las ideas había funcionado durante décadas en la propia universidad de Lovejoy, Johns Hopkins, antes de que naciera el *Journal*. Sin ser un docente carismático, Lovejoy atrajo a algunos graduados al Departamento de Filosofía del que él y George Boas eran los únicos miembros. Pero el Club de la Historia de las Ideas que él y Boas habían fundado en 1923 se convirtió en una empresa interdisciplinaria extraordinariamente exitosa, si bien a veces algo “zoológica” –un punto de encuentro regular donde los miembros del cuerpo docente de humanidades de la erudita y articulada Hopkins podían exponer y disputar entre sí a un muy alto nivel–.<sup>13</sup> Sin ser profeta en su propia tierra, Lovejoy halló a uno de sus críticos más agu-

<sup>11</sup> Arthur Lovejoy, “On the Discrimination of Romanticisms”, *Proceedings of the Modern Language Association* 39, 1924, pp. 229-253, reimpresso en su libro *Essays in the History of Ideas*, Baltimore, MD, The John Hopkins University Press, 1948, pp. 228-253. Aquí Lovejoy deja en claro cómo la atención hacia lo que veía como “componentes intelectuales y emocionales más simples, combinables de distintas formas” (p. 253) de un término amplio para un estilo de un período en el pensamiento y el arte como el romanticismo podía llevar a grandes beneficios en términos de claridad conceptual.

<sup>12</sup> Arthur Lovejoy, “The Historiography of Ideas”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 78, 1928, reimpresso en *Essays*, pp. 1-13.

<sup>13</sup> Wilson, pp. 187-189.

dos en casa en la persona de Leo Spitzer, quien se unió al cuerpo docente de Hopkins como exiliado en la década de 1940 y sostuvo, en oposición a Lovejoy, que sólo una combinación de precisión filológica en el análisis del lenguaje y una *Geistesgeschichte* evocativa para la recreación de contextos podía brindar un método adecuado a las necesidades de la nueva disciplina. En cuanto al método de Lovejoy, representaba un retroceso respecto del método romántico –al cual, pensaba Spitzer, Lovejoy acusaba en gran medida por el ascenso del nazismo– hacia el análisis superficial de la Ilustración: “me parece trágico que al separar inorgánicamente ciertos rasgos del romanticismo para trazar líneas de continuidad con nuestro tiempo, el historiador de las ideas haya descartado el método mismo, descubierto por los románticos, que es indispensable para la comprensión de la alternancia de climas históricos o culturales”.<sup>14</sup> Lovejoy disintió, con temple y cierta aspereza.<sup>15</sup> Pero dado que no entendía la historia de las ideas como un conjunto de doctrinas, sino como un centro para el debate fructífero y apasionado, el *Journal* publicó la crítica de Spitzer así como la réplica de Lovejoy. En cierto sentido, la recepción tibia de Lovejoy en Harvard, donde los filósofos abandonaron las conferencias que se convirtieron en *La gran cadena del ser*, en las que permanecieron los estudiosos de literatura, sólo confirma el punto central. En el sistema universitario estadounidense de preguerra, donde los docentes dictaban muchas horas de cátedra por semana, llevaba bastante tiempo terminar un doctorado y muchos años más de lucha alcanzar el primer peldaño en el camino a la titularidad. En un sistema que no se podía jactar de las conferencias, los talleres y las becas posdoctorales que hoy conducen a los estudiosos jóvenes de múltiples disciplinas a un intercambio productivo, la historia de las ideas era uno de los pocos salones que estimulaban las conversaciones adecuadas. En el *Journal* y en los campos que cubría, disciplinas que usualmente tenían poco contacto entre sí –la literatura y la historia inglesas, por ejemplo– podían encontrarse y discutir textos de interés común en modos productivos. Así lo hicieron también los estudiosos llegados como refugiados políticos y sus colegas y discípulos estadounidenses que hicieron del *Journal* una de las publicaciones académicas más cosmopolitas.

En los años de 1950, a medida que los sucesivos números del *Journal* establecieron el interés y la legitimidad del campo y se expandió la educación de posgrado en el ámbito de las humanidades, la disciplina exhibió su atractivo interdisciplinario en numerosas instituciones. En la Universidad de Columbia, por ejemplo, Rosalie Colie y Samuel Mintz –formalmente una licenciada en literatura y un filósofo– fundaron en 1954 un *Newsletter* de historia de las ideas. Esta publicación inquieta, incluso frenética, dio a los estudiantes de posgrado y a los estudiosos jóvenes un lugar donde publicar fuentes primarias breves, reseñar libros y presentar sus propias ideas sobre el pasado y la disciplina de la historia intelectual. Suscitaba una participación animada y provocaba un interés muy amplio. Cuando Colie misma se aventuró a afirmar que el mejor modo de enseñar la historia de la ciencia era como historia social, recibió respuestas duras y críticas de distinguidos historiadores y especialistas en literatura de todo el país, incluyendo eminencias tales como Crane Brinton y Harcourt Brown –un historiador y un licenciado en literatura respectivamente–. Aunque Colie se pronunció “realmente aplastada” por sus réplicas, las rebatió con un vigor y una confianza

<sup>14</sup> Leo Spitzer, “*Geistesgeschichte* vs. History of Ideas as Applied to Hitlerism”, *JHI* 5, 1944, pp. 191-203 (p. 203).

<sup>15</sup> Arthur Lovejoy, “Reply to Professor Spitzer”, *ibid.*, pp. 204-219.

características.<sup>16</sup> En la era de los sitios web y los blogs, es saludable recordar que el correo de los Estados Unidos y el mimeógrafo podían sostener una red nacional e interdisciplinaria de esta calidad. Columbia continuaría siendo un gran centro para la historia intelectual en las décadas siguientes. Es evidente, por tanto, que la historia de las ideas y el *Journal* florecieron en cierta medida debido a que brindaban algo de lo que hoy proveen los *campus* de humanidades –espacios entre disciplinas, donde los académicos pueden reunirse, llegar a dominar uno las herramientas del otro y aplicarlas a sus propios objetivos–.

Es más, en su primer apogeo la historia de las ideas floreció en muchos contextos y por distintos motivos. En gran medida, se basaba en fundamentos pedagógicos que habían surgido independientemente de Lovejoy y el *Journal*. Tras la primera Guerra Mundial, universidades urbanas como Columbia y Chicago crearon cursos introductorios sobre la civilización occidental. Los administradores y los profesores veían estos estudios como un modo vital de impartir un fundamento común, o al menos aplicar una capa compartida, a sus estudiantes étnicamente variados y culturalmente poco pulidos. Después de la Segunda Guerra Mundial, cursos de amplio espectro de este tipo asumieron una nueva función, ya que proporcionaban a los veteranos que estudiaban en el programa de las fuerzas armadas no sólo los elementos de una educación humanista, sino también una aproximación a textos que podían usar para trabajar sobre su experiencia en las islas del Pacífico y el bombardeo sobre Berlín.<sup>17</sup>

Estos cursos atraían a docentes de diversas disciplinas. A menudo, tal vez por lo general, la enseñanza era grupal. Y estaba enriquecida por exposiciones formales donde un miembro de la cátedra presentaba textos o problemas particulares a sus colegas. Civilización Occidental –o como se la llamaba en Columbia, Civilización Contemporánea– se convirtió en algo semejante a un modo de vida. También sirvió, en Columbia, como cimiento del Coloquio de Humanidades –dos años intensivos dedicados al estudio de grandes obras, donde un cuerpo docente que incluía a Jacques Barzun y Lionel Trilling debatía, ante sus estudiantes, las virtudes de los enfoques históricos y no históricos de los textos–. El legendario curso de Crane Brinton sobre Hombres e Ideas en Harvard impulsó a una gran cantidad de estudiantes en otra dirección, hacia el vínculo entre las ideas y la acción. La existencia de estos cursos significaba que estudiantes de muchas, sin bien para nada todas, las facultades y universidades estaban preparados, incluso condicionados, para entender la historia intelectual como un campo vital –al que les resultaba más fácil ingresar y cuyas prácticas les llegaban con una sensación de naturalidad–. Historiadores cuyas propias carreras tomaron direcciones radicalmente diferentes en los las décadas de 1950 y 1960 rindieron un tributo elocuente, en años recientes, a los estudios interdisciplinarios de civilización occidental que los establecieron en el camino a la erudición.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> Rosalie Colie, “‘Method’ and the History of Scientific Ideas”, *History of Ideas News Letter* 4, 1958, pp. 75-79; Crane Brinton, Harcourt Brown, Francis Johnson, F. E. L. Priestlet, Victor Harris y David Hawkins, “‘Method and the History of Scientific Ideas’: Comment and Discussion”, *ibid.*, 5, 1959, pp. 27-36; “The Editor’s Column: Miss Colie Replies”, *ibid.*, 5, 1959, pp. 50, 67-68.

<sup>17</sup> Gilbert Allardyce, “The Rise and Fall of the Western Civilization Course”, *American Historical Review* 87, 1982, pp. 695-725.

<sup>18</sup> Para leer sobre algunos casos muy diferentes, véanse los comentarios de Carl Schorske en *Thinking with History: Explorations in the Passage to Modernism*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 20 [traducción castellana: *Pensar con la historia. Ensayos sobre la transición a la modernidad*, Madrid, Taurus, 2001]; Richard McCormick en Michael Birkner, *McCormick of Rutgers: Scholar, Teacher, Public Historian*, Westport y Londres, Greenwood Press, 2001, p. 47; y William McNeil en *The Pursuit of Truth: A Historian’s Memoir*, Lexington, KY, University Press of Kentucky, 2005.

Es más, la historia de las ideas fue un campo de investigación prestigioso antes de que Lovejoy publicara sus primeros artículos sobre la evolución en *Popular Science Monthly*, o que los primeros nuevos historiadores comenzaran a diseñar sus cursos en el campo. Donald Kelly ha rastreado, en un libro convincente y erudito, la ascendencia de la historia de las ideas —una cadena de estudiosos, filósofos, científicos y reformadores sociales que se extiende desde las nuevas universidades de investigación del siglo XIX hasta la antigüedad clásica—. Los filósofos griegos redactaron historias doxográficas de la filosofía, pintaron retratos polémicos de sus predecesores y ocasionalmente prosiguieron investigaciones sistemáticas acerca del desarrollo de la astronomía o la anatomía. Los estudiosos medievales escribieron genealogías y —en el caso notable de Roger Bacon— organizaron investigaciones formales acerca de los motivos por los cuales ciertos pensadores más antiguos habían generado resultados sólidos y útiles. Los humanistas del Renacimiento compilaron lo que llamaban “historias literarias” —investigaciones ricas, complejas y a veces perversamente polémicas acerca de la historia de las disciplinas, desde la misma historia hasta la astronomía y las matemáticas—. Francis Bacon encontró tan estimulante esta forma de erudición humanista que urgió a sus lectores a compilar, siglo por siglo, las historias de las diferentes artes y disciplinas y las condiciones que las habían hecho florecer o declinar. En los siglos XVIII y XIX, finalmente, las historias de la filosofía, la ciencia, la literatura y el pensamiento social se convirtieron en una ocupación central de pensadores tan influyentes como Victor Cousin e Hipólito Taine, y a menudo se consideró la escritura de historias apropiadas como condición indispensable para la reforma mayor de la vida intelectual.<sup>19</sup>

Estas iniciativas variaron de forma radical en carácter y método. Incluso en la Alemania del siglo XIX, quizás el *locus classicus* occidental para el desarrollo de los enfoques históricos de todas las formas del conocimiento, la historia formal de la filosofía echó raíces sólo gradualmente, a medida que la enseñanza universitaria empezó a adoptar el método seminarial de lecturas colectivas rigurosas de textos más antiguos, y floreció en una variedad salvaje de formas, muchas de ellas carentes de la inspiración hegeliana que alguna vez se consideró que volvió histórica a la filosofía. Es más, gran parte del trabajo en este campo prosiguió en aulas antes que en estudios mientras los filósofos ofrecían cursos formales sobre la historia de su materia, que apenas había empezado a ser estudiada.<sup>20</sup> Lo mismo es cierto de muchas otras disciplinas que se volvieron elocuentemente autoconscientes en el siglo XIX, desde la filología hasta la física, y cuyas historias disciplinares en muchos casos aún no habían atraído a sus historiadores. No obstante, es sorprendente ver cómo la historia de las ideas se escribía y enseñaba ampliamente, mucho antes de que nadie pensara en incluirla dentro de la disciplina de la historia.

En las últimas décadas resplandecientes de la cultura liberal decimonónica, las historias de las ideas —así como las historias de la filosofía— prosperaron, en especial en el mundo angloparlante. John Draper y Andrew Dickson White se sirvieron de la historia para examinar el conflicto milenarista entre ciencia y religión en libros enormes que hoy conservan cierta relevancia. Cuando el consenso liberal se acercó a su extraña muerte, la historia de las ideas se convirtió en una preocupación central de intelectuales británicos como los Carlyle, Leslie Stephen

<sup>19</sup> Donald R. Kelley, *The Descent of Ideas: The History of Intellectual History*, Aldershot, Ashgate, 2002.

<sup>20</sup> Ulrich Schneider, “Teaching the History of Philosophy in 19th Century Germany”, *Teaching New Histories of Philosophy*, ed. de J. B. Schneewind, Princeton, Center for Human Values, Princeton University, 2004, pp. 275-295.

y J. B. Bury, cuyos libros no tienen rival en el continente. En los años en que la modernidad parecía haber creado una civilización y una tecnología exitosas, la historia de las ideas que apuntaló el mundo moderno llegó a parecer tan apremiante como la historia de las batallas y las constituciones –quizás más, para un público lector amplio no académico–. Momigliano, en un texto de la década de 1970, recuerda que en su época de estudiante en los años de 1920 había considerado la historia de las ideas como una especialidad británica. Le resultó desconcertante, por tanto, que al llegar a Oxford en 1939, “alcanzara con mencionar la palabra ‘idea’ para recibir la dirección del Instituto Warburg”.<sup>21</sup> Al estallar la Segunda Guerra Mundial, historiadores de las ideas como Herbert Butterfield quedaron aislados, al menos entre los profesionales británicos. El mapa intelectual de la generación previa había tenido una apariencia bastante distinta. Cuando reformistas estadounidenses impulsores de una “nueva historia” como Charles Beard comenzaron su campaña contra los relatos políticos de una historiografía más antigua y positivista, después de la Primera Guerra Mundial, importaron estos excelentes productos extranjeros –como hizo Beard cuando reimprimió la historia de la idea de progreso de Bury con una larga y admirativa introducción–.<sup>22</sup>

La sensación de que la historia de las ideas formaba parte de un enfoque progresista de la historia y la sociedad –y el esfuerzo por usar el método para trabajar no sólo, como hizo Lovejoy, el desarrollo de la metafísica y la estética, sino también los senderos por los cuales las ideas habían moldeado, y podían remodelar, el orden social y político– no se disipó con las corrientes de reforma de principios de la década de 1920. Autores como Vernon Parrington y, posteriormente, el brillante *outsider* Richard Hofstadter, utilizaron la historia de las ideas para comprender de dónde provenían las energías de los Estados Unidos –y para rastrear las líneas defectuosas dentro del mundo del intelecto estadounidense–. En una fecha tardía como la década de 1960, los cursos sobre historia intelectual de las principales universidades estadounidenses –por ejemplo, los famosos cursos introductorios que ofrecía George Mosse en la Universidad de Wisconsin– aún servían como principal punto de encuentro para cientos de estudiantes críticos del orden existente en la sociedad y el Estado –incluso cuando, como en el caso de Mosse, el contenido del curso se mantuviera firmemente en el reino de las ideas, y el instructor estuviera claramente resuelto a revelar a sus estudiantes los errores y las contradicciones que volvían inútiles sus propios programas–. En este sentido, la relación entre historia intelectual y protesta social no fue simple ni unidireccional, ni siquiera en el apogeo de la historia social.

Otras tres corrientes de pensamiento y praxis confluyeron en la historia de las ideas y ayudaron a fertilizar el suelo que cultivaban sus practicantes. Una era decididamente extranjera. Desde mediados del siglo XIX en adelante, los estudiosos alemanes habían experimentado con varios modelos nuevos para el estudio de las culturas. Jacob Burckhardt y sus muchos discípulos y críticos concibieron nuevos modos de representar las culturas del pasado como totalidades, ofreciendo nuevos contextos para el estudio de ideas y pensadores del pasado. Aby Warburg y sus discípulos crearon modos igualmente nuevos de rastrear tradiciones a lo largo de siglos de historia occidental, siguiendo las desapariciones y reapariciones de símbolos y

<sup>21</sup> Momigliano, *op. cit.*, p. 1.

<sup>22</sup> J. B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*, Nueva York, Macmillan, 1932 [traducción castellana: *La idea del progreso*, Madrid, Alianza, 1971, trad. de Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberri].

explicando sus transformaciones y sus sentidos más amplios, en un rico cruce entre disciplinas. En el mismo período, distintos medievalistas dentro y fuera de Alemania usaron las mismas armas de Burckhardt en su contra, creando historias de los siglos medievales que, como la historia del Renacimiento de Burckhardt, hacían hincapié en el reino de la cultura y las ideas a la vez que sostenían que los hombres y las mujeres medievales habían sido mucho más realistas, menos encadenados a la autoridad, de lo que Burckhardt creía.

Estos debates se desplazaron a América del Norte y se instalaron allí cómodamente incluso antes de que terminara el siglo XIX. Medievalistas pioneros como Charles Homer Haskins y Lynn Thorndike atacaron las mismas preguntas, empuñando vastas reservas de nuevo material derivado de bibliotecas y archivos europeos. El *Journal of the History of Ideas* proporcionó, entre otras cosas, una plataforma para el debate y la interrogación sobre estos temas ya existentes –espacio que pronto estuvo tan abarrotado que se parecía más a *La balsa de la Medusa* que a la apacible *Escuela de Atenas*–. De todas las empresas norteamericanas en la historia de las ideas, *History of Magic and Experimental Science* de Thorndike fue quizás la de mayor escala. Su inspiración intelectual derivaba directamente del debate europeo acerca de la Edad Media y el Renacimiento.

Es más, la corriente de nuevos métodos y materiales del extranjero siguió creciendo durante las primeras décadas de la carrera de Lovejoy, mientras las academias europeas se desplazaban en nuevas direcciones y luego, más rápidamente, cuando los académicos europeos comenzaron a hacer su *translatio studii* hacia los Estados Unidos. Friedrich Meinecke proporcionó nuevos modelos para comprender la historia de formaciones intelectuales fundamentales como el historicismo. Werner Jaeger demostró cómo escribir la biografía de un gran pensador, Aristóteles, que no había dejado correspondencia y cuyo desarrollo mental sólo se podía establecer mediante el análisis interno de sus textos. En las décadas de 1950 y 1960, los miembros jóvenes de estas escuelas extranjeras, desarraigados por Hitler de sus hogares alemanes, transformaron las humanidades en los Estados Unidos –o al menos llegaron a publicar en inglés–. Erwin Panofsky proporcionó una versión elegante y accesible del método de Warburg a generaciones de estudiosos jóvenes, de ningún modo sólo historiadores del arte. Sus antiguos colegas en el Instituto Warburg, entonces restablecido en Londres, desarrollaron su método de diferentes modos, no sin generar polémicas. Mientras tanto, Felix Gilbert y otros refugiados políticos alemanes ofrecían una forma del método de Meinecke más aguda y archivística tanto a los estudiantes de ideas europeas como americanas, y Hans Baron desplegó de un modo brillante los métodos de historia cultural de la escuela de Leipzig para transformar el estudio del humanismo renacentista. Leo Spitzer y Erich Auerbach transmitieron versiones diferentes de la filología y la hermenéutica alemanas a estudiantes de posgrado estadounidenses. El método rigurosamente analítico de biografía intelectual de Jaeger, concentrado en la búsqueda de inconsistencias y fisuras en obras en apariencia acabadas y coherentes, dio a Gilbert, Baron, Hexter y muchos otros, un nuevo modo de estudiar a Maquiavelo, cuya obra se convirtió en un semillero para los nuevos métodos. Estos académicos consideraban que la redatación y la descomposición de textos clásicos y en apariencia coherentes como *El príncipe* y los *Discursos* era un modo de transformar lo que parecían fisuras y contradicciones –como el intenso y paradójico contraste entre el absolutismo y el inmoralismo pragmáticos de *El príncipe* y el republicanismo de los *Discursos*– en evidencias del desarrollo intelectual, a menudo en respuesta a circunstancias externas particulares, de tipo biográfico y político. Es conocida la aplicación de Hexter del mismo método a Tomás Moro, y gra-

dualmente la biografía intelectual –un enfoque que combinaba el interés por el contexto y el desarrollo con una lectura atenta de los textos que habían formado el centro de las vidas de los intelectuales del pasado– se estableció como un enfoque estándar, que difería de la biografía llana de un intelectual, enraizada en el estudio de textos.<sup>23</sup> La corriente de modelos y estímulos del extranjero nunca se secó. Incluso Gran Bretaña –que ya no se consideraba a sí misma, en la década de 1950, afecta a la historia de las ideas– dio refugio al brillante Isaiah Berlin, que tuvo más alumnos y discípulos en los Estados Unidos que en su patria, así como a investigadores jóvenes como John Burrow, cuyo *Evolution and Society: A Study in Victorian Social Theory* de 1966 se convirtió en un modelo para los historiadores estadounidenses del pensamiento social.

En esos años, los programas ingentes de traducción y edición en rústica con el apoyo de la Fundación Bollingen y el ascenso de las nuevas editoriales de libros en rústica, ante todo Harper, hicieron que la obra de estos estudiosos, y de algunos de sus maestros, fuera accesible para un público amplio en los Estados Unidos. Momigliano recuerda que poco después de haber llegado al University College London se dio cuenta de que los historiadores intelectuales más ilustres y perspicaces de la institución eran los historiadores de la ciencia, estudiosos como Michael Polanyi cuyas intuiciones no derivaban de una formación como historiador y que no dictaba clases en el departamento de historia. Las fronteras entre disciplinas eran menores en los Estados Unidos que en Gran Bretaña –tanto como para que estudiantes y docentes a menudo pudieran ver a través de ellas–. Nadie podía comenzar a estudiar la historia intelectual europea en los Estados Unidos en los años de 1950 y 1960 sin notar que algunas de las mentes más originales y poderosas en el campo eran historiadores del arte –ante todo, tal vez, Panofsky, cuya versión modificada de Burckhardt estableció una agenda intelectual para la investigación sobre el Renacimiento incluso mucho después de su muerte–. Pero Panofsky estaba flanqueado, en su aparición dentro del mercado de las ideas estadounidense, por exponentes tan fuertes de enfoques diferentes sobre los mismos problemas como Ernst Robert Curtius, Jean Seznec y Edgar Wind.<sup>24</sup>

Hubo una segunda corriente que emanó decididamente de fuentes nativas. Hoy es habitual mirar hacia atrás con ira –o a veces con pena– ante el ascenso de los *American Studies*. Estudiosos nutridos en Said, Foucault y Bourdieu pueden detectar con facilidad la ceguera que siempre acompañó a la agudeza, a veces dominándola, en historiadores fundacionales del pensamiento estadounidense como Perry Miller y F. O. Matthiesen. Demasiado a menudo éstos tomaban el texto como una clave para entender a toda la sociedad –y unos pocos textos, elegidos a veces antes de una investigación a gran escala, como claves de universos enteros–. Retrospectivamente, su pasión por hallar *la* estructura, *la* metáfora o *el* tropo que gobernaba y expresaba a la cultura estadounidense como un todo parece ingenua.

<sup>23</sup> Véanse especialmente los estudios de Hans Baron, recopilados en *In Search of Florentine Civic Humanism: Essays on the Transition from Medieval to Modern Thought*, 2 vols., Princeton, NY, Princeton University Press, 1988 [traducción castellana: *En busca del humanismo cívico florentino: Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, México, FCE, 1993, trad. de Miguel Abelardo Camacho Ocampo] y cf. *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflection*, ed. de James Hankins, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

<sup>24</sup> Parte de esta historia puede encontrarse en William McGuire, *Bollingen: An Adventure in Collecting the Past*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1982. Harper Torchbooks publicó ediciones muy accesibles de *La gran cadena del ser* de Lovejoy y de obras vitales sobre la historia de las ideas de Cassirer, Curtius, Garin, Rossi y otros. Beacon hizo lo mismo con las obras de Perry Miller.

Y sin embargo, los pioneros de los *American Studies* estaban impulsados por un gran entusiasmo que es difícil de volver a captar en una época donde nadie duda de que los escritores y filósofos estadounidenses merecen una atención académica seria. En las primeras décadas del siglo se requería coraje para manifestar respeto por Walt Whitman o Theodore Dreiser; más coraje aun para dedicarse al estudio de la literatura o la historia intelectual estadounidenses. Es más, los estudiantes del pensamiento estadounidense pronto comenzaron a revelar a europeístas atónitos el significado de textos y desarrollos que los europeístas mismos habían desatendido. Perry Miller y Samuel Eliot Morison, por ejemplo, anunciaron por primera vez la importancia vital que muchos puritanos atribuían a las reformas de la dialéctica y la retórica exigidas por el humanista francés Petrus Ramus —una figura muy descuidada en esa época en el estudio de la historia intelectual británica y europea—. <sup>25</sup> Estudios posteriores nos han mostrado que el Harvard puritano también sostuvo un interés muy significativo, que Miller y Morison no llegaron a detectar en su totalidad, por las tradiciones de la filosofía escolástica, y en ese sentido han modificado las estructuras montadas por esos esforzados gigantes. <sup>26</sup> Pero el redescubrimiento de Ramus en los Estados Unidos ha impulsado cambios importantes en la historia intelectual de la Europa moderna temprana. Lo mismo puede decirse del redescubrimiento por parte de Lewis Hanke del uso que se hizo de Aristóteles en la modernidad temprana para justificar la imposición de la esclavitud a los habitantes del Nuevo Mundo. El inicio de la historia intelectual estadounidense, en cierto sentido, creó la posibilidad de estudiar la recepción de textos, métodos e ideas —y lo hizo mucho antes de que el término “recepción” hubiera recibido algo parecido a su significado actual—.

Finalmente, se produjo una intersección entre la historia de la ciencia y la historia de las ideas, en los años iniciales de ambos campos, de modos que se han vuelto difíciles de recapturar. La historia de la ciencia, como la historia de las ideas, llegó envuelta por el atractivo del tema nuevo —interesado, como la historia de las ideas, por los orígenes de la modernidad misma—. Es más, los historiadores de la ciencia más influyentes del mundo angloparlante se interesaron ante todo por los grandes episodios tempranos de la historia moderna de la ciencia: el ascenso de una imagen mecánica del mundo, la caída del aristotelismo, la aparición de nuevos métodos científicos y la teoría de la evolución y sus fuentes. Todos estos temas estaban íntimamente ligados a los problemas clásicos de la historia de la ciencia, tal como los habían definido Bury y Lovejoy, más allá de sus diferencias de método y énfasis: cómo el universo estable y eterno de la Gran Cadena del Ser y la historia estable y repetitiva de la tradición clásica y medieval se habían convertido en el universo infinito y cambiante de la ciencia moderna y la fe en un progreso infinito compartida por capitalistas y marxistas. <sup>27</sup>

<sup>25</sup> Véanse especialmente Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, Nueva York, Macmillan, 1939; Samuel Eliot Morison, *The Founding of Harvard College*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1935; *Harvard College in the Seventeenth Century*, 2 vols., Cambridge, MA, Harvard University Press, 1936; *The Puritan Pronaos: Studies in the Intellectual Life of New England in the Seventeenth Century*, Nueva York, New York University Press, 1936. La gran obra que Miller y Morison inspiraron fue sin duda la de Walter Ong, SJ, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1958. Sobre la práctica de Miller véase David Hollinger, “Perry Miller and Philosophical History”, *In the American Province: Essays in the History and Historiography of Ideas*, Bloomington, IND, 1985, pp. 152-166.

<sup>26</sup> Véase Norman Fiering, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard: A Discipline in Transition*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, 1981.

<sup>27</sup> Cf. Wilson, *op. cit.*

La historia de la ciencia, por consiguiente, se convirtió en una de las principales –quizás la principal– subdivisión de la historia intelectual en el período que va de la década de 1930 a la de 1960. Muchos estudiosos formados en historia o en historia de la literatura hicieron del desarrollo de la ciencia y su impacto su principal objeto. El *Journal* publicó un sinnúmero de investigaciones, no sólo acerca de cuestiones intelectuales obviamente centrales como los orígenes del heliocentrismo o la evolución, sino también de ámbitos más amplios, con un sabor social e institucional propio: por ejemplo, la cultura de los *virtuosi*, quienes en el siglo XVII construyeron las nuevas academias y sociedades que por primera vez dieron un fundamento institucional único a la investigación sobre la naturaleza. Los historiadores de las ideas consideraban central su trabajo para comprender la antigua imagen del mundo que la ciencia moderna había destruido y reemplazado, las raíces intelectuales de la práctica y la ideología científicas modernas, y la transformación de la literatura de imaginación bajo el impacto de nuevos descubrimientos científicos –un campo en el que Marjorie Nicolson y Rosalie Colie, entre otros, realizaron trabajos que siguen siendo clásicos hasta la actualidad–. No es de extrañar, entonces, que la historia intelectual parecía tener buena salud en el albor de la década de 1960.

¿Por qué entonces Darnton –y muchos otros observadores– creían ser testigos de una decadencia precipitada, sólo diez o quince años después de que todas estas corrientes confluyeran en la desafiante nueva ola de los sesenta? Darnton mismo identificó algunos de los factores centrales –en especial el ascenso de una nueva historia social y cultural desafiantes– que operaban dentro de los departamentos de historia. Pero hubo otros desarrollos igual de importantes, y tal vez más. El *Journal*, como hemos visto, fue inusual en parte debido a su convocatoria desenfadada a la colaboración interdisciplinaria. Durante los años de 1950 –en parte debido a la formación universitaria común compartida por la mayoría de los profesores– el enfoque histórico formó parte del método habitual en la mayoría de las disciplinas humanísticas. Pero surgieron rivales. Muchas de las publicaciones literarias trimestrales que en la década de 1940 habían alentado a Panofsky, Edmund Wilson y otros a adoptar enfoques principalmente históricos del arte y la literatura se aliaron entonces al *New Criticism*. Los mismos que antes fueron *outsiders* radicales rápidamente llegaron a dominar algunos de los departamentos de literatura más influyentes, y exigieron que los cursos sobre literatura y artes se despojara del envejecido aparato de erudición en favor de una confrontación directa y formal con el texto literario o la obra de arte.<sup>28</sup> Los historiadores literarios, los antiguos “eruditos aventureros” que alguna vez habían hecho de los departamentos de literatura colmenas de investigación histórica sobre las condiciones de la técnica escénica en Londres, las minucias de la variación textual en manuscritos e impresos y la historia intelectual de Inglaterra y los Estados Unidos se encontraron cada vez más excluidos, descartados por pedantes. Lo mismo, a menudo, ocurrió con los historiadores del arte iconológicos, cuyo trabajo resultaba ingenuo en una época en que tanto la historia social como el análisis formalista parecían ofrecer una comprensión más cabal del campo visual. Aunque la historia de las ideas mantuvo practicantes y aliados en el mundo académico de los estudios literarios, pocos tuvieron el papel dominante de una Marjorie Nicolson en la década de 1950.

<sup>28</sup> Cf. el debate en Schorske, *Thinking with History*, *op. cit.*, p. 228.

Más grave aun, quizás, fue la embestida contra la historia y la tradición que barrió prácticamente con toda la filosofía precedente. Antes de la Segunda Guerra Mundial, muchos departamentos de filosofía habían sido eclécticos, aunque pocos podían rivalizar con la erudición pura de los *dioscuri* de Hopkins, Boas y Lovejoy. En los años de 1960 y después, sin embargo, se difundieron nuevas filosofías desde Viena, Cambridge y Oxford hacia las universidades estadounidenses. Aunque mucho más variados de lo que alegaban sus observadores hostiles, los nuevos enfoques compartían una intensa hostilidad hacia muchas tradiciones filosóficas. La filosofía moral y la metafísica a menudo fueron descartadas como esfuerzos inútiles por abordar preguntas que nunca podrían obtener respuesta. Lo mismo ocurría con el estudio de la mayoría de los textos escritos antes del *Tractatus* de Wittgenstein –a excepción de unos pocos ejemplos que se salvaban, trabajos tempranos cuyo tecnicismo los hacía interesantes o cuya tontería volvía entretenida su refutación–. “Simplemente diga no a la historia de las ideas”, un cartel hoy famoso con un extraño emblema, visto por primera vez en la puerta de un prestigioso departamento de filosofía en Princeton, fue el epítome de una actitud que marginaba el método y la mayoría de los objetos de la historia de las ideas. *La gran cadena del ser* de Lovejoy, en particular, ejemplificó el tipo de estudio que la mayoría de los filósofos profesionales quería abandonar, en todo sentido, desde su pasión por cuestiones intempestivas a la brevedad con la que trataba textos y pensadores individuales.<sup>29</sup>

Estos cambios estructurales en las disciplinas humanísticas pusieron en cuestión el concepto mismo del trabajo interdisciplinario. Los críticos y los filósofos que aceptaron las versiones más radicales del programa del *New Criticism* o el wittgensteinismo, en principio, no podían aceptar que los esfuerzos por participar en debates con historiadores o humanistas de visión histórica prometieran mucha ilustración –y mucho menos comprometerse para cooperar con ellos en la enseñanza de lo que por fuerza parecían cursos intelectualmente blandos, que desestimaban los principios y las herramientas más vitales de las nuevas humanidades–. Algunos campos –los estudios clásicos, por ejemplo– parecían más reacios a adoptar un enfoque ahistórico. Pero también se expandían, y su literatura se estaba convirtiendo en un cuerpo independiente de estudios –que los historiadores de otros campos encontraban cada vez más denso e impenetrable–.

Incluso la historia de la ciencia –alguna vez el sostén más firme de la historia de las ideas– se independizó de la nave madre en los años de 1960. Los historiadores de la ciencia ahora atravesaban una forma separada de formación de posgrado, escribían para un número creciente de publicaciones especializadas en historia de la ciencia y se volvían en su investigación hacia períodos posteriores de la ciencia moderna –períodos en los que el trabajo realizado era tan técnico que los historiadores ordinarios no podían seguir rigurosamente la lectura de los textos, y mucho menos la reconstrucción precisa de experimentos, observaciones y cálculos–. Si el malestar rondaba a muchos historiadores de las ideas en la década de 1970 –y este autor recuerda que así fue– sin duda en gran parte se debió a la sensación de que lo que había parecido un continente intelectual sólido, donde se producía la intersección de las

<sup>29</sup> Para un relato contemporáneo útil acerca de la transformación de la filosofía académica en Gran Bretaña y su impacto en los Estados Unidos, véase Metha, *Fly and the Fly-Bottle*, Boston, Little Brown, 1962 [traducción castellana: *La mosca y el frasco*, México, FCE, 1976, trad. de Augusto Monterroso]. El relato más completo se encuentra ahora en Scott Soames, *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, 2 vols., Princeton, NJ, Princeton University Press, 2003.

disciplinas humanísticas, había resultado ser un casquete polar menguante, y los antiguos habitantes de asentamientos prósperos en zonas de intercambio se encontraron aislados en témpanos derretidos. La historia de las ideas –encarnada por el *Journal* y practicada por una comunidad más amplia de humanistas– atravesó genuinos problemas estructurales. Combinadas con las tribulaciones mayores de la academia en una época de reducción de tamaño acelerada –y el temor asociado de que un tópico o método equivocados pudieran condenar de por vida a la venta de libros usados o a manejar un taxi–, estas condiciones contribuyeron tanto como el ascenso de la historia social a la inseguridad y el desasosiego de los historiadores de las ideas, y a desalentar a los estudiantes que valoraban de modo razonable la información que el mercado les ofrecía acerca de las formas tradicionales de investigación en el campo.

Y sin embargo, exactamente en este período –fines de los años de 1970 y principios de los de 1980– se produjo una serie de cambios, todos vinculados aunque no a un mismo nivel, que permitieron no sólo la supervivencia del campo, sino la adopción de nuevos métodos y el abordaje de temas nuevos. En el ámbito de la historia, en primer lugar, los estudiosos dieron un giro casi concertado, en retrospectiva, hacia historias internalistas detalladas de los campos y las disciplinas que alguna vez habían considerado deliberadamente ajenos y en términos más generales. En historia de la filosofía, por ejemplo, Darnton llamó la atención sobre el libro deslumbrante de Bruce Kuklick sobre Harvard, publicado entonces poco tiempo atrás.<sup>30</sup> Pero otros historiadores de oficio también publicaron en esos años estudios sobre filósofos, algunos –como Morris Raphael Cohen y los discípulos de Hegel– cuyo profesionalismo y tecnicismo eran bien conocidos, en tanto que otros –como Lorenzo Valla y Francis Bacon– fueron redescubiertos como jornaleros en viñas técnicas.<sup>31</sup> Docentes carismáticos como Charles Schmitt, Amos Funkenstein y Martin Jay encontraron muchos estudiantes dispuestos a enseñar y escribir historia, pero cuyos intereses residían en lo que poco tiempo atrás parecía una zona fronteriza entre la historia y la filosofía.

Es más, lo que en retrospectiva parece un giro técnico en la historia intelectual atrajo a estudiosos cuyos intereses no eran en lo principal, o al menos no sólo, filosóficos. Historiadores del humanismo de la Europa moderna temprana se distanciaron del redescubrimiento general de la elocuencia antigua que había ocupado a muchos de ellos en las décadas de 1950 y 1960. Comenzaron a reconstruir, con un grado de detalle minucioso e implacable, los modos en que siglos atrás los académicos habían ordenado y analizado obras literarias, traducido (y distorsionado) textos filosóficos, revivido y reconfigurado antiguas disciplinas como la gramática, la retórica y la dialéctica y reconstruido y datado objetos antiguos.<sup>32</sup> En los años de 1970, como señala Darnton acertadamente, pocos historiadores pioneros se dedicaron a la his-

<sup>30</sup> Bruce Kuklick, *The Rise of American Philosophy: Cambridge, Massachusetts, 1860-1930*, New Haven, CON, Yale University Press, 1977.

<sup>31</sup> Véanse especialmente las obras pioneras de David Hollinger, *Morris R. Cohen and the Scientific Ideal*, Cambridge, MA, MIT Press, 1975, y John Toews, *Hegelianism: The Path Toward Dialectical Humanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, así como *Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. de Charles Schmitt, Eckhart Kessler y Quentin Skinner, con Jill Kraye, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

<sup>32</sup> Véase, por ejemplo, John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leiden, Brill, 1976; James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 vols., Leiden, Brill, 1990; Christopher Celenza, *The Lost Italian Renaissance: Humanists, Historians, and Latin's Legacy*, Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press, 2004.

toria de otros campos de las humanidades y las ciencias sociales. Pero quienes lo hicieron –como George Stocking, cuyas investigaciones precursoras sobre historia de la antropología eventualmente lo condujeron a un *translatio studii* personal y a identificarse como antropólogo– fueron espías solitarios. Hoy los historiadores parecen desertar –o al menos hacer el intento de obtener un dominio técnico de otras disciplinas– en batallones.

Si los historiadores demostraron repentinamente un interés nuevo y riguroso por las ideas del pasado, algunos de los humanistas con los que no habían podido compartir un fundamento común empezaron a hallar formas de acercarse a ellos. En particular, los filósofos empezaron a desarrollar una nueva cultura de la erudición, que se desarrolló de distintas formas. Paul Kristeller, por supuesto, había formado estudiantes que trabajaron sistemáticamente sobre la filosofía del Renacimiento, y Richard Popkin abrió de modo memorable las puertas de la historia del escepticismo a filósofos e historiadores. Sin embargo, a pesar de todo su saber y su profundo impacto sobre los individuos, permanecieron un tanto aislados en el mundo filosófico de la década de 1950 y principios de la de 1960. Hacia 1970, sin embargo, la filosofía misma estaba moviéndose en otras direcciones. Estudiantes del pensamiento griego y romano antiguos como Geoffrey Lloyd comenzaron a volver el estudio de la filosofía antigua un campo más histórico, interesado por las condiciones sociales, políticas e intelectuales que habían apuntalado el ascenso de la filosofía en Grecia.<sup>33</sup> Preguntas similares surgieron en el estudio de los orígenes del pensamiento moderno y finalmente incluso del pensamiento moderno mismo. Los humanistas clásicos comenzaron a ampliar el canon de los pensadores antiguos a medida que entendieron que estoicos, epicúreos y otros merecían ser tomados en serio como pensadores sistemáticos. Los estudiantes de filosofía medieval, al comprender fascinados cuán hábiles habían sido sus predecesores escolásticos en el análisis lingüístico y lógico que más les interesaba, comenzaron a dominar el latín y la paleografía.<sup>34</sup> Lo que es aun más importante, estudiantes en los departamentos de filosofía tanto del mundo antiguo como del período moderno temprano comenzaron a insistir en la ampliación del canon de los textos que merecían un estudio riguroso.<sup>35</sup>

El desacuerdo acerca de principios fundamentales persistía, y aún persiste. Algunos filósofos entendían la historia de la filosofía como un ejercicio de ampliación del canon, para incluir doctrinas y pensadores que sus predecesores habían desechado. Otros sostenían que no se podía siquiera comprender a los grandes pensadores del canon si no se tomaba en cuenta todo lo que un período dado había considerado filosofía. Otros incluso debatían asuntos tan

<sup>33</sup> Véanse, por ejemplo, Geoffrey Lloyd, *Magic, Reason and Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; *Science, Folklore, and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983; *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, Berkeley, University of California Press, 1987.

<sup>34</sup> Véanse los estudios reunidos en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism*, ed. de Norman Kretzmann, A. J. Penny, Jan Pinborg, con Eleonore Stump, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

<sup>35</sup> Véanse, por ejemplo, Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 [traducción castellana: *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995, trad. de Antonio Ballesteros]; Michael Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, MIN, University of Minnesota Press, 1987; John Cooper, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1999; *The Cambridge History of Early Modern Philosophy*, ed. de Daniel Garber, Michael Ayers, con la asistencia de Roger Ariew y Alan Gabbey, 2 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

difíciles pero inevitables como por qué el canon occidental de filósofos era exclusivamente masculino. El acercamiento entre historiadores y filósofos –simbolizado tanto por sus resultados impactantes como por la propensión continua del *Cambridge History of Early Modern Philosophy* a provocar polémicas– ha devuelto a la historia intelectual la cualidad interdisciplinaria que Lovejoy buscó –incluso si continúan los debates acerca de problemas fundamentales de método y contenido–.<sup>36</sup>

A medida que la historia y la filosofía comenzaron a interactuar nuevamente, se produjo una segunda transformación intelectual –denominada en algunas ocasiones “Teoría” o “postmodernismo”, que sacudió los pilares de la casa estadounidense del intelecto en los años de 1980 y 1990, y eventualmente ayudó a generar las guerras culturales cuyos rescoldos aún encienden los políticos desesperados–. Este movimiento a menudo fue representado, y a veces se representó a sí mismo, como un desafío a todas las formas tradicionales de investigación humanística. Sin embargo, en los hechos, como sostuvo Donald Kelly cuando tomó las riendas del *Journal*, la Teoría fue un paso en una larga serie de esfuerzos por transformar la empresa de la interpretación, y su presencia en la escena intelectual resultó provechosa, y no dañina, para los historiadores de las ideas. En primer lugar, llevó a que se hicieran descripciones serias de los problemas y las tradiciones de la hermenéutica –la teoría misma de la interpretación, que había representado una iniciativa importante en el pensamiento europeo desde la antigüedad, y a la que los historiadores de las ideas habían prestado muy poca atención, bien en su rol de historiadores que intentaban hacer justicia a la amplitud del pensamiento occidental, o bien en su práctica como lectores de textos–. En la era de la teoría, los historiadores de las ideas debían unirse a sus colegas de la historia social y cultural e intentar aceptar los límites y los problemas de sus disciplinas. También los estimuló a enfrentar problemas con un nuevo tipo de ambición intelectual. Las variadas visiones de la historia de Michel Foucault, inconsistentes en sí y deficientes en su manejo de fuentes reales, inspiraron sin embargo algunos de los esfuerzos más radicales y exitosos de relectura de textos que ya habían sido interpretados muchas veces en el pasado. La impactante visión piranesiana de los sistemas de clasificación y su poder que elaboró Foucault en sus primeros trabajos se basó en parte en referencias ajenas, y sus generalizaciones a veces se destacaron más por su fuerza oracular que por su trabajo de archivo.<sup>37</sup> No obstante, sus libros sirvieron de estímulo en incontables ocasiones a lectores críticos para estudiar textos desde nuevos ángulos y situarlos en contextos nuevos. Jan Goldstein y Stuart Clark, por ejemplo, demostraron en *Console and Classify* y *Thinking with Demons* que la aplicación crítica de Foucault podía hacer asumir formas radicalmente nuevas a temas estudiados en innumerables ocasiones.<sup>38</sup> Siempre el modificador de formas, Foucault se acercó a los textos antiguos tan arbitrariamente como a los

<sup>36</sup> Véanse los ensayos compilados en *Teaching New Histories of Philosophy*.

<sup>37</sup> George Huppert, “*Divinatio et Eruditio*: Thoughts on Foucault”, *History and Theory* 13, 1974, pp. 191-207; Ian Maclean, “Foucault’s Renaissance Episteme Reassessed: An Aristotelian Counterblast”, *JHI* 59, 1998, pp. 149-166. Para un esfuerzo particularmente lúcido de clarificar las relaciones entre la obra de Foucault e historias intelectuales más convencionales, véase David Hollinger, “Historians and the Discourse of Intellectuals”, *In the American Province*, pp. 130-151.

<sup>38</sup> Jan Goldstein, *Console and Classify: The French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; reimp. con un nuevo epílogo, Chicago, University of Chicago Press, 2001; Stuart Clark, *Thinking With Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997.

modernos en la *Historia de la sexualidad* que ocupó sus últimos años, y al hacerlo ayudó a inspirar a Peter Brown, Caroline Bynum, Thomas Laqueur y otros a interpretar las visiones históricas del cuerpo y las prácticas de su cuidado en formas radicalmente nuevas.<sup>39</sup>

En cierto sentido, no obstante, el impacto más profundo de la Teoría tal vez afectó –como alguna vez ocurrió con Civilización Occidental– al nivel de la educación de grado y de posgrado. En los años de 1980 y después, todo estudiante de humanidades se encontraba con cursos –en los departamentos de literatura, en los departamentos de historia, en estudios culturales– que hacían hincapié en el poder de las instituciones y las prácticas que aceptaban y propagaban para moldear hábitos mentales, formas de habla y escritura y respuestas a otros individuos y civilizaciones. A pesar de sus lagunas, el brillante y controvertido estudio sobre el orientalismo de Edward Said inspiró a generaciones de estudiantes a desconstruir las descripciones del pasado de otras sociedades en busca de los presupuestos y las prácticas que, mucho más que los datos observados, les daban coherencia y poder –una empresa crítica que ahora, paradójicamente pero de modo fructífero, ha comenzado a volverse sobre intelectuales islámicos así como occidentales–.<sup>40</sup> De un modo similar, los estudios de Pierre Bourdieu sobre la alta cultura y los patrones de su sucesión en Francia condujeron a los historiadores jóvenes a examinar la vida y la obra de intelectuales del pasado desde puntos de vista radicalmente nuevos.<sup>41</sup> Profundamente ahistórica en sí, la teoría apuntaló nuevos modos de hacer historia, tal como la Civilización Occidental los había respaldado y nutrido en el pasado. Más allá de la divergencia en sus objetos de estudio, las nuevas generaciones de historiadores de las ideas convergen en su fascinación por las variedades de la práctica intelectual.<sup>42</sup> Como ocurrió con los nuevos historiadores culturales –cuya propia práctica, como acertadamente previó William Bouwsma en 1980, incorporó elementos de la historia intelectual y ayudó a expandir su alcance desde el estudio de los textos hacia un estudio más amplio acerca de los

<sup>39</sup> Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, Columbia University Press, 1988 [traducción castellana: *El cuerpo y la sociedad: los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona, Muchnik, 1993, trad. de Antonio Desmonts]; Caroline Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nueva York, Zone Books, 1991; Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Nueva York, Columbia University Press, 1995; Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1990 [traducción castellana: *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra, 1994, trad. de Eugenio Portela]; Laqueur, *Solitary Sex: A Cultural History of Masturbation*, Nueva York, Zone Books, 2003 [traducción castellana: *Sexo solitario*, Buenos Aires, FCE, 2007, trad. de Marcos Mayer]; así como Maud Gleason, *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1995; Bernardette Brooten, *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago, University of Chicago Press, 1996; Elizabeth Clark, *Reading Renunciation: Ascetism and Scripture in Early Christianity*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1999, y muchos otros.

<sup>40</sup> Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books, 1979 [traducción castellana: *Orientalismo*, Madrid, Debate, 2002, trad. de María Luisa Fuentes]. Cf. hoy con Edith Hall, *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition Through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989, y Eve Troutt Powell, *A Different Shade of Colonialism: Egypt, Great Britain and the Mastery of the Sudan*, Berkeley, CA, University of California Press, 2003. Cf. también con François Hartog, *Le miroir d'Herodote*, París, Gallimard, 1980 [traducción castellana: *El espejo de Heródoto*, México, FCE, 2002, trad. de Daniel Zadunaisky].

<sup>41</sup> Para algunos casos destacados, véanse Gadi Algazi, “Food for Thought: Hieronymus Wolf grapples with the Scholarly Habit”, *Egdocuments in History: Autobiographical Writing in its Social Context since the Middle Ages*, ed. de Rudolf Dekker, Hilversum, Verloren, 2002.

<sup>42</sup> Cf. por ejemplo, Ann Balir, *The Theater of Nature: Jean Bodin and Renaissance Science*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1997; y Caroline Winterer, *The Culture of Classicism: Ancient Greece and Rome in American Intellectual Life, 1780-1910*, Baltimore, MD, The Johns Hopkins University Press, 2002.

modos en que los seres humanos crean significado en su entorno—, al final los héroes de la Teoría no derrocaron, sino que renovaron, las prácticas de los historiadores de las ideas.<sup>43</sup> Así fue cómo la antigua historia de la historiografía, dominada durante mucho tiempo por una teleología implícita, se renovó cuando los estudiosos la vincularon a una historia más nueva de las prácticas culturales de la memoria.<sup>44</sup>

En el mismo período, la nueva historia del pensamiento político promovida por Pocock y Skinner, cuya potencia y originalidad fue señalada por Darnton, atravesó una metamorfosis que la llevó de ser una empresa artesanal modesta de la que se ocupaba un reducido número de especialistas a convertirse en una red de fábricas vasta y múltiple donde historiadores de las ideas de muy distinto tipo trabajaban a toda velocidad. El esfuerzo de Pocock por identificar una tradición coherente de humanismo cívico que atravesara los siglos y los continentes encontró tanto adherentes como críticos, en tanto que su trabajo dio una nueva forma al estudio del pensamiento político británico y estadounidense.<sup>45</sup> La concentración de Skinner en el lenguaje de la política atrajo a un amplio grupo de estudiantes y colegas, que recuperó a maestros olvidados como Justus Lipsius y Hugo Grotius ubicándolos en el centro de atención y forjando nuevos modos de interpretar textos y temas tan bien conocidos como los debates de la modernidad temprana acerca de la humanidad de los nativos americanos y los primeros desarrollos del pensamiento de Hegel.<sup>46</sup> La Universidad de Cambridge y la editorial Cambridge University Press se convirtieron en invernaderos eficaces para jóvenes estudiantes talentosos en el campo que produjeron un conjunto imponente de libros y artículos innovadores, muchos en la serie de Cambridge que llevó su mensaje central en el título: Ideas en contexto.<sup>47</sup> Aunque independientes de otras ramas de la Teoría en sus orígenes e inspiración, los métodos de Pocock y Skinner atacaron muchos problemas similares —tal como reconoció Skinner cuando organizó una serie de conferencias y artículos sobre “el retorno de la gran teoría a las ciencias humanas”—.<sup>48</sup> La crítica se ocupó de muchos de estos esfuerzos, por supuesto, y continúa haciéndolo.<sup>49</sup> Lo que es más importante, Pocock y Skinner nunca han dejado de refinar y renovar sus

<sup>43</sup> William Bouwsma, “From History of Ideas to History of Meaning”, *Journal of Interdisciplinary History* 12, 1981, pp. 279-291, reimpresso en Bouwsma, *A Usable Past: Essays in European Cultural History*, Berkeley, los Ángeles y Oxford, University of California Press, 1990, pp. 336-347.

<sup>44</sup> Véase, por ejemplo, Josef Hayim Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle, University of Washington Press, 1982, y Amos Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Los Ángeles, University of California Press, 1993.

<sup>45</sup> J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1975; reimp. con un nuevo epílogo, Princeton, 2003. Véase también *Machiavelli and Republicanism*, ed. de Gisela Bock, Quentin Skinner y Maurizio Viroli, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

<sup>46</sup> Véase, por ejemplo, Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origin of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982 [traducción castellana: *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza, 1998, trad. de Belén Urrutia Domínguez]; *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, ed. de Anthony Pagden, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; Laurence Dickey, *Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit, 1770-1807*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

<sup>47</sup> Véase más recientemente, Eric Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

<sup>48</sup> *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, ed. de Quentin Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

<sup>49</sup> Véase *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, ed. de James Tully, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1993.

propias prácticas de investigación. El estudio sólido, erudito y provocador que realizó Skinner sobre el lugar de Thomas Hobbes en la tradición retórica ofrece una introducción brillante a las prácticas pedagógicas y a otros portadores de la tradición intelectual –cuestiones para las que su obra temprana no ofrecía mucho lugar–.<sup>50</sup> El impacto acumulativo de estos estudios sobre la configuración más amplia de la historia intelectual ha sido inmenso. En la actualidad, todos los historiadores de las ideas llevan, junto a los demás instrumentos de su caja de herramientas, los métodos para el análisis formal del lenguaje y la tradición, y la intersección de campos lingüísticos, contextos más amplios e intenciones individuales particulares que Pocock y Skinner ubicaron en el núcleo de sus obras.

Muchos otros desarrollos han ayudado a revigorizar la historia de las ideas en los últimos veinte años. Ninguno, tal vez, haya tenido efectos de mayor alcance que el denominado “giro material” de los últimos diez años, el intento de escribir una historia menos centrada en la lectura de textos que en el análisis de otros objetos cargados de significado cultural. Los orígenes de esta iniciativa se encuentran muchos años atrás, en la historia cultural de los cultivos donde fueron precursores los jóvenes William McNeil y Carl Ortwin Sauer, desarrollada luego por estudiosos jóvenes como Alfred Crosby y Donald Worster. Pero realmente comenzó a tener un impacto sobre la historia intelectual en la década de 1970, cuando investigadores pioneros comenzaron a plantear la pregunta de por qué, en ciertas épocas, los individuos decidían vivir de modos radicalmente distintos, y vincularon los nuevos entornos arquitectónicos del *palazzo* y la villa del Renacimiento con el edificio de departamentos y nuevos modos de pensar la ciudad y a sus habitantes.<sup>51</sup> Una ola de nuevos estudios de museos reveló que los anticuarios barrocos que habían reunido fósiles, esquíes y cuernos de narval en sus misteriosos *Kunst-und-Wunderkammer*, y los curadores de los siglos XVIII y XIX que habían amontonado obras de arte, antigüedades nacionales e historia natural en sus magníficos museos públicos habían transformado los modos occidentales de pensar y experimentar el pasado.<sup>52</sup> Surgió una nueva forma de historia de la ciencia, que introdujo los instrumentos científicos en un contexto amplio y demostró que incluso los de apariencia más objetiva sirvieron a propósitos que habían sido olvidados por historiadores con una mentalidad atenta al presente.<sup>53</sup> Una nueva historia cultural de la muerte y el duelo transformó los monumentos

<sup>50</sup> Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996.

<sup>51</sup> Véase el artículo pionero de Richard Goldthwaite, “The Florentine Palace as Domestic Architecture”, *American Historical Review* 77, 1972, pp. 977-1012, y el influyente libro de Carl Schorske *Fin-de-siècle Vienna: Politics and Culture*, Nueva York, Knopf, 1979 [traducción castellana: *Viena fin de siècle: política y cultura*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981, trad. de Iris Menéndez].

<sup>52</sup> Véase, por ejemplo, *The Origins of Museums: The Cabinet of Curiosities in Sixteenth and Seventeenth-Century Europe*, ed. de Oliver Impey y Arthur MacGregor, Oxford, Clarendon Press, 1985; reimp. Londres, 2001; Paula Findlen, *Possessing Nature: Museums, Collecting and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley, CA, University of California Press, 1994; Suzanne Marchand, *Down From Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton, Princeton University Press, 1996; Steven Cohn, *Museums and American Intellectual Life, 1876-1926*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

<sup>53</sup> Véase la obra pionera de Steven Shapin y Simon Shaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1985 [El *Leviathan* y la bomba de vacío: *Hobbes, Boyle y la vida experimental*, Buenos Aires, UNQ, 2005, trad. de Alfonso Buch]; Peter Dear, *Discipline & Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1995; y los estudios reunidos en *Biographies of Scientific Objects*, ed. de Lorraine Daston, Chicago, University of Chicago Press, 2000, y *Things that Talk: Object Lessons from Art and Science*, ed. de Lorraine Daston, Cambridge, MA, MIT Press, 2004.

en textos inesperadamente reveladores.<sup>54</sup> Hace quinientos años, Maquiavelo invocó a los espíritus de los grandes muertos y los interrogó acerca de sus actos. Hoy, los objetos muertos así como los escritores muertos han comenzado a hablar. Se han escuchado sus voces –casi siempre preservadas y mediadas por textos– en las páginas del *Journal*, y se las escuchará allí más seguido.

Es más, durante la década de 1990, la historia intelectual dio su propio giro material. En la década del de 1980, Darnton y otros estudiosos, ante todo Roger Chartier y Carlo Ginzburg, habían creado una nueva historia de libros y lectores –utilizando un amplio espectro de fuentes para reconstruir cómo habían sido creados, impresos y comercializados grandes libros de un período dado, y cómo habían sido vendidos y leídos muchos otros libros menos grandes–. Los primeros historiadores del libro tendían a sostener, en oposición a las tradiciones de la historia intelectual, que la prueba numérica era más importante que la textual, y que la experiencia de grandes cantidades de lectores, a reconstruir mediante registros de editores, podían echar luz sobre problemas infinitamente debatidos como los orígenes de las revoluciones francesa e inglesa. Pero un estudio pionero como *El queso y los gusanos* de Ginzburg aplicó un modelo muy diferente, inspirado en los métodos tradicionales y lentos de la filología y la historia intelectual italianas, a la interpretación de las experiencias de un único lector cuya imaginación fundió libros e historias dispares en una nueva visión del mundo.<sup>55</sup> En la década de 1990, los historiadores intelectuales comenzaron a investigar sistemáticamente cómo se produjeron y recibieron los textos que estudiaban. Algunos echaron una nueva luz sobre pensadores canónicos indagando los modos en que sus textos llegaron al público –como manuscritos clandestinos garabateados o libros elegantemente impresos; como panfletos o artículos de periódicos–. La interpretación de los textos hoy va de la mano de la reconstrucción de comunidades intelectuales y editoriales.<sup>56</sup> Otros han empezado a preguntarse cómo estos pensadores canónicos leyeron los libros en sus propias bibliotecas, y cómo a su vez sus obras impresas fueron leídas por otros. Muchas fueron preservadas y conservan en sus márgenes anotaciones desparramadas como hojas de otoño en Vallombrosa, de una época en la cual era común que los lectores trabajaran con una pluma en la mano.<sup>57</sup> Hoy es probable que un historiador de las ideas que se ocupe de un pensador del siglo XVI o del XIX empiece por preguntarse cuántos libros sobrevivieron de la biblioteca del individuo y que investigue sus cua-

<sup>54</sup> Véase p. ej. James Young, *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*, New Haven, Yale University Press, 1993; J. M. Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning: The Great War in European Cultural History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; Daniel Sherman, *The Construction of Memory in Interwar France*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

<sup>55</sup> Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, trad. de John y Anne Tedeschi, Baltimore, MD, The Johns Hopkins University Press, 1980 [traducción castellana: *El queso y los gusanos*, Barcelona, Muchnik, 1981, trad. de Francisco Martín]; véase ahora Andrea del Col, *Domenico Scandella Known as Menocchio: His Trials Before the Inquisition (1583-1599)*, trad. de John y Anne Tedeschi, Binghamton, NY, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1996.

<sup>56</sup> Véanse, por ejemplo, tres acercamientos influyentes y recientes a la República de las Letras europea en las décadas que condujeron a y justo después de 1700: Anne Goldgar, *Impolite Learning: Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680-1750*, New Haven, Yale University Press, 1995; Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2001; Noel Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

<sup>57</sup> Véase la provocativa presentación de Kevin Sharpe, *Reading Revolutions: The Politics of Reading in Early Modern England*, New Haven, CON, Yale University Press, 2000, y, de un modo más general, H. J. Jackson, *Marginalia: Readers Writing In Books*, New Haven, CON, Yale University Press, 2001.

ernos para observar cómo él o ella procesaban lo que leían. Unos pocos lectores profesionales incluso han salido a la luz, intelectuales que leían exhaustivamente pero escribían poco, sin dejar de prosperar, y una serie de historiadores han sostenido que dichas lecturas deberían jugar un papel sustancial en las reconstrucciones de la cultura moderna temprana y la cultura moderna.<sup>58</sup>

Es más, el interés por estos métodos nuevos se ha propagado no sólo entre los historiadores, sino también entre los estudiosos de la literatura que trabajaban en todos los campos, de los clásicos al modernismo, así como entre los filósofos.<sup>59</sup> Uno de los motivos por los cuales la historia de las ideas ya no parece tan marginal es precisamente que estudiosos de muchas disciplinas diferentes han descubierto que se pueden encontrar y discutir de forma productiva en los márgenes de manuscritos y libros impresos, donde las prácticas de intelectuales de todo tipo han dejado ricos yacimientos. La historia intelectual del tercer milenio no sólo tiene un nuevo carácter técnico, sino también una nueva base material, que sirve para distinguirla –así como a muchos de los artículos aparecidos recientemente en el *Journal*– de formas anteriores de la misma búsqueda. Este ensayo, con su énfasis sobre prácticas y textos materiales, ejemplifica claramente estas tendencias mayores.

Es más, en cierto sentido, la historia intelectual se ha expandido en las últimas dos décadas mucho más allá de las expectativas que se pudieran haber tenido en la década de 1970. Se ha vuelto, cada vez más, una empresa global. Durante las últimas tres décadas, campos que alguna vez se enseñaron e investigaron sólo en un puñado de universidades se han convertido en un ingrediente habitual en todo el mundo angloparlante. Algunos ya han tenido un impacto enorme, y tendrán uno mayor, en la práctica de la historia intelectual. Por dar sólo dos ejemplos entre muchos: cada universidad sería en los Estados Unidos posee especialistas en historia judía y china. En ambos casos, trabajan sobre tradiciones culturales de larga data, tradiciones donde la transmisión y la interpretación de textos ha sido una empresa formativa. Ya en los años de 1960, historiadores intelectuales de China como Joseph Levenson, Fritz Mote y Benjamin Schwartz atrajeron la atención de algunos académicos ajenos a su especialidad, en tanto que Joseph Needham y Donald Lach condujeron amplias investigaciones en colaboración sobre las relaciones entre las tradiciones intelectuales china y occidental. Dos generaciones después, la historia china se ha establecido como uno de los campos más completos y originales de la investigación histórica en Occidente. La historiografía china ofrece modelos sólidos, rigurosos y elegantes para el estudio de las ideas en sus contextos políticos, sociales y religiosos, así como para la interpretación de textos complejos y difíciles.

En los años de 1960 la historia judía, como durante mucho tiempo, se encontraba en gran parte en un estado primitivo de acumulación, en tanto que investigadores pioneros continuaban fijando el perfil básico de la tradición textual y su contexto mayor. Dos generaciones después, la historia judía ha proporcionado a los estudiosos occidentales algunas de las herramientas más potentes para modelar la historia de las tradiciones y comprender el impacto

<sup>58</sup> Véanse las importantes obras de Daniel Woolf, *Reading History in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; y *The Social Circulation of the Past: English Historical Culture, 1500-1730*, Oxford, Oxford University Press, 2003; y para períodos más recientes, Peter Fritzsche, *Reading Berlin 1900*, Cambridge, MA, 1996; y Jonathan Rose, *The Intellectual Life of the British Working Class*, New Haven, CON, Yale University Press, 2001.

<sup>59</sup> Véase, por ejemplo, Shane Butler, *The Hand of Cicero*, Nueva York, Routledge, 2002; Lawrence Rainey, *The Institutions of Modernism: Literary Elites and Public Culture*, New Haven, CON, Yale University Press, 1998.

de la modernidad, por no mencionar el forcejeo con ese interrogante antiguo, central en los años clásicos de la historia intelectual del siglo XIX: las relaciones entre religión y filosofía natural o ciencia. En otros campos también –por ejemplo, el campo de estudio cada vez más sutil y complejo que se ocupa de la comprensión occidental de la civilización precolombina– los estudiosos occidentales están mostrando a los estudiantes de Occidente cómo pensar en modos radicalmente nuevos acerca de su propio pasado.

Mientras los historiadores celebran una convergencia parcial pero firme con los filósofos y otros humanistas, mientras la historia intelectual se expande para abordar nuevos objetos de estudio, tanto literal como metafóricamente, y a medida que aparecen en el *Journal* y en otras partes nuevas texturas y estilos de investigación, ha quedado en claro que la construcción de Lovejoy fue extremadamente buena –posiblemente, mejor de lo que creía–. Las encrucijadas que desplegó y diseñó siguen siendo un punto de encuentro central y estimulante para muchas disciplinas. Y la historia de las ideas –en el sentido general de un estudio de textos, imágenes y teorías que buscan equilibrar responsabilidad y precisión en el tratamiento formal y el análisis de sus objetos con un esfuerzo en igual medida para vincularlas con un mundo histórico particular– ha demostrado una capacidad de recuperación, incluso de expansión, ante las transformaciones múltiples de los campos disciplinarios en cuyas fronteras se aloja.

Al menos algunas de las estructuras de las que se sirvió Lovejoy sobreviven también, adecuadamente modificadas para funcionar en un mundo modificado. Los cursos introductorios de Civilización Occidental aún florecen en muchas universidades, bien como requisito formal para todos los estudiantes (como en la Universidad de Columbia y Reed College) o como materias optativas populares (como en la Universidad de Harvard y en la Universidad de Chicago). Los programas de posgrado en historia intelectual atraen a muchos estudiantes en la Universidad de Pensilvania, la Universidad de Washington y muchos otros puntos intermedios. Las viejas Civilización Occidental e Historia de las Ideas no pueden reinstaurarse bajo su forma antigua. Pero versiones nuevas, que combinan el análisis riguroso de textos y la evaluación discriminadora de sus contenidos con la atención rigurosa a sus formas literarias y materiales, sus contextos culturales e intelectuales y sus presupuestos acerca de la raza y el género, se han mostrado capaces de inspirar el mismo tipo de entusiasmo. Si los viejos panoramas de pensamiento occidental o estadounidense perdieron coherencia como iniciativas en la década de 1970, hay otros nuevos que se están poniendo a prueba, algunos de los cuales dan espacio a perspectivas revisionistas de tipos muy distintos.<sup>60</sup>

¿Qué es, entonces, lo que significa el *Journal* hoy? Si tiene éxito, apoyará todos estos nuevos desarrollos –así como otros que no podemos sospechar–. Abrirá sus puertas a investigaciones sobre textos e ideas –en especial cuando éstas se encuentren ubicadas en el tiempo y en el espacio y explicadas, en parte, en términos de un contexto histórico más amplio–. Pero también estará abierta a la investigación de libros y otros objetos materiales, siempre y

<sup>60</sup> Véase, por ejemplo, Marcia Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400-1400*, New Haven, Yale University Press, 1997; William Bouwsma, *The Waning of the Renaissance, ca. 1550-1640*, New Haven, CON, Yale University Press, 2000 [traducción castellana: *El otoño del Renacimiento: 1550-1640*, Barcelona, Crítica, 2001, trad. de Silvia Furió]; John Burrow, *The Crisis of Reason: European Thought, 1848-1914*, New Haven, Yale University Press, 2000 [traducción castellana: *La crisis de la razón: el pensamiento europeo, 1848-1914*, Barcelona, Crítica, 2001, trad. de Jordi Beltrán]; y véase ante todo el *New Dictionary of the History of Ideas*, ed. de Maryanne Cline Horowitz, 6 vols., Nueva York, Scribner's, 2005.

cuando éstos posean un vínculo directo con preguntas mayores de la historia intelectual y con las prácticas de la vida intelectual en todos los períodos. No tomará posición, ni invitará a otros a debatir, sobre aspectos exclusivamente teóricos, sobre el muy debatido estatus de la teoría y sus practicantes en los departamentos de literatura. Pero seguirá publicando estudios históricamente informados acerca del desarrollo de la hermenéutica, la obra de teóricos influyentes y todo otro tópico del vasto Imperio de la Teoría.<sup>61</sup>

El *Journal* no adherirá ciegamente a los métodos de ningún maestro. Pero le dará la bienvenida a estudios de inspiración Teórica sobre textos e ideas del pasado, así como a aquellos que reflejen otros tipos de teoría. No publicará obras densamente técnicas que sólo los especialistas en disciplinas humanísticas particulares puedan seguir o verificar: ésa es una tarea propia de otras publicaciones. Pero alentará a los profesionales de campos estrechamente vinculados como la historia de la filosofía y la historia de la ciencia, asociados durante décadas al *Journal*, a publicar sus trabajos aquí, y alentará los estudios precisos y detallados siempre y cuando sean formalmente accesibles al lector corriente del *Journal*. El número actual pone esta política en práctica, imprimiendo cuatro estudios vinculados entre sí de jóvenes historiadores de la ciencia, y sus homólogos de la filosofía y otros campos están calurosamente invitados a seguir su ejemplo.

El *Journal* no tomará posición acerca de cuál es el mejor método o el método apropiado para la historia de las ideas. Pero sus editores alientan a los investigadores a enviar artículos que planteen de manera explícita cuestiones de método. Conceptos fundamentales y frecuentemente utilizados como “contexto” –un término, a fin de cuentas, para la información extraída en cierto modo de los mismos tipos de textos para cuya explicación se invoca– exigen un análisis formal mucho más riguroso del que han tenido. Las descripciones de motivación –un problema especial para los historiadores de las ideas, tal como lo reconoció Skinner cuando propuso la noción de “intención de la expresión” como solución parcial al mismo– siguen siendo múltiples y continúan provocando un debate considerable. Esto parece razonable si se toman en cuenta las anfractuosidades involucradas en tratar como formas de acción a obras complejas elaboradas a lo largo de décadas, no dadas a conocer durante años y finalmente publicadas en condiciones que su autor nunca pudo haber previsto cuando comenzó su trabajo –un conjunto de condiciones aplicables a Newton, Coleridge, Nietzsche y Wittgenstein, entre muchos otros–. El mismo Lovejoy, que era consciente de estos problemas, sugirió que un motivo para seguir los destinos de los conjuntos conectados de ideas era precisamente que a menudo aparecían, en la obra de un autor dado, combinadas con otras que las contradecían. La persecución aparentemente impersonal y abstracta sobre el papel de fuentes e ideas-unidad podía así echar luz sobre las fisuras y las inconsistencias en una mente individual muy humana. Sin duda, las dificultades que implica llegar a descripciones plausibles de estos y otros términos y métodos clave no debería disuadir a los autores de intentarlo. Una serie de reseñas dedicadas especialmente a libros importantes o cuerpos de investigación que evalúan dichos esfuerzos, y traducciones ocasionales, proveerán un segundo foro para estos debates.

Parece claro que la historia de las ideas y este *Journal* nunca volverán a estar vinculados a un programa político particular –bien al progresista que naturalizó el campo en los Estados

<sup>61</sup> Cf. *Theory's Empire: an Anthology of Dissent*, ed. de Daphne Patai y Will H. Corral, Nueva York, Columbia University Press, 2005.

Unidos en la década de 1920, o bien al conservador con el que desconcertantemente a veces se los identifica—. Pero sin duda se comprometerá con una política actual: la globalización. En el pasado, unos pocos estudiosos educados en tradiciones muy distantes de las normas europeas y estadounidenses lograron ingresar y alterar el curso de los debates en el mundo angloparlante.<sup>62</sup> Todos los miembros del nuevo grupo editor desean que nuestra publicación y nuestro campo se vuelvan más cosmopolitas. Esperamos atraer artículos de todas las tradiciones, asiáticos, europeos y americanos, judíos y musulmanes, donde se practique historia intelectual de calidad. Lo más importante, esperamos presentar estos estudios de tantos países y tradiciones como sea posible y enriquecer los métodos comúnmente utilizados en el mundo angloparlante con los desarrollados en otras partes. Un artículo importante de Reinhart Koselleck que pronto aparecerá marca un comienzo y ofrecerá una de las primeras presentaciones completas en inglés de una forma de historia intelectual que ha inspirado a muchos estudiosos, y que ha cosechado ricos resultados, en especial en Alemania. Pero ése es sólo un comienzo, orientado a una tradición académica europea del pasado reciente. También esperamos presentar trabajos actuales de otras culturas históricas tanto como sea posible. En esto, como en mucho más, esperamos estar en la verdadera tradición de Lovejoy: buscar un campo vivo y expansivo y hacer que nuestra revista sirva no sólo de plataforma para la investigación, sino también como un espacio donde puedan converger muchas formas y tradiciones de erudición.<sup>63</sup>

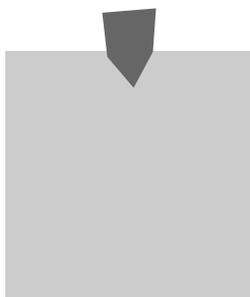
<sup>62</sup> Por ejemplo, Andrzej Walicki, *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland*, Oxford, Clarendon Press, 1982, y Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans église: la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIII<sup>e</sup> siècle*, trad. Anna Posner, París, 1969.

<sup>63</sup> Agradezco cálidamente a Warren Breckman y Suzanne Marchand sus comentarios sobre borradores de este artículo.

# *Dossier*

Encuesta sobre historia intelectual

Encuesta realizada a propósito  
del décimo aniversario de *Prismas*.



*Prismas*

Revista de historia intelectual  
Nº 11 / 2007



# Presentación

Luego de editado el número 10 de *Prismas*, quienes hacemos la revista pensamos que una buena manera de celebrar su primera década era intentar un diagnóstico a varias voces del estado de la historia intelectual. Para ello, le enviamos a un grupo de historiadores un texto guía con forma de encuesta que, como se verá en seguida, dejaba un gran margen para enfoques muy diversos. La propia elección de los historiadores confirma esa apuesta a la diversidad. El texto convocante propuso:

Luego de un cuarto de siglo de búsquedas y debates muy productivos en torno de la posible definición de este campo de estudio, así como del desarrollo de una vasta producción que se reconoce como parte de él, nos parece que es un buen momento para intentar bosquejar un estado de la cuestión desde América Latina.

La pregunta básica, sobre la que pedimos intervenciones breves, está centrada en el estado actual de la Historia intelectual, pudiendo entender por esto tanto su nivel de desarrollo historiográfico general como dentro de un área más restringida (un país, una región, América Latina, Europa, los Estados Unidos). Asimismo, podrán abordarse sus dilemas teóricos, los conflictos entre sus diversas tradiciones, sus tareas pendientes, algún núcleo teórico o historiográfico especialmente significativo, o una conjunción de algunas de estas cuestiones. Naturalmente, este listado es apenas indicativo y puede ampliarse de acuerdo con los intereses, los deseos y las especialidades de cada uno de los encuestados.

Cabe recordar, por cierto, que *Prismas* ha estimulado, a lo largo de sus diez años, una noción amplia de “Historia intelectual”, dando lugar en sus páginas a trabajos que permitirían ser enrolados estrictamente en campos disciplinares variados, tales como “Historia del pensamiento”, “Historia cultural”, “Historia de las ideas”, “Historia conceptual”, “Historia de los intelectuales”, “Historia de las ideas políticas”, “Historia disciplinar”, y varios etcéteras. ¿Por qué “Historia intelectual”, entonces? En primer lugar, porque al carecer de una tradición firme en América Latina, esa denominación permitía evitar los encasillamientos que cualquiera de las otras de mayor arraigo institucional hubiera implicado. Pero fundamentalmente porque, más allá de la variedad de abordajes que alentamos, con “Historia intelectual” buscamos definir una perspectiva de análisis atenta al mismo tiempo a la importancia del lenguaje con el cual se expresan el pensamiento, la cultura o las ideas, y a la importancia de las condiciones histórico-sociales, institucionales y materiales dentro de las cuales –y con las cuales– se producen. Desde ya, esta definición, fundacional de nuestro Programa y nuestra revista, está sometida también al escrutinio de esta misma encuesta.

Agradecemos a todos los que aceptaron participar de la encuesta acompañándonos, así, en esta celebración.

Consejo de Dirección de Prismas



# *Pretensiones desvergonzadas y preguntas abominables\**

*La historia intelectual como juicio del pasado*

Martin Jay

Universidad de California, Berkeley

El 14 de noviembre de 1956, Theodor W. Adorno pronunció un discurso en Berlín en ocasión del 125º aniversario de la muerte de Hegel. Empezó con una condena del género al que se ha dado en llamar “apreciación” (*Würdigung*), donde el orador sintetiza los méritos perdurables de la figura celebrada.

Expresa la pretensión desvergonzada –acusó Adorno– de que como se posee la dudosa buena fortuna de vivir en una época posterior, y como se posee un interés profesional por la persona sobre la que se va a hablar, se puede asignar soberanamente su lugar al muerto, y así en cierto modo elevarse sobre éste. Dicha arrogancia resuena en la pregunta abominable respecto a qué es lo que en Kant, y ahora en Hegel, tiene significado para el presente. Incluso el llamado renacimiento hegeliano comenzó hace medio siglo con un libro de Benedetto Croce cuyo propósito era distinguir entre lo vivo y lo muerto en Hegel.<sup>1</sup>

Proceder de este modo, continuó Adorno, nos impide hacer la pregunta opuesta:

qué significa el presente cuando se lo confronta a Hegel. [...] Toda apreciación de Hegel falla desde un comienzo por su incapacidad para captar lo serio y lo concluyente de la filosofía de Hegel aplicándole aquello que éste, con adecuado desdén, llamó una filosofía de perspectivas.<sup>2</sup>

Si se tiene que juzgar o no el presente específicamente desde la superperspectiva hegeliana, la del Espíritu Absoluto, es un asunto que deseo dejar a un lado, aunque podría ser digno de interés. Preferiría responder al reto planteado a la historia intelectual en su totalidad por la crítica adorniana a la “pretensión desvergonzada” de superioridad en virtud de posteridad y la “pregunta abominable” por el significado del pasado enteramente “para nosotros”. En otras palabras, ¿es posible evitar en esta época de política identitaria y posiciones de sujeto abiertamente reconocidas la presión de adoptar una historiografía de perspectivas finitas y situadas? ¿Podemos encontrar una salida que nos aleje de esas arenas movedizas que David Simpson llamó el “posicionamiento, o por qué seguimos diciendo de dónde partimos?”<sup>3</sup>

\* Traducción de Leonel Livchits.

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno, “Aspects of Hegel’s Philosophy”, *Hegel: Three Studies* (trad. Shierry Weber Nicholsen), Cambridge, MA, 1993, p. 1 [traducción castellana: *Tres estudios sobre Hegel* (trad. Víctor Sánchez de Zavala), Madrid, Taurus, 1969].

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 1-2.

<sup>3</sup> David Simpson, *Situatedness, or, Why We Keep Saying Where We’re Coming From*, Durham, 2002.

Sin duda, el presentismo narcicista es un problema perenne en todo análisis histórico, y de un modo u otro no es posible evitarlo del todo. Esto es, las preguntas que nos hacemos y las respuestas que tendemos a considerar persuasivas no pueden desligarse de las exigencias de nuestra condición actual, si suponemos por supuesto que existe un “nosotros” colectivo cuyo estado de ánimo posee una influencia uniforme. No es necesario aclarar que éste es un presupuesto muy extendido, pero incluso si desafiamos la concepción trascendental del observador histórico actual y nos limitamos a diferentes “nosotros” multiplicados en el presente, cada uno con sus propios intereses, presupuestos y necesidades, el poder del presente resulta innegable. El giro lingüístico nos ha vuelto a todos sensibles a las construcciones narrativas tropológicas actuales que tiñen nuestras narraciones históricas, sean o no intelectuales. Y comentaristas como Dominick LaCapra nos han hecho conscientes también de las proyecciones transferenciales que son impedimentos inevitables para un vínculo no mediado con el pasado. Éstas implican, o así parecería, una dimensión inevitablemente moral en nuestra reconstrucción del pasado.

¿Pero son éstas tan aplastantes que nos colocan por completo a su merced a la hora de responder y aprender del pasado? ¿Y estamos inevitablemente forzados a imponer nuestros patrones acerca de qué es lo relevante y lo vivo en el pensamiento que estudiamos, a imponer nuestros valores acerca de qué ideas son “meramente históricas” y cuáles poseen una viabilidad actual, y tal vez futura? ¿Debemos escribir “apreciaciones soberanas” en las que asignar gradaciones morales, así como reconocimientos a la vitalidad de la obra que examinamos? Estas preguntas, que podrían hacerse a toda investigación histórica, son particularmente tensas en el caso de la historia intelectual. Como argumentó recientemente Peter Gordon en su incisivo análisis

sobre el debate de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger en 1931, hay una tensión tácita entre el impulso contextual y el impulso trascendental en la recuperación que hace el historiador intelectual del pensamiento del pasado.<sup>4</sup> Esto es, estamos escindidos entre, por un lado, entender a éste como un síntoma de, generado por, o como reflejo indirecto de —la fórmula siempre es difícil de precisar— algo más vasto o abarcador, que interpretamos como su contexto histórico y, por otro lado, encontramos en éste lecciones perennes, sean de inspiración o de advertencia, así como recursos aún plausibles para atender a problemas del presente. Las dos visiones no se encuentran enfrentadas por completo, pero no siempre encajan con facilidad.

En líneas generales, el impulso contextual está acompañado por una admisión tácita de la validez o plausibilidad, o al menos la inteligibilidad de las ideas en su contexto original, lo que implica que se las puede disculpar si no están a la altura de estándares posteriores, sean epistemológicos o normativos. Esto es, la contextualización y el relativismo de los valores a menudo forman una pareja muy conveniente. Como sabemos, explicación y perdón a menudo van de la mano, al menos si la explicación depende de una lectura sintomática de un contexto amplio que limita la responsabilidad individual. El historiador evita el rol de juez o censor e intenta establecer el máximo lazo de empatía posible con las figuras del pasado, cuyos horizontes eran más circunscriptos que los nuestros, o al menos diferentes.

El impulso contrario, la valoración de las implicaciones trascendentales de las ideas, por lo general denota una voluntad de poner en cuestión la superioridad del presente respecto del pasado en términos de solución de

<sup>4</sup> Peter Gordon, “Continental Divide: Ernst Cassirer and Martin Heidegger at Davos, 1929 – An Allegory of Intellectual History”, *Modern Intellectual History*, 1, 2, agosto de 2004.

problemas, aprendizaje de lecciones morales o tolerancia de las diferencias. También puede estar más inclinado a buscar un patrón histórico ascendente, leyendo el relato que incluye ambos puntos en el tiempo dentro de una totalidad significativa, un proceso de ilustración o de educación o acumulación de un saber de la experiencia. En ocasiones, esto significa el abandono de esperanzas falsas y el rechazo de sueños utópicos antes que una fe en su realización, pero aun así implica privilegiar el presente sobre el pasado.

A Hegel, volviendo a nuestro punto de partida, se lo puede ubicar e veces en ambas posiciones. Esto es, su insistencia en que la verdad en cierto modo se manifiesta menos en todos los momentos previos del gran relato de la historia le impide sostener que el pasado está enteramente sumido en la ignorancia y es moralmente deficiente. La teodicea temporalizada en su actitud respecto del error y la parcialidad significa que comparte con los contextualistas un rechazo por el juicio basado exclusivamente en estándares actuales, en oposición a la idea de que la ilustración sólo alcanza a quienes tenemos la suerte de vivir en el presente. Pero, a la inversa, también está dispuesto a contar ese gran relato en modos que le infunden un significado trascendental, lo que otorga al búho de Minerva la sabiduría especial de la retrospectiva, y evita así el relativismo a que induciría un historicismo contextualizador muy insistente. Por tanto, si la historia universal es el tribunal universal, según la famosa frase que tomó de Schiller, somos el juez y el jurado, al menos hasta ser reemplazados en el estrado por una generación posterior.

En los últimos tiempos ha habido una voluntad manifiesta de adoptar este papel exaltado por parte de ciertos historiadores de las ideas angloamericanos, quienes reaccionaron con un placer apenas disimulado ante el abandono de una moda cultural y política que, en líneas generales, puede denominarse

la desconstrucción marxista o el postestructuralismo de izquierda. Aunque se resistan a adoptar una narrativa tan imponente como la del desarrollo racional y dialéctico hegeliano, comparten no obstante una identificación con el árbitro emplumado de Minerva que juzga los resultados tal como los ve. Los más prominentes en este grupo son Tony Judt, Mark Lilla y Richard Wolin. Identificados con una versión del liberalismo ilustrado que estuvo a la defensiva durante el apogeo de dicha moda, se vengaron de un grupo de pensadores cuyos juicios políticos resultan ahora más dudosos de lo que parecían una generación atrás, y cuyos ataques a las piedades del pensamiento liberal burgués pueden ser responsabilizados por sus errores políticos. En obras como *Past Imperfect*, *The Reckless Mind* y *The Seduction of Unreason* han acusado a estos intelectuales de haber sido, en el mejor de los casos, escandalosamente irresponsables, e inocentes tiranófilos seducidos por el atractivo del poder en el peor.<sup>5</sup> No quiero ahora refutar sus lecturas o hacer una defensa extendida de las figuras a las que me acerqué con mayor frecuencia en mi propia obra. De hecho, muchas de sus conclusiones son dignas de atención, al menos para quienes hoy deseen dar forma a una política que aprenda de los experimentos del pasado. Más bien, lo que quiero es concentrarme en un asunto mayor: el supuesto de que los historiadores pueden emitir juicios morales acerca de su objeto, lo que les permitiría hacer las “preguntas abominables” y tener las “pretensiones desver-

<sup>5</sup> Tony Judt, *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956*, Berkeley, 1992 [traducción castellana: *Pasado imperfecto. Los intelectuales franceses 1944-1956* (trad. Miguel Martínez Lage), Madrid, Taurus, 2007]; Mark Lilla, *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*, Nueva York, 2003 [traducción castellana: *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política* (trad. Nora Catelli), Barcelona, Debate, 2004]; Richard Wolin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, Princeton, 2004.

gonzadas” que tanto disgustaban a Adorno en las “apreciaciones” arrogantes sobre Hegel a las que intentó resistirse.

Un modo de responder a esta pregunta es explorar el estatus de la experiencia en el pensamiento histórico, algo que me propuse hacer en mi libro reciente *Songs of Experience*.<sup>6</sup> Después de ocuparme de Dilthey y de Collingwood y de sus intentos finalmente infructuosos por conceptualizar la principal tarea del historiador como una re-experimentación o puesta en escena del *Erlebnis* de actores del pasado, atendí al debate más reciente entre Joan Scott y John Toews acerca de las implicaciones del giro lingüístico que conciernen al tema de la experiencia. En el final hago un breve comentario sobre la defensa de Frank Ankersmit a lo que denomina, para citar el título de su libro reciente, “la experiencia histórica sublime”.<sup>7</sup> En oposición a lo que entiende como el trascendentalismo lingüístico presentista de Hayden White y Richard Rorty, constructivistas que privilegian el contexto cultural actual o la imposición tropológica de recursos narrativos del historiador sobre un pasado indefenso y pasivo ante su mirada soberana, Ankersmit busca a su vez evitar el viejo y desacreditado objetivismo según el cual es posible acceder al pasado tal como ocurrió. En cambio, busca liberar una noción de la experiencia histórica mucho más afín a la estética que a las diversas formas de la epistemología, una noción que inspiró al gran historiador holandés Johan Huizinga, el autor de *El otoño de la Edad Media*.

Para Huizinga, la imaginación histórica reconstructiva en el presente se complementa con lo que llama una “sensación histórica” del pasado, que no está relacionada con reex-

perimentar, revivir o volver a poner en escena la experiencia o los pensamientos pasados de alguien. Más bien se trata de

una de las muchas variantes del éxtasis, una experiencia de la verdad dada al ser humano [...] el objeto de esta sensación no son los seres humanos individuales, ni las vidas humanas o los pensamientos humanos en la medida en que éstos poseen contornos discernibles. No se puede denominar imagen a lo que la mente forma o atraviesa en este caso. En la medida en que adopta alguna forma nítida, esta forma es compuesta y vaga [...]. Este contacto con el pasado, acompañado por la convicción absoluta de autenticidad y verdad plenas, puede ser provocado por una línea en una crónica, un grabado o unos sonidos de una canción antigua. No es un elemento que el autor que escribió en el pasado haya puesto en su obra de forma deliberada. Está “detrás” y “en el interior” del libro que el pasado nos dejó.<sup>8</sup>

Para Ankersmit, la idea un tanto embrionaria de Huizinga sobre una iluminación súbita del pasado precipitada por un encuentro inesperado con algún rastro o residuo de otredad radical proporciona un modelo para la experiencia histórica que no está dominada por el presente ni puede reducirse por entero a la recuperación de una experiencia del pasado recuperable. Está más cerca del presentimiento de algo imposible de representar, aquello que la estética de lo sublime intenta captar o al menos hacia lo que señala. Se resiste a la domesticación y al dominio de lo otro, no puede representarse mediante la historización completa de los restos en un contexto cómodamente fluido que los reduce a ejemplos o síntomas de una era a la que se le

<sup>6</sup> Martin Jay, *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Berkeley, 2005.

<sup>7</sup> F. R. Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, Stanford, 2005.

<sup>8</sup> Citado en *ibid*, p. 120 [traducción castellana: Johan Huizinga, “Problemas de historia de la cultura”, en *El concepto de la historia y otros ensayos* (trad. Wenceslao Roces), México, FCE, 1946].

suprimen las complejidades y las contradicciones. Sin embargo, tampoco los juzga con los parámetros del presente ni los entiende como meras proyecciones de necesidades ideológicas o retóricas actuales. Por el contrario, atiende a su misterioso efecto sobre nosotros en tanto objetos que producen nuevas experiencias en vez de confirmar sólo las que ya hemos tenido.

Hay mucho más para decir acerca del intento de Ankersmit por validar la experiencia histórica sublime y mantener a raya los interrogantes epistemológicos inevitables, que no pueden dejar de lado por completo los historiadores que quieren evaluar las narraciones que escribimos cuando las sensaciones históricas de Huizinga han pasado y nos sentamos a transmitir las a otros de un modo significativo. Lo que su visión de la experiencia histórica nos permite comprender, en términos generales, es que la alternativa que plantea Peter Gordon entre un presentismo trascendental y un historicismo contextualizador tiene que complementarse con un tercer vínculo con el pasado. Esto es, nos alerta acerca de la posibilidad de que estemos ubicados en una constelación de tres polos: 1) el pasado como contexto englobador y quizás coherente que podemos volver a captar y luego emplear para situar y volver significativa la producción intelectual que podemos no encontrar plausible según parámetros contemporáneos; 2) el presente como el lugar donde inevitablemente nos ubicamos y del que emanan nuestros juicios, implícitos o

explícitos, un presente en el que paradójicamente no podemos evitar tener creencias como si no fueran más que meras expresiones de nuestros propios horizontes limitados, y finalmente, 3) y tal vez la más escurridiza, la experiencia de un pasado radicalmente incommensurable que desafía tanto la contextualización tranquilizadora dentro de una totalidad cultural coherente y anticuada, a la que se puede reconstruir cómodamente, como la desestimación igualmente sencilla de acuerdo con parámetros de verdad o valor actuales a los que se considera superiores. Esto es, perturba el supuesto de que se pueda hacer una contextualización narrativa plena del pasado, así como que el presente posea la autoridad para juzgar el pasado en lugar de, como insinúa Adorno para el caso de Hegel, ser juzgado por éste. Dichas experiencias, sean o no sublimes, nos recuerdan que accedemos a la historia para ser arrancados de la complacencia del presente, no para confirmar nuestra superioridad mediante el presupuesto descendiente de nuestra capacidad para “apreciar”, esto es, juzgar desde nuestra propia perspectiva. En términos de la historia intelectual, esto significa abrirnos a la posibilidad de que incluso los errores aparentemente más burdos de pensadores previos cuyas locuras creemos haber dejado atrás aún pueden tener algo que enseñarnos, sólo si aprendemos a abrirnos a la alteridad de un pasado que se resiste a la domesticación tanto por parte de las fuerzas del historicismo contextual como de la moralización trascendental. □



# *La historia intelectual en la era del giro cultural\**

Peter Burke

Universidad de Cambridge

El cuestionario acerca del “mapa” de la historia intelectual del presente que me invitaron a responder es lúcido y agudo, pero mi respuesta quizá exija una breve aclaración. Será limitada, en particular en dos aspectos.

En primer lugar, voy a privilegiar los estudios sobre Europa de especialistas europeos y, dentro de este ámbito, los escritos en inglés, simplemente porque son aquellos con los que estoy más familiarizado (Cambridge aparece de modo recurrente como sitio de publicación en las notas al pie, un recordatorio de que incluso en un mundo en globalización el sitio fijo sigue siendo importante para la comunicación como para la producción de ideas). Para compensar esta limitación, no voy a restringir la argumentación a la “historia” en un sentido restringido ni al período moderno temprano en el que me he especializado, sino que abarcará desde el mundo antiguo hasta el siglo XX, incluyendo la obra de investigadores que provienen de departamentos de lenguas clásicas, literatura e historia de la ciencia tanto como de departamentos de historia.

En segundo lugar, me gustaría desplazar la atención desde el presente hacia el futuro cercano. En términos más concretos, voy a evitar los dos modelos actualmente más populares y

exitosos de la historia intelectual. En el mundo angloparlante existe la “historia intelectual” en sentido estricto, tal como se la practica en la línea que podríamos denominar el “eje Cambridge-Baltimore” de John Pocock, Quentin Skinner y sus numerosos seguidores.<sup>1</sup> En el mundo germanoparlante, existe la *Begriffsgeschichte* que practicó con brillantez Reinhart Koselleck y fue institucionalizada en los múltiples volúmenes de *Geschichtliche Grundbegriffe*. Durante mucho tiempo, una frontera tanto intelectual como lingüística separó estos dos enfoques sobre las ideas, una frontera que en el último tiempo se volvió más fácil de cruzar, en particular gracias a los esfuerzos diplomáticos de Melvin Richter.<sup>2</sup>

No es mi intención sugerir que estos dos enfoques iluminadores se hayan agotado, aunque considero que transcurrido el espacio de una generación, en términos intelectuales hoy ambos pueden mostrar rendimientos decrecientes. No obstante, lo que quiero sugerir es el valor de una “tercera vía” o un ter-

<sup>1</sup> Para una celebración y reevaluación recientes de la obra de Skinner, véanse Annabel Brett y James Tully (eds.), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

<sup>2</sup> Melvin Richter, *The History of Political and Social Concepts: a critical introduction*, Nueva York, Oxford University Press, 1995.

\* Traducción: Leonel Livchits.

cer paradigma, más cercano a la historia cultural tal como se la practica hoy. Este enfoque podría denominarse “historia cultural de las ideas”, en la línea de la “historia social de las ideas” propuesta en los años sesenta y setenta por Peter Gay y Robert Darnton (si bien no dieron exactamente el mismo significado al sintagma). Distinguiría este enfoque del de la “historia cultural” *tout court* aduciendo que gran parte de estos trabajos se ocupan de ideas, mentalidades, conocimiento o curiosidad y no de características de la historia cultural tal como las definió Roger Chartier: prácticas y representaciones. Este conjunto de trabajos se ubica mejor en la frontera entre historia intelectual y cultural (entendiendo el término “frontera” en este contexto como una “zona de contacto” antes que como una línea de separación).

Quisiera ilustrar la importancia creciente de este enfoque con ejemplos de estudios publicados en los últimos quince años aproximadamente, así como con referencias ocasionales a cinco congresos recientes celebradas en Princeton, Nueva York, Munich, Harvard y Leiden.

La historia misma de la historiografía ofrece algunos ejemplos de este cambio de foco, revelado en el uso creciente de la frase “cultura histórica”. El pionero en este sentido fue sin duda el historiador francés Bernard Guénée, pero sólo recientemente se ha seguido su ejemplo, como en el caso de los investigadores canadienses Mark Phillips y Daniel Woolf.<sup>3</sup> El “valor monetario”, como les gustaba decir a los filósofos ingleses, esto es, el

valor del nuevo término, está en dirigir la atención más allá de las historias impresas y hacia las actitudes de sus lectores en el pasado, e incluso las de personas que nunca leyeron historia y tal vez no sabían leer, pero que mantenían actitudes hacia el pasado derivadas de imágenes y de tradiciones orales.

De un modo similar al tratamiento de la cultura histórica, o, mejor dicho, de las “culturas históricas” en plural, estudios recientes han abordado la historia de las culturas religiosas antes que la historia de las doctrinas o la teología, las culturas de las ciencias antes que la historia de las teorías científicas, y la culturas políticas antes que la historia del pensamiento político. Por ejemplo, el pensamiento político inglés de mediados del siglo XVII ha sido estudiado con frecuencia, pero un libro reciente enfoca “la cultura política del *Commonwealth* inglés”. El pensamiento y las instituciones políticas escandinavas han sido abordados desde este punto de vista en un volumen colectivo sobre la construcción cultural de “Norden”, el término escandinavo para Escandinavia, que trata no sólo, como se podría esperar, sobre identidades religiosas y nacionales, sino también sobre la cultura política y “la culturalidad del Estado de Bienestar Nórdico”.<sup>4</sup>

Una ilustración del modo en que el Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Cambridge ha estado revisando y renovando la historia de la ciencia es el volumen colectivo sobre “culturas de la historia natural”.<sup>5</sup> En un campo adyacente, Peter Galison ha realizado un estu-

<sup>3</sup> Bernard Guénée, *Histoire et culture historique dans l'occident médiéval*, París, Aubier, 1980: la ausencia de traducciones de este estudio fundamental da indicios sobre su recepción relativamente fría; Mark S. Phillips, *Society and Sentiment: Genres of Historical Writing in Britain, 1740-1820*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Daniel Woolf, *The Social Circulation of the Past: English Historical Culture 1500-1730*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

<sup>4</sup> Sean Kelsey, *Inventing a Republic: the Political Culture of the English Commonwealth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; Øystein Sørensen y Bo Stråth (eds.), *The Cultural Construction of Norden*, Oslo, Estocolmo, etc., Scandinavian Universities Press, 1997.

<sup>5</sup> Nicholas Jardine, James A. Secord y Emma C. Spary (eds.), *Cultures of Natural History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

dio de lo que denomina las “subculturas” de la física del siglo XX (en particular, teóricos y experimentadores), identificando lo que llama “zonas de comercio”, definidas como espacios donde “dos grupos disímiles pueden hallar un fundamento común”, intercambiando información sin acordar acerca de la trascendencia de lo intercambiado en términos más amplios.<sup>6</sup>

Un aspecto importante en el cual el amplio “giro cultural” ha afectado la historia intelectual es la reevaluación reciente de la idea de “tradición”. Si bien fue central para la historia cultural “tradicional”, por ejemplo los estudios de la tradición clásica asociados al Instituto Warburg, la noción de tradición ha sido relativamente descuidada en años recientes. Aunque el estudio colectivo *La invención de la tradición* tuvo un impacto profundo en muchos países y numerosas disciplinas, lo que parece haber atraído a los lectores fue la parte de “invención” en la ecuación antes que la parte de “tradición” (véase la avalancha de libros recientes con la palabra “invención” en su título, desde “La invención de España” a “La invención de Argentina”).<sup>7</sup> Sólo recientemente encontramos intentos por parte de historiadores de compensar el equilibrio, redefiniendo la noción de tradición intelectual a través de las ideas de Thomas Kuhn, por ejemplo, o de Hans-Georg Gadamer.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Peter Galison, *Image and Logic: a material culture of microphysics*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, pp. 46, 803. Le agradezco a mi colega Richard Drayton de Cambridge que me haya llamado la atención sobre este innovador estudio.

<sup>7</sup> Inman Fox, *La invención de España*, Madrid, 1997; Nicolas Shumway, *The Invention of Argentina*, Berkeley, University of California Press, 1991.

<sup>8</sup> Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 [traducción castellana: *La invención de la tradición*, trad. Omar Rodríguez, Barcelona, Crítica, 2002]. Mark S. Phillips y Gordon J. Schochet (eds.), *Questions of Tradition*, Toronto, University of Toronto Press, 2004.

El valor de la noción de tradición se debe en parte al hecho de que atiende al esfuerzo siempre involucrado en la transmisión del conocimiento a través de las generaciones, esfuerzo que los historiadores no deberían dar por sentado, sea obra de individuos, grupos o instituciones tales como escuelas y universidades. El “conocimiento”, junto con la “información”, es el foco de una serie de estudios recientes sobre los límites de la historia intelectual y cultural. Tres de los más importantes de estos estudios se ocupan de la historia de la India colonial. El primero sostiene que el conocimiento en apariencia desinteresado sobre la India fue impulsado por los ingleses para asistirlos en el control del país. El segundo hace hincapié en la importancia de la información para la práctica política y enfatiza el modo en que los británicos construyeron su administración sobre la base de sus predecesores mogoles, en tanto que el tercero sostiene que el sistema de castas, al menos en su forma moderna, no fue tanto una expresión de la tradición hindú como producto del encuentro entre los súbditos hindúes y los administradores británicos preocupados por clasificar a las personas que se encontraban bajo su control.<sup>9</sup>

Los historiadores de Europa se mueven en una dirección similar. Publiqué un estudio general sobre este tema hace algunos años, concentrándome en el período 1450-1750. Este “campo del conocimiento” ha seguido expandiéndose desde entonces, en un espectro que se extiende desde una historia de la idea de curiosidad y las prácticas asociadas a ésta, hasta una serie de estudios

<sup>9</sup> Bernard S. Cohn, *Colonialism and its forms of Knowledge: the British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996; Christopher Bayly, *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; Nicholas Dirks, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

sobre los usos políticos de la información, el tema principal de un congreso celebrado en Munich en 2006, “Information in der Frühen Neuzeit”.<sup>10</sup> Un resultado de este interés por la política de la información ha sido el incremento de estudios sobre archivos (en contraposición a los estudios en archivos), que examinan la lógica y los efectos de los modos en que los gobiernos organizaron la información.<sup>11</sup>

El estudio del conocimiento o de la información naturalmente conduce a los modos en que se la transmitió, y este tópico también ha atraído bastante atención recientemente. De hecho, la historia del libro, con el aporte de bibliotecarios y bibliógrafos así como de historiadores, ya está en camino de convertirse en una nueva disciplina. En el contexto de *Prismas*, sin embargo, lo que mayor énfasis merece es el modo en que una preocupación por los libros y la lectura está transformando sectores tradicionales de la historia intelectual. Por ejemplo, dos estudios recientes en inglés han reunido la historia del libro y la historia de la ciencia, para beneficio de ambas.<sup>12</sup>

El interés acerca de la propagación de la información impresa ha sido acompañado de

un interés por otros medios de transmisión: orales, escritos y pictóricos. La importancia continua de la comunicación manuscrita en la era de la imprenta ha sido enfatizada en los casos de la modernidad temprana de Francia, Inglaterra y España, en tanto que el lugar de la comunicación oral en la universidad moderna es el tema de un estudio notable de Françoise Waquet.<sup>13</sup> En cuanto a la frontera entre historia intelectual y lo que solía conocerse como “historia del arte” (más recientemente, la historia de las imágenes o “cultura visual”), hoy es el ámbito de numerosos estudios importantes. La historia del pensamiento político se ha visto enriquecida por los estudios de las imágenes pictóricas y literarias de los gobernantes, e incluso la historia de las ideas filosóficas como aquella de “fortuna” hoy abreva en fuentes visuales.<sup>14</sup>

En el curso de esta investigación se ha vuelto evidente (o, para ser más exactos, incluso más evidente que antes) que el modelo simple de ideas que se “propagan” inmodificadas de un lugar a otro, como el modelo simple de las “tradiciones” transmitidas de una generación a otra, necesita de una revisión seria. La idea de la “recepción” creativa, establecida hace tiempo en los estudios literarios, también se está volviendo un lugar común entre los historiadores culturales e intelectuales.

Hay más de un modo de ilustrar este giro desde la producción de ideas a su “consumo”. Uno es observar el renacimiento de la historia de las mentalidades promovido en Francia por la red de *Annales* pero sustituido

<sup>10</sup> Peter Burke, *A Social History of Knowledge from Gutenberg to Diderot*, Cambridge, Polity Press, 2000 [traducción castellana. *Historia social del conocimiento: de Gutenberg a Diderot*, trad. Isidro Arias. Barcelona, Paidós, 2002]; Neil Kenny, *The Uses of Curiosity in Early Modern France and Germany*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

<sup>11</sup> Dirks, parte 2, sobre el “archivo imperial”; Randolph Head, “Knowing Like a State: the transformation of political knowledge in Swiss archives 1450-1770”, *Journal of Modern History* 75, 2003, pp. 745-782. Una conferencia sobre este tema fue organizada por la Universidad de Harvard en 2005 por Ann Blair y Jennifer Milligan.

<sup>12</sup> Adrian Johns, *The Nature of the Book: Print and Knowledge in the Making*, Chicago, University of Chicago Press, 1998; James L. Secord, *Victorian sensation: the extraordinary publication, reception, and secret authorship of Vestiges of the natural history of creation*, Chicago, University of Chicago Press, 2000.

<sup>13</sup> Fernando Bouza, *Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons, 2001; Françoise Waquet, *Parler comme un livre*, París, Albin Michel, 2003.

<sup>14</sup> Para citar sólo tres estudios recientes: Enrique Florescano, Thomas W. Gaetgens y Nicole Hochner (eds.), *L'image du roi de François Ier à Louis XIV*, París, Maison des Sciences de l'Homme, 2006; José M. González García, *La diosa Fortuna: Metamorfosis de una metáfora política*, Madrid, Machado Libros, 2006.

hacia las décadas de 1980 y 1990 por un interés por las representaciones o *l'imaginaire*.<sup>15</sup> Otro es examinar el papel de la traducción y el modo en que ideas clave se modifican en el curso de su interpretación en otras lenguas. Que esto puede ocurrir incluso en el caso de lenguas similares, tales como el inglés y el alemán, ha sido demostrado claramente en el caso del pensador del Iluminismo escocés Adam Ferguson y su concepto de la “sociedad civil”.<sup>16</sup> Sin embargo, la demostración es aun más clara, por no decir más dramática, en casos en los que conceptos europeos tales como libertad, democracia o cristiandad fueron traducidos a lenguas con estructuras y tradiciones muy distintas, tales como el japonés o el wolof hablado en Senegal.<sup>17</sup>

En estos casos, por supuesto, el problema de la traducción no es tanto lingüístico como cultural. Elegir un término o frase en la lengua de llegada con un “efecto equivalente” al de la lengua de partida se vuelve cada vez más difícil cuanto mayor es la distancia entre las dos culturas, los presupuestos y las asociaciones del autor original y los nuevos lectores. En este contexto, como en otros (el

estudio de los encuentros culturales, por ejemplo), la metáfora de la “traducción cultural” del antropólogo se vuelve un concepto extremadamente útil, ya que hace atender al esfuerzo y a la habilidad así como a las decisiones difíciles involucradas en el acto de traducción, donde se camina por la cuerda floja entre la infidelidad al texto original y la ininteligibilidad para los nuevos lectores.<sup>18</sup>

En mi visión, uno de los caminos a seguir en el futuro cercano en la historia cultural de las ideas es precisamente este interés por la traducción interlingüística como un caso especial de traducción cultural.<sup>19</sup> A propósito, la dificultad particular de la traducción –sea literal o metafórica– de ciertos conceptos lleva a un famoso problema: ¿cuándo puede un historiador afirmar que ciertas ideas se encuentran “fuera de lugar” en una cultura dada?<sup>20</sup>

La historia de todas estas formas de traducción es necesariamente una historia comparativa, interesada tanto por la cultura que produce las ideas como por la cultura que las consume. Las comparaciones y los contrastes entre culturas ayudan tanto a los historiadores como a sus lectores a percibir y explicar las diferencias acerca de ideas y actitudes y, lo que es aun más importante, las diferencias acerca de los presupuestos, en cuanto a lo que está implícito o se da por sentado en un lugar, tiempo y grupo social dados, así como en cuanto a lo qué es lo que sostiene las instituciones locales. Un buen ejemplo del valor de

<sup>15</sup> Ejemplos recientes incluyen a Malcolm Gaskill, *Crime and Mentalities in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; A. A. Gorskii y E. I. Zubkova (eds.), *Rossiiskaia mental'nost*, Moscú, 1999; Hervé Martin, *Mentalités médiévales*, Paris, 1996; Arved Nedkvitne, “Beyond Historical Anthropology in the Study of Medieval Mentalities”, *Scandinavian Journal of History* 25, 2000, pp. 27-51.

<sup>16</sup> Fania Oz-Salzberger, *Translating the Enlightenment: Scottish Civic Discourse in 18th Century Germany*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

<sup>17</sup> Entre los estudios más penetrantes se encuentran los de Frederick Schaffer, *Democracy in Translation: understanding politics in an unfamiliar culture*, Itaca, Cornell University Press, 1998; Ikuo Higashibaba, *Christianity in Early Modern Japan*, Leiden, Brill, 2001; Douglas Howland, *Translating the West*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2001. Una conferencia celebrada en The City University of New York en 2005, “Translation: The History of Political Thought and the History of Concepts”, intentó inspirarse en estas bases.

<sup>18</sup> Maria Lúcia Pallares-Burke, *Nísia Floresta, O Carapuceiro e Outros Ensaios de Tradução Cultural*, San Pablo, Hucitec, 1996.

<sup>19</sup> Planteo este caso en la introducción a Peter Burke y R. Po-chia Hsia (eds.), *Cultural Translation in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

<sup>20</sup> Roberto Schwarz, *Ao Vencedor as Batatas*, San Pablo, 1977; Elías José Palti, “The Problem of ‘Misplaced Ideas’ Revisited: Beyond the ‘History of Ideas’ in Latin America”, *Journal of the History of Ideas* 67 (2006), pp. 149-179.

este enfoque es un estudio reciente de la diferencia entre los intentos organizados por comprender el mundo natural en la Grecia antigua y en la China antigua, haciendo hincapié en la tradición de debate en la primera y en la importancia del apoyo oficial para la investigación en la segunda.<sup>21</sup> El valor de explorar las historias intelectuales de la modernidad temprana de Asia (el mundo islámico, India y China) fue tratado en un congreso reciente en el Instituto Internacional de Estudios Asiáticos de Leiden.

Este breve repaso deja poco lugar a la crítica. No hubiera elegido este tópico si no creyera que la historia cultural de las ideas tiene mucho que ofrecer, ya que ha producido estudios valiosos y que es probable que dé nuevos frutos en un futuro cercano. Como ocurre con otros enfoques, élite sin duda es vulnerable a la crítica. Voy a terminar sugiriendo que sus debilidades son indisociables de sus fortalezas; son, en otras palabras, el reverso de la medalla.

El punto más evidente y quizá más importante que debemos reconocer es que el concepto de cultura adolece de una vaguedad incorregible, siendo este el aspecto negativo su flexibilidad. La historia intelectual tradicional es más rigurosa. La historia de la recep-

ción de un texto o de una idea, por ejemplo, no puede analizarse con el mismo grado de precisión que el texto mismo, o incluso que su contexto original –si bien el concepto de contexto es menos preciso de lo que parecería–.<sup>22</sup>

Por otro lado, la historia cultural de las ideas se acerca de un modo más amplio y quizás más profundo a las culturas y las sociedades del pasado. La moraleja que extraigo de esta situación es que en la historiografía de la cultura, así como en la propia historia de la cultura, un nuevo enfoque no debería reemplazar a uno anterior, y a menudo no lo hace. El resultado normal es cierta forma (no necesariamente pacífica) de coexistencia.

En pocas palabras, este artículo no sostiene que la historia intelectual tradicional o *Begriffsgeschichte* deba ser relegada al tacho de basura; simplemente sugiero que a estos enfoques más viejos se ha sumado recientemente una tercera perspectiva. La competencia es inevitable, al menos en un entorno académico caracterizado por recursos escasos, pero también hay espacio para el diálogo y la interacción. Este diálogo podría ayudar a poner coto a los rendimientos decrecientes de los enfoques tradicionales a los que me referí en el comienzo de este ensayo. □

<sup>21</sup> Geoffrey Lloyd, *The Ambitions of Curiosity: Understanding the World in ancient Greece and China*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

<sup>22</sup> Peter Burke, “Context in Context”, *Common Knowledge* 8: 1, 2002, pp. 152-177.

# *Escuchar a escondidas entre los arbustos*

*Historia intelectual y crítica literaria\**

Stefan Collini

Universidad de Cambridge

La historia intelectual es un tipo de práctica, o un grupo de prácticas relacionadas, y el mejor modo de exponer su carácter en un momento dado es reunir un cuerpo de trabajo ejemplar. Posiblemente las llamadas declaraciones “metodológicas” o “teóricas” sirvan a múltiples propósitos –filosóficos, exhortativos, de exclusión, etc.– pero sólo pueden tener un papel subordinado en la representación de la naturaleza y la diversidad de dichas prácticas. Las prescripciones y las disputas metodológicas conforman un género particularmente proclive a caer en el escolasticismo y la aridez, y por tanto al responder a esta invitación de los editores de *Prismas* voy a limitarme a unas pocas reflexiones personales sobre mi propia práctica y sus vínculos con algunos desarrollos recientes en el campo. Estas reflexiones, debería recalcar, no se presentan como un manifiesto metodológico y menos aun como una interrogación conceptual sobre los tipos de saber implicados en la historia intelectual.

Si tomamos primero la perspectiva más amplia, hay dos desarrollos vinculados en las décadas recientes que han alterado el escenario para el trabajo en la historia intelectual, sin duda para alguien interesado, como es mi caso, ante todo por la vida intelectual, literaria y

cultural de Gran Bretaña durante los dos últimos siglos. El primero es, sencillamente, un incremento en la auto-confianza. Quienes se describen como “historiadores intelectuales” hoy se colocan mucho menos a la defensiva: los ejercicios intrincados sobre la definición y la autojustificación parecen mucho menos necesarios que hace tres o cuatro décadas. Las denominaciones son sólo denominaciones, pero el término “historia intelectual” hoy es muy común, al menos en el mundo académico angloamericano, donde aparece con frecuencia en los títulos de libros, publicaciones periódicas, cargos, etc. El otro cambio, que puede ser visto en parte como causa y en parte como consecuencia de la mayor confianza, ha sido la emancipación del campo respecto de la historia del pensamiento político. Por motivos históricos contingentes, ésta fue la forma en que la historia intelectual –a menudo en compuestos inestables, con elementos de teoría política, filosofía moral e historia política– alcanzó un cierto grado de reconocimiento académico e institucional en los Estados Unidos y, en especial en Gran Bretaña, en las primeras dos o tres décadas posteriores a 1945.<sup>1</sup> Sin embargo, desde la década

\* Traducción: Leonel Livchits.

<sup>1</sup> He intentado esbozar parte de esta historia en “Disciplines, canons and publics: the history of ‘the history of political thought’ in comparative perspec-

de 1970, una variedad mucho mayor de trabajos en el campo de la historia intelectual han empezado a ocupar un primer plano, provenientes no de los márgenes de un subcampo consolidado, como la historia de la filosofía o la historia del pensamiento político, sino nacidos de un compromiso histórico más genuino, menos tendenciosamente polémico o teleológico, con distintos aspectos de la vida intelectual de las sociedades del pasado.

No ofrezco aquí un relato optimista sobre el “progreso” de la disciplina, sino que sólo señalo cambios mayores dentro del escenario en el que todos trabajamos y, por lo tanto, acerca de cómo se siente ser un historiador intelectual en el año 2007, en contraste con, digamos, 1977 o 1967. En todo caso, hay tendencias compensatorias en funcionamiento que deberían obligarnos a evitar toda nota triunfalista en esta descripción. Una es que desarrollos provenientes ante todo de la teoría literaria, a veces sintetizados como el “giro lingüístico”, condujeron a todo tipo de usos oportunistas de textos del pasado, impulsados en primer lugar por motivos ideológicos o destructivos, y presentados cada vez más bajo el título de “historia intelectual”, incluso a pesar de no formar parte de ningún esfuerzo sostenido por recuperar y comprender la vida intelectual del pasado en su carácter espinoso e irreductible en cuanto pasado. El potencial para la percepción y la identificación erróneas se ha incrementado de manera correspondiente, tal como lo ilustran abundantes testimonios anecdóticos sobre reseñas, invitaciones, designaciones, etc. Otro desarrollo limitador es de tipo institucional. A pesar de todo el gran trabajo que se está llevando a cabo en la actualidad en el ámbito de la historia intelectual en Gran Bretaña y los

Estados Unidos, aún hay una escasez de puestos académicos establecidos en el campo. Con frecuencia, de nuevo especialmente en Gran Bretaña, un estudioso designado inicialmente para enseñar en otra área (y que en muchas ocasiones posee una formación en otra disciplina) deja una marca en el campo y adopta la “historia intelectual” como parte de la descripción de su cátedra, sólo para que su puesto vuelva a su lealtad disciplinar original una vez que se retira o jubila. Hay pocas instituciones donde uno pueda hablar propiamente de una sucesión o un programa de posgrado continuo.

No obstante, el sentimiento más profundo acerca de la mayor legitimidad y los valores compartidos que trajo consigo el crecimiento de la historia intelectual en las últimas décadas es en sí una condición habilitante para el desarrollo de buenos trabajos. El estado saludable de la disciplina aparece evidenciando por un grupo de revistas que hoy se inscribe en el campo. *Intellectual History Review* es la más reciente, lanzada en abril de 2007, pero se une a *Modern Intellectual History*, lanzada en abril de 2004, *History of European Ideas*, refundada bajo una nueva línea en 1995, y el *Journal of the History of Ideas*, más venerable pero que también ha atravesado recientemente una bienvenida reforma de su identidad. (Debo confesarme parte interesada, ya que participo del consejo editorial o asesor de las últimas tres publicaciones.) Por supuesto, también se publican buenos trabajos de historia intelectual en muchas otras revistas; destaqué el cuarteto anterior simplemente porque su desarrollo simultáneo es un fenómeno nuevo, y porque brindan a los historiadores intelectuales espacios para publicar sin tener que adaptarse a los protocolos o las expectativas de estudiosos que trabajan en otras disciplinas o subdisciplinas.

Todo intento de ubicar mi propio trabajo en relación con estos desarrollos mayores corre el riesgo de caer en la arbitrariedad o la

---

“tive”, en Dario Castiglione y Iain Hampsher-Monk (eds.), *The History of Political Thought in National Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 280-302.

presunción. Tal vez simplemente deba decir que siento haber sido un beneficiario de estos desarrollos y también haber sido excepcionalmente afortunado en mis filia- ciones institucionales. Inicialmente, en los comienzos de la década de 1970, mi interés se concentró en la historia intelectual del pensamiento social y político, en especial en los presupuestos morales y caracterológicos que subyacen a dicho pensamiento en la Gran Bretaña de los siglos XIX y XX, ubicándolos en el contexto de debates culturales y políticos más amplios. Llegado a este punto, tuve la buena fortuna de enseñar en la Universidad de Sussex, la única universidad en Gran Bretaña en esa época que ofrecía un programa de grado en Historia Intelectual y tenía cargos bajo esa descripción.<sup>2</sup> Hacia mediados de la década de 1980, mis intereses fueron pasando cada vez más del siglo XIX al siglo XX y, ante todo, del pensamiento social a la historia de la crítica literaria y cultural. En ese momento me sumé al departamento de literatura inglesa de Cambridge, que me permitió proseguir mis intereses mixtos y un tanto idiosincrásicos sin sentirme excluido de un ámbito institucional mayor. La sensación de haber encontrado nuevamente un hogar en el que sentirme a gusto se expresa claramente en el nombre de mi cátedra: Historia Intelectual y Literatura Inglesa.

Hace algunos años, cuando trataba de encontrar un eslogan seductor para representar el enfoque híbrido que consideraba esencial para la práctica de la historia intelectual, solía decir que uno debería “leer como un crítico, analizar como un filósofo y explicar como un historiador”. La frase es rudimenta-

ria como todo eslogan, y después de reflexio- nar al respecto he llegado a pensar que exa- gera considerablemente la medida en que algo cercano al análisis conceptual o filosófi- co forma parte necesariamente del trabajo del historiador intelectual, y quizás exagera tam- bién el papel de la “explicación”. En contras- te, sin embargo, el dictamen de “leer como un crítico” me ha parecido en los últimos años más importante y central que nunca. No es que en estos días se pueda considerar que la “crítica literaria” denote una práctica única o unívoca, pero aún representa una atención particularmente minuciosa a la textura verbal y a las propiedades formales de los textos, que van de cuestiones tradicionales de tono y registro a cuestiones peliagudas como el lector implícito del texto o el posicionamiento de la voz autoral. Esta atención contrasta con la “reconstrucción racional” del pensamiento del pasado que tiende a confinarse en aquello que, en el idioma sucinto de la filosofía ana- lítica, podría denominarse el “contenido pro- posicional” de los textos.

En lugar de una justificación extendida de este punto, permítanme simplemente traer a colación dos citas emblemáticas. La primera proviene de un crítico incomparable de mediados del siglo XX, William Empson. Al ocuparse de lo que denominó “palabras complejas”, Empson contrastó la “fórmula” de las doctrinas y sistemas abstractos con lo que llamó “los arbustos de pequeñas ideas” y la lengua en que se expresan: “Un hombre tiende finalmente a formar su opinión en tér- minos de ricas y vagas palabras íntimas antes que de las palabras nítidas de su len- gua oficial”.<sup>3</sup> Bien podemos interesarnos en mucho más que la forma en que un hombre “forma su opinión”, pero la afición de Empson por las “ricas y vagas palabras ínti- mas” nos ayuda a alejarnos del foco exclusi-

<sup>2</sup> Para una descripción más detallada de la denominada “Escuela de Sussex”, véase mi “Introducción general” a Stefan Collini, Richard Whatmore, Brian Young (eds.), *Economy, Polity, Society: British Intellectual History 1750-1950* y *History, Religion, Culture: British Intellectual History 1750-1950*, ambos volúmenes, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 1-21.

<sup>3</sup> William Empson, *The Structure of Complex Words*, Harmondsworth, Penguin, 1995 (1<sup>o</sup> ed., 1951), p. 158.

vo sobre los términos claros y abstractos que conforman las “ideas”. La otra cita es de un libro publicado este año por la crítica Angela Leighton:

Forma es una palabra que brinda a los escritores una figura para algo esencial del trabajo literario: ese carácter oblicuo del estilo y el modo, la música y el sentido, que demanda atención y se convierte, a su manera, en un nuevo tipo de conocimiento.<sup>4</sup>

Por supuesto, no se puede describir toda escritura de un modo útil como “obra literaria”, pero siempre tiene una “forma” en un grado más o menos marcado, y nos perdemos algo esencial de dicha escritura si no prestamos la “atención” necesaria a dicha forma. Henry James, en una de sus reflexiones sobre el arte de la ficción, sugirió que el novelista debe esforzarse por ser “alguien a quien no se le escapa nada”. Aplicarlo directamente a la historia intelectual podría ser exagerado, pero al menos ayuda a estimular una vigilancia hacia *todas* las dimensiones de un escrito del pasado. De este modo, una descripción del tipo de trabajo que cada vez admiro más podría ser que presta un mayor grado de atención, informado por una atención hacia muchos otros elementos del mismo entorno.

Junto con el análisis, la explicación y demás tareas de peso, una de las cosas que los historiadores intelectuales hacen constantemente, si bien no siempre lo reconocen, es lo que quisiera denominar “caracterización”. Para decirlo de otro modo, ésta es una actividad de re-descripción que llevamos adelante constantemente con nuestras “ricas y vagas palabras íntimas” sólo que aquí informada aparece por una familiaridad cultivada con el autor o el período en cuestión. Esto queda

<sup>4</sup> Angela Leighton, *On Form: Poetry, Aestheticism, and the Legacy of a Word*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 240.

muy claro cuando consideramos todo lo que sintetizan los juicios sobre lo que es característico (o no característico) en una persona, un estilo literario o artístico, un cuerpo de pensamiento, un entorno o un período. Desde cierta perspectiva, ésta es la contracara positiva del anacronismo, la habilidad de reconocer qué pertenece y qué no pertenece a un tiempo en particular. Desde otro punto de vista, implica familiarizarse lo suficiente con las voces del pasado como para ser capaces de reconocer, como ocurre con aquellas con las que nos asociamos en el presente, qué forma parte y qué no forma parte de su “carácter”, y por tanto a hacernos a nosotros mismos distintas preguntas acerca de esos enunciados que no son característicos. En nuestra labor intelectual, esto se expresa muy a menudo a través de los adverbios aparentemente inconsecuentes y cotidianos que sirven como marcadores retóricos en nuestra prosa, indicando relación, actitud, expectativas, así como en aquellos que denominamos verbos activos, indicando grados de agencia, rasgos de modo, niveles de intimidad o distancia. Todo esto, será evidente, se encuentra dentro de lo que Empson denominó los “arbustos”, pero la atención a asuntos más amplios, más abstractos y metodológicos pudo haber llevado a desatender o subestimar cuánta agudeza histórica e intelectual ha podido estar involucrada en el despliegue hábil y oportuno del inagotablemente rico vocabulario de la caracterización cotidiana.

Dos de los historiadores intelectuales que más admiro han hablado de su trabajo como una forma de “escuchar a escondidas” las conversaciones del pasado.<sup>5</sup> En parte el atractivo de la metáfora es que permitiría que

<sup>5</sup> John Burrow, “The Languages of the Past and the Languages of the Historian: The History of Ideas in Theory and Practice”, John Coffin Memorial Lecture, University of London, 1987; Donald Winch, *Riches and Poverty: An Intellectual History of Political Economy in Britain 1750-1834*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 28.

las conversaciones del pasado continúen en sus propios términos, sin ninguna intervención deformante por parte del historiador (en otra parte he sugerido cuán contrastante es el rol propuesto por la metáfora de moda “interrogar” el pasado).<sup>6</sup> Pero como también han reconocido tanto Burrow como Winch, los historiadores intelectuales no sólo “escuchan secretamente una conversación privada”, lo que connota un rol un tanto pasivo: más allá de eso, el que escucha a escondidas debe luego informar el resultado de su escucha a otra audiencia, y en este punto se tiene que convertir no sólo en un “traductor” (al menos del lenguaje del pasado al lenguaje del presente), sino también en cierta medida en un retratista, que se sirve de la luz y la sombra, la perspectiva y la proporción, para extraer algo que siempre estuvo allí, pero que no fue comprendido ni visto antes con tanta claridad. Cuál es la forma que debería adoptar nuestro trabajo como expresión de esa atención informada no es fácil de decir —o, más bien, las formas apropiadas son potencialmente ilimitadas y variarán según las circunstancias—. Con un tono elevado y solemne, Oscar Wilde declaró que “el crítico es aquel que nos muestra una obra de arte de una forma diferente a la de la obra misma”.<sup>7</sup> Quizás esta máxima sea aplicable incluso cuando tratemos con escritos que no clasificaríamos normalmente como “obras de arte”: intentamos captar y “mostrar” la esencia de los escritos

<sup>6</sup> “Introducción general” en Collini, Whatmore, Young, *History, Religion, and Culture*, cit., p. 15.

<sup>7</sup> Oscar Wilde, *Intentions*, Londres, Fisher, Unwin, 1919 (1º ed., 1891), p. 157 [traducción castellana: *Intenciones*, Buenos Aires, Emecé, 1945. Traducción Ricardo Baeza].

del pasado por todos los medios que resulten adecuados para la tarea, y eso puede exigir no sólo un nivel de alerta ante las cuestiones de forma y tono tradicionalmente asociadas a la crítica literaria, sino también, tal vez, una voluntad de experimentar un poco con las formas de nuestra propia escritura en busca del mejor modo de alcanzar esa exhibición.

Advierto que los párrafos precedentes parecen minimizar cuestiones de lógica, argumentación, rigor y demás, que con frecuencia se encuentran en un primer plano cuando se nos solicita una autoconciencia metodológica. Confío en no restar importancia a esas cuestiones; simplemente asumo que no carecerán de paladines en el simposio. En conclusión, permítanme repetir que al reconocer que mi respuesta a la invitación de *Prismas* adopta una forma personal, no busco ser prescriptivo o proscriptivo. Sin duda ha habido ciertas fuerzas particulares de temperamento y contexto que impulsaron mi trabajo en una dirección marcadamente literario-crítica, y sin duda no lo presento como un modelo para el trabajo en el campo en su totalidad. Pero temo que los términos un tanto abstractos y teóricos con que los editores plantearon las preguntas principales a los colaboradores invitados en esta ocasión pueden estimular una tendencia excesivamente conceptual en las respuestas, y por tanto ofrezco ésta como un pequeño contrapeso por anticipado a cualquier énfasis de ese tipo. A fin de cuentas, una confianza y una presencia institucional mayores traerán una tolerancia y una diversidad mayores y menos preocupaciones acerca de la ortodoxia doctrinal. Le deseo a *Prismas* los mayores éxitos en la promoción de esa diversidad en el escenario latinoamericano. □



# *Lenguajes políticos en el mundo de la acción: historia conceptual y teoría política\**

Marcelo Jasmin

Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro

Para quienes se interesan por la investigación de las relaciones entre la historia intelectual y la teoría política, la historia de los conceptos ha resultado ser una orientación muy valiosa. En primer lugar, porque la historia conceptual ofrece una explicación satisfactoria respecto del fracaso de los intentos de definir, por medio de significados estables y perennes, los conceptos que son históricamente activados por la elaboración teórica y por la lucha política. En segundo lugar, porque proporciona instrumentos eficaces para el análisis del lenguaje que, además de ser un medio de comunicación sin el cual no existen ni elaboración teórica ni lucha política, es lo que permite describir el mundo en el que se elabora teóricamente o se actúa políticamente, y expresar las proposiciones de nuevos mundos posibles. No hay actor o escritor que pueda dar sentido a su acción o a su construcción teórica, o persuadir a otros de la justeza o de la necesidad de éstas, si no es por medio de la utilización de los términos que caracterizan a aquello que hace o propone. El diagnóstico de una situación que el pensamiento o la acción deben enfrentar, incluso cuando sólo pretende ser descriptivo, constituye esa misma realidad con los conceptos utilizados para

su aprehensión. Parte del trabajo del concepto es, justamente, establecer, a partir de los indicios empíricos y de la imaginación, realidades significativas que sólo así se tornan inteligibles para una comunidad amplia de actores o de intérpretes.

Sin duda, hay muchas maneras posibles de investigar el tema de las relaciones entre la historia conceptual y la teoría política. En este trabajo, me ocuparé del tema a partir de mi experiencia personal de investigación y expondré un breve argumento en relación con cada una de estas dos dimensiones.

**1** Parece haber un consenso virtual en torno de la noción de que el significado de los términos y conceptos se modifica en función de su uso en contextos sociales y lingüísticos particulares, aunque ello no excluya el hecho de que tales usos tienen lugar en el interior de (o por referencia a) una tradición. En este sentido, son particularmente interesantes el estudio comparativo de la recepción de un mismo término en contextos lingüísticos distintos y la comprensión de las conexiones internas de sus usos en este o aquel ambiente histórico, pues permiten esclarecer lógicas y racionalidades que también son locales en cuanto al tiempo y al espacio. Es posible leer un ejemplo paradigmático de análisis compa-

\* Traducción: Ada Solari

rativo en *El Antiguo Régimen y la Revolución* (1856), en el que Alexis de Tocqueville intentó comprender las permanencias institucionales, sociales y mentales antes y después de la Revolución Francesa. En el capítulo IX del libro II, Tocqueville llama la atención de sus lectores hacia los usos de la palabra “caballero” en Francia (*gentilhomme*), en Inglaterra y en los Estados Unidos (*gentleman*) en el pasaje del siglo XVIII al XIX. En Francia de fines del siglo XVIII, la palabra seguía siendo usada en su sentido original de “hidalgo”, para referirse a los miembros de la nobleza cuya marca distintiva era el nacimiento, y, en ese sentido, se oponía al término “plebeyo” (*roturier*). En Inglaterra, a medida que se acerca el final del mismo siglo, se observa que el término *gentleman* es usado en referencia tanto a los nobles, como a los plebeyos no pobres, lo que indicaría que allí las antiguas barreras entre los estamentos de la sociedad aristocrática se habían vuelto menos rígidas que en Francia. En Inglaterra, en cada nuevo siglo, “el término se aplica a hombres que se encuentran un poco más abajo en la escala social”. Sin embargo, según Tocqueville, el ejemplo más interesante se encontraría en la experiencia norteamericana, en la que se había heredado y radicalizado el significado del término ya ampliado por los ingleses. En las colonias de Nueva Inglaterra, la palabra *gentleman* se utilizaba para designar, de manera indistinta, a todos los ciudadanos, lo que sugiere que la referencia al nacimiento había dejado de ser allí un criterio de separación entre los individuos.

El análisis comparativo del uso del término en los tres contextos diferentes, la aplicación de la “ciencia de las lenguas a la ciencia de la historia”, como la llamó Tocqueville, lo lleva a concluir que la historia de los usos de la palabra “caballero” resume en sí la historia de la propia democracia, de la destrucción, con ritmos temporales diferentes, del

Antiguo Régimen y del tipo de desigualdad prevaleciente en el mundo medieval.<sup>1</sup>

Es posible desarrollar el tema en, por lo menos, dos direcciones distintas y complementarias. En la primera de ellas, observamos cómo el uso del término “caballero”, en la medida en que su significado se modifica en cada uno de los contextos referidos, permite señalar el diferente grado de democratización de la sociedad en cuestión. En ese sentido, el concepto es un índice sintomático de algo que, si bien no le es exterior, puede ser analíticamente diferenciado del lenguaje: la estructura social, la cultura política, etc. En la segunda dirección, podemos analizar el modo en que cada uso del término contribuye a la producción de más o menos democracia –igualdad de condiciones sociales, en el sentido de Tocqueville– en aquella misma estructura o cultura. El concepto deja de ser apenas un índice que le sugiere al historiador algo perteneciente al mundo “fuera del lenguaje” para transformarse en un elemento constituyente de imaginarios sociales activos en la producción de la vida social, en este caso específico, de la igualdad o de la desigualdad de condiciones sociales.<sup>2</sup> Si en un contexto determinado, como el norteamericano, el uso del término por parte de un actor en relación con otro personaje implica la inclusión de este último en la misma categoría social de aquel que utilizó el término, en Francia, el uso distinto del mismo término puede desempeñar el acto de habla contrario, lo que produce exclusión, desigualdad y diferencia. En ambas direcciones, el término, ya sea como índice lingüístico que revela

<sup>1</sup> Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, en *Oeuvres complètes*, t. II, vol. 1, París, Gallimard, 1952, pp. 148 y ss. [trad. esp.: *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Alianza, 2001].

<sup>2</sup> Para la noción del imaginario social activo en Tocqueville, véase Marcelo Gantus Jasmin, *Alexis de Tocqueville: a historiografia como ciência da política*, 2ª ed., Belo Horizonte, Editora UFMG, 2005, pp. 40-50.

algo de la estructura social, sea como componente activo del lenguaje que incide sobre esta misma estructura, refuerza, *naturalizando*, el *statu quo* –la igualdad o la desigualdad– en el que tuvo lugar el uso del término.

2 El mecanismo de naturalización del *statu quo* es, por cierto, una de las funciones más efectivas del lenguaje corriente. Al viabilizar la comunicación entre los miembros de una comunidad y hacer que se entiendan unos con otros, refuerza la impresión de familiaridad, de pertenencia común a un mismo conjunto de experiencias (aun cuando se trate de la desigualdad jerárquica). Pero la naturalidad con que utilizamos cotidianamente nuestros términos, propiciando la comunicación actual y confirmando estabilidad a nuestros intercambios intelectuales y sociales, se vuelve problemática cuando la percibimos desde una perspectiva teórica y analítica orientada históricamente. Algo semejante sucede cuando actores (o escritores) utilizan términos familiares de manera no familiar con el propósito de modificar determinados elementos del *statu quo*, o incluso a éste como un todo. El esfuerzo de *desnaturalización* tanto del lenguaje como de la vida institucional en que nos encontramos inmersos es, para los actores políticos, parte de su acción; para los historiadores e intérpretes sociales en general, parte de su trabajo hermenéutico de diferenciarse de la familiaridad derivada de la inmersión cotidiana en el lenguaje y en el andamiaje institucional.

En este punto, quisiera poner de relieve dos cuestiones. La primera se refiere a que la determinación de las diversas capas de significados que se agregan a los conceptos clave, por medio de sus usos históricos particulares, permite traer al debate teórico y político aspectos de los términos hoy ocultos o reprimidos. Un ejemplo sencillo: cuando consideramos la historia de los conceptos “democra-

cia” o “república” en contextos institucionales dominados por completo por los sistemas políticos liberales y representativos actuales, percibimos que a menudo están reprimidos los componentes relativos a la igualdad y a la participación que esos conceptos conllevaban, respectivamente, en la referencia a la igualación de las condiciones sociales en el lenguaje político de la época de la Restauración o en las referencias cívicas inscritas en las definiciones romanas (o neorromanas).

La segunda cuestión, directamente vinculada con la primera, se refiere al hecho de que la inestabilidad generada por la desnaturalización de los términos hace viable el pensamiento de que el orden social y político dado, aun cuando a muchos les parezca el único posible, puede ser construido de otra manera. Resulta instigador observar el modo en que la desestabilización del ordenamiento social, jurídico y político exige, a menudo, un esfuerzo lingüístico dirigido a ese objetivo particular. Por ejemplo, y en referencia a otra experiencia de mi investigación, buena parte del pensamiento político más sofisticado que estuvo en la base de la Revolución de 1930 y del Estado Nuevo en 1937, en el Brasil, reivindicó un cambio radical en un amplio conjunto de conceptos clave que conferían sentido a la experiencia política de aquel momento. Son casos notorios los conceptos de Estado, nación, democracia, representación, gobierno popular, etc. En el limitado espacio de este artículo, quiero poner de relieve la modificación que, conscientemente, plantearon los más renombrados intelectuales autoritarios de la década de 1930 en cuanto al concepto de historia, de manera tal de viabilizar la perspectiva de la acción que debería fundar un nuevo tipo de orden social y, al mismo tiempo, dar sustento al carácter moderno, inscrito en el adjetivo “nuevo”, de la naturaleza del Estado que ellos proponían.

El argumento básico acerca del concepto de historia se encuentra en varios textos pro-

ducidos en las décadas de 1920 y 1930. Sólo expondré aquí su forma más general a partir de las formulaciones de dos autores cuya importancia intelectual es innegable para la elaboración de un pensamiento autoritario brasileño: Azevedo Amaral y Francisco Campos.<sup>3</sup> En primer lugar, se deben considerar las transformaciones históricas ocurridas en los comienzos del siglo XX respecto de los acontecimientos políticos, así como en el plano tecnológico. Las demandas surgidas a partir de la Primera Guerra Mundial y de su finalización, con el ingreso definitivo de las masas en la escena política y la creciente reivindicación por los derechos sociales, habrían revelado y puesto en jaque las limitaciones de las democracias liberales y parlamentarias de la época. Los nuevos problemas del Estado moderno requerirían, sobre todo, soluciones técnicas, lo que contrastaba abiertamente con los objetivos politiqueros del Estado anterior a 1914, que se reducían, desde la perspectiva de estos autores, a conservar y perfeccionar la organización política y jurídica para adaptarla a los intereses de la minoría dirigente, a atender las relaciones internacionales para proteger tales intereses y a cuidar por que las fuerzas armadas apoyasen eficientemente los puntos de vista de las clases dominantes, dentro y fuera del país. Tras la Primera Guerra, era necesario reorientar los objetivos del Estado en función de la prioridad de los problemas sociales y económicos, como, por ejemplo, la educación pública y la provisión de servicios de salud.

Los mismos acontecimientos de la Guerra, así como sus consecuencias, habían puesto de manifiesto la transformación en los modos y

los ritmos de la vida social debida a la revolución técnica en la producción y en los medios de transporte y comunicación. Las aplicaciones de la energía eléctrica y del vapor –telégrafo, teléfono, iluminación eléctrica, fuerza motriz, etc.–, el uso de motores a explosión en un nuevo tipo de vehículos –el automóvil– que permitía desplazamientos rápidos, la conquista del aire y el desarrollo de la aviación –con la radiotelegrafía, la radiotelefonía y la televisión–, son algunos de los acontecimientos que habrían de producir metamorfosis psíquicas radicales en el inicio del siglo XX. Se habría configurado así, a fines de la década de 1920 y comienzos de la de 1930, un nuevo ambiente mental caracterizado por la velocidad de los desplazamientos, por la eliminación de las distancias, por la impaciencia ante la lentitud, por el desdén hacia los métodos que implicasen demoras en la ejecución de planes y de ideas y, como consecuencia de todo ello, por la preferencia de modalidades de acción humana mediante procesos bruscos y de resultados inmediatos.

Ese conjunto de factores exigiría una revisión completa de las formas tradicionales de concepción de la historia, marcadas por un “evolucionismo” que suponía que la historia era un desarrollo gradual del progreso, una continuidad homogénea. En el orden de la retórica autoritaria, se trataba por tanto de encontrar un nuevo “método” de interpretación de la historia que se adecuara a la naturaleza particular de esa contemporaneidad, a la “características espirituales de nuestro tiempo”.<sup>4</sup> Dicho método, cuyos autores llamaron “revolucionismo”, fue elaborado a partir de la recepción de concepciones filosóficas tomadas de los libros de George Sorel,

<sup>3</sup> Las principales obras del pensamiento autoritario consideradas para el desarrollo de la siguiente argumentación son *Ensaio brasileiro* (2ª ed., Río de Janeiro, Omena & Barreto, 1930) y *O Brasil na crise atual* (San Pablo, Companhia Editora Nacional, 1934), ambas de Azevedo Amaral, y *O Estado nacional* (Río de Janeiro, José Olympio, 1940), de Francisco Campos.

<sup>4</sup> “La política y las características espirituales de nuestro tiempo” es el título de una conferencia pronunciada por Francisco Campos en la Escola de Belas Artes, el 28 de septiembre de 1935, y que fue posteriormente incluida en la ya referida edición de *O Estado nacional*.

de Henri Bergson y de los pragmatistas norteamericanos, en especial las proposiciones que reivindicaban el “carácter discontinuo del progreso social”, la “función de la voluntad en la determinación de las directrices de ese progreso”, “una significación realista y por así decir concreta” de la noción de tiempo, en oposición al sentido matemático y abstracto, así como la “introducción del ímpetu vital como causa eficiente del desarrollo evolutivo”, lo que ponía de relieve, en contra de las perspectivas del “determinismo”, el “valor de la acción voluntaria en el proceso sociogénico”.

Esos nuevos fundamentos, las “ideas de un universo pluralista y discontinuo, de la superioridad de la intuición como instrumento de la investigación del conocimiento y de la eficacia de la voluntad en la modificación de las relaciones entre los seres”, conducirían a dos conclusiones esenciales para la constitución de la perspectiva “revolucionista” de la historia. En primer lugar, la afirmación pragmática de que las definiciones del bien y de lo verdadero se vinculaban con su inscripción en el tiempo cultural, con lo que perdían su estabilidad metafísica, platónica, para quedar a merced de las “inclinaciones espontáneas y auténticas” de cada comunidad y de cada época. En segundo lugar, la percepción de que las transformaciones profundas y definitivas no son producto del desarrollo gradual de la historia en dirección a un *telos*, sino el fruto de episodios bruscos y dramáticos, que dan lugar a la discontinuidad.

El análisis del “nuevo” concepto de historia, así como de su utilización en ese contexto, pone de manifiesto que aquello que definió como desnaturalización del concepto de historia está en la base de la deslegitimación del mundo liberal que lo había sostenido; que el mismo nuevo concepto es necesario para justificar la naturaleza de la acción política de “revolución” del mundo brasileño, y que la instauración del programa político autoritario

se legitima por medio de una retórica de la adecuación del autoritarismo —con sus componentes relativos a la rapidez de las decisiones, al foco en la intuición del líder, etc.— a ese “nuevo” concepto de historia que pretende ser representativo del carácter de la historia contemporánea. Sin duda, el caso que estamos analizando es casi didáctico, ya que el movimiento de desnaturalización, además de ser evidente para el historiador, es un “lance” conscientemente perpetrado por los actores políticos, de lo que resulta una especie de ideologización explícita de la operación conceptual cuyos instrumentos intelectuales posiblemente provengan de la elaboración soreliana del mito.<sup>5</sup>

De todos modos, el caso resulta útil para pensar, y reafirmar, la distinción propuesta por Koselleck entre palabra y concepto. Es evidente que el esfuerzo del pensamiento autoritario en su búsqueda de una nueva definición del concepto de historia no se resume en establecer nuevos significados del término. A pesar de haber sido elaborado en el interior de una retórica descriptiva de las transformaciones del mundo contemporáneo, el nuevo concepto modifica, radicalmente, la naturaleza de aquello que es posible hacer cuando se activa el término en el lenguaje político. E incluso cuando la referencia sistemática a los acontecimientos de “fuera del lenguaje” sea lo que justifica el cambio conceptual, es el “nuevo” concepto de historia el que da sentido a esos mismos acontecimientos. Y da sentido a mucho más que eso, pues la historia, como conjunto o sucesión ordenada de los hechos ocurridos en el tiempo, es aquello que el concepto dice que ella es en la

<sup>5</sup> Utilizo aquí el término “lance” en el sentido de un movimiento de un jugador en el contexto de un juego de lenguaje, tal como lo propuso Quentin Skinner en “A reply to my critics”, en J. Tully (ed.), *Meaning and context. Quentin Skinner and his critics*, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 279-280.

medida en que sólo puede ser referida y comprendida mediante el uso de ese mismo concepto, con lo que queda anulada la distinción entre significante y significado. Para usar la formulación de Koselleck, podemos decir que también en ese “nuevo” concepto de historia

significado y significante coinciden en la misma medida en que la multiplicidad de la realidad y de la experiencia histórica se suma a la capacidad de plurisignificación de una palabra, de manera que su significado sólo pueda conservarse y comprenderse por medio de esa misma palabra”.<sup>6</sup>

Al definir nuevos significados para el antiguo concepto, el pensamiento autoritario configura el mundo de acuerdo con determinadas perspectivas, tradiciones, sensibilidades, preferencias políticas, ideológicas y culturales diferentes. Aun cuando los conceptos de historia en disputa –el “evolucionista” y el

<sup>6</sup> Reinhart Koselleck, “História dos conceitos e história social”, en *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*, Río de Janeiro, ContraPonto/Editora PUC-Rio, 2006, p. 109 [trad. esp.: *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993].

“revolucionista”– también apuntasen a describir objetivamente, a partir de los datos empíricos conocidos, lo que ocurrió (y aún ocurría) en el mundo contemporáneo, ellos pasan a ser parte de la disputa por el sentido de la realidad contemporánea, elementos estructurales de proyectos que buscaban moldear la vida política y social del país. Y es la utilización de este “nuevo” concepto de historia la que establece el horizonte inédito para una acción política que se pretende instauradora de un “Estado Nuevo”, compatible con la nueva realidad que aquel concepto hace visible.

Me parece que en esto reside una de las principales contribuciones de la historia conceptual para pensar la elaboración teórica de la política: la determinación de los planes de acción en los que se mueven los actores tiene lugar en el interior de un conjunto de creencias que sólo se hallan disponibles para el historiador, o para cualquier otro analista del pasado, a partir de su elaboración en el ámbito del lenguaje. Aun cuando esto no signifique, de manera alguna, reducir toda la historia a una historia conceptual, pone de relieve que el estudio del lenguaje conceptual tiene un lugar propio en sus usos políticos y culturales. □

# La historia del pensamiento político y la cuestión de lo político

Darío Roldán

Universidad Torcuato Di Tella / CONICET

La renovación del interés por la manera en la que, en el pasado, las sociedades y los individuos han reflexionado acerca de la vida en común, de sus dificultades y aporías, de sus limitaciones y utopías, ya sea bajo el nombre de historia intelectual, de las ideas políticas, del pensamiento político –por sólo citar algunas variantes con las que se designa tal ejercicio– no ofrece ya ninguna duda. Es imposible, en el espacio disponible, analizar o siquiera presentar un panorama sucinto de esa renovación. Querría, en cambio, centrarme en dos grandes contribuciones al estudio del pensamiento político del siglo XIX de autores que también se ocuparon de reflexionar explícitamente sobre su trabajo. Me refiero a Pierre Rosanvallon y a Marcel Gauchet.

Varios aspectos los unen: discípulos de Lefort, investigadores del Centre Aron, codirectores (con P. Manent) de una efímera revista *Pensée Politique*, ambos integraron el grupo que impulsó un retorno al siglo XIX como parte de una reflexión sobre el totalitarismo y la democracia bajo los auspicios de Lefort y Furet.<sup>1</sup> El “redescubrimiento del

siglo XIX” surgió de un cambio de perspectiva en el abordaje de la Revolución Francesa. Dos razones lo explicaban: en primer lugar, como ha señalado Furet, a fines del siglo XX la experiencia del totalitarismo soviético y su fin parecía exigir la relectura de quienes habían explorado la relación entre revolución y despotismo:

Frente a un mundo que no comprendemos –señalaba Furet– porque no lo habíamos creído posible, ¿sabremos alguna vez reencontrar la inteligencia de lo político? Propongo, para comenzar, retornar a los buenos autores del siglo XIX.<sup>2</sup>

En segundo lugar, para Rosanvallon, el retorno al siglo XIX –y a la cuestión de las relaciones entre liberalismo y democracia– se debía al “agotamiento del imaginario político de la ciudadanía democrática sobre la que hemos vivido hasta el presente”.<sup>3</sup> Ambos impulsaban, además, el interés por la política y la filosofía política. Lefort lo había afirmado sin titubeos: “Mi propósito –afirmó en

<sup>1</sup> Entre otros, Rosanvallon ha presentado las principales líneas de esta tarea en “Le Politique”, en J. Revel y N. Wachtel, *Une école pour les sciences sociales. De la VI section a l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, París, EHESS, 1996.

<sup>2</sup> F. Furet, “L'intelligence du politique”, en *Le Débat*, No. 1, 1980, p. 125.

<sup>3</sup> P. Rosanvallon, “Libéralisme de droite, libéralisme de gauche”, en *Intervention*, No. 9, mayo-julio de 1984, p. 29.

un artículo célebre, dedicado a la democracia y a Tocqueville— es contribuir a incitar una restauración de la filosofía política”.<sup>4</sup>

Este esfuerzo, iniciado por una recuperación de clásicos olvidados —Tocqueville,<sup>5</sup> Guizot, Constant—, se plasmó en varias publicaciones. En 1981, Lefort publica *L'invention démocratique* y coordina un número de *Passé-Présent* consagrado al “Terror”. El mismo año Gauchet reedita a Constant.<sup>6</sup> En 1985, aparece *Le Moment Guizot*. En 1988, Furet publica *Quinet et la Révolution Française* y Lefort edita *La Révolution de Quinet y Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France* de Guizot. La lista podría multiplicarse. Los textos citados revelan bien que en torno de los trabajos de Furet sobre la Revolución y de Lefort sobre la democracia coincidía una reactualización de publicistas del siglo XIX con los desafíos de la política contemporánea. Una particularidad de esta empresa fue la de haber producido un notable conocimiento sobre la historia del pensamiento político del siglo XIX sin que una renovación estrictamente metodológica haya constituido un *enjeu* significativo, más allá de algunas referencias solapadas en, por ejemplo, *Le Moment Guizot*.

Ni una biografía intelectual, ni una historia de “Guizot y su tiempo”, y a pesar de la alusión obvia a Pocock,<sup>7</sup> el libro se inscribe más

en la voluntad, que Rosanvallon comparte con Skinner,<sup>8</sup> de superar los límites de una historia de las ideas clásica apelando a insertar la obra en un “campo problemático” específico:

Las ideas —señala Rosanvallon— no existen en ese sentido más que como intentos de responder a preguntas, tentativas de reestructurar el campo de lo posible y de conjurar las desgracias de la historia por la formación de representaciones de lo social y de lo político que reestructuren su inteligibilidad [...] Me inscribo aquí —concluye— en la perspectiva de Q. Skinner, tal como aparece en su bello libro *The Foundations of Modern Political Thought*.<sup>9</sup>

Pero la alusión a Skinner se limita, sin embargo, al principio que rige la recolección de fuentes —la indistinción entre grandes y pequeñas obras o, en términos de Skinner, el trabajo de familiarización con los lenguajes—. <sup>10</sup> La distancia entre ambos enfoques se hizo evidente más tarde a propósito del debate entre Skinner y Zarka en torno de Hobbes, en el coloquio de Amsterdam (1996). Zarka señaló en la oportunidad que el contextualismo de Skinner era una forma de “historicismo” que reducía el pensamiento de Hobbes al estatus de un “vestigio de una época pasada” y que aparentaba ser una lectura científica y no una interpretación. “Soy un historiador y no un filósofo”, respondió Skinner. Por su parte, Rosanvallon —reve-

<sup>4</sup> C. Lefort, “La question de la démocratie”, en C. Lefort, *Essais sur le politique. XIX-XX Siècles*, París, Seuil, 1986, p. 17 (artículo originalmente publicado en *Le Retrait du politique*, París, Galilée, 1983), p. 17.

<sup>5</sup> Acerca de la recuperación de Tocqueville por parte de Furet, Lefort y Aron, me permito remitir a Roldán, D., “Lecturas de Tocqueville”, en Roldán, D. (ed), *Lecturas de Tocqueville*, Madrid, Siglo XXI, 2007.

<sup>6</sup> Me refiero a “Benjamin Constant ou l'illusion lucide du libéralisme”, en B. Constant, *De la liberté des modernes*, París, Hachette-Pluriel, 1981.

<sup>7</sup> También Gauchet sucumbió al encanto de la alusión a Pocock en su libro *Philosophie des sciences historiques*, París, Seuil, 2002, cuyo subtítulo es *Le moment romantique*.

<sup>8</sup> Las diferencias entre uno y otro no pueden ser ni siquiera enumeradas aquí. Para una presentación sumaria pero útil de las diferencias, cf. J. Guilhaumou, “L'histoire des concepts: le contexte historique en débat”, en *Annales*, No. 3, 2001.

<sup>9</sup> P. Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, París, Gallimard, 1985, p. 266, nota 1.

<sup>10</sup> Sobre esta cuestión, la referencia ineludible es, por supuesto, *Visions of politics*, vol. 1: *Regarding Method*, Nueva York, Cambridge University Press, 2002, una colección de los más importantes artículos metodológicos de Skinner.

lando la cercanía pero también la distancia con la escuela de Cambridge— señaló que

las condiciones en que Skinner desarrolla su crítica a la forma tradicional de la historia de las ideas lo condujo a no dar el paso que podría haberlo llevado naturalmente a la historia conceptual de lo político. Deseó o fue obligado a limitar su rol al de un profesor de Cambridge —concluyó—. <sup>11</sup>

Sin embargo, esta distancia que ahora se explicitaba, ya podía observarse en algunos aspectos centrales de *Le Moment Guizot* que anticipan lo que Rosanvallon llamó la historia conceptual de lo político.

*Le Moment Guizot* se inscribe en una preocupación insensible a la dificultad intrínseca que supone la presencia de un lenguaje él mismo objeto problemático para dialogar críticamente con una lectura sociológica de la historia de las ideas; tensión, obviamente, más sensible al universo intelectual francés que al inglés, más preocupado por distanciarse de una historia más “tradicional”. “¿[...] tenemos el derecho de recostar la historia del imaginario liberal y democrático sobre la del desarrollo de la economía capitalista? —pregunta Rosanvallon en obvia alusión a una versión un tanto simplista de la historia social de las ideas—. A esta pregunta, este libro responde de forma negativa”. <sup>12</sup> Distanciándose de un enfoque cuestionado, Rosanvallon analiza las idas liberales o

democráticas disociadas de las fases del movimiento socioeconómico. Su hipótesis relaciona esas ideas con un “orden específico de hechos” que le confieren sentido a su contenido y pertinencia a su enunciación, a saber, el esfuerzo por dotar de inteligibilidad a la Revolución Francesa, por fundamentar el reemplazo de la filosofía por la historia y por construir una racionalidad política capaz de fundar un orden estable combinando la libertad con el carácter problemático de la igualdad. Así, Rosanvallon aborda el pensamiento de Guizot y de los doctrinarios a partir de una cuestión crucial —un nudo problemático, lo llamará en sus textos “metodológicos—: articular la relación entre el liberalismo y la democracia. El objetivo no se contenta con analizar la cuestión en términos exclusivamente históricos. Si esa relación constituye un nudo problemático es porque ella se resignifica como parte de una interrogación más general sobre la democracia.

*Le Moment Guizot*, entonces, comparte sólo moderadamente la preocupación por el lenguaje en el sentido en que lo plantea Skinner. Ello se revela también en “L’histoire du mot démocratie à l’époque moderne”. <sup>13</sup> Allí Rosanvallon rastrea conceptualmente la evolución del término recurriendo a Montesquieu, Rousseau, Tocqueville, Sieyès, etc., preocupado por descubrir en la palabra un problema conceptual y ajeno a la necesidad de recuperar un significado que debería hallarse en la compulsa de autores indistintos o en la reconstrucción de la tarea propia de los diccionarios —aun cuando éstos formen parte de su argumentación—. En general, puede decirse que para Rosanvallon la preocupación por las intenciones de los actores o la reconstitución “desde adentro” del sentido de los términos cede frente a un poderoso

<sup>11</sup> El conjunto del debate fue reproducido en *Le Débat*, No. 96, 1997. Además de los textos allí reproducidos puede consultarse Q. Skinner, *Liberty before liberalism*, Cambridge, GB, Cambridge University Press, 2000. No es mi intención reproducirlo aquí. Mi argumento se limita a señalar algunas de las diferencias que, desde temprano, separaron ambas visiones. Las citas en Jeremy Jennings, “The History of Political Concepts”, paper presentado en Workshop 2, ECPR Joint Sessions, Copenhagen, 14-19 de abril, 2000, pp. 19-22. Agradezco a J. Jennings el haberme facilitado esta versión de su trabajo.

<sup>12</sup> P. Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, cit., p. 12

<sup>13</sup> P. Rosanvallon, “L’histoire du mot démocratie à l’époque moderne”, en *La pensée politique. Situations de la démocratie*, No. 1, París, Gallimard, 1993.

andamiaje conceptual que es tanto interno –en la medida en que las interrogaciones del presente prolongan las ambigüedades de las representaciones históricas– como externo –pues las interrogaciones remiten esencialmente a la política contemporánea– a la problemática histórica. Esta interrogación busca restituir las condiciones de emergencia de las cuestiones cuando todavía la historia conocida no es más que una posibilidad y es más tributaria de los imperativos de la comprensión de la política que de los desafíos de la historia. Si confiere sentido a los debates pasados es porque ellos anudan una cadena de representaciones que revelan la constitución de racionalidades políticas cuyo legado define y condiciona las dificultades, aporías y ambigüedades del mundo contemporáneo.

*Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme* de M. Gauchet se inserta en la misma preocupación por escudriñar el momento clave en el que la democracia se revela un problema fundante del mundo moderno y un desafío para la tradición liberal. Gauchet presenta a Constant como el teórico de los años oscuros, aquel que mejor entendió que el fracaso de la revolución en estabilizar un régimen político revelaba la génesis convulsiva de la democracia en Francia. Ella se había expresado en la paradoja según la cual la emergencia de la soberanía popular se había debatido entre la dictadura jacobina, el despotismo bonapartista y la anarquía thermidoriana. De allí, además, la continuidad paradójica que enhebraba secretamente el absolutismo monárquico con el poder democrático, origen de la incapacidad de la revolución de liberalizar la monarquía en vez de democratizar el absolutismo. Por otro lado, si Gauchet se interesa en Constant es porque le asigna, en el examen del comparativamente modesto terrorismo jacobino, haber ofrecido una línea de interpretación para el totalitarismo, a saber, que el totalitarismo es en su trasfondo

el resurgimiento de un esquema antiguo, [...] el del poder-origen al interior de lo que nuestro mundo comporta como lo más nuevo, el entero poder de los hombres sobre el orden reinante entre los hombres.<sup>14</sup>

Lo que interesa a Gauchet, entonces, es el pensador de una aporía democrática sentida, aunque confusamente, que consistía en hacer emanar todo el poder de la sociedad y establecer entre poder y sociedad una distinción irrecusable. Que el trasfondo de esa inquietud fuera la reflexión sobre el totalitarismo en el siglo XX no merece mayores comentarios.

Estas esenciales contribuciones fueron inspiradas por una preocupación compartida y subyacente por *lo político* que les confiere su identidad y revela su particularidad problemática, y es sobre este aspecto que querría detenerme. Ambos se han referido a ello en varios trabajos. Para Rosanvallon,<sup>15</sup> *lo político* califica “tanto una modalidad de existencia de la vida en común como una forma de la acción colectiva que se distingue implícitamente del ejercicio de la política”.<sup>16</sup> Lo político alude esencialmente al poder y la ley, al Estado y la nación, a la igualdad, la justicia, la ciudadanía, etc., a todo lo que “constituye una *cité* más allá del campo inmediato de la competencia partidaria por el ejercicio del poder, de la acción gubernamental y del

<sup>14</sup> M. Gauchet, “Benjamin Constant ou l'illusion lucide du libéralisme”, cit., p. 91.

<sup>15</sup> Rosanvallon se ha ocupado en varias oportunidades de definir lo que entiende por historia conceptual de lo político y, más específicamente, por lo político. He aquí los principales elementos del “dossier”: “Pour une histoire conceptuelle du politique (Note de travail)”, en *Revue de synthèse*, Nos. 1-2, enero-junio de 1986, “Faire l'histoire du politique. Entretien avec Pierre Rosanvallon”, en *Esprit*, No. 2, febrero de 1995; “Le Politique”, en J. Revel y N. Wachtel, *Une école pour les sciences sociales. De la VI section à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, cit.; finalmente, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, París, Seuil, 2003.

<sup>16</sup> P. Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, cit., p. 14.

juego cotidiano de las instituciones”.<sup>17</sup> La distinción entre *la* y *lo* político es esencial en la democracia puesto que sólo en ella las condiciones de la vida en común no están determinadas por la tradición, por una autoridad exterior o por un principio religioso, y porque la indeterminación resultante se expresa por un equívoco referido al sujeto democrático, por una tensión entre el número y la razón o entre la ciencia y la opinión, por una incertidumbre acerca de la adecuación de las instituciones representativas y la soberanía popular y, finalmente, por una dualidad entre la autonomización individual y la participación en un proyecto colectivo. La *historia conceptual de lo político*, que busca comprender históricamente las expresiones de esa indeterminación constitutiva de la democracia, se distingue así, como es obvio, de los abordajes tradicionales de la historia social, de la sociología política, de la teoría política o de la historia de las ideas políticas.

Si estas interrogaciones no pueden sino presentarse bajo la forma de una investigación que discurre a lo largo del tiempo, la extraordinaria potencialidad y la fastuosa pregnancia conceptual del enfoque por momentos diluye el aspecto específicamente histórico del abordaje, en el que la autonomía limitada del pasado respecto del presente confiere a la historia el estatus de “laboratorio en actividad de nuestro presente”.<sup>18</sup> La idea de “obra virtual” que Rosanvallon expone en *Le Moment Guizot* o la particular temporalidad de su trilogía sobre la democracia<sup>19</sup> ejemplifican lo que aquí señalo.

<sup>17</sup> P. Rosanvallon, *Pour une histoire*, citado.

<sup>18</sup> Para una explicitación menos abrupta de una argumentación mucho más rica cf. P. Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, cit. He querido aquí indicar sólo los aspectos mínimos para mi argumentación.

<sup>19</sup> Me refiero, obviamente, a *Le sacre du citoyen*, *La démocratie inachevée* y *Le peuple introuvable*.

Para Gauchet, en cambio, la comprensión de *lo* político requiere una perspectiva histórica puesto que él sólo adquiere visibilidad en el contexto de una lectura del conjunto de las sociedades humanas:

Propongo reservar *lo* político para designar la esencia política del conjunto de las sociedades humanas y de conservar *la* política para designar la especificidad de la política democrática, con su diferenciación característica de un sector aparte de las otras actividades sociales, centrada sobre la formación y el control de los gobernantes. Podemos decir entonces: la política es el rostro que adquiere *lo* político en nuestra sociedad.<sup>20</sup>

Esta afirmación se nutre entonces de una perspectiva histórica en la que la distinción entre *la* y *lo* político de la sociedad democrática se revela mejor comparándola con las sociedades primitivas –organizadas en el rechazo del poder y en ausencia del Estado y en las que un relato mítico fijó para siempre las reglas de organización social–, y con la sociedad totalitaria, en la que el régimen ambiciona organizar completamente la vida de los hombres. A diferencia de ambas, en la sociedad democrática *lo* político parecería yacer oculto detrás de *la* política. Pero la comprensión del problema de *lo* político remite aún a otra perspectiva también histórica, pues la dificultad que él plantea sólo se revela en el proceso de constitución de la modernidad. Tres fases la constituyeron, según Gauchet. La primera, identificada con Maquiavelo, implicó la irrupción de una perspectiva realista de la política; la segunda, con Hobbes, supuso la fundación del orden político sobre la base de una renovación del derecho y de la unión del derecho natural con

<sup>20</sup> M. Gauchet, “Les tâches de la philosophie politique”, en M. Gauchet, *La condition politique*, París, Gallimard, 2005.

la noción de soberanía; la tercera, con Hegel, encarnó la emergencia del punto de vista de la historia modificando enteramente el estatus y la inteligencia de *lo político*, conllevando una *sécondarisation*<sup>21</sup> de lo político cuya expresión adquirirá dos rostros.<sup>22</sup> El rostro liberal, para quien lo político es posterior a lo social y, por lo tanto, el poder es la expresión de la sociedad (mediando el sistema representativo), y el rostro radical-socialista para el cual *lo político* es la máscara de la dominación y la expresión de la relación de fuerzas sociales. En ese marco, la irrupción del derecho como organizador de la vida social (una de cuyas expresiones es la potencialidad de los *droits de l'homme*) conduciría, en la perspectiva de Gauchet, al gran interrogante filosófico-político contemporáneo: se trata de saber hasta qué punto el derecho puede subsumir a *lo político*. Si en Rosanvallon la historia conceptual de lo político provee de densidad histórica a una reflexión sobre la democracia, en Gauchet la tarea de la filosofía política exige una contextualización filosófica de un período histórico sin que la naturaleza problemática de lo específicamente histórico constituya un obstáculo para la enunciación de su interpretación.

La historia conceptual de lo político y la descripción acuciante de las condiciones que hacen imprescindible la reactualización de la

filosofía política, centradas ambas en *lo político*, confieren un marco de referencia a la exploración histórica conducida por Rosanvallon y Gauchet. Dos de los académicos que han contribuido del modo más formidable a una incomparable comprensión del pensamiento político del siglo XIX han seguido una vía paralela que los ha conducido a una atención privilegiada a la cuestión de *lo político*. Es precisamente esta reabsorción de la disciplina en beneficio de *lo político* lo que constituye un interrogante. Tanto acerca del carácter ineluctable del recorrido como acerca de la naturaleza específicamente histórica de estas contribuciones y enfoques, más allá de su obvia remisión al pasado. Quizás ésta sea una manifestación más de la crisis del *pensamiento según la historia* al que refiere Gauchet o, más prosaicamente, de la tan mentada crisis de la historia. Como es obvio, la diferencia es significativa. En un caso, la enunciación de la crisis se acompaña de una ambición que aguarda confiada su resolución y la recuperación del brío de una disciplina que ya ha atravesado muchas otras; en el otro, paradójicamente una reflexión más historizada, la crisis del *pensamiento según la historia* se inscribe en una visión que si no la supone al menos implica su superación. A esta discusión, que es de filosofía de la historia pero que también lo es de reflexión política y de representaciones políticas, los historiadores de las ideas están involuntariamente convocados. Si ello constituye un desafío es porque los interpela en la irrenunciable combinación de ciudadanos y académicos o, para decirlo con palabras de Rosanvallon, en la tarea de “participar de una utopía de conocimiento que importa mantener para hacer vivir la *cit *”.<sup>23</sup> □

<sup>21</sup> Por *sécondarisation*, Gauchet señala la transformación de lo político en un aspecto *secundario* respecto de lo social.

<sup>22</sup> Vale la pena señalar que Gauchet ha dedicado a este período algunas de sus contribuciones más significativas. Entre ellas: “Tocqueville, l’Amérique et nous”, en *Libre*, No. 7, 1980 [versión en español en D. Roldán, *Lecturas de Tocqueville*, cit.]; “Benjamin Constant ou l’illusion lucide du libéralisme”, cit.; *La Révolution des droits de l’homme*, París, Gallimard, 1989; *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation*, París, Gallimard, 1995. Nótese, de paso, la similitud de temáticas (soberanía popular y representación), aunque no de enfoques, entre los textos de Rosanvallon y Gauchet.

<sup>23</sup> P. Rosanvallon, *op. cit.*

# *La historia de la historiografía, itinerarios y problemas*

Fernando J. Devoto

Universidad de Buenos Aires

La historia de la historiografía ha conocido un sostenido crecimiento en las últimas décadas. Observando el problema en la perspectiva del siglo XX, debe señalarse que su fortuna fue irregular, alternándose períodos florecientes con otros de relativo ostracismo. Había sido un género bastante popular en los tiempos de predominio del “historicismo” y allí donde el mismo era claramente influyente –Alemania e Italia, por ejemplo, desde donde llegó a la Argentina de entreguerras–. Inversamente, no lo fue en Francia, donde, por caso, tanto un historiador tan tradicional como Louis Halphen como los fundadores de *Annales* no tenían ninguna empatía con ella. Así, por ejemplo, Marc Bloch, al comentar el libro de Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis* había tomado todas las distancias ya desde el título de su recensión: “¿Historisme ou travail d'historien?”.<sup>1</sup> Incluso Lucien Febvre, que tanto aportó en ideas, problemas y perspectivas, en un terreno en el que dio mucho de lo mejor de sí, la crítica de libros de historia y de sus autores, probablemente hubiera colocado la historia de la historiografía de su tiempo en el campo del “inútil torneo de las ideas”.<sup>2</sup>

Que la historia de la historiografía adquiriese un sentido relevante en el cuadro de la concepción historicista era bastante previsible. La vida toda y por ende también la historiografía sólo podían ser comprendidas desde la historia, en un proceso de gestación y desarrollo en el decurso temporal que aclaraba su sentido y su avance. Asimismo, si la dinámica de ese proceso estaba regida por las creaciones del espíritu, ¿cómo no ocuparse dentro de él en modo relevante de los historiadores y sus obras? El significado de su aporte era aprehensible mucho más indagando su horizonte intelectual que reflexionando sobre los documentos de que disponía o los instrumentos técnicos que utilizaba. Ese aporte adquiriría sentido, por lo demás, sólo si colocado era en una secuencia evolutiva de pensadores (Meinecke) o dialéctica de movimientos intelectuales (Croce) que signaban el devenir y el progreso de la disciplina y más allá de la vida intelectual toda. Sin embargo, el análisis y el juicio sobre un historiador y su obra no remitía o parecía que no debía remitir simplemente a su *forma mentis* y a su interacción con el contexto intelectual de su tiempo, con sus antecedentes y consecuentes, sino también a la capacidad de comprensión del pasado que podía evaluarse en sus obras. Ello parecía implicar una necesaria confrontación con la calidad de la operación histórica y con

<sup>1</sup> M. Bloch, “Historisme ou travail d'historien?”, en *Annales d'Histoire sociale*, I, 1939, pp. 429-430.

<sup>2</sup> L. Febvre, “Contre le vain tournois des idées. Une étude sur l'esprit politique de la Réforme”, en L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, París, A. Colin, 1992, pp. 75-79.

sus resultados, es decir, con la verdad –o si se prefiere la verosimilitud– que las mismas contenían a la luz del estado del arte y de los conocimientos disponibles. Empero, esa operación no era en general realizada. Meinecke se defendía señalando que su preocupación por la historia de la historiografía se refería al estudio “de los principios estructurales y de los criterios de valoración sobre los que descansaban la historiografía y el pensar histórico general” sin dejar de considerar legítimos otros enfoques.<sup>3</sup> Por otra parte, si en su libro podía colocar a Goethe, que historiador no era, como eslabón clave en la construcción de la concepción historicista y más allá aun sostener, por ejemplo, que había sido capaz de retratar en *Egmont* con “sorprendente fidelidad histórica” el ambiente holandés del siglo XVI, ¿que lugar podría ocupar allí el estudio de la operación histórica?<sup>4</sup>

En un terreno no menos ambiguo se movía Benedetto Croce. Éste, por una parte, había sostenido en forma reiterada y en distintos momentos que historia e historiografía eran dos momentos conceptualmente distintos pero indisolublemente unidos en la labor del historiador o que una obra histórica debía juzgarse sólo por su mérito histórico, es decir, por su capacidad para comprender un problema del pasado desde los requerimientos del presente.<sup>5</sup> Empero, por la otra, señalaba, bien es cierto que en 1913, que el propósito de la historia de la historiografía era la “historia del pensamiento historiográfico” con énfasis en las “teorías de la historia”, que todo estudioso posee aunque no sea cons-

ciente de ello, y eso es lo que concretamente haría él mismo en los capítulos sucesivos de ese mismo texto. Desde ese lugar podía criticar a la obra de Eduard Fueter, que por otra parte apreciaba, por la muy limitada consideración otorgada a la teoría y a la metodología de la historia histórica en tanto éste las incluía sólo en cuanto hubiesen tenido eficacia práctica en el desarrollo concreto de la historiografía.<sup>6</sup> Debe anotarse al pasar que esas ambigüedades de Croce decantaron en sus discípulos de estricta observancia en aquella historia del pensamiento que enfatizaba aun más la unidad de filosofía e historia en la cual la primera devenía metodología de la segunda y en tanto tal objeto de atención privilegiado de la historia de la historiografía.

Las voces de protesta se alzaron en muchos lugares. Por detenernos solamente en el caso italiano, en el que la historia de la historiografía era particularmente fuerte, ya en 1945 Arnaldo Momigliano –que aunque discípulo de Gaetano De Sanctis era considerado todavía, justa o erróneamente, un croceano– observaba, comentando un libro sobre Tito Livio de Paola Zancan, que el análisis y la valoración de la obra de un historiador no podía realizarse omitiendo considerar si los hechos que presentaba eran verdaderos o no y sin comparar si su reconstrucción histórica era mejor o peor que la de otros historiadores de la época.<sup>7</sup> En forma análoga se expresaba pocos años más tarde ese historiador realista y concreto que era Federico Chabod, que aunque antiguo alumno de Meinecke y sucesor designado por Croce al frente del Istituto Italiano per gli Studi Storici, debía mucho más a otras tradiciones historiográficas. Al hacer un análisis de conjunto de la obra de Croce, ante su fallecimiento, señaló al pasar

<sup>3</sup> F. Meinecke, *El historicismo y su génesis*, México, FCE, 1943, p. 16.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>5</sup> B. Croce, “Unidad y diversidad de Historia e Historiografía”, en B. Croce, *Teoría e historia de la historiografía*, Buenos Aires, Imán, 1953, pp. 263-264 (texto agregado en la edición italiana de 1927) y B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, Laterza, 1938, *passim*.

<sup>6</sup> B. Croce, *Teoría e historia...*, cit., pp. 140-142.

<sup>7</sup> A. Momigliano, “Tito Livio, saggio storico by Paola Zancan”, en *Journal of Roman Studies*, 35, 1-2, 1945, pp. 142-144.

que el propósito de la crítica historiográfica debía ser considerar cómo un historiador, partiendo de un determinado modo de ver la historia y de una determinada metodología, lograba en su obra, más o menos acabadamente, capturar las cosas (rankeanamente) “come propriamente sono accadute”.<sup>8</sup> A ellos se sumaba Delio Cantimori, cuya concepción historiográfica no podía ser incluida en ninguna de las tradiciones aludidas precedentemente, al hacer en 1960 otro balance sobre el erudito napolitano. Sostenía allí, en polémica explícita con los discípulos de Croce, su oposición a la historia de la historiografía entendida como una historia del pensamiento historiográfico centrada exclusivamente en el análisis de los libros de los historiadores y en especial de sus “teorías” (entre comillas en el texto). Operación que debía su éxito, según Cantimori, a que era bastante más fácil que estudiar, junto a las ideas de los historiadores, los hechos y sus desarrollos, los hombres y las cosas de que aquellos historiadores se ocupaban y el clima general y las condiciones de trabajo en que lo hacían.<sup>9</sup>

El pequeño excursus sobre las figuras mayores de la historiografía italiana de la posguerra puede ser colocado en un cuadro más general de resistencias y reticencias hacia la historia de la historiografía que aquí será apenas aludido. Efectivamente, ésta entró en un cono de sombra en el contexto de un problema mayor: la buscada convergencia entre historia y ciencias sociales en el cuarto de siglo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Las reflexiones sobre el “método” histórico, es decir, sobre los conceptos operativos, las técnicas y los instrumentos de trabajo y even-

tualmente sobre su acumulación, parecían mucho más útiles que el estudio de la larga gestación de lecturas de un problema que proponía la historia de la historiografía clásica, entendida como esa “historia del pensamiento historiográfico”, sospechosa en los nuevos tiempos de arcaísmo y, a la vez, de perimido idealismo.

Las cosas volverían a cambiar en las últimas tres décadas. La historia de la historiografía goza nuevamente de buena salud. La misma puede percibirse en la expansión de ámbitos específicos (comités, congresos, publicaciones especializadas), en Europa y en América, en los que se reúnen los cultores de un campo de contornos imprecisos. Desde luego que esa expansión y esa conformación como un campo institucionalizado deben ser colocadas en el cuadro más general del crecimiento de los estudios históricos, en el ámbito de la notable expansión de los ámbitos de enseñanza superior y de los institutos de investigación públicos y privados de las últimas décadas y de la progresiva internacionalización de las redes profesionales. La fragmentación y la especialización, que algunos pueden deplorar, son en gran medida inherentes al crecimiento desmesurado de la producción histórica y a lógicas inherentes a la estructuración del campo profesional. Con todo, esa estructuración es fundamentalmente temática y esconde dentro de cada área así definida una heterogeneidad de prácticas que es también un signo de los tiempos actuales de los estudios históricos. Esconde también una delimitación imprecisa del campo. Ciertamente, no toma en consideración ya sólo las “altas cumbres” de la historiografía (las “cimas” de que hablaba Meinecke) sino que ha descendido a los valles, lo que no puede sino celebrarse ya que allí se percibe el “estado” de la profesión. Tampoco se detiene, a veces, en el análisis de los historiadores sino que aspira a extender su campo a cualquier reflexión sobre el pasado, lo que es

<sup>8</sup> F. Chabod, “Croce storico”, en F. Chabod, *Lezioni di metodo storico*, Bari, Laterza, 1972, p. 233 (edición original en *Rivista Storica Italiana*, LXIV, 4, 1952).

<sup>9</sup> D. Cantimori, “Historia e Historiografía en Benedetto Croce”, en D. Cantimori, *Los historiadores y la historia*, Barcelona, Península, 1985, p. 249.

mucho menos fácil de celebrar, no solo por los criterios más o menos arbitrarios que la presiden sino porque de ese modo la historia de la historiografía se disuelve enteramente. Si todo es historiografía, nada lo es.

En algunos de los grupos de mayor visibilidad considerados, acertada o erróneamente, la vanguardia de la profesión, el renovado éxito de la historia de la historiografía puede vincularse con otras cuestiones. Ante todo, con la tendencia, quizás ya dejada atrás pero tan influyente en la década de 1980, de enfatizar la relación entre los textos y los productores de textos por sobre la relación entre aquellos y la realidad por ellos “representada”. Es decir, lo que se llamó el tránsito del documento al monumento en el cuadro de creciente desconfianza hacia el equívocamente llamado positivismo historiográfico, hacia sus ilusiones de conocer el pasado “tal cual efectivamente sucedió” y hacia la noción de verdad que las mismas implicaban. Volvía desde allí a adquirir popularidad una historia de la historiografía que tenía bastantes semejanzas con la que presentamos antes. Ellas son visibles incluso en las proposiciones formalmente más radicales como la de Hayden White, con su ambición de una revolucionaria interpretación de varios de los mayores historiadores y filósofos de la historia europeos decimonónicos, indagando el nivel “profundo” de su conciencia histórica (la “metahistoria”) en el que se encontrarían los “diferentes modos tropológicos que subyacen o inspiran su trabajo” —operación para la cual la lingüística proveía el arsenal teórico y para cuya realización no parecía necesitarse más que manipular los libros de aquéllos, reconstruyendo a partir de allí sus “teorías” (poéticas ahora). Nada tan diferente a como actuaban en concreto los antiguos croceanos.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> H. White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992. Por otra parte, si el lector hace el ejercicio de pasar por alto las

No es casual que a enfrentar la obra de White y de otras a ella afines saliese a la palestra nuevamente Arnaldo Momigliano, ante lo que pudo parecerle la reaparición de antiguas perspectivas, para referirse irónicamente a la “historia de la historiografía sin historiografía”. En modo no menos crítico se expresó, en 1992, Carlo Ginzburg alertando acerca de los riesgos que conllevaba esa “moda” de escindir completamente el análisis de la narración histórica de cualquier exploración sobre las características de la investigación empírica en que se basa cualquier libro de historia.<sup>11</sup> La reflexión de Ginzburg en ese artículo se orientaba a mostrar las implicancias que una inadecuada datación y la sucesiva interpretación de un testimonio podía traer para la arquitectura general de la interpretación de un libro y, agregaríamos nosotros, para evaluar el aporte historiográfico de cualquier obra de historia.

Es posible tal vez ir más allá y para ello puede partirse de otras observaciones del mismo Ginzburg incluidas en su último *reader* que lleva como subtítulo “Vero falso finto”, y extenderlas a un campo diferente y en un sentido quizás también diferente. A partir de la exploración del itinerario del término *enargeia* (claridad, tangibilidad) utilizado por Polibio para señalar la búsqueda de veracidad en las obras de Homero y que Quintiliano en su *Institutio Oratoria* traduce como “evidentia in narratione”, Ginzburg

---

reflexiones, desde luego centrales para el autor, en torno a los tropos, encuentra junto a ellas una historia de la historiografía bastante clásica con miradas inteligentes junto a algo esquemáticas interpretaciones psicológicas, ideológicas, sociales (“de clase”), referencias a contextos sociales y culturales (definidos a veces con alarmante simplicidad) e influencias e interacciones (aunque sin atender a la temporalidad de cada libro en el conjunto de la obra de un autor).

<sup>11</sup> C. Ginzburg, “La conversione degli ebrei di Minorca”, en C. Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milán, Feltrinelli, 2006, p. 41 (el artículo original es de 1992). La frase de Momigliano está referida en este texto.

señala que “Lo storico antico doveva comunicare la verità di ciò che stava dicendo servendosi per commuovere e convincere i propri lettori dell’*enargeia*”.<sup>12</sup> Empero, y más allá de las diferencias entre historiografía antigua y anticuaria o entre historiografía antigua y moderna, que Ginzburg explora magistralmente a partir de las conocidas observaciones de Momigliano, ¿no es posible postular que el problema del historiador contemporáneo también es no sólo buscar hablar de la verdad sino representarla convincentemente? En este punto el historiador de la historiografía que sólo opera con los textos de los historiadores, y por mucha agudeza crítica de que disponga, está inerme. Su análisis se basará inevitablemente en la *evidentia in narratione*, quedando a merced de las habilidades retóricas del historiador para transmitir una imagen convincente del pasado. Es decir, a presuponer el “finto” (definido también “como se fosse vero”) como idéntico de el “vero” (suponiendo que éste exista y el autor de estas líneas cree que sí). Problema quizás no menor y ciertamente inexplorado, ya que si la historiografía ha hecho enormes pasos en el siglo XX en el desarrollo de instrumentos para conocer el pasado, también los ha hecho en el empleo de estrategias para representarlo convincentemente y esconder las incertidumbres, las opacidades, los puntos de sutura, pero también la tendenciosidad o la unilateralidad de sus miradas. En suma, para maquillar ante el lector indefenso los límites de su conocimiento o la arbitrariedad de sus interpretaciones.

Ciertamente, la precedente no es la única forma en la que se ha practicado recientemente la historia de la historiografía y sería injusto no presentar aunque sea muy sumariamente algunas otras líneas de trabajo muy

distintas y aun opuestas a las precedentes. Nos detendremos brevemente en dos de ellas. En primer lugar, en aquella que bajo las inspiraciones de la sociología se dirigió a estudiar el contexto profesional en el cual operan los historiadores, que es menos individual que grupal, y a mostrar cómo el mismo orienta las estrategias y a la vez les impone constricciones en la elección de los temas, en los enfoques, en los usos de la historia y en la posibilidad de adquirir un lugar de enunciación prestigioso y poderoso desde el cual influir sobre la profesión y sobre la sociedad toda. Aunque aquí las referencias más obvias remiten a la obra de Pierre Bourdieu y sus discípulos, deberían recordarse otros trabajos anteriores como los de Víctor Karady o el de William Keylor.<sup>13</sup> Lógicas sociales, de poder, de exclusión, de reproducción dominan la profesión histórica institucionalizada como a cualquier otra. Y es bastante evidente que la concentración de ese tipo de estudios en el caso francés debe vincularse con las características centralizadas y jerarquizadas de su campo académico, que permiten exhibir mejor la importancia de esos contextos. Se trata, en suma, de enfoques que enriquecen en mucho nuestra comprensión de la historia de la historiografía, más cuando actúan como una profundización del contexto, menos cuando aspiran a sustituir por esa vía el estudio de autores, obras, métodos y resultados. En el último caso corren el riesgo de ser otra forma de “historia de la historiografía sin historiografía”.

Una segunda línea de trabajos se ha orientado a explorar en profundidad a los historiadores, no a partir de sus obras sino a partir de

<sup>13</sup> V. Karady, “Estrategias de carrière et hiérarchie des études chez les universitaires littéraires sous la III République” (Rapport d’enquête et exposé), Paris, Centre de Sociologie de l’éducation, 1972; W. Keylor, *Academy and Community. The Foundation of the French Historical Profession*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

<sup>12</sup> C. Ginzburg, “Descrizione e citazione”, en *ibid.*, p. 18 (el artículo es de 1988)

su vida y sus testimonios. Mucho de ello no tiene en realidad que ver con la historia de la historiografía sino con un proceso de ensimismamiento y autocelebración de la profesión en busca de construir un linaje y un propio “lugar de memoria”. Constituyen a menudo más monumentos que documentos, como si en vez de construir el panteón patriótico se tratase ahora de edificar el panteón historiográfico. Operación a la que contribuyen los mismos historiadores vivientes con sus “ego-historias” o con sus autobiografías<sup>14</sup> (que presentan adicionalmente el problema de todos los “testimonios voluntarios”). Más útiles, a priori, las numerosas ediciones de correspondencias, por ejemplo, Bloch-Febvre, Bloch-Berr, Febvre-Berr. Sin embargo, hasta ahora, ellas no parecen haber sido aprovechadas suficientemente en un sentido historiográfico. Por ejemplo, ¿cuánto la biografía exhaustiva de Marc Bloch, que emplea en gran escala su correspondencia, ayuda a entenderlo mejor no como hombre, intelectual y ciudadano de su tiempo sino como historiador y a iluminar sus obras? Poco.<sup>15</sup> Empero, un instrumento como las correspondencias (lo sabían los antiguos maestros) puede ayudar en mucho a precisar un contexto específico, no genérico y avanzar de modo más seguro en las relaciones interperso-

nales e intelectuales, en la trama de vínculos y lecturas, de préstamos e influencias de un historiador. Hay ejemplos varios en ese sentido, vaya sólo uno: el magnífico ensayo que Adriano Prosperi dedicó al libro fundamental de Delio Cantimori a través del análisis de su correspondencia, combinado con el de su obra mayor y con un excelente dominio del campo de investigación al que éste dedicó sus esfuerzos y de los debates historiográficos que lo surcaban.<sup>16</sup> Finalmente, una nueva historia de la historiografía debería tratar de ir más allá de las meras analogías formales entre textos, que en el pasado permitían relacionar, en forma a menudo imprecisa y azarosa, a un autor y una obra con otros y otras y con esquemáticos grandes climas intelectuales.

El bosquejo que hemos presentado no aspira a ser en modo alguno representativo, sino apenas lo que su título enuncia, un itinerario entre otros posibles. Busca presentar algunos problemas persistentes y otros nuevos en una historia de la historiografía que aparece hoy como una multiplicidad de enfoques dispersos e inconexos. Unir los fragmentos del espejo es un programa ambicioso que puede ayudar a una mejor o, si se prefiere, más compleja y más fundamentada comprensión de historiadores, obras y contextos. □

<sup>14</sup> Dos ejemplos por todos: P. Norà (ed.), *Essais d'ego-histoire*, Paris, Gallimard, 1987; E. Hobsbawm, *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2002.

<sup>15</sup> C. Fink, *Marc Bloch: A Life in History*, Cambridge University Press, 1992.

<sup>16</sup> A. Prosperi, “Introduzione” a D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, Turín, Einaudi, 2002, pp. X-LXII.

# *La historia intelectual y el riesgo de las periodizaciones*

José Carlos Chiaramonte

Universidad de Buenos Aires / CONICET

El desarrollo de los estudios históricos a partir del siglo XIX muestra algunos rasgos semejantes a los existentes en las ciencias de la naturaleza, entre ellos, los velados nexos de ciertas categorías de las ciencias naturales con el recurso interpretativo de la periodización histórica. El concepto científico-natural de una evolución dividida en segmentos, segmentos que poseerían una homogeneidad distintiva y, consiguientemente, el procedimiento de la clasificación<sup>1</sup> de los fenómenos según esos segmentos como base de la labor científica, puede encontrarse también en la Historia, a partir de la emergencia de una forma particular de historicismo en la primera mitad del siglo XIX, en un conjunto de autores que se suele englobar en el llamado Romanticismo. En el campo de la Historia, ese historicismo continúa siendo el soporte, explícitamente o no, de las diversas formas de periodización y de las correspondientes interpretaciones globales del pasado.

Pero debido a los diversos significados atribuidos al concepto de historicismo, conviene aclarar que en este trabajo no lo enten-

demos como la simple relación de un fenómeno histórico y su contexto, tal como, por ejemplo, lo entiende Bourdieu al criticar la ignorancia del contexto histórico por historiadores de la filosofía. Consecuentemente, Bourdieu aplica a esa postura el calificativo de antihistoricismo, en un párrafo que lleva el sugestivo título –evidente crítica a Popper– de “La miseria del antihistoricismo”.<sup>2</sup>

Más allá de este concepto del historicismo, aquí nos interesa otro, aquel que refiere a una visión de la historia que sustituye una perspectiva generalizadora, tal como la que predominaba en el siglo XVIII, por otra individualizadora, por la cual el historiador es conducido a concebir cada evento, nación o época, como un único individuo, que evoluciona en un período de tiempo a través de sus propios medios internos y a través de interacción causal con otros desarrollos individuales. Algo así como lo observado por Fueter al señalar que los románticos “personifican conceptos tales como la nacionalidad, el derecho nacional, el arte nacional, la fe religiosa” y les hacen producir la historia.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Si bien en la actual sistemática *clasificación* designa la elaboración de taxones mientras lo que habitualmente llamamos *clasificación* recibe el nombre de *determinación*, seguiremos utilizando *clasificación* en el sentido habitual.

<sup>2</sup> Pierre Bourdieu, *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 449 y 451.

<sup>3</sup> Fueter (ed.), *Historia de la Historiografía Moderna*, Buenos Aires, Nova, 19, 2 vols., vol. II, p. 94.

Es sugerente también la observación que sigue a las anteriores. Los románticos, escribía Fueter...

Tomaban las comunidades lingüísticas modernas, que llamaban nacionalidades, por magnitudes independientes que habían existido siempre y que habían influido en el desarrollo histórico. El *genio del pueblo*, pensaban, había hecho nacer constitución, derecho, arte y literatura...<sup>4</sup>

Con similar perspectiva y sintetizando lo más característico de ese historicismo, Raymond Aron lo consideraba una visión de la historia que la juzga dividida en épocas esencialmente distintas, lo que implica que las diversas manifestaciones de la actividad humana tengan un sello específico en cada época, distinto del de otras. Visión que contraponía a la de la Ilustración, que consideraba a la Historia como un continuo en cuanto a sus valores.<sup>5</sup>

La tendencia a individualizar y sustanciar fenómenos históricos colectivos indujo a adjudicar un carácter distintivo a los períodos históricos. De acuerdo a Troeltsch, para tal filosofía de la historia todo gira en torno del concepto de totalidades individuales, con los rasgos de originalidad y singularidad. Estas totalidades individuales pueden ser nacionalidades, estados, clases, gremios, tendencias culturales, hermandades religiosas, procesos complejos de todas clases, tales como revoluciones políticas o la revolución industrial, y también períodos de las civilizaciones.<sup>6</sup> En tal perspectiva, ellas poseen una unidad de sentido inmanente. Los objetos de los historiadores son así pensados como totalidades individuales, tales como el

Renacimiento, la Reforma, la Antigüedad, con su propia unidad de sentido. Una concepción, interpreta Troeltsch, que es fruto del romanticismo germano que dio al tratamiento de la historia un lugar de preeminencia en la cultura del siglo pasado.<sup>7</sup>

### **La inconsistencia de la periodización histórica**

La tendencia a dividir la Historia en segmentos cronológicos es muy antigua y posee variadas manifestaciones, aunque el esfuerzo por elaborar las formas de periodización no haya estado por lo común acompañado por la discusión de su razón de ser. Lo habitual es simplemente postularlas, tal como lo hacía Ranke al escribir que en cada época de la humanidad se manifiesta “una gran tendencia dominante” y que “[...] independientemente de las grandes ideas inmutables y eternas, por ejemplo, de la idea moral, cada época tiene su tendencia específica y su ideal propio”.<sup>8</sup>

Pero pese a su uso casi universal entre los historiadores, la división de la Historia en períodos homogéneos no se sostiene por otra razón que no sea la aparente comodidad que ofrece al relato. Esto ha sido bien percibido por Huizinga, quien lo hace explícito en el largo título del párrafo que dedica a este asunto:

La división de la historia en períodos, aunque indispensable, tiene un valor secundario, es siempre imprecisa y fluctuante y, hasta cierto punto, arbitraria. Lo más conveniente es designar las épocas por nombres incoloros tomados de cortes externos y fortuitos.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Fueter (ed.), *Historia de la Historiografía...*, cit., p. 96.

<sup>5</sup> Raymond Aron, *Lecciones sobre la historia, Cursos del Collège de France*, México, FCE, 1996, p. 32.

<sup>6</sup> Eugene W. Lyman, “Ernst Troeltsch’s Philosophy of History”, *The Philosophical Review*, vol. XLI, No. 5, septiembre de 1932, Whole Number 245, p. 449.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 450 y 463.

<sup>8</sup> Leopold von Ranke, “Sobre las épocas en la historia”, en *Pueblos y Estados en la historia moderna*, México, FCE, 1941, pp. 58 y 59.

<sup>9</sup> Johan Huizinga, *El concepto de la historia y otros ensayos*, México, FCE, 1980.

Pero el análisis de Huizinga, y también de otros historiadores que han percibido la debilidad de las periodizaciones, termina diluyéndose en una postura que advierte su insuficiencia pero no puede renunciar a ellas. Y apela entonces a criterios ambiguos como el de no usar la periodización en forma rígida, ser flexible, “renunciar sabiamente a toda pretensión de exactitud”, manejarse con “moderación y prudencia”. Y en todo caso, el criterio de preferir como conceptos periodizadores los puramente cronológicos, que no entrañen definición conceptual.<sup>10</sup>

Las críticas a la insuficiencia, cuando no a la falsedad, de las periodizaciones abundan.<sup>11</sup> Pero incluso en alguien como Benedetto Croce se desprende un dejo de ese poco teórico recurso a los criterios de “utilidad” práctica y de “flexibilidad” y “moderación” en el uso de la periodización.<sup>12</sup>

Un diagnóstico más severo, en cambio, fue hecho por Collingwood, criticando a los historiadores que suelen inventar, afirmaba, “un sistema de casilleros” que es “el origen de todos aquellos esquemas y estructuras”, ninguno de los cuales “tuvo jamás ningún valor científico”, en los que “la historia, con docilidad sorprendente, se ha dejado encajar”. Y precisa:

Aunque esta tendencia a acomodar el todo de la historia en un esquema único (no en un

esquema simplemente cronológico, sino en un esquema cualitativo, en que los “períodos” –cada uno de los cuales tiene su carácter peculiar– se siguen unos a otros con arreglo a un patrón que puede ser necesario *a priori*, sobre una base lógica, o que quizás se nos hace evidente por el hecho de su frecuente repetición, o que acaso participa un poco de las dos circunstancias) lo encontramos incluso hasta el siglo XX y ya desde el XVIII...<sup>13</sup>

En cuanto a aquel oscilar entre la conciencia de la falsedad de las periodizaciones y la necesidad de su utilización, asoma también en un breve texto póstumo de Topolsky, basado en su interés por la construcción de narrativas históricas, y en el supuesto de que segmentos del pasado poseen coherencia interna. Arguye que esto proviene del realismo, metafísico, de los historiadores, que suponen que esa coherencia refleja la de la realidad, lo que está en desacuerdo con “la nueva concepción de la verdad”. Pero opina que esa postura no es enteramente falsa. El historiador no refleja el pasado sino que construye imágenes coherentes del mismo, basadas en fuentes. Se trata de la convicción, aduce, de que las creencias humanas son conjuntos intelectuales más o menos coherentes basados en la convicción de la existencia real de elementos interdependientes. Lo que lleva a otra asunción complementaria, la del cambio, que, conectada con la del paso del tiempo, lleva a las narrativas históricas a la periodización, esto es, a su división en segmentos temporales.<sup>14</sup>

La validez de la periodización histórica –que ha sido con razón juzgada negativamente por autores como los reseñados–, persiste sin embargo pese a las continuas inco-

<sup>10</sup> Johan Huizinga, *El concepto...*, cit., pp. 74 y 81.

<sup>11</sup> Véase un repertorio de tales críticas en un texto de 1925 que centra su interés en el concepto de Edad Media: H. Spangenberg, “Los períodos de la Historia Universal”, *Revista de Occidente*, t. X, 1925, Nos. XXIX y XXX, 1925-1926. Sobre la historia de ese concepto, de asidua presencia en las discusiones sobre periodización, véase un trabajo más reciente: Giuseppe Sergi, *La idea de Edad Media. Entre el sentido común y la práctica historiográfica*, Barcelona, Crítica, 2000, que también es algo distante respecto de la legitimidad de las periodizaciones y en el que asimismo se advierte esa contradicción ente la conciencia de una falsedad de la periodización y la imposibilidad de abandonarla.

<sup>12</sup> B. Croce, *La historia como hazaña de la libertad*, México, FCE, 1960, 2ª ed., pp. 271 y 272.

<sup>13</sup> R. G. Collingwood, *Idea de la Historia*, México, FCE, 1965, 2ª ed., p. 256.

<sup>14</sup> Jerzy Topolsky, “Periodization and the creation of the narrative wholes”, *Storia della Storiografia*, 37, 2000, p. 12

herencias a las que conduce. Porque, ¿cómo conciliar, por ejemplo, la noción habitual de la contraposición de Ilustración y Romanticismo con la admiración de Hegel hacia *El sobrino de Rameau* de Diderot?<sup>15</sup> ¿O, la concepción de períodos históricos sustancialmente distintos con la persistencia del derecho romano a lo largo de la historia, o con la noción de los derechos del hombre, presente en el derecho natural escolástico, en el curso de las revoluciones del siglo XVIII y hasta en los días que corren? Algo similar podríamos aducir, por ejemplo, acerca del caso de las libertades inglesas, surgidas en contexto estamental medieval e influyentes aún en contexto revolucionario en el siglo XVIII. O del contractualismo, que sería, a la vez, medieval, “moderno tradicional” y revolucionario dieciochesco. O, dentro del contractualismo, del pacto de sujeción y su concepto de posible retroversión del poder, favorable al absolutismo o al “populismo” neoescolástico, o al democratismo dieciochesco. Y así, podrían sucederse cantidad de ejemplos similares, entre ellos, el que suscita el problema de la incongruencia de cómo conciliar una concepción de diversas sensibilidades históricas con la valoración de expresiones literarias y artísticas del pasado por quienes viven en tiempos distintos.

Por otra parte, las cosas empeoran cuando utilizamos los conceptos periodizadores sin advertir lo que suponen en cuanto tales. Como ocurre, por ejemplo, con el actual desmedido empleo del concepto de *Modernidad*. Un concepto de suma indefinición, generalmente una referencia vaga, que designa lo reciente frente a lo anterior, inconsistente, pues varía con el sucederse de los períodos o corrientes: el Romanticismo es lo moderno

frente a la Ilustración, ésta es lo moderno frente al cartesianismo, éste frente a la escolástica... Y, por otra parte, no puede dar cuenta de uno de los fenómenos históricos más frecuentes y más importantes para la labor del historiador, lo que con términos inadecuados hemos solido denominar como “eclecticismo” o “mezcla” de lo tradicional y lo moderno, tal como se da en el siglo XVIII con los casos del jansenismo y del galicanismo. François-Xavier Guerra, por ejemplo, asumía este instrumento taxonómico para

arriesgarse a definir lo que sería en un cierto momento, *l'air du temps*, esa impalpable y efímera combinación de ideas, imágenes, pasiones y juicios de valor de los múltiples actores de un país en una época determinada.

Ese esquematismo periodizador lo aplicaba al concepto de nación en el período, asumiendo un solo y mismo sujeto, la nación, y dos concepciones de la misma: la antigua y la moderna.

[...] la nación, tal como se concibe a finales del siglo XVIII, estaba aún lejos de la nación moderna tal como se concebirá precisamente después de la revolución. Uno de los puntos claves de la mutación cultural y política de la Modernidad se encuentra esencialmente ahí: en el tránsito de la concepción antigua de nación a la de nación moderna.<sup>16</sup>

Al sostener que el concepto de “eclecticismo” respecto de la conjunción de rasgos “tradicionales” y “modernos” es inadecuado, me refiero justamente a que la parcela espacial y temporal que estudiamos no puede ser considerada inconsistente o malformada por el hecho de no ajustarse a alguno de los

<sup>15</sup> La *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, escribe Furbank, se puede leer como un comentario a *El sobrino de Rameau*. P. N. Furbank, *Diderot, Biografía crítica*, Barcelona, Emecé, 1994, p. 263.

<sup>16</sup> François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias, Ensayo sobre las revoluciones hispánicas*, México, Mapfre/Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 16 y ss., y 319.

patrones historiográficos que con afán periodizador y clasificatorio hemos construido. Gran parte del siglo XVIII español e hispanoamericano no se ajusta a los conceptos de “tradicional” o “moderno”, ni al de “escolástica” o “Ilustración”. Lo que hemos llamado “Ilustración española”, “Ilustración hispanoamericana”, o aún, buscando dar cuenta de lo atípico del fenómeno, “Ilustración católica”, es en realidad un conjunto de tendencias reformistas que abreva en fuentes tan dispares como la tradición conciliar del catolicismo, el episcopalismo católico, el jansenismo, y también en autores de lo que hemos denominado Ilustración europea. Se trata del tributo que hemos pagado, incluyéndome en esto, a

[...] una voluntad periodificadora, maquinalmente clasificatoria, que hace al concepto general de Ilustración, acuñado para designar una etapa cultural de otros países europeos, un clasificador poco funcional para la particular naturaleza de la vida cultural ibérica del período.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> José Carlos Chiaramonte, “El pensamiento político y la reformulación de los modelos”, cap. 21 de UNESCO, *Historia General de América Latina*, vol. IV: *Procesos americanos hacia la redefinición colonial*, París, Trotta, 2000, p. 475.

\*\*\*

Me parece entonces que lo aconsejable sería abandonar los supuestos que hacen posible la tendencia que criticamos. Esto es, una división del continuo de la historia en segmentos diferenciados a partir de un rasgo o de un conjunto de rasgos que le otorgarían carácter distintivo, de manera que el hallazgo de uno de esos rasgos pueda ser computado como indicador de la vigencia del período dado, o en todo caso como “anticipación” de su próxima vigencia. Y reemplazarlos por otro criterio, partiendo de que buena parte de los grandes conceptos elaborados en el curso de la historia reaparecen en épocas diversas, de manera que su eficacia histórica no la da su “naturaleza” sino la coyuntura en que se encuentran. Es decir, que no existe una relación necesaria y privativa entre una idea, doctrina o corriente artística, y una época histórica. Esto es, que una misma idea que comprobamos existente en el siglo XVII y luego la hallamos también antes, en el siglo XIII, no es “moderna” o “tradicional” en sí, sino que es función de sus circunstancias históricas y del distinto uso que entonces se haga de la misma. Lo que, en conclusión, hace de la labor del historiador una empresa algo más compleja que la que estamos acostumbrados. □



# *Declaración para Prismas*

Charles A. Hale

Universidad de Iowa

Como estudioso, desde hace unos cincuenta años, de la “historia intelectual” o de la “historia de las ideas” creo encontrarme algo desactualizado en los métodos que he seguido y mi falta de contacto con los múltiples cambios que han afectado a la historia intelectual y a la historia de América Latina. Un colega escribió una vez que yo era un practicante “solitario”. He centrado mi atención en las ideas políticas del siglo XIX latinoamericano, especialmente las de la élite gobernante e intelectual mexicana. Puesto que los intelectuales estaban a menudo cerca del gobierno, caracterizo a veces mis estudios mexicanos como buscando “las bases intelectuales de los supuestos políticos”. Mi tema principal ha sido el liberalismo y la tradición liberal del siglo XIX, y mi postura ha sido crítica.

Intento tomar las ideas de los intelectuales liberales seriamente, al mismo tiempo que los someto a análisis cuidadoso. En los años de 1960 y 1970 hallé necesario defender mi aproximación de aquellos que llamaban a “ir más allá” de la política del pasado y estudiar temas sociales y económicos, o, más específicamente, la infraestructura social y económica de la política.

También me opuse a la tendencia de aquellos que sometieron el siglo XIX a una especie de determinismo cultural o económico, a denigrar la significación de las ideas políti-

cas. Mi trabajo ha sido crítico en el sentido de que he rechazado el impulso, a menudo oficial, hacia lo que en México (y en otras partes) se ha llamado “historia del Centenario” o historia patria.

A comienzos de la década de 1960 desarrollé unos pocos principios simples que han guiado y continúan guiando mi labor. El primero es prestar atención al contexto “externo” de las ideas, sin renunciar al análisis “interno”. Mi inspiración en este aspecto fue el trabajo del historiador francés Élie Halévy (1870-1937) sobre las corrientes utilitaristas dentro del liberalismo temprano y santsimonianas dentro del positivismo temprano.

En segundo lugar, partiendo de la base de que el mundo de la élite intelectual del siglo XIX era Europa, principalmente Francia y España, pero también Inglaterra (filtrada generalmente a través de una lente continental), y, en el siglo XX, cada vez más los Estados Unidos, intento siempre estar alerta a las influencias extranjeras dentro del pensamiento latinoamericano.

En tercer lugar, una de mis preguntas centrales ha sido: ¿por qué ciertas ideas, ciertas políticas, y ciertas configuraciones políticas influyeron en México y no otras? He encontrado la respuesta en que el grado de influencia intelectual se basa en la relevancia de las ideas europeas y norteamericanas adoptadas

en México y adecuadas a las particularidades sociales y políticas locales. En cuarto lugar, la búsqueda de las influencias me ha conducido naturalmente a la comparación entre los contextos europeos y aquéllos encontrados en América Latina. He rechazado siempre la noción de que las ideas de la élite mexicana (y, por extensión, latinoamericana) son un “mero reflejo” del pensamiento extranjero; por otra parte, he rehusado entrar en el debate estéril sobre la “imitación” o la “autenticidad” de la vida intelectual del continente.

Ha habido siempre cierta dimensión biográfica en mi trabajo. Considero a la biografía como el primer paso para sondear el contexto de ideas de un José María Luis Mora o un Justo Sierra, en México, un Domingo Faustino Sarmiento, en la Argentina, un José Victorino Lastarria, en Chile, o aun un José Carlos Mariátegui, en Perú. De hecho, en mi estudio recientemente terminado, “Emilio Rabasa y la supervivencia del liberalismo porfiriano”, la biografía comparte el centro del escenario junto con el análisis de las ideas. □

# *La historia político-intelectual, de Francia a América Latina*

Annick Lempérière

Université Paris I Panthéon-Sorbonne / CNRS-EHESS

En Francia, el país en donde me toca desempeñar mi quehacer de historiadora, si bien existe un elenco de historiografía intelectual cualitativamente nutrido, ésta no ocupa, desde una perspectiva cuantitativa o de sociología universitaria, mucho espacio en calidad de campo académicamente reconocido. La inmensa mayoría de los historiadores o desconocen del todo su existencia o bien la consideran con indiferencia en el mejor de los casos, con recelo y suspicacia en el peor: ¿será verdaderamente historia la historia intelectual? ¿Pertenece de plano al oficio del historiador? La historia intelectual raras veces se anuncia como tal. Los autores que la practican y reivindican lo hacen dentro del texto mas no en la portadilla o la solapa de sus libros. Que yo sepa, no existe en todas las universidades francesas una cátedra que ostente esta denominación, y pocos o ninguno son los seminarios de investigación que se dediquen a la dimensión intelectual del transcurso de la historia humana.<sup>1</sup>

La historia intelectual, así como la aun más minoritaria historia de los conceptos,<sup>2</sup> se ha desarrollado en Francia principalmente en torno a la historia política o, más exactamente, “de lo político”. Como bien se sabe, floreció en el controvertido terreno histórico de la Revolución Francesa,<sup>3</sup> para luego desplegarse hacia el problemático devenir de la modernidad política en Francia a lo largo de dos siglos.<sup>4</sup> El “Centre Raymond Aron” de la EHESS\* ha sido desde hace años su principal espacio académico; otro lugar fue el de la Fondation Saint-Simon (un *think tank* cuya convocatoria iba mucho más allá del círculo de los historiadores). Sus representantes más conocidos publicaron y publican en revistas que no son principalmente las del oficio historiógrafo, sino publicaciones de alcance más general y con visos a problemas contemporáneos (por ejemplo *Le Débat*) sin omitir una publicación periódica creada *ad hoc* y *motu*

<sup>1</sup> Se organizó en 2002-2004 en la Universidad París-VIII un seminario de “Historia intelectual”, probablemente el único de su género por la amplitud de sus propósitos (“de l’antiquité au XIXe siècle”). El seminario fue concebido por dos historiadoras de renombre, Claudia Moatti y Michelle Riot-Sarcey.

<sup>2</sup> Principalmente representada en Francia por Jacques Guilhaumou, historiador especialista en la Revolución Francesa.

<sup>3</sup> François Furet, *Penser la révolution française*, París, Gallimard, 1978.

<sup>4</sup> Representada principalmente por los nombres de Pierre Rosanvallon, Pierre Manent, Marcel Gauchet, Bernard Manin. Entre los “antepasados intelectuales” de esta corriente se puede mencionar, sin pretender exhaustividad, a Raymond Aron y Claude Lefort.

\* École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

*proprio* –*La Pensée politique*– que sólo alcanzó cuatro (muy densos y notables) números. Sus libros tuvieron una benévola acogida en la acreditada colección “Bibliothèque des histoires” de Gallimard y en dos o tres otras casas editoriales parisinas de renombre.

Sin duda, la historia intelectual no es en ningún país del mundo occidental una rama central y un referente ineludible del quehacer historiográfico común y corriente. Sin embargo, en comparación con Alemania, Inglaterra y los Estados Unidos, e incluso España e Italia, la situación de la historia intelectual en Francia es paradójica. Sus escasos representantes ocupan u ocuparon posiciones académicas nada periféricas –la EHESS, en donde François Furet (1927-1997) fungió como presidente entre 1977 y 1985 y donde se encuentra el Centre Raymond Aron; el Collège de France, en donde Pierre Rosanvallon ocupa desde 2002 una cátedra denominada “Historia moderna y contemporánea de lo político”.<sup>5</sup> Sin que por ello sus aportes dejen de ser marginados o ignorados no sólo por los demás historiadores –con llamativas excepciones de las cuales hablaré más adelante–, sino también por el conjunto de los canales por los cuales, en Francia, se difunden los saberes historiográficos entre los estudiantes y dentro de los libros de texto. Es muy probable que, en el ambiente historiográfico francés, la historia intelectual todavía se confunda perezosamente con la historia de las ideas. En su lugar, y con afanes cada vez más hegemónicos, se ha desarrollado una historia cultural preferentemente vertida hacia las prácticas, los lugares y los vectores de la cultura de masas, así como una historia de los intelectuales que comparte fronteras porosas –considerando las posiciones académicas de

sus representantes– a la vez con la historia cultural y con la politología.

Por cierto, cada historiografía nacional tiene sus especificidades y son muchos los factores que pueden dar cuenta del poco caso que se hace de la historia intelectual por parte de la historia académica francesa. No viene al caso analizarlos pormenorizadamente en estas páginas, pero sí cabe mencionar brevemente las difundidas representaciones de la corporación que remiten tanto al “oficio del historiador” (*le métier d'historien*) como a los objetos historiográficos considerados como legítimos. A lo largo de las últimas cinco o seis décadas, y a pesar de las mutaciones que han conducido de la hegemonía de la historia socioeconómica a la de la historia de las mentalidades y, en nuestros días, a la de la historia cultural e historia de las representaciones, algo no ha cambiado en la “mentalidad media” de los historiadores: el historiador inventa (“construye”) sus objetos y se ocupa prioritariamente de “la sociedad”, de los hechos y los procesos sociales, trátese de grupos, de representaciones o de prácticas. Además, a pesar de que se difundió ampliamente la noción rupturista de “historia-problema”, se conservó un rasgo común entre la concepción del quehacer del historiador propia de la “École des Annales” y la del historiador de la “historia-relato” o “historia-batalla”:<sup>6</sup> la omnisciencia y la omnipotencia del historiador sobre el pasado. Sea porque pretende que su relato sea el reflejo “objetivo” de los hechos del pasado, o porque afirma que “la historia es hija de su tiempo”, el historiador siguió siendo básicamente un “genealogista”, quien busca en el pasado *exempla* (la vieja “historia patria”, ya difunta) o, según un presentismo más o menos reflexivo, *antecedentes* y *génesis* de la sociedad actual. Los innegables refinamientos que han

<sup>5</sup> Su conferencia inaugural (28 de marzo de 2002), titulada “Pour une histoire conceptuelle du politique”, fue publicada por Le Seuil en 2003.

<sup>6</sup> Llamada también, despectivamente, “histoire événementielle”, casi sinónima de “histoire politique”.

venido enriqueciendo el oficio a lo largo de las décadas, respecto de la elaboración de las fuentes, de las metodologías y de los enfoques, no impiden que la escritura de la historia implique casi siempre, aunque no sea intencionalmente, cierta dosis de anti-intelectualismo. Mientras los que siguen las lecciones de Furet y Rosanvallon nunca dejan de lado la densidad concreta de lo social, los especialistas de la historia social, o cultural, suelen ignorar soberanamente cualquier aporte conceptual procedente de la historia intelectual. Tal situación es, sin duda, una parte del problema de la “historia hecha migas”.<sup>7</sup>

La concepción que la historia intelectual se hace de la “historia-problema” presenta una diferencia notable con la anterior. Dejo aquí la palabra a P. Rosanvallon:

No pienso que el presente sea únicamente el resultado final de una evolución de la que el historiador debería revelar el mecanismo secreto, considerando el pasado como la matriz de un desarrollo. Mi interés por el trabajo histórico sobre la política es muy diferente. Lo que me interesa es restituir al pasado la dimensión de presente que tenía entonces. Lo que me interesa es re-comprender, es dar vida a la experiencia política del pasado. [...] Hay que abordar el pasado a partir de la experiencia de los actores y tener en cuenta sus medios de acción, sus sistemas de representaciones y contradicciones... Por tanto, se trata de restituir de alguna manera a ese pasado su dimensión de indeterminación. Mientras que la historia genealógica desempeña un papel opuesto: sigue siempre el hilo de una supuesta necesidad.<sup>8</sup>

Podemos escuchar también a Marcel Gauchet, cuando evoca la experiencia revolucionaria de 1789-1799:

Jamais, sans doute, dans l'histoire, les principes n'auront été placés avec cette fermeté au poste de commandement; jamais l'objectif de fond n'aura été posé et poursuivi avec cette intensité [...] et cela pour produire une série de régimes mort-nés, intrinsèquement anti-politiques, ou bien inapplicables [...] ou bien voués tantôt au dysfonctionnement, tantôt à la trahison de leur raison d'être quand on les a vus en pratique.<sup>9</sup>

De estas citas, que se podrían multiplicar, se desprenden algunas características de la historia político-intelectual en el contexto francés: 1º es una historia especialmente adaptada a la comprensión de los períodos de crisis y rupturas, provocadas por el “pensamiento” y la “experiencia” revolucionarias; 2º es una historia antideterminista y antiteleológica, una historia de la indeterminación y de la incertidumbre; más que el porvenir del pasado ya prescrito por el presente, le interesan los proyectos, experiencias, logros y fracasos de los actores históricos cuando actúan reflexivamente. Historia de los momentos en que la sociedad se inventa a sí misma, se vuelve hacia sí misma e intenta instaurar un poder de sí misma sobre sí misma, en que inventa su libertad, a menudo a duras penas y sin garantías respecto a la irreversibilidad del proceso.

Quienes, figurando como excepciones entre los historiadores franceses, se interesan más de cerca en la historia político-intelectual y la historia de los conceptos políticos, son los

<sup>7</sup> François Dosse, *L'histoire en miettes. Des Annales à la "nouvelle histoire"*, París, La Découverte, 2ª ed., 2005. Cabe añadir que en otras latitudes, no es menor la fragmentación de la historia asociada al anti-intelectualismo, por factores del todo distintos, llámense *cultural studies*, *gender*, *black*, *indian*, *post-colonial studies*...

<sup>8</sup> Javier Fernández Sebastián, “Historia intelectual y democracia”, Entrevista con Pierre Rosanvallon,

Revista de libros de la Fundación Caja Madrid, No. 125, mayo de 2007, p. 14.

<sup>9</sup> Marcel Gauchet, *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation, 1789-1799*, París, Gallimard, 1995, en las páginas tituladas “La Révolution française: expérience politique, expérience de pensée”, 7-18 (p. 8).

que se dedican al estudio de los procesos históricos de otras áreas —áreas que, no siendo europeas, son llamadas “culturales” con visos a una política científica específica—. <sup>10</sup> Tratándose de América Latina, quien primero se apropió la historia político-intelectual fue François-Xavier Guerra cuando, al estar realizando su investigación sobre la Revolución de 1910 en México, <sup>11</sup> encontró en su camino *Penser la révolution française*, que vino a rematar conceptualmente la reflexión que había conducido previamente en torno al papel de los actores (tanto colectivos como individuales) en el proceso de movilización política e ideológica que precedió a la revolución. <sup>12</sup> Como bien lo recuerda Elías Palti, <sup>13</sup> Guerra fue, también, quien operó en la historiografía latinoamericanista una revolución copernicana respecto del cuadro interpretativo de la revolución hispánica, de las independencias, y del porvenir de la modernidad política en Hispanoamérica. “Del ciudadano podríamos decir lo que Tertuliano decía del cristiano: no nace, se hace”: <sup>14</sup> trátase de los conceptos de *soberanía* y *pueblo soberano*, *opinión pública*, *ciudadanía*, o *nación*, uno de los grandes aportes de Guerra fue el de recontextualizarlos, tanto en el propio tiempo de su

primera aparición como en el espacio peculiar de las sociedades hispanoamericanas. A su vez, la historicización de los conceptos clave de la modernidad política lo llevó, entre otras cosas, a desempolvar las interpretaciones de nociones históricas tales como *caudillismo*, *caciquismo*, o *pronunciamiento*. Y por último, la perspectiva conceptual y conceptualizante que adoptó Guerra desde el principio lo llevó a ubicar la revolución hispánica y las independencias en el marco espacial que era el suyo, el continental e incluso atlántico, no en el estrecho espacio delimitado por las fronteras de las naciones que nacieron del proceso. Trasplantada a América Latina, la historia político-intelectual *à la française*, cuyo rasgo sobresaliente era haber desarrollado sus perspectivas dentro de un marco espacial estrictamente nacional, se volvió *transnacional*.

Dicho muy rápidamente y a manera de conclusión, se desprende de lo anterior que la historia intelectual no sólo construye y descubre objetos historiográficos que le son propios, sino que también implica y provoca cambios importantes en la manera de escribir y concebir la historia. Para quienes, entre los cuales me cuento, no se satisfacen con las perspectivas “posmodernas” y no renuncian a tratar de “comprender” la historia y explicitar su sentido (no teleológico), la historia intelectual, sea en su vertiente más política o más cultural, ofrece recursos y motivos para no desalentarse del todo frente a la extrema fragmentación del campo historiográfico, especialmente preocupante tratándose de la historia continental de América Latina. Cabe recordar que la última síntesis —intelectualmente estimulante— escrita por un historiador a solas sobre la historia del continente fue la de Tulio Halperin Donghi, cuya primera edición en castellano se remonta a 1968, <sup>15</sup> o sea

<sup>10</sup> A raíz del V Congreso de Historia de los Conceptos (Vitoria y Bilbao, 30 de junio-2 de julio de 2003), Jean-Frédéric Schaub y Claudio Ingerflom organizaron en la EHESS, en 2004-2006, un seminario de reflexión sobre “los conceptos políticos”, que reunió a historiadores y etnólogos especialistas de China, del Imperio otomano, de África, América Latina, Francia, los Estados Unidos.

<sup>11</sup> François-Xavier Guerra, *Le Mexique de l'Ancien Régime à la Révolution*, París, L'Harmattan, 2 vols., 1985.

<sup>12</sup> F. Furet, *op. cit.*

<sup>13</sup> Elías J. Palti, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, pp. 44-51.

<sup>14</sup> François-Xavier Guerra, “El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina”, en Hilda Sabato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 33-61 (p. 33).

<sup>15</sup> Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza, 1968.

en plena hegemonía del estructuralismo historiográfico. Si bien no es deseable ver reinstalarse un estructuralismo aunque fuera de nuevo cuño, sí lo es dotarse de los útiles intelectuales federadores y de las metodologías *ad hoc* que permitan construir un relato de los dos últimos siglos de la historia de América Latina: un relato conceptualizado de los problemas que las sociedades latinoamericanas encontraron, identificaron y trataron de superar para afirmarse como sujeto *à part entière* de la historia contemporánea.

Entre otras promesas y logros de la historia intelectual, quisiera mencionar dos que me parecen especialmente importantes respecto de la posibilidad de futuras visiones de conjunto y sintéticas sobre la historia latinoamericana. El primer triunfo es que, si quiere ser consecuente consigo misma, la historia intelectual se obliga a revisar todos los conceptos, nociones y categorías de análisis historiográficos existentes respecto de América Latina. Por fuerza la historia intelectual tiene que ser “revisionista”. Se trata de una etapa obligatoria en el camino hacia la definición de la identidad, o más bien de las identidades históricas sucesivas y/o simultáneas de América Latina, empezando por su llamada condición “colonial” y “poscolonial”. Se trata de una tarea complementaria de la otra más obvia, que consiste en continuar y ampliar la investigación en torno a los conceptos y lenguajes propios de los actores. En palabras de un gran historiador de la Antigüedad romana:

Pour dire positivement ce qu’Horace pensait d’Apollon, il faut trouver des mots, inventer

des schémas et des catégories par rapport auxquels repérer les éléments du paysage trop confus de son âme.<sup>16</sup>

No está de más añadir que, tratándose del “alma” de América Latina, antes de ponerle nombres y conceptos historiográficos es indispensable escuchar primero cuidadosamente lo que ella misma nos cuenta, que “Apolo” tenga la figura de las Luces, del liberalismo, de la democracia o del marxismo-leninismo. El segundo triunfo es que, atenta tanto a la historia de los conceptos como a la reflexividad de los actores sobre su actuación histórica, la historia intelectual implica que el historiador no se rehúse a repensar, en empatía con los actores de cada período, los desafíos colectivos y a gran escala a los cuales se enfrenta cualquier sociedad desarrollada. Desde este punto de vista, la historia intelectual proporciona un antídoto a la fragmentación que procede, entre otras causas, del abuso de la microhistoria y de la inflación de los estudios de caso resultante de la representación de lo social como un mosaico de grupos discretos y de identidades yuxtapuestas e irreductibles. Que la empresa sea sumamente dificultosa y hasta utópica no le resta atractivo y legitimidad. □

<sup>16</sup> Paul Veyne, “L’histoire conceptualisante”, en Jacques Le Goff y Pierre Nora (dirs.), *Faire de l’histoire*, vol. I: *Nouveaux problèmes*, París, Gallimard, 1974, ed. de bolsillo “Folio Histoire”, p. 106.



# Venturas y amenazas de un campo

Rafael Rojas

Centro de Investigación y Docencia Económicas, México

Eso que, desde diversas acepciones, se ha dado en llamar “historia intelectual” es, probablemente, el camino más transitado de la historiografía contemporánea en América Latina. La explicación de esta concurrencia no sólo habría que buscarla en el descuido de los procesos simbólicos de la cultura y el saber que predominó en corrientes historiográficas previas, de inspiración marxista o estructuralista, sino en la necesidad de rearticular una tradición sumamente cara a la disciplina y, en especial, al género del ensayo en la región, por lo menos, desde fines del siglo XIX: la historia de las ideas. Como ha visto con claridad Carlos Altamirano en *Para un programa de historia intelectual* (2005), es en el cruce entre la crítica a la historia de las ideas tradicional y el interés en los enfoques sociológicos sobre la producción del conocimiento y las élites intelectuales, donde parece armarse esa favorable plataforma para un nuevo campo historiográfico.

La difusión de la historia intelectual tiene a su favor una extraordinaria heterogeneidad de metodologías y referencias. Hay historiadores de la región, como Elías J. Palti, José Antonio Aguilar o Alfredo Ávila, que practican la disciplina desde un enfoque cercano a la escuela de Cambridge y, en especial, a los trabajos de historia de los conceptos jurídicos y políticos emprendida por Quentin Skinner.

Pero en otras zonas del campo, autores como el propio Altamirano, Oscar Terán y Arcadio Díaz Quiñones, desembocan en la disciplina desde tradiciones distintas, más ligadas a la historia de las ideas, la sociología de la cultura e, incluso, como puede apreciarse en el último libro de Díaz Quiñones, *Sobre los principios. Los intelectuales caribeños y la tradición* (2006), a los estudios literarios hispánicos. Esta permeabilidad genealógica es, como decíamos, una de las ventajas de esta nueva corriente, pero también uno de sus mayores riesgos: la diseminación de sus fronteras epistemológicas.

En la Introducción a su libro *El tiempo de la política* (2007), Elías J. Palti ofrece su versión del tránsito de la “historia de las ideas” a la “historia intelectual” y la nueva “historia política”, otra perspectiva que atrae con fuerza a la producción historiográfica latinoamericana. Con precisión conceptual, Palti capta y describe muy bien ese momento en que el paradigma de la “historia de las ideas”, difundido a mediados del pasado siglo, y desde múltiples referencias neohegelianas, heideggerianas, marxistas, liberales o nacionalistas, por José Gaos, Edmundo O’Gorman, Leopoldo Zea, Mariano Picón Salas, José Luis Romero, Arturo Andrés Roig y Augusto Salazar Bondy, entre otros, es cuestionado a partir de las décadas de 1970 y 1980 y también

desde múltiples enfoques, por Charles Hale, Richard Morse, Claudio Véliz, Howard Wiarda, Tulio Halperin Donghi y Francois-Xavier Guerra.

Ese choque entre la nueva historia intelectual y la vieja historia de las ideas, naturalmente, podría estudiarse desde varios niveles. Por ejemplo, en el plano metodológico, la historia intelectual introduce aspectos como la biografía, la lectura, la escritura o las sociabilidades, que raras veces aparecían en el paradigma historiográfico anterior, para el cual los sujetos eran menos importantes que las ideas o todavía estaban englobados en categorías identitarias como *clase*, *pueblo* o *nación*. Pero, incluso, en el propio orden de las “ideas”, la nueva historia intelectual y, sobre todo, la nueva historia política opera con un repertorio más amplio, menos unidireccional o teleológico que aquel relato, tan propagado, de que en el mundo hispánico, por no haberse experimentado plenamente el Renacimiento, la Reforma y la Ilustración, la recepción del liberalismo fue, ante todo, una experiencia de colonización mental contra la que se rebelaron los nacionalistas revolucionarios desde principios del siglo XX.

Muchos historiadores de las ideas, en América Latina, escribieron desde la plataforma simbólica de las revoluciones agrarias y “antimperialistas” de mediados del siglo XX en la región y, por ello, recurrieron con frecuencia a los discursos de las identidades nacionales o latinoamericanas, como dispositivos de contraposición a la modernidad occidental. Hubo historiadores que se mantuvieron distantes de esos discursos —Cosío Villegas, O’Gorman, Arciniegas...— pero que, por momentos, compartían con la historiografía de la izquierda nacionalista o socialista (Martínez Estrada, Zea, Roig) el tópico de que en América Latina la ilustración y el liberalismo habían sido “insuficientes” y “exógenos” y, por tanto, la revolución se había impuesto desde inicios del siglo XX

como un nuevo y definitivo paradigma de modernización, que, al mismo tiempo que “superada” la irresuelta cuestión colonial, producía un cambio social más “profundo” que el postulado por el modelo constitucional republicano del siglo XIX.

De ahí la importancia de que la historiografía revisionista de los últimos treinta años sea enmarcada en su momento de producción histórica: las décadas finales de la Guerra Fría y, en su último tramo, la caída del Muro de Berlín y el inicio del período poscomunista. Dicha historiografía, además, tendría que ser estudiada a partir de un discernimiento de sus varias generaciones y corrientes. Por ejemplo, hay diferencias notables entre historiadores que han tratado el tema de las tradiciones culturales o mentales de la política en Hispanoamérica, como Morse, Véliz, Wiarda o Dealy, e historiadores como Hale, que se han concentrado, más bien, en las tradiciones intelectuales o doctrinales de esas mismas políticas, o autores como Guerra, Halperin Donghi o Annino, quienes han producido estudios más amplios, que no sólo contemplan “ideas” o “culturas” sino que reconstruyen el universo de prácticas y discursos de lo político en un momento dado.

A pesar de esa eterna disputa por el Nuevo Mundo, en que se enfrentan representaciones contrapuestas de América Latina y Occidente, como si la región latinoamericana no fuera una construcción histórica plenamente occidental, las historiografías nacionales avanzaron considerablemente en el estudio de sus liberalismos, conservadurismos y republicanismos decimonónicos y, también, en el estudio de sus nacionalismos y socialismos en el siglo XX. Cualquier historiador argentino o mexicano se siente perfectamente orientado en el análisis de la tradición liberal clásica argentina (Sarmiento, Alberdi, Mitre...) o en la mexicana (Mora, Ocampo, Sierra...), sin reparar demasiado en las tensiones de esos linajes con el liberalismo fran-

cés o inglés. La historiografía revisionista no reacciona tanto contra la construcción de esas tradiciones como contra su hegemonía epistémica, la cual ha vuelto menos visibles otros legados importantes del XIX, como el conservador o el republicano.

Aun así, considero válida la advertencia de Palti, en torno al “sustrato cultural” sobre lo “hispanico” o lo “latinoamericano”, que comparten muchos de los historiadores revisionistas, y suscribo, también, su llamado a señalar los límites culturalistas de la nueva historiografía intelectual y política. La “dialéctica de las tradiciones”, aplicada por Harold Bloom al análisis de la gran literatura occidental, basada en una agonística de la recepción y la producción intelectual y, también, en una “angustia de las influencias”, podría ser muy aprovechable en el estudio de los linajes intelectuales hispanoamericanos. Dicho en forma de exhorto, la nueva historia intelectual debería replantearse el dilema de la tradición por medio de nuevas genealogías y sin persistir en una relación acrítica con las autorrepresentaciones identitarias de las élites letradas de los dos últimos siglos.

En este sentido, me parece importante prestar mayor atención al proceso de construcción de las tradiciones intelectuales en América Latina, que, como rechazo a los enfoques teleológicos o genealógicos del pasado, se ha dejado a un lado desde la época de Picón Salas y Zea. En el caso de Hale, por ejemplo, no creo que su descripción de Mora como lector y discípulo de Constant invalide, en modo alguno, la descendencia intelectual que él mismo se atribuyó en relación con Manuel Abad y Queipo y el reformismo ilustrado borbónico de la Nueva España. La recepción de clásicos occidentales, en nuestro entorno, debe abordarse sin reproducir los viejos complejos coloniales de las élites letradas o aquella ansiedad anticolonial de las décadas de 1960 y 1970 en que, muy fácilmente, se estetizaba la cultura peri-

férica como una identidad contrapuesta o refractaria a los paradigmas metropolitanos.

Ese “sustrato cultural” que conforman los diversos y sucesivos discursos de la identidad, como dice Palti, tiene una gran capacidad de reproducción epistemológica y se ve emerger, de una u otra forma, en la propia historiografía revisionista. La distinción que hizo Morse en *Resonancias del Nuevo Mundo* entre una matriz de antiguo régimen habsbúrgica, estamental y pactista, y otra borbónica, absolutista y modernizadora, no sólo subyace a la obra de Hale sino que subsiste en otros proyectos historiográficos contemporáneos, como el de Enrique Krauze en México, el de Natalio Botana en la Argentina o el de José Murilho de Carvalho en el Brasil. Pero el origen de esa distinción no está en Morse sino en buena parte de la historiografía española e hispanoamericana del siglo XIX y aparece de un modo bastante nítido en el clásico libro *El proceso ideológico de la revolución de Independencia* (1953) de Luis Villoro.

La deuda de la nueva historia intelectual con la vieja historia de las ideas es mayor de lo que generalmente se reconoce y nos obliga a regresar a la pregunta por el sujeto de la narración histórica, que se desprende de la crítica al revisionismo propuesta por Palti. ¿Qué América Latina o qué Hispanoamérica tienen en mente los historiadores intelectuales cuando describen el choque de ideas en la esfera pública, cuando analizan la recepción regional o nacional de corrientes occidentales o cuando rastrean las sociabilidades políticas de los dos últimos siglos? Esta pregunta nos retrotrae al fastidioso tema de la “identidad”, pero no como una narrativa que controla las indagaciones históricas y a la que debe subordinarse la reconstrucción de cualquier campo intelectual, sino como un conjunto de nociones, no siempre orgánicas, que, en efecto, actúan como sustrato cultural de las ideas del pasado y de sus estudios en el presente.

Por poner un ejemplo a la mano, reparo en la propuesta historiográfica del libro *Sobre los principios. Los intelectuales caribeños y la tradición* (2007), de Arcadio Díaz Quiñones. Aquí se estudian el surgimiento del hispanismo peninsular, especialmente en la obra de Marcelino Menéndez y Pelayo, como una estela simbólica de la guerra de 1898, la errancia fundacional de Pedro Henríquez Ureña, la memorialización de la Guerra Civil de los Estados Unidos en las crónicas newyorkinas de José Martí, la deuda que contrajo la teoría de la transculturación de Fernando Ortiz con el espiritismo, la representación del otro cercano, el “enemigo íntimo” –el inmigrante antillano– en el nacionalismo caribeño de Ramiro Guerra y Antonio S. Pedreira y la poética de la historia nacional puertorriqueña articulada por Tomás Blanco en la década de 1930.

¿Qué hilvana estos ejercicios de escritura a medio camino entre la biografía intelectual, el ensayo interpretativo y la monografía histórica? En la rica Introducción de su libro, Díaz Quiñones ofrece una pista: los seis textos se enfrentan, por diversas vías, al problema de los comienzos de cualquier narrativa o poética. O, lo que es lo mismo, al dilema de articular simultáneamente un discurso crítico sobre alguna identidad y la invención de un linaje que lo legitime genealógicamente. “Empezar –como dice el aforismo inicial de Díaz Quiñones– nunca es partir de cero.” Ni siquiera las grandes revoluciones –y ahí están la mexicana y la cubana para comprobarlo– con todo el derroche de rupturas que despliegan, con toda la discursividad adánica que involucran en la constitución de una nueva ciudadanía, pueden prescindir de un relato sobre los orígenes ni de la reclamación de alguna herencia perdida en el antiguo régimen.

El tema de la tradición cuenta, a su vez, con un abultado acervo en la historia de la cultura occidental y en la filosofía y la literatura modernas. En las décadas de 1960 y 1970 ése fue uno de los focos de atención de la epistemología francesa (Bachelard, Foucault, Canguilhem), interesada entonces en el proceso histórico de las formaciones discursivas. En los estudios literarios e históricos, por otra parte, no hay manera de deshacerse del trazado de genealogías intelectuales ni de la exploración de campos referenciales. A cada paso nos tropezamos con una cita de Marx o de Eliot o de Borges o de De Certeau que siempre alude a lo mismo, a esa invocación de espectros que implica el acto de narrar, de versificar o rememorar el pasado. Aun cuando no se las vea o, precisamente, cuando se ocultan, como ha dicho Ricardo Piglia, las tradiciones están ahí, dotando de sentido y presencia al trabajo intelectual.

Esta manera de asumir la tradición, de vuelta ya de los rigores teleológicos del nacionalismo, pero distante, a su vez, de las manías desconstruccionistas del postestructuralismo, reemplaza la noción de identidad, no por la de diferencia, sino por la de lugar. La cultura que le interesa a Díaz Quiñones, a partir de una lectura flexible de los estudios postcoloniales (Cohn, Said, Prakash, Bhabha, Chatterjee...) está localizada, es decir, sucede en un lugar de la sociedad y del mundo: el Caribe. Lo caribeño o lo latinoamericano no es, aquí, el gentilicio identificatorio de alguna comunidad, sino una práctica y un discurso territorializados, significantes de una dialéctica de la representación que involucra diversos sujetos sociales, actores simbólicos y fronteras culturales de mayor o menor visibilidad. □

# Notas sobre ideas, autores y experiencia social\*

Maria Alice Rezende de Carvalho

Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ)

*Brasil made me.* Parece un buen comienzo para una reflexión sobre las potencialidades y los límites de la historia intelectual, que tomo prestado de Ángel Rama, cuya parodia a Graham Greene –“*Uruguay made me*”– es bien conocida y con frecuencia citada (Peyrou, 2001: 8). Tomo la expresión por su encanto formal, pero, sobre todo, porque encierra algunas cuestiones que siguen siendo actuales en el campo de los estudios sobre vida intelectual, ideas e instituciones de la cultura.

La primera cuestión atañe a la relación entre vida y obra del autor, es decir, al peso específico otorgado a cada término –texto y contexto– en el delicado equilibrio de la creación intelectual. Si eso es válido para comprender la elaboración de obras literarias y de textos políticos, vale también, reflexivamente, para la crítica –tal como la practicaba Ángel Rama– o para la historia y la sociología de los intelectuales y de la cultura –expresión en el terreno de las disciplinas del mismo intento de construir sistemas capaces de comprender a los hombres, las ideas y los libros–. Así, la cadena de contingencias contenida en el “*made me*” habrá regido tanto en la producción de Hobbes (Skinner, 1999) como en la aventura intelectual de Rama, para reaparecer

aun, si bien con menos brillo a causa de su rutinización, en gran cantidad de análisis contemporáneos sobre la actividad intelectual. Por último, *Brasil made me* porque comparto con Rama la sugerencia de que la historia, o más bien la tradición, con su flujo de prenociones ineludibles, desempeña un papel relevante en la reconstrucción interpretativa del texto. Hay, pues, en la afirmación una dicción hermenéutica, que se pone de manifiesto en términos como *comprensión e interpretación*, a los que añado *comunicación*, y que se refieren a distintas maniobras en el interior de un mismo campo teórico. Éstas, a su vez, traducen formas diversas de enfrentar la cuestión del lenguaje y son etiquetadas como “escuelas”, aunque a mí me parezcan más bien modulaciones generacionales de una misma gran veta, de un único linaje. Volveré sobre esta cuestión más adelante.

Pero la referencia a Ángel Rama también tiene otra aplicación, que consiste en situarlo en una vertiente más radical de la hermenéutica. En ella se deja de lado la polaridad texto/contexto, pues se considera que tal diferenciación sigue siendo tributaria de la clásica disyuntiva cultura *versus* realidad y que, por lo tanto, es incapaz de percibir que la propia experiencia social, vista como lo “real”, es un diálogo permanente *con y de* símbolos. Según esta vertiente, los artefactos

\* Traducción: Ada Solari.

y las prácticas sociales que componen el escenario contextual de una elocución nunca podrían ser encontrados en estado de naturaleza, esto es, en un punto congelado, “anterior” a la simbolización. Por consiguiente, toda experiencia social, todo lo que el sentido común califica como vida práctica es, en rigor, lenguaje; al que se le atribuye por tanto un papel estructurante de los universos nativos (Geertz, 1978; Alexander, 2003). Así, desde esta perspectiva que confiere a las ideas un poder formativo, o mejor, el poder de producir efectos modeladores del mundo, la alusión a Ángel Rama posee una extraordinaria actualidad. Al fin de cuentas, fue su obra póstuma *La ciudad letrada*, publicada en el Brasil en 1985, la que ordenó, de manera sintética y persuasiva, la intuición, hasta entonces sin respaldo, de que los americanos somos producto de la prevalencia de los signos sobre las cosas, frutos un tanto inestables del intento racionalizador de una vieja civilización que un día se volcó sobre una nueva orilla atlántica.

La referencia a Ángel Rama no es, en efecto, una elección arbitraria o de ocasión. Su recepción en el Brasil, en el intervalo entre las ediciones locales de *La gran transformación* de Karl Polanyi, en 1980, y de *El espejo de Próspero* de Richard Morse, en 1988, exactamente en la década en que el país comenzaba su larga transición política hacia la democracia, marcó a una generación de historiadores y de científicos sociales, para quienes la naturalización de las premisas modernizadoras que dominaban el repertorio analítico y normativo de entonces constituía, como mínimo, un límite a la imaginación. Además, Rama y Morse apelaban a la cuestión de la América ibérica, una reflexión cosmopolita que había gozado de prestigio académico y de gran relevancia política en los años anteriores a las dictaduras militares en el subcontinente y que había sido duramente golpeada por la represión que se abatió sobre

los intelectuales latinoamericanos. Cortadas las posibilidades de transmisión generacional de esa tradición, el subcontinente americano era nuevamente, en la década de 1980, interrogado respecto de su cultura material y de sus ideas por una generación poco informada acerca de la espesa capa de reflexión que cubría dicho objeto. Y ello sobre todo en el Brasil, cuyo latiguillo autárquico tanto en la economía, desde la política de sustitución de importaciones, como en las letras, con la reivindicación de nuestra singularidad radical, había atrofiado, en especial, la curiosidad por los vecinos.

En la década de 1980, por tanto, Polanyi, Rama y Morse habrían de oxigenar el debate democrático en el Brasil, tanto dentro como fuera de la universidad. Juntos, señalaban un camino para la reflexión social y política sobre la experiencia moderna que cuestionaba la prominencia de la teoría de la modernización. Polanyi lo hacía en clave universal, llamando la atención hacia el hecho de que la doctrina liberal que se estabilizó, tras un largo recorrido —de Mandeville a Adam Smith—, a comienzos del siglo XIX, habría sido la responsable del descubrimiento de una *naturaleza de lo social* y de la creación, a partir de allí, de un orden a su imagen y semejanza. La doctrina del mercado autorregulado como fundamento del orden se basaba en el diagnóstico de la naturaleza utilitaria de la mayoría de la humanidad, que, dejada en libertad, encontraría un equilibrio distributivo pacífico. Para Polanyi, ese diagnóstico analítico construyó un nuevo patrón de interacción social, sembró el orden urbano-industrial y propagó las teorías consagradas a su comprensión y a su reproducción. En otras palabras, con Polanyi se aprendió a relativizar la teoría de la modernización mediante una reflexión metateórica sobre lo moderno, y prestando atención al hecho de que los presupuestos utilizados para la comprensión del mundo no son inocentes: *producen realida-*

des ontológicas. Rama y Morse vendrían en la huella de esta perspectiva que se abría para el pensamiento acerca de nosotros mismos (Morse sería mucho más optimista en cuanto a las posibilidades de que la tradición iberoamericana se revelase al mundo como una nueva ilusión civilizatoria).

Ángel Rama se caracterizaba además, respecto de los otros autores, por ser un intelectual políticamente comprometido, que sostenía un marxismo antidogmático y una versión “democrática” del comunismo. En una lectura reciente de su diario (Rama, 2001), escrito entre 1974 y 1983, pude comprobar en qué medida el registro de su posicionamiento político, de su espíritu independiente, de su coraje teórico y de su estilo libre, atrevido, de referirse a casi todos los temas y los personajes de su tiempo, se asemeja a los apuntes de Gramsci en sus famosos *Cuadernos de la cárcel*, por lo demás, una fuente a la que acudían, en esa época, todos aquellos que reconocían el agotamiento de la perspectiva de la tercera internacional dominante en los partidos comunistas latinoamericanos. Si bien no se conocía este aspecto de Rama, él fue, por lo tanto, correctamente presentado como un intelectual marcado por la problemática de la libertad. *La ciudad letrada* contribuyó a formar una agenda intelectual de largo aliento, que continuó alimentando las investigaciones más sugestivas sobre la tradición brasileña (Barboza Filho, 2000).

Si Ángel Rama puede ser hoy convocado para un debate sobre historia intelectual debido a sus afinidades con vertientes radicales de la hermenéutica —como la que representa, por ejemplo, Geertz—, su recepción en el Brasil, en el momento en que ésta tuvo lugar, se vio poco afectada por las fronteras entre disciplinas o por los protocolos teóricos y metodológicos que hoy estimula la institucionalización de campos estancos del conocimiento social. En aquel momento, su contribución fue asimilada como una especie de “filosofía

pública”, una pieza de autoesclarecimiento de las sociedades latinoamericanas acerca de su ontología y de su proyección regional en dirección hacia el futuro. Lo mismo puede decirse acerca de Morse, que tuvo mayor difusión aun por ser una mirada del norte que ponía de relieve las potencialidades y, en menor medida, los dilemas de nuestra trayectoria como civilización.

En este sentido, la primera camada brasileña de historiadores de las ideas o del pensamiento, que surge en el contexto de la distensión política, aun cuando ya se hubiese experimentado un patrón masivo de inscripción universitaria sin equivalente en el subcontinente, no se alineó inmediatamente en las teorías específicas del campo. Constreñida entre la “historia de las mentalidades” en boga —lenguaje oficial de los departamentos de historia de la época— y el vuelo imaginativo, sin formalización metodológica, que brindaba el ensayismo filosófico de Rama y de Morse, aquella generación desarrollaría una modulación intelectual más cercana a éste y orientada, de manera predominante, hacia la opinión no especializada, en detrimento de la consolidación disciplinaria del área y del diálogo con sus pares académicos. La década de 1990 marcaría una importante inflexión en ese ámbito: la construcción de un sistema nacional de enseñanza e investigación, con la extraordinaria expansión de los cursos de posgrado, desplazó en el Brasil la organización de los intelectuales y de la cultura, sus temas y su público hacia el interior de la universidad. Y ello se vio acompañado por un conjunto de exigencias concernientes al tipo de producción específico de aquel ambiente.

Así se explica que convivan hoy, en el Brasil, reductos institucionales y personajes del mundo intelectual francamente especializados, con perfecto control de las querellas que animan las redes internacionales de los practicantes de la historia intelectual, y un conjunto, en el que me incluyo, numérica-

mente declinante, de –a falta de mejor denominación– pensadores de la tradición brasileña, cuya actividad reflexiva echa mano de recursos teóricos y expresivos diversos, sin filiaciones escolares muy evidentes. Explica también, en otro plano, la dificultad, puesta de manifiesto en los primeros movimientos de ese ensayo, para establecer percepciones muy finas y muy nítidas acerca de las diversas dimensiones de la hermenéutica, cuyo recorrido va desde Dilthey hasta la Escuela de Cambridge, pasando, evidentemente, por la fecunda obra de Gadamer ([1960] 1994), *Truth and method*. En rigor, se podría decir en su defensa que esa tenaz resistencia a aprehender las leyes concernientes a cada modo de tratamiento de la relación pensamiento/sociedad deriva de la evaluación de que hoy la discusión de los especialistas llegó a un consenso: acciones y representaciones serían dos caras de la misma moneda, cuya comprensión depende de que se piense la cultura como un repertorio de categorías cognitivas y como un conjunto de prácticas sociales. Con ese denominador común, la nueva agenda de investigaciones en el área no hace hincapié en los elementos discrepantes de las vertientes en debate, sino que más bien construye una especie de convergencia en torno de la necesidad de eliminar todo tipo de reduccionismo. En este caso, lo que se podría debitar a mis fallas de formación, encuentra un anclaje racionalizador en el presente movimiento de construcción de síntesis abarcadoras sobre los pasos dados hasta el momento (Lamont y Wuthnow, 1990) y de un código mínimo de prescripciones para uso de los interesados. No está de más reconocer, como lo hace Rama, que los textos dictan sus métodos.

Por cierto, si se mira en perspectiva, la formalización creciente del conocimiento social y su inmersión en los *campi* universitarios es apenas la punta del inmenso iceberg de transformaciones mundiales que han minado la solidez de todos los personajes clásicos de la

vida social moderna: la clase obrera, desde luego, pero también el intelectual público. Así, el escenario y los actores que habían animado el debate de ideas a lo largo del siglo XX se encuentran, ahora, en un notable retraimiento. Y lo mismo ocurre respecto de las cuestiones debatidas. Aun cuando hoy el mercado y sus temas no muestren tener la misma presencia omnipotente que tuvieron en las últimas décadas del siglo XX, y aun cuando la dimensión política resurja en todo el mundo con ímpetus juveniles –incluso con la truculencia típica de la edad–, la problemática nacional y, entre nosotros, la de la “*gran patria latinoamericana*” conocen límites significativos para su formulación. En lo que concierne al Estado-nación, la crítica, neoliberal y marxista, al *welfare-state* selló la transición de formas territorializadas de administración material hacia modos sistémicos, cuya puesta en operación llevó a un progresivo desligamiento entre la física del mundo y las metafísicas nacionales. Este proceso favoreció la explosión de una plebe planetaria, cuyos contornos raciales, religiosos, generacionales e ideológicos se mantenían cubiertos y controlados por fabulaciones inherentes a la construcción de los pueblos-nación, lo que tendrá también efectos en la proyección de nuestra “*gran patria latinoamericana*”. El surgimiento de la cuestión étnica en la América ibérica –considerada, hasta este momento, como el caso más exitoso de occidentalización– no sólo pone de manifiesto el agotamiento de nuestras mitologías nacionales y regional, sino también sugiere, en el plano político, que la patria latinoamericana ya no contiene el anhelo comunitarista de las fraternidades en formación.

Es necesario repensar todo, rehacer todo. Sin embargo, hay que prestar atención hacia el hecho de que la crisis contemporánea de las certezas occidentales es, desde la perspectiva de la América ibérica, idéntica, pero al mismo tiempo otra. A fin de cuentas, la ines-

tabilidad es parte constitutiva de nuestra existencia y no sólo una adjetivación reciente para la pérdida de autoconfianza de Occidente. Vista desde aquí, la crisis es apenas la confesión del fracaso de la expectativa universalizante del paradigma de la modernización y de su aparato científico-conceptual. Si fue ese paradigma el que constituyó nuestra identidad ambigua y cambiante, su desestabilización es, para nosotros, una segunda inestabilidad o, más bien, una “desestabilización de la inestabilidad”, o incluso una “crisis de la crisis”. Con ella se asistiría, finalmente, a una irónica invasión de lo moderno por síntomas originarios que, desde la periferia, parecen condenar al mundo contemporáneo a una especie de venganza de las experiencias y las representaciones reprimidas, a una rebelión simbólica de las orillas. En ese caso, y por caminos insospechados, la actividad de los intelectuales latinoamericanos, entrenados en la organización de un rincón del mundo

donde lo moderno se alimentó de la desconianza y de la crítica respecto de la naturalización de su programa, se ve hoy renovada. Surgen así como actores re-significados, en un momento en que parecían superados por la dinámica sistémica y automática del mundo. Y, en esa vuelta de tuerca, es evidente que el inventario de su trayectoria, elaborado a lo largo de décadas de afirmación de los tópicos de los intelectuales, de las ideas y de la cultura en el ambiente universitario, podrá ser, reflexivamente, un buen timonel.

En suma, el desorden aparente del mundo, junto a la organización en escala masiva de los intelectuales y de la cultura, no llama a la renuncia. Y sobre todo en la fracción sur del continente americano, un lugar donde la tradición que nos trajo hasta aquí, y que aún vive en las prenociones que configuran nuestras prácticas y nuestros textos, ha sido el lastre de la reinención permanente de “nuestra América”. □

## Referencias bibliográficas

- Alexander, Jeffrey (2003), *The meanings of social life: A cultural sociology*, Oxford/Nueva York, Oxford University Press.
- Barboza Filho, Ruben (2000), *Tradição e artifício. Iberismo e barroco na tradição americana*, Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- Gadamer, Hans-Georg ([1960], 1994), *Truth and method*, 2ª ed., Nueva York, Continuum [trad. esp.: *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977].
- Geertz, Clifford (1978), *A interpretação das culturas*, Río de Janeiro, Zahar [trad. esp.: *La interpretación de las culturas*, México, 1987].
- Lamont, M. y Wuthnow, R. (1990), “Betwixt and between: Recent cultural sociology in Europe and the United States”, en G. Ritzer (ed.), *Frontiers of social theory: The new syntheses*, Nueva York, Columbia University Press.
- Morse, Richard (1988), *O espelho de Próspero*, San Pablo, Companhia das Letras [trad. esp.: *El espejo de Próspero*, México, Siglo XXI, 1982].
- Peyrou, Rosario (2001), “Prólogo”, en Rama, Ángel, *Diario – 1974-1983*, Caracas, Ediciones Trilce/Fondo Editorial La Nave Va.
- Polanyi, Karl (1980), *A grande transformação*, Río de Janeiro, Campus [trad. esp.: *La gran transformación*, Buenos Aires, Claridad, 1947].
- Rama, Ángel (2001), *Diario – 1974-1983*, Caracas, Ediciones Trilce/Fondo Editorial La Nave Va.
- (1985), *A cidade das letras*, San Pablo, Brasiliense [trad. esp.: *La ciudad letrada*, Montevideo, Fiar, 1984].
- Skinner, Quentin (1999), *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*, San Pablo, Editora da Unesp.

# *Infinito particular: lo cultural como archivo*

Lila Caimari

Universidad de San Andrés / CONICET

La encuesta-aniversario de *Prismas* me permite reflexionar por escrito sobre algunas impresiones nacidas del contacto con investigaciones –recientes y en curso, propias y ajenas– en un período de expansión sin precedentes de la historia socio-cultural argentina. Ni balance exhaustivo ni estado de la cuestión, este ensayo pone en relación síntomas dispersos en materiales que, considerados bajo otros ángulos, podrían reconocer escaso parentesco historiográfico. *Infinito particular*, título robado del bello disco de Marisa Monte, es la manera de nombrar un rasgo de esta producción sobre el que me detendré en esta intervención: la nueva relación del historiador social con un archivo de documentos “culturales”, que ha activado una cornucopia de discursos e imágenes para abordar problemas nacidos en fuentes de naturaleza diferente. Para poner algún límite a una colección de ejemplos que podría volverse errática, me apoyaré en trabajos que tratan el período que va del nacimiento de la Argentina moderna –alrededor de 1880– al peronismo.

Lo primero que salta a la vista, claro, está lejos de ser exclusivo de la historia socio-cultural. El crecimiento extraordinario del volumen de investigaciones es una constatación que abarca todo el campo historiográfico local, y como en otras zonas de la investigación del pasado, es tributario de dos décadas de

profesionalización, de la multiplicación de espacios de discusión de creciente especificidad, y (más recientemente) de becas y subsidios de investigación que comprometen resultados. De dicho proceso se sigue la naturaleza de esta producción: artículos en revistas profesionales y volúmenes colectivos, compilaciones documentales, *dossiers* de reuniones académicas, tesis. Un *corpus*, entonces, pautado por los mandatos de la profesión, y cuya fragmentariedad temática también coincide con ese rumbo más general de la especialización que tanto ha reducido la escala de los objetos de indagación – aunque veremos que en este caso la ausencia de un centro articulador es un indicador de sus modalidades de crecimiento–.

Como indican los términos de esta convocatoria, con su definición amplia y plena de resonancias sociológicas del campo de historia intelectual que abarca, no hay un camino de abordaje, sino muchos. Y aun si optamos por observar solamente esa amplísima frontera llamada historia “cultural” –manteniendo en su definición el compromiso de imbricación con lo social que forma parte del programa de *Prismas*– comprobamos que su ámbito de arraigo es hoy tan amplio que resulta difícil encontrar un terreno en el que esta dimensión no ocupe un lugar importante. Comenzamos, entonces, ponderando el papel

extraordinario que ha adquirido lo cultural en tanto perspectiva –evitemos hablar de “giro”, para no equiparar la evolución de la producción local con el fenómeno anglosajón, de ribetes teóricos más radicales y consecuencias historiográficas diferentes–. Una *dimensión cultural* acompaña la fragmentación temática más general de las investigaciones y, también, su naturaleza crecientemente interdisciplinaria. Más que de un núcleo de temas o problemas, entonces, hablamos de una manera de reunir e interrogar las huellas del pasado, que se posa sobre un amplísimo consenso básico –tan básico que hace tiempo que ha dejado de ser explicitado– en torno de la historia como relato crítico de los procesos de construcción social, relato que reserva un lugar sustantivo a las dimensiones simbólicas y representacionales. Manteniendo una sintonía difusa con la teoría crítica, sociológica o antropológica que la sustenta, esta tarea de desconstrucción/reconstrucción del orden social del pasado está pautada por una relación intensa con la base empírica, por un cotejo permanente de las hipótesis con ese archivo que las descompone en miles de matices, zonas grises y micro-ejemplos contradictorios.

Esta historia socio-cultural tiene manifestaciones diversas y admite estilos que varían de caso en caso. No obstante, hay un modelo de investigación que es reconocible en el contexto de trabajos de largo aliento, cuando los artículos y las ponencias encuentran su lugar en tesis o libros unitarios, revelando las formas en las que lo cultural ha sido incorporado a este tipo de indagación: un modelo de reconstrucción *descendente*, en el que la perspectiva cultural funciona como *agregado* y no como reemplazo de otras aproximaciones al objeto. Veamos, entre varias posibilidades, dos zonas de anclaje, ellas mismas entrelazadas: la historia disciplinar y la historia social. Numerosas investigaciones han identificado (con notable pericia, en muchos casos) los espacios disciplinares e institucionales de diseño y desa-

rollo de categorías conceptuales sustantivas para pensar la sociedad y el cambio social –fuesen éstas legales, médicas, estadísticas, urbanísticas o psicoanalíticas, poco importa aquí cuán híbridos o mal diferenciados dichos espacios hayan sido en algunos casos–. El problema del poder simbólico y/o institucional, que está en el centro de estas investigaciones, es tributario más o menos lejano, más o menos reconocible, de la historia de disciplinas y de profesiones de inspiración foucaultiana o bourdieusiana.<sup>1</sup> Las fronteras de la historia social, mientras tanto, se han extendido y especializado en temas cuyos núcleos

<sup>1</sup> Algunos ejemplos de investigaciones recientes de historia de las disciplinas y profesiones. Sobre higienismo y corporación médica: Ricardo González Leandri, *Curar, persuadir, gobernar. La construcción histórica de la profesión médica en Buenos Aires, 1852-1886*, Madrid, CSIC, 1999; Diego Armus, “El descubrimiento de la enfermedad como problema social”, en Mirta Z. Lobato, *El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*, Buenos Aires, Sudamericana, 2000; sobre psiquiatría y psicoanálisis: Hugo Vezzetti, *La locura en la Argentina*, Buenos Aires, Paidós, 1985; Mariano Plotkin, *Freud en las pampas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003; sobre arquitectura y urbanismo: Alicia Novick, *La figura del técnico y la imagen del plan en los orígenes del urbanismo en la Argentina*, Universidad de San Andrés, Tesis de Maestría en Investigación Histórica, 2002, Jorge F. Liernur y G. Silvestri, *El umbral de la metrópolis. Transformaciones técnicas y cultura en la modernización de Buenos Aires (1870-1930)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1993; sobre derecho y abogados: Eduardo Zimmermann (comp.), *Judicial Institutions in nineteenth-century Latin America*, Londres, ILAS, 1999; sobre estadística y estadísticos: Hernán Otero, *Estadística y nación. Una historia conceptual del pensamiento censal de la Argentina moderna, 1869-1914*, Buenos Aires, Prometeo, 2006; sobre criminología y derecho penal: Ricardo Salvatore, “Criminología positivista, reforma de prisiones y la cuestión social/ obrera en Argentina”, en Juan Suriano (comp.), *La cuestión social en Argentina, 1870-1943*, Buenos Aires, La Colmena, 2000; Máximo Sozzo, “‘Traduttore Traduttore’. Traducción, importación cultural e historia del presente en la criminología de América Latina”, en M. Sozzo (comp.), *Reconstruyendo las criminologías críticas*, Buenos Aires, Ad-Hoc, 2001; Lila Caimari, *Apenas un delincuente. Crimen, castigo y cultura en la Argentina, 1880-1945*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

—algunos tradicionales, como el trabajo o la familia; otros novedosos, como la vivienda, la enfermedad, la justicia, la sexualidad— son estudiados en relación con el saber disciplinar o normativo que los configuró.<sup>2</sup>

¿Qué tienen en común estos avances del conocimiento de nuestro pasado, más allá del estudio de lo social en relación al saber sobre lo social? Que con frecuencia creciente se agrega al análisis de la génesis de conceptos *savants* y a la reconstrucción normativa, institucional y estadística, un estudio de la circulación de discursos más allá de esos espacios de origen. Una curiosidad, en fin, por las modalidades de existencia (práctica y conceptual) del objeto *en la sociedad*.<sup>3</sup> Así pues, numerosas investigaciones “descienden”, en sus tramos avanzados y por la vía de un archivo de tipo cualitativo, a una modalidad de reconstrucción diferente. El estatus de estas fuentes *soft* no es siempre el mismo

<sup>2</sup> Anahí Ballent, *Las huellas de la política. Vivienda, ciudad, peronismo en Buenos Aires, 1943-1955*, Buenos Aires, editorial de la UNQ; Rosa Aboy, *Viviendas para el pueblo. Espacio urbano y sociabilidad en el barrio Los Perales, 1946-1955*, Buenos Aires, FCE/UdeSA, 2005; Omar Acha, “Familia, amor y política en la década peronista (Buenos Aires, 1945-1955)”, Universidad de Buenos Aires, Tesis doctoral en Historia, 2005; Hernán Otero (dir.), *El mosaico argentino. Modelos y representaciones del espacio y de la población, siglos XIX-XX*, Buenos Aires, Siglo XXI de Argentina, 2004; Isabella Cosse, *Estigmas de nacimiento. Peronismo y orden familiar*, Buenos Aires, FCE/UdeSA, 2005.

<sup>3</sup> Los límites de este ensayo no permiten detenerse en las muchas razones teóricas convergentes que subyacen a esta deriva. Menciono tres. En el marco general del debilitamiento de las grandes explicaciones, ella refleja, simultánea o alternativamente, cierta reacción historicista ante usos algo lineales de la teoría (marxista y foucaultiana en particular); el éxito de una historiografía cultural (representada por Roger Chartier, entre otros) que demostró la importancia explicativa de la circulación de símbolos y representaciones poniendo en valor archivos de textos menores; la de una historiografía “al ras” de inspiración antropológica (inspirada, entre otros, en los trabajos tardíos de Michel de Certeau), que alerta contra todo *a priori* sobre los efectos de los mandatos sociales, e invita a observar las dimensiones creativas de las prácticas sociales.

—condensación de representaciones, también ofrecen pistas sobre las prácticas, y ventanas a discursos alternativos—. En cualquier caso, notemos la (implícita) moderación teórica de esta operación, en la que “lo cultural” plantea una redefinición del archivo que es una ampliación más que una reconfiguración radical. Archivo más grande, más permisivo y más creativo, que ha introducido juegos de refracciones, cruces temáticos y documentales hasta hace poco unimaginables: la tuberculosis en el tango, el mundo del trabajo en el arte plástico, el barrio en la literatura, el psicoanálisis en *Claudia y Primera Plana*, familia, sexualidad, vivienda y trabajo en el cine de la década de 1940, etc.<sup>4</sup> El interés que concita este universo documental tiene algo del deleite del visitante que después de censos y revistas disciplinares se permite abordar un mundo de documentos de expresividad comparativamente desbordante, que ofrece en cada rincón la encarnación particularísima, la resistencia ingeniosa, el sentido común que toma y descarta fragmentos del saber disponible, la síntesis bella y original.

Cuando esta polifonía es más que una crónica de pequeños hallazgos, cuando hay suficiente integración a los demás niveles de análisis, el deslizamiento al registro cualitativo ha permitido la reconstrucción de sistemas de relaciones de gran riqueza y complejidad —cumpliendo, al menos en parte, con la promesa de restitución de la dimensión simbó-

<sup>4</sup> Respectivamente: D. Armus, “El viaje al centro: tísicas, costureritas y milonguitas en Buenos Aires (1910-1940)”, en Armus (comp.), *Entre médicos y curanderos. Cultura, historia y enfermedad en la América Latina moderna*, Buenos Aires, Norma, 2002; Mirta Lobato, *Historia de las trabajadoras en la Argentina (1869-1960)*, Buenos Aires, Edhasa, 2007; Adrián Gorelik, *La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936*, Buenos Aires, editorial de la UNQ, 1998; Plotkin, *Freud en las pampas...*; Caimari, *Apenas un delincuente...*; Acha, “Familia, amor y política...”; Cosse, *Estigmas de nacimiento...*; Aboy, *Viviendas para el pueblo...*

lica de la construcción social del pasado—. Mientras tanto, la inmersión del objeto de estudio en tramas cada vez más amplias de observación, con su archivo siempre abierto, ha puesto al historiador en contacto con fuentes cuyo atractivo aparece asociado a exigencias crecientes. Dejemos de lado el evidente peligro de dispersión, que hace de esta forma de historia un ejemplo tan claro del descentramiento del relato histórico. La adopción de objetos tradicionales de la historia de la cultura —literatura, cine, arte, teatro— como insumo, como soporte de mensajes sobre un referente externo, es una operación que de supuestos metodológicos ambiciosas. Pues la pregunta sobre el estatus del material en cuestión en el contexto general de la investigación surge de inmediato. Y con ella, la de los caminos de su transformación en “documento” y la importancia atribuida a su especificidad —cuestiones que imponen una tercera pregunta, sobre el alcance posible o deseable del diálogo del historiador con la literatura crítica y teórica de cada campo—. Por supuesto que la importancia acordada a esta especificidad depende de la naturaleza y la densidad del objeto mismo, y del compromiso puesto en juego por cada autor en esta búsqueda —aquí las posiciones podrían pensarse en un espectro que va de una extracción de datos que no se hace demasiado cargo de las mediaciones, a los grandes desvíos que procuran restituir lo más cuidadosamente posible las diferencias de la fuente—. Pero hasta el historiador más ávido por atender a dicha especificidad depende de la existencia de un campo de estudios capaz de proveer instrumentos de análisis de este tipo, y de que sus lenguajes y premisas teóricas permitan cuanto menos establecer un lugar de encuentro con las preguntas de la historia. Este encuentro siempre estará puntuado de tensiones teóricas y disonancias epistemológicas —criterios estéticos vs. criterios contextuales, sistemas de relaciones internos vs. sistemas

externos, etc—. Pero eso no impide comprobar que la recepción que cada ámbito reserva a la incursión del historiador es diferente.

Que la renovación del archivo de historia social haya comenzado por la literatura es un dato casi natural, no solamente porque el uso de la ficción narrativa como fuente y recurso ilustrador precede en mucho al encuentro “culturalista”, sino por la profunda marca que en la crítica literaria argentina ha dejado esa teoría sociológica de la cultura (de Benjamin a Williams, de Eliás a Bourdieu) que tanto ha acercado su objeto al campo de la historia, estableciendo un amplio terreno conceptual en común. De modo que el acercamiento del historiador a la literatura está, en realidad, emparentado con el movimiento de una importante franja de la crítica literaria argentina hacia las ciencias sociales, que en estos últimos veinte años ha establecido las bases del diálogo más real y productivo de esta trama interdisciplinaria.<sup>5</sup> Nada de esto garantiza que el cruce de fronteras transcurra en un marco de pura armonía, ya sea porque unos abordan la ficción como objeto y otros como documento sobre otro objeto, por la persistente diferencia de aproximación de temas aparentemente contiguos, o porque el movimiento de encuentro interdisciplinario es, con frecuencia, asimétrico. Ocurre también que las zonas del archivo literario más hospitalarias al trabajo del historiador social pueden ser las menos favorecidas por la crítica especializada, como lo muestra la centralidad de los géneros narrativos y los autores (realistas, naturalistas) que encarnan apuestas estéticas afines a lo documental, y que funcionan en el texto histórico muy independientemente de los juicios (a menudo desfavorables) que la crítica ha reservado a estos

<sup>5</sup> Me limito a citar una obra decisiva en este rumbo: Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel, 1983.

escritores-informantes. La indiferencia a estos dictámenes, que ha dado tanto espacio a la obra de autores como Manuel Gálvez, no significa que figuras dominantes en el canon, como Borges y Arlt, no hayan sido igualmente incorporadas al texto histórico. Significa, más bien, que dicha incorporación responde a otros criterios.

En los trabajos más recientes, el dato dominante ya no es la consulta de la ficción literaria sino el creciente interés de los historiadores en las imágenes –fotográficas, plásticas, cinematográficas–. Dos observaciones sobre lo más notable de esta tendencia, que gravita hacia el cine nacional.<sup>6</sup> Dado el espectro temático de una filmoteca que ofrece tanto material social y costumbrista, y la incomparable masividad de un medio que a partir de la década de 1920 desplazó a la cultura letrada del centro de los consumos culturales, su relevancia como vehículo de imágenes de la sociedad del pasado está por encima de toda discusión.<sup>7</sup> La relativa demora con la

que la imagen filmica se agrega al archivo de representaciones se explica, sin duda, por la misma especificidad expresiva que constituye su atractivo, hecha de un lenguaje narrativo tan absolutamente diferente de la linealidad escrita del relato histórico. Su adopción requiere una traducción, entonces, que demanda una “edición” propia y un despliegue de recursos lo más imaginativo posible, para que el paso de un medio a otro no sea (o sea lo menos posible) un aplanamiento de sus dimensiones originales. Y luego, una lectura documental convincente de la fuente filmica, que requiere mucha familiaridad con las convenciones y redes genealógicas de cada género, cierta dosis de conocimiento técnico y una dosis imprecisa de andamiaje teórico que permita decir algo más que lo obvio sobre los sentidos de esas representaciones.

Todo esto es mucho, pero puede hacerse, y los diligentes historiadores comienzan a hacerlo. Pero ocurre que el campo de estudios del cine nacional no ofrece nada comparable a la densidad ni sensibilidad socio-históricas de los estudios literarios. La bibliografía internacional provee modelos de abordaje, sí. Pero lo cierto es que quien desea observar la sociedad del pasado a través del prisma cinematográfico tiene pocos puntos de apoyo para reconstruir contextos que informen sobre las singularidades de inserción local del objeto, más allá de la historia de la industria y sus personajes. La historia del cine argentino, que es incipiente, se ha mantenido en carriles bastante separados de la historia de la cultura, y de la historia *tout court*, aunque hay indicios de que una corriente de estu-

<sup>6</sup> Gracias a la receptividad de una fracción de la comunidad de historiadores del arte, se ha entablado un diálogo (más reciente, y muy incipiente) con algunas zonas de la historia socio-cultural. En su libro *Los primeros modernos. Arte y sociedad en Buenos Aires a fines del siglo XIX* (Buenos Aires, FCE, 2001), por ejemplo, Laura Malosetti inscribe su análisis del famoso cuadro de Blanes –“Un episodio de la fiebre amarilla en Buenos Aires”– en el marco de la reconstrucción esmerada del contexto intelectual de producción de la obra, y en la trama de usos sociales (didácticos) de ese cuadro. Es sintomático que las hipótesis que animaban dicho análisis reaparecieran en un trabajo de la misma autora, esta vez publicado en una obra de ensayos de historia social de la enfermedad: L. Malosetti Costa, “Buenos Aires 1871: imagen de la fiebre civilizada”, en Diego Armus (comp.), *Avatares de la medicalización en América Latina, 1870-1970*, Buenos Aires, Lugar, 2005, pp. 41-63. Un ejemplo de la integración exitosa de dimensiones técnicas y artísticas en el análisis de la construcción social del paisaje: Graciela Silvestri, *El color del río. Historia cultural del paisaje del Riachuelo*, Buenos Aires, editorial de UNQ, 2003.

<sup>7</sup> El interés del cine de ficción como documento histórico también antecede a la historia socio-cultural de las últimas dos décadas, y puede ser rastreado en el libro clásico de Marc Ferro, *Cinéma et Histoire*, París,

Denoël, 1977. Algunos ejemplos del uso de películas en la historiografía reciente: Cosse, *Estigmas de nacimiento*; Acha, “Familia, amor y política...”; Anahí Ballent, “Kilómetro cero: la construcción del universo simbólico del camino en la Argentina de los años treinta”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr Emilio Ravignani”*, Tercera Serie, No. 27, 1<sup>er</sup> semestre de 2005.

dios más atenta al entorno sociocultural de sentidos está naciendo.<sup>8</sup> No sería sorprendente que en el inminente crecimiento de ese campo de estudios, los investigadores que provienen de la historia terminen haciendo una contribución no prevista inicialmente, y que, en algunos casos, su trabajosa contextualización de la fuente (que ha llevado a revisar las colecciones de viejas revistas del *star system* local) derive en una mutación del insumo en objeto.

Algo de eso está ocurriendo entre quienes han elegido instalar su búsqueda en otros medios masivos, como revistas y radio. No es que no haya en la Argentina estudios sobre publicaciones periódicas y editoriales, pero hasta hace poco el foco de estas exploraciones eran las vanguardias, la alta cultura, o empresas de propaganda y conversión –católicas, socialistas, anarquistas–. La aproximación a las revistas como vehículo de representaciones sociales, que pone lo masivo por sobre otros criterios, ha activado una hemeroteca de productos comerciales dirigida a esa amplísima franja de sectores medios, consumidores de *magazines* ilustrados, fotonovelas, publicaciones de mujeres, de niños, deportes, etc.<sup>9</sup> Las imágenes de la sociedad difundidas en

esos centenares de miles de ejemplares semanales ya constituyen una parte reconocida de nuestra historia social, pero esta legitimidad se ha ido estableciendo en ausencia de una historiografía de los medios: en el mismo gesto de activación heurística de este *corpus*, se ha descubierto el vacío de conocimiento sobre su producción y circulación. Mientras tanto, los radioteatros –género cuya centralidad en la cultura popular de la primera mitad del siglo XX es cada día más evidente– también están poniendo a prueba su potencial como documento. Como en la prensa gráfica, las encarnaciones de los personajes, ambientes y relaciones de la sociedad de la primera mitad del siglo que emergen de sus guiones aparecen entrelazadas con la historia del vehículo que los difundió.<sup>10</sup>

Es que sin proponérselo, la historia sociocultural también ha ido trazando un mapa de los vacíos de conocimiento encontrados en su contacto con el archivo de lo infinito particular, y este diagnóstico ha puesto a sus cultores ante más de una encrucijada temática. Algunos, imperceptiblemente, están tomando el camino de la historia social de la cultura. □

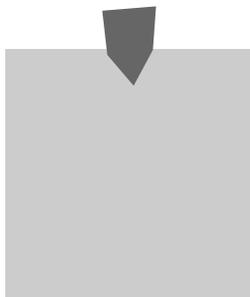
<sup>8</sup> Más que de los usos sociales o los sistemas de circulación de sus mensajes, la mayoría de los estudios en sede crítica cinematográfica interrogan películas como punto de condensación de imaginarios sociales: Mario Berardi, *La vida imaginada. Vida cotidiana y cine argentino 1933-1970*, Buenos Aires, Ed. del Jilguero, 2006; Clara Kriger, “Modalidades y representaciones de sectores sociales en la pantalla”, *Cuadernos de cine argentino* No. 1, 2001; Gonzalo Aguilar, “Culpable es el destino: el melodrama y la prisión en las películas *Deshonra* y *Carandirú*”, *Nueva Sociedad*, No. 208, pp. 162-178.

<sup>9</sup> La importancia de la gráfica ha hecho de estas fuentes otro lugar de encuentro con la historia social del arte, y con la de la publicidad. Véase, a modo de ejemplo: Marcela Gené, “*Periodistas del dibujo*. Representaciones de crímenes y delincuentes en el diario *Crítica*. Buenos Aires, 1925”, *Revista virtual Intercambios*, No. 6. *Revista de Derecho Penal de la Especialización de Derecho Penal y Criminología*- Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de La Plata, junio de

2003, //www.jursoc.unlp.edu.ar; de la misma autora: “Políticas de la imagen. Sobre la propaganda visual del peronismo” en Patricia Berrotarán, Marcelo Rougier y Aníbal Jáuregui (eds.), *Sueños de bienestar en la Nueva Argentina: Estado y políticas públicas durante el peronismo (1946-1955)*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2004.

<sup>10</sup> Un estudio que revela el doble interés en el medio y sus contenidos: Paula Bontempo, *Para Ti*. “El cuerpo de la Mujer Moderna (1922-1928)”, UdeSA, tesis de maestría en investigación histórica, 2006. Es sugestivo que este trabajo sobre las imágenes del cuerpo femenino en *Para Tí* haya derivado en un estudio de largo aliento sobre Editorial Atlántida, actualmente en curso. Ejemplos del radioteatro utilizado como fuente de historia social: I. Cosse, “Relaciones de pareja a mediados de siglo en las representaciones de la radio porteña: entre sueños románticos y visos de realidad”, *Estudios sociológicos*, vol. XXIV, No. 73, enero-febrero de 2007. Sobre la radio, el estudio reciente de Andrea Matallana (*Locos por la radio. Una historia social de la radiofonía en la Argentina, 1923-1947*, Buenos Aires, Prometeo, 2006) sugiere el inicio de estudios de historia social de los medios.

# *Reseñas*



*Prismas*

Revista de historia intelectual  
Nº 11 / 2007



Francois Dosse,

*La marche des idées. Histoire des intellectuels-histoire intellectuelle*,  
París, La Découverte, 2003, 354 páginas

Desde la publicación en 1987 de su breve historia de la escuela de los *Annales*, *L'histoire en miettes: des "Annales" à la "nouvelle histoire"*, la obra de Francois Dosse dedicada a la historia de las corrientes intelectuales de mayor espesor durante la posguerra francesa no ha cesado de crecer. Siguió a ese primer libro su indudablemente erudita, aunque problemática, historia del estructuralismo francés, y luego una serie de obras dedicadas a explorar distintas facetas de la historia de la historiografía contemporánea y de la reflexión filosófica en torno a la historia en Francia: una biografía de Paul Ricoeur, el filósofo católico cuya obra se forjó en el espacio de cruce entre la hermenéutica husserliana, la recepción de la filosofía del Ser de Heidegger, y el auge y declive del estructuralismo saussurolevistraussiano –*Paul Ricoeur, le sens d'une vie*, cuyas dos ediciones aparecieron en vida del autor de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*–; otra del intelectual e historiador jesuita, Michel de Certeau –*Michel de Certeau, le marcheur blessé*– y finalmente, en colaboración con Christian Delacroix y Patrick García, un manual acerca de la historia general de la historiografía moderna en Francia –*Les courants historiques en France, 19e-20e siècle*–. A esta nutrida

producción intelectual, se suma además un ensayo, deliberada e indeliberadamente polémico, sobre las ciencias sociales y su estado actual, *L'empire du sens: l'humanisation des sciences humaines*. La fuerza acumulativa de estos libros consiste en poner de manifiesto –y aun en subrayar– que cualquiera que desee adentrarse en el complejo universo de los debates y propuestas historiográficas e intelectuales que ha marcado a la cultura francesa durante el último medio siglo deberá, en algún momento, sentirse interpelado por la prolífica obra de Dosse.

Ésta es también la situación de aquellos que practican su *métier* en el interior de la disciplina, subdisciplina o espacio de interrogación o de cruce de perspectivas (como algunos en clave más posmoderna prefieren describirla) de la historia intelectual, ya que en el 2003 Dosse publicó una importante cartografía de este sector del universo historiográfico: *La marche des idées. Histoire des intellectuels-histoire intellectuelle*. Este libro, destinado en primer término y sobre todo a un público francés, está organizado en función de la siguiente definición de la historia intelectual:

Este campo de exploración se sitúa entre la historia de la ciencia, la historia del arte, la historia de la filosofía,

y la disciplina histórica en general. Nosotros nos proponemos definirla como "historia intelectual".

Aboga además –como se desprende de su subtítulo– por una definición de este campo que lo conciba como una síntesis entre la historia de los intelectuales y la historia intelectual, en cuyo interior la primera funcionaría como una "historia externa" y la segunda como una "historia interna" de un mismo objeto. El texto está construido en torno a cuatro ejes argumentativos y un subtexto que se vuelve explícito en la conclusión del mismo. El argumento central, que recorre y organiza sus sucesivos capítulos, consiste en el señalamiento del tardío desarrollo de la historia intelectual en Francia, resultado según Dosse de la extrema marginalidad del campo de la historia de las ideas en el seno de una historiografía dominada sucesivamente por el paradigma sociologizante de la escuela de los "Annales", primero, y del estructuralismo y sus derivados, después. El débil filón de trabajos como aquellos sobre la historia de las ideas políticas impulsados por autores como Louis Bodin y Jean Touchard, o como aquellos sobre la historia de la ciencia desarrollados en los trabajos de investigación de Alexandre Koyré, de Gaston Bachelard, o de Georges Canguilhem, habría ocupado

en Francia un lugar siempre relativamente marginal, al menos hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX. Ante esa constatación, Dosse enfatiza la diferencia entre la evolución del campo historiográfico francés y aquellos de los Estados Unidos e Inglaterra (y, en menor medida, de Alemania), donde una tradición relativamente fuerte de investigación acerca de la historia de las ideas se habría consolidado más tempranamente. Rompiendo con la muy arraigada tradición del autocentramiento del mundo intelectual francés, uno de los principales propósitos de este libro ha sido enfatizar cuánto pueden aportar al desarrollo de la historiografía gala el diálogo con tradiciones extranjeras como aquellas de la “history of ideas” o la “linguistic turn” estadounidenses, como aquella de la “Cambridge School” de historia contextualizada de las ideas políticas, o como aquella, finalmente, de la *Begriffsgeschichte* germana, originada en la obra de Reinhardt Koselleck y Werner Conze. Más aún, no sólo propone Dosse una incorporación futura de los aportes de aquellas tradiciones historiográficas alternativas, sino que se esfuerza por señalar los momentos previos de cruce, de solapamiento, entre el debate francés y aquellos de los tres países mencionados: las obras de Chartier y Darnton son colocadas sistemáticamente en una situación de diálogo y confrontación mutua, la de Rosanvallon aparece filiada directamente a la de Quentin Skinner y sus colegas, la de Paul Ricoeur con el debate

suscitado en los Estados Unidos por *Metahistory* de Hayden White. En otras palabras, la visión panorámica de la historia intelectual elaborada por Dosse está pautada sobre la premisa del necesario descentramiento de la producción intelectual francesa.

Un segundo eje argumentativo, que opera como el punto de partida de todo el posterior desarrollo de la discusión articulada en este libro, es que en Francia, como consecuencia del profundo impacto de “l’Affaire Dreyfus” sobre la noción misma de intelectual, la historia de los intelectuales habría tendido a ser más una historia de las posiciones políticas de los intelectuales –*engagés* por definición– que del contenido de su propia producción. Esa modalidad de abordaje –acechada siempre por la tentación del mero ajuste de cuentas ideológico– se habría vuelto progresivamente menos satisfactoria, como consecuencia no sólo de cambios en el campo historiográfico –más abierto a partir de la década de 1980 a la interrogación de hechos históricos (es decir, a una *histoire événementielle*) y de los sujetos que los protagonizaron, y más alérgico que en décadas pasadas a una sobre-ideologización o sobre-politización del debate historiográfico–, sino también en el propio estatuto del intelectual. En lugar del intelectual comprometido, cuyo lugar en el universo discursivo francés habría derivado directamente de sus específicas tomas de posición

–ante el antisemitismo de la Tercera República, ante la promesa comunista o la amenaza fascista, ante la Guerra de Argelia y la descolonización del mundo extra-europeo–, habría emergido a partir de la década de 1980 –como producto de una compleja serie de transformaciones sociales, culturales y político-ideológicas– un intelectual “mediador”:

El intelectual se sitúa ahora en un lugar intermedio: entre los laboratorios de la innovación, fuentes de una cultura de expertos, y la divulgación pública. Su nuevo rol consiste en reforzar el rol de las mediaciones con el fin de suscitar debates en la plaza pública y de esclarecer las decisiones estratégicas de la sociedad.

Siguiendo en este punto a Olivier Mongin (e inspirándose de un modo más general en el proyecto de la revista de Pierre Nora, *Le Débat*), Dosse proclama la muerte del “intelectual hipercrítico”, reemplazado ahora por un aristotélico intelectual de la democracia: aquel que efectúa la *doxazein*, colocado en un punto intermedio entre la *doxa* y la *epistémé*. Es a la luz de esta transformación general que la historia *política* e *ideológica* de la actividad de los intelectuales en el pasado puede ser ahora, según Dosse, reconocida como insuficiente. Si bien aquello que por momentos denomina la “historia externa” de los intelectuales y de su pensamiento no debe ser, según él, enteramente desechada, aboga enfáticamente a favor de una historia intelectual cuyo eje

esté colocado sobre el contenido de las obras, sobre el trabajo de la obra –para utilizar el término que proveyó el título a la obra más célebre de Claude Lefort–, y en función del SENTIDO –cultural, social, humano– más profundo de la misma.

El tercer eje argumentativo consiste en la defensa encendida que Dosse hace de una “historia historiadora”: “*d’une histoire historienne*”. La crítica (por cierto más sutil) elaborada en su primer libro en contra de la influencia durkheimiana durante la primera época de la escuela de los *Annales*, que habría contribuido a abrirle paso en los años de 1960 y 1970 a la disolución en el universo sin diacronía del estructuralismo de una historia hasta entonces consciente de la historicidad de su objeto, aparece profundizada y aun radicalizada aquí. Una y otra vez aparecen elogiados trabajos de historia intelectual escritos por historiadores e historiadoras compenetrados con los valores de su disciplina –la atención al detalle singular, la preocupación por el rigor empírico, la desconfianza ante los sistemas de explicación *a priori* y ante toda visión demasiado generalizadora, el reconocimiento de la naturaleza temporal de toda experiencia humana–, en contraposición a aquellos acusados de vehiculizar una visión “sociológica” de este mismo objeto de estudio. El principal blanco de la crítica de Dosse es, en este caso, la sociología histórica de los intelectuales impulsada por Pierre Bourdieu y sus discípulos. Esta corriente –que en efecto también ha abogado por una historia de los

intelectuales emancipada de la catalogación de las tomas de posición políticas e ideológicas de los escritores estudiados– se convierte en objeto de una dura –y a veces injusta– requisitoria en el tercer capítulo de *La marche des idées*. Las principales nociones que integraron la apuesta teórica de Bourdieu –el “campo intelectual” y sus lógicas, el “habitus”, las nociones de estrategia, posición y capital cultural– son todas condenadas por su carácter “reduccionista”. La visión de la actividad de los intelectuales desarrollada por Bourdieu sería “utilitarista” y “materialista” al relativizar la cuestión de los valores en disputa, se traduciría con demasiada facilidad en un “ajuste de cuentas” bajo el disfraz de un análisis objetivo, y padecería de una aporía constitutiva al haber eludido la obligación de aplicar la misma objetivación sociológica dirigida contra otros, a sí misma. Si bien la descripción que hace Dosse de esa teoría está lastrada por varios errores y simplificaciones –además de los mencionados arriba, sobreenfatiza el sesgo “estructuralista” de la sociología de Bourdieu al no tomar en cuenta la obra de los últimos quince años de su vida, declara (en el primer capítulo) que los intereses que ponen en marcha las estrategias de los intelectuales son conscientes, lo cual es lisa y llanamente un error de lectura, y sugiere, pasando por alto los argumentos del sociólogo en contra del “sustancialismo” de clase, que la causa determinante de la acción de los intelectuales residiría, según esa teoría, en última instancia

en conflictos de clase–, algunas de las observaciones que formula son, aunque no demasiado originales, sin duda pertinentes. La más importante de ellas consiste en su señalamiento –apoyándose en observaciones de Bernard Lahire y otros– de la tendencia (que acecha a todos los análisis centrados en la noción de campo intelectual) a pasar por alto, o al menos a marginalizar, la propia obra de los intelectuales estudiados, es decir, el contenido de sus ideas. En función de este examen crítico, pasa revista a la obra de algunos de los discípulos del fundador de los *Actes de la recherche*, escogiendo como ejemplo de una obra enteramente fallida la tesis de Anna Boschetti, *Sartre et les “Temps Modernes”*. Gisèle Sapir y Christophe Charle, en cambio, son objeto de una discusión más matizada y hasta cierto punto positiva: la tesis de la primera, *La guerre des écrivains 1940-1953*, es elogiada por su minucioso y erudito trabajo de investigación, así como por su capacidad de conciliar el análisis del campo intelectual con una atención permanente al contenido interno de las obras de los 185 escritores que formaron su muestrario. Charle, cuya obra es ya, al igual que la de Dosse, una presencia imponente en el paisaje historiográfico francés, recibe el beneficio de una discusión extensa y hasta cierto punto favorable: la reconstrucción del debate en torno al comparativismo histórico que su obra suscitó constituye uno de los momentos más originales y sugerentes de esta obra.

El cuarto eje argumentativo representa, de algún modo, la antítesis de la diatriba anterior. Frente a un modo de concebir la historia intelectual que considera que la mirada teórica puede organizar sus materiales desde fuera, que existen instrumentos racionales de análisis que permiten tratar a los hechos del pasado humano como algo externo al investigador, Dosse –a lo largo del libro pero sobre todo en su último capítulo– aboga por una historia cuyo método privilegiado sería hermenéutico. Michel de Certeau y Paul Ricoeur –sobre todo este último– son los genios titulares que presiden la marcha de las ideas historiográficas de Dosse. Ello explica sus sucesivos posicionamientos ante las distintas tradiciones y corrientes de historia intelectual y de los intelectuales que analiza: si la sociología *bourdieusienne* de los intelectuales merece de su parte un rechazo casi global, la escuela contextualista de Cambridge es abordada con simpatía pero con ciertas reservas significativas. La única corriente que parece suscitar la plena aprobación de Dosse es aquella de la historia de los conceptos, con su fuerte marca filosófica y el sello de aprobación que habrían constituido los comentarios elogiosos de Ricoeur acerca de la misma. Dosse describe así el modo que considera el más fructífero de encarar la historia intelectual:

No son los mecanismos de causalidad los que pueden emerger de un abordaje a la vez internalista y externalista, sino más modestamente la puesta en

evidencia de correlaciones, de simples vínculos posibles –presentados bajo título de hipótesis– entre el contenido expresado, el decir, por una parte, y la existencia de redes, la pertenencia generacional, la adhesión a una escuela, el período y sus apuestas, por otra parte. El historiador posee una carta ganadora frente a esas dificultades para la elaboración de una historia intelectual, gracias a su capacidad de elaborar una trama, gracias a su capacidad de construir un relato complejo que permita aquella puesta en correlación, y todo esto sin sacrificar la indeterminación y el carácter específico de las hipótesis propuestas que derivan del dominio de las meras probabilidades.

En otras palabras, Dosse insiste en que el historiador intelectual debe renunciar a una posición de “*surplomb*”, a una colocación externa a su objeto de estudio, aceptando en cambio que la interpretación histórica es siempre interna a la propia trama existencial del devenir humano. Con cierta contundencia propone que la “indeterminación epistemológica” debe convertirse en el principio heurístico de la historia intelectual.

Este último postulado, por cierto sumamente problemático, sobre todo si fuera llevado hasta sus últimas consecuencias, está íntimamente ligado al subtexto de este libro, que sólo se torna explícito en sus últimas páginas: la defensa de la obra previa del autor, y sobre todo de su muy vapuleada *Historia del estructuralismo*. Diez años después de su publicación, sigue sintiendo que la crítica recibida fue excesiva y basada

en una profunda incompreensión de su apuesta metodológica.

Las principales objeciones habían sido las siguientes:

- 1) que en una obra basada mayoritariamente sobre testimonios orales de los propios protagonistas, habría sido deseable una investigación de archivo más intensa para verificar, corregir o matizar aquellos enunciados;
- 2) la decisión de no jerarquizar las corrientes y propuestas teóricas que estudiaba daba lugar a una descripción algo nebulosa del estructuralismo, y tendía incluso a desdibujar la definición teórica de esa corriente;
- 3) no aparecía en esa obra ningún principio organizativo general, por lo cual no se podían percibir con claridad las RAZONES o las CAUSAS detrás de las sucesivas mutaciones y apuestas de ese movimiento; y
- 4) la estrategia narrativa empleada, que combina referencias tomadas de la prensa popular de la época, testimonios orales, y citas a libros y revistas académicos, construía una suerte de montaje caótico, que le dificultaba al lector seguir el hilo de la historia narrada. A todas estas críticas Dosse responde –implícita cuando no explícitamente– que las máculas señaladas fueron el fruto de su intención. Declara que:

Habida cuenta de estas imbricaciones entre la teoría, la escritura, el afecto en toda historia intelectual, el objeto que fue para mí el estructuralismo no ha sido ni presupuesto en tanto que método o ideología ni ha sido correlacionado mecánicamente con las macrodeterminaciones clásicas, del tipo de la coyuntura política, las fuerzas

sociales, etc. Programa, concepto, ideología, método, paradigma, proyecto, polo de reagrupamiento, generación, “efecto de moda”, el estructuralismo ha sido todo eso a la vez [...].

Esta declaración ilustra cuál es el principal peligro que representa el método de la “indeterminación epistemológica” para la práctica de la historia intelectual: que al renunciar a toda grilla externa, a todo marco conceptual o teórico previo, los materiales explorados permanezcan, a la usanza de los surrealistas, en un estado de “objets trouvés”, de objetos inertes cuyo significado HISTÓRICO siga sin precisar. La suspicacia preconizada por Dosse ante los esquemas teóricos demasiado rígidos y desarrollados como interpretaciones *a priori* a la propia tarea de la investigación histórica es sin duda justificada, como lo han demostrado tantos caminos sin salida por los que se ha desplazado la historiografía francesa en el curso del siglo XX. La posición inversa –que es la que parece desprenderse de la explicación que Dosse da de su noción de “la indeterminación epistemológica”– es, sin embargo, igualmente recusable,

ya que llevada hasta sus más radicales consecuencias –a tono con “il pensiero debole” preconizado por el posmodernismo y que ha inficionado a una tras otra de las clásicas ciencias humanas–, dejaría al historiador desprovisto de las mínimas herramientas conceptuales y metodológicas con las cuales interrogar el sentido del pasado. La historia convertida en mera descripción no sería más que un entretenimiento para los ratos ociosos de aquellos lectores que gozan de ese tanpreciado bien; sólo la historia que persigue una EXPLICACIÓN de los hechos que interroga puede estar en condiciones de contribuir al debate que toda sociedad promueve acerca de su presente, su futuro y la relación de estos con su pasado.

A pesar de esta objeción de fondo, el libro escrito por Dosse ofrece cierta utilidad para los lectores argentinos. Por un lado, contiene una información desbordante, a tal punto que por más que uno conozca muy bien el universo intelectual francés, hallará algún dato desconocido, alguna sorpresa. Aun en referencia a las tradiciones no-francesas abordadas, aparecen referencias interesantes acerca del desarrollo intelectual de

algunos de los teóricos estudiados: por ejemplo, la importancia decisiva que –según el propio Skinner– tuvo para él la lectura de la obra de Michel Foucault en los años de 1960; la temprana admiración de Hayden White por la obra de Ernst Cassirer; o la relación triangular entre las obras de Karl Löwith, Paul Ricoeur, y Reinhardt Koselleck. En segundo lugar, como guía bibliográfica de la última producción francesa referida a la historia intelectual cumple su papel superlativamente bien. Puede ser, quizás, que su mayor aporte a un lector argentino, a parte del mapa general que arma, consista en la estrategia sistemática seguida por el libro de poner en escena los debates suscitados por cada una de las corrientes de historia intelectual analizadas. Finalmente, merece una mención especial el denso y complejo cuarto capítulo donde Dosse explora las relaciones entre la historia intelectual propiamente dicha y la nueva historia cultural que se habría convertido, según Sirinelli, en una escuela de la complejidad.

*Jorge Myers*  
UNQ / CONICET

Dominick LaCapra,  
*Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*,  
Traducción de Teresa Arijón  
Buenos Aires, FCE, 2006, 364 páginas

En *Historia en tránsito*, traducción al castellano de un texto publicado originalmente en el año 2004,<sup>1</sup> LaCapra sostiene, como hipótesis principal, que la historia y lo histórico se encuentran en continuo “tránsito” o “transición”. Este incesante devenir obliga a un constante repensar de “qué cuenta como historia” en un doble sentido: tanto de lo que vale como proceso histórico como de los intentos historiográficos para dar cuenta de estos procesos. No obstante, advierte LaCapra, las nociones de tránsito y transición no implican caer en un escepticismo relativista o en una teleología totalizadora de la historia y lo histórico, sino que muestran lo que es inherente a la historia; esto es, su propia historicidad, que sistemáticamente desafía su conformación actual. La propuesta de LaCapra, que no sólo atraviesa este conjunto de ensayos sino también sus publicaciones anteriores –al menos de las dos últimas décadas y media–, se desplaza en dos sentidos diferentes aunque complementarios.<sup>2</sup> Por un lado, pretende mostrar que los esfuerzos por sujetar o estabilizar el movimiento de la comprensión histórica esconden un intento ideológico de permanecer fijados a una determinada condición histórica ya existente. Por otra parte, sostiene que la historia tiene un carácter

eminente “dialógico”, lo cual obliga al historiador a revisar y repensar infatigablemente sus prácticas y objetivos, y a “responder creativamente a nuevos cambios en el pensamiento contemporáneo”.<sup>3</sup> El afán de profesionalización de la historia sería uno de esos esfuerzos por disimular, o directamente negar, la naturaleza transicional del conocimiento histórico a partir de la fijación de límites normativos (ético-políticos) y de lo que los excede. En algún sentido, esta normativización, y normalización, prefiguraría –incluso predefiniría– las futuras concepciones y articulaciones del conocimiento histórico, y aun de la disciplina de la historia, con otras disciplinas.

Este autor asegura que la forma de escribir más flexible y que mejor se ajusta a la constante transformación, y al carácter dialógico, de la comprensión histórica es el ensayo. Fiel a su inclinación por esta estrategia discursiva, LaCapra aborda –en este libro– temas como la identidad, la experiencia, la normatividad, los eventos límites y la relación entre historia y teoría crítica –subrayando sobre todo la dimensión crítica del psicoanálisis en este sentido–, en una sucesión de ensayos que conforman los distintos capítulos del libro. De hecho, es una constante en este autor la diagramación de sus textos

en capítulos constituidos por ensayos que tratan temas diversos, a los que agrega un “Prefacio” o una “Introducción” en los que explicita puntualmente la relación entre los temas abordados –algo similar ocurre con el capítulo final, que acostumbra titular “Epílogo” o “Conclusión”–. En la introducción del libro aquí analizado, bastante extensa por cierto, se cumple con la presentación y descripción sumaria de cada uno de los capítulos, y se anuncian las temáticas que los atraviesan.

La relación entre experiencia e identidad es uno de los temas centrales de *Historia en tránsito*, inaugurado en el primer

<sup>1</sup> D. LaCapra, *History in Transit: Experience, Identity, Critical Theory*, Ítaca, Cornell University Press, 2004.

<sup>2</sup> Cf., sobre todo, *History and Criticism*, Ítaca, Cornell University Press, 1985; *Representing the Holocaust. History, Theory, Trauma*, Ítaca, Cornell University Press, 1994; *History and Memory after Auschwitz*, Ítaca, Cornell University Press, 1998 [trad. esp.: cap. iv, “La Shoah de Lanzmann: ‘Aquí no hay un por qué’”, en *Espacios*, No. 26, 2000, pp. 39-65, traducción de María Inés Tato]; *Writing History, Writing Trauma*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001 [trad. esp.: *Escribir la historia, escribir el trauma*, traducción de Elena Marengo, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005].

<sup>3</sup> Cf. el “Preface” de *History and Criticism*, en el que esta concepción ya era explícita.

capítulo y continuado en los siguientes –presente ya, aunque sólo insinuado, en el primer capítulo de *Writing History, Writing Trauma*. En los debates contemporáneos suscitados por el “giro hacia la experiencia” efectuado por los historiadores, LaCapra pretende inscribir su propia noción de experiencia diferenciándola, al mismo tiempo, del resto en disputa. En este contexto, LaCapra se ubicaría más allá de posiciones neopositivistas que afirman un acceso directo, cristalino y objetivo a los procesos experienciales, que reducen experiencia a experimento, y que niegan la implicación del observador en la observación. Al mismo tiempo, estaría “más acá” de lo que él mismo denomina constructivismo, subjetivismo o formalismo, radical (la figura aludida siempre es la misma: Hayden White), en el que la experiencia no es más que una construcción discursiva y toda pretensión de objetividad es abandonada y reemplazada por una excesiva atención en los procesos performativos y de ficcionalización. En síntesis, LaCapra defiende cierto nivel de objetividad, pero no de objetivación u objetificación, y adhiere a ciertos procesos performativos relacionados con la experiencia y la identidad, la mayoría de ellos postulados por el psicoanálisis, como la implicación transferencial, la elaboración, el juego, etc. En rigor, a LaCapra le interesan principalmente dos cosas: por un lado, [a] los procesos experienciales que interactúan con los procesos de formación identitaria, las posiciones de sujeto<sup>4</sup> que determinan estas identidades, y los mecanismos

performativos que participan en tal formación y, por otro, [b] las experiencias límite, o extremas –en ocasiones también las califica de perturbadoras, excepcionales o fuera-de-contexto–, que de algún modo resultan traumáticas o traumatizantes para el individuo o la comunidad al punto de fundamentar nuevas identidades o deconstruir las ya establecidas.<sup>5</sup>

Estas dos cuestiones, de un modo paradójico, afectan notablemente la dimensión experiencial sin que dependan directamente de, o se puedan reducir a una experiencia “real” de un acontecimiento pasado. Los procesos experienciales de formación identitaria [a], que no deben asimilarse a la identificación o fusión con los otros, implican modos diferentes de “ser con otros que van de lo real a lo imaginario” (p. 60). Las identidades, tanto individuales como colectivas, se encuentran en permanente relación y articulación con otros, individuos, grupos o miembros de ellos, que confrontan, reconstruyen, reconocen, convalidan, o invalidan estas identidades. Por esto, entre los grupos conformados, para LaCapra resulta importante distinguir aquellos que realmente subsisten en calidad de –lo que denomina– “grupos existenciales”; es decir, que no son meras agrupaciones por características objetivas (por ejemplo, por la estatura, el peso, etc.), sino que comparten cierta experiencia común que sustenta y delimita su identidad propia. En tal sentido, en el proceso de formación de identidades, al menos dos

elementos constitutivos de estos grupos existenciales deberían discriminarse: en primer lugar, cierta experiencia “fundante”, prueba de realidad del grupo, que se ubica en el pasado compartido, pero que no siempre se vive como algo del pasado (esto permitiría distinguir los grupos que han elaborado sus conflictos de aquellos que aún no lo han logrado); y, en segundo término, se debería resaltar la diferenciación, entre las diversas posiciones en y frente a la experiencia, lo cual permitiría distinguir entre el yo y el otro, y, en el caso del

<sup>4</sup> Existen algunas dificultades en la traducción. Uno de los casos más conflictivos, ya que puede acarrear una interpretación errónea del texto, se relaciona con “*subject positions*”, traducido aquí como “posiciones subordinadas” (p. 88), aunque alguno de los ejemplos mencionados por LaCapra cuestiona esto, como la posición de victimario o de rescatista (p. 90), que poco tienen de subordinadas; más bien, tal como se tradujo en *Escribir la historia, escribir el trauma*, debería equipararse con “posiciones de sujeto” (pp. 39 y ss.).  
<sup>5</sup> En una primera aproximación, siguiendo a LaCapra, los eventos, o acontecimientos “límites” o “extremos” podrían definirse como aquellos eventos frente a los que las capacidades y los alcances de la imaginación para concebirlos o anticiparlos son excedidos. Por ello, en algún sentido, se presentan como acontecimientos traumáticos o traumatizantes, incluso para aquellos que no lo experimentaron directamente, *i.e.*: aquellos que no estuvieron allí (Cf., pp. 181-182). Esta trascendencia, o directamente violación, de los límites ordinarios de la imaginación, dificultaría el tratamiento ficcional o artístico del evento, dando lugar a cierta sensación de insatisfacción o impotencia ante los intentos por representar lo ocurrido.

historiador, entre el que investiga y el objeto investigado –para evitar la identificación que oscurece u oblitera las diferencias entre sujeto y objeto de estudio–.

El otro punto de particular interés para LaCapra [b], que no se restringe a estos ensayos, es la experiencia traumática –entendida como experiencia que puede prefigurar nuevas identidades–. En torno a esto, conviene aclarar que LaCapra introduce una distinción entre experiencia y acontecimiento (o serie de ellos) traumático o traumatizante propiamente dicho. El acontecimiento histórico traumático es puntual y datable, y se encuentra situado en el pasado; asimismo, no todo acontecimiento traumático necesariamente tiene que ser experimentado como tal por quienes lo han vivido, puede ser que alguien lo atraviese sin sufrir el trauma que en otros acarrea. En vez, la experiencia traumática no es puntual, tiene un aspecto evasivo puesto que se relaciona con un pasado que no ha muerto, un pasado que invade el presente y puede bloquear posibilidades en el futuro. El traslado de la experiencia del pasado al presente y al futuro es efectuado por la memoria traumática, por la cual se reviven o reexperimentan los acontecimientos como si no existiese distancia o diferencia alguna entre pasado y presente. En la memoria traumática, “el pasado no es historia pasada y superada” (p. 83), sino que continúa vivo en el nivel experiencial y atormenta o posee al yo o a la comunidad. Por esto, se torna preciso elaborarlo [*worked through*] para acceder a un control

consciente del recuerdo desde una perspectiva crítica, que permita la supervivencia y la capacidad de accionar con responsabilidad en el presente –de maneras ética y políticamente deseables y viables–.

Aquellos que estuvieron involucrados en acontecimientos tales como el Holocausto, tienen que lidiar con cierta carga traumática que, entre otras cosas, trastorna y desdibuja la distancia temporal entre lo vivido en el pasado y el presente. Además, el trauma desarticula el yo y genera huecos en la existencia, con efectos tardíos difíciles de controlar o incluso imposibles de dominar plenamente. El trauma, afirma LaCapra, causa una disociación de los afectos y las representaciones, y conlleva serios problemas para comunicar o transmitir –poner en palabras–, la experiencia vivida. La clausura del discurso, la indecibilidad, la indistinción entre lo ocurrido entonces y el ahora, la disociación del yo, se expresan en un *acting out* [*wiederholen*]<sup>6</sup> postraumático, en el que el pasado nos acosa y nos posee, de modo que nos vemos atrapados en la repetición compulsiva de escenas traumáticas. En el *acting out* el pasado se hace presente en el presente, y el sujeto se descubre viviendo otra vez la escena traumática en un ahora en el que la dualidad del tiempo es indistinguible. Esta experiencia aporética indica que el trauma no ha sido elaborado –la problemática relación entre estos mecanismos de respuesta al trauma se encuentra puntualmente presentada en la

“Conclusion” de *Representing the Holocaust*. La elaboración [*working through* –*durcharbeitung* en Freud–], por su parte, supone cierto grado de articulación, ya que en la medida que el trauma se elabora se hace posible distinguir entre pasado y presente, reconociendo que aquello pertenece a un momento anterior en el tiempo y distinto del ahora. La elaboración está íntimamente ligada con la posibilidad de ser un agente ético y político, lo cual, en el caso de las víctimas de acontecimientos extremos, implica el arduo proceso de dejar de ser víctimas para alcanzar el estatus de sobreviviente. Desde un punto de vista ético, la elaboración no implica eludir, superar, armonizar u olvidar el pasado, sino que supone llegar a un acuerdo con los acontecimientos extremos y afrontar críticamente la tendencia a reaccionar el pasado. Lo que dificulta la elaboración

<sup>6</sup> Cf. S. Freud, 1914: “Recordar, repetir, elaborar” [*Erinnern, Wiederholen, und Durcharbeiten*], en *Obras completas*, t. XII, traducción de Luis López Ballesteros, Buenos Aires, Amorrortu. En torno a la traducción, parece innecesario optar por “poner en acto” o “reaccionar”, puesto que generalmente se acepta el término tal cual aparece en inglés, de hecho esto es lo que ocurre en las traducciones precedentes de los textos de LaCapra (véase nota 2) –además, porque existe, y LaCapra lo utiliza, el término correspondiente a “reactuación” en inglés: *reenactment* (v.g.: p. 57 de la edición inglesa)–. Cabe aclarar también que para el autor el *acting out* no se agota en la reactuación, la re-experimentación, o la repetición melancólica y compulsiva, sino en una interacción de ellas (cf., pp. 85-86; p. 195).

es algo que podría calificarse de “fidelidad al trauma”, es decir, cierto sentimiento de que al elaborarlo abandonamos o traicionamos a quienes quedaron en el camino, las víctimas por ejemplo (esto está expuesto con mayor claridad en el primer capítulo de *Writing History, Writing Trauma*).

En los casos más extremos, el acontecimiento traumatizante (real o imaginario) que desafía y pone en riesgo la propia identidad, paradójicamente, puede convertirse en base o fundamento de una nueva identidad individual o colectiva. En cierto sentido, se convierte en una experiencia “mística”, o en una revelación, que los transforma en “traumas fundantes”, en marcas de identidad grupal para los grupos que conviven con una pesada herencia –la esclavitud y el Holocausto son los ejemplos que LaCapra menciona–. La interesante pregunta que formula el autor en relación con lo anterior tiene que ver con la posibilidad de que cada grupo que existe como tal, con identidad colectiva propia, tenga en su pasado (mítico) un trauma convertido en trauma fundante y fuente de identidad, tanto para los que vivieron el acontecimiento como para los que nacieron después –en general, podría decirse que LaCapra afirma esta posibilidad–. La relación empática y la implicación transferencial del historiador,<sup>7</sup> del analista o del comentarista, con el objeto de estudio, no necesariamente tiene que llegar a los extremos de producir identificación, traumatización secundaria o victimismo sustituto. El historiador, al

menos aquel que intenta relacionarse empáticamente con su objeto de estudio, se pone en la posición del otro sin tomar su lugar, ni convertirse en su sustituto, y sin hablar con su voz. LaCapra critica lo que denomina experiencia vicaria del trauma, aquella en la que el sujeto se identifica inconscientemente con la víctima, transformándose en víctima sustituta y viviendo el acontecimiento de manera imaginaria; a la vez que defiende una experiencia virtual del trauma, por la cual el sujeto se coloca imaginariamente en el lugar de la víctima, respetando la distancia entre el yo y el otro, reconociendo que no puede ocupar el lugar de la víctima ni tampoco hablar con su voz (p. 172).

Muchos autores desatienden, ignoran o simplemente niegan, el carácter transferencial de la experiencia traumática, su “contagiosidad” [*contagiousness*], y la transmisión intergeneracional de los efectos traumáticos o postraumáticos de la experiencia –LaCapra nombra a lo largo del segundo y tercer capítulo, entre otros, a Goldhagen, Novick, Leys, Rousso y Segev–. Es importante tener en cuenta la relación transferencial para comprender la contagiosidad del trauma, que incluso alcanza al entrevistador o al comentarista –también al director de cine, como en el caso de la *Shoah* de Lanzmann, según entiende LaCapra–. En estos casos, tanto como en el caso de los descendientes o allegados de las víctimas, puede hablarse de una “traumatización secundaria” frente a un acontecimiento que

nunca ha sido vivido; *i.e.*: pueden manifestarse, tanto en el individuo como en la comunidad, efectos sintomáticos como ansiedad extrema, ataques de pánico, reacciones de espanto o pesadillas recurrentes, sin haber vivido personalmente el acontecimiento traumatizante al que se atribuyen estos efectos (p. 157). Más aún, las experiencias más profundas de dolor, sufrimiento, perturbación, pérdida e incluso éxtasis pueden no provenir de haber vivido acontecimientos traumatizantes. Ésta sería la dimensión “transhistórica” o estructural del trauma, que hace las veces de condición de posibilidad desestabilizadora que genera ansiedad o vulnerabilidad. El trauma estructural o transhistórico puede aplicarse a todo el mundo, ya que no se origina en la efectiva vivencia de un acontecimiento traumatizante, y puede transmitirse –a una generación posterior– o heredarse –de una generación anterior–.

Resulta importante considerar la participación, y el

<sup>7</sup> La concepción según la cual existe cierto grado de relación transferencial entre el historiador y el objeto de estudio se encuentra presente en el pensamiento de LaCapra ya en el capítulo tercero de *History and Criticism*, titulado “Is Everyone a *Mentalité* Case? Transference and the ‘Culture’ Concept”.

<sup>8</sup> Este concepto descubre otro problema, puesto que aquí es traducido como “perturbación empática” (p. 95), mientras que la traductora de *Escribir la historia, escribir el trauma* opta por “desasosiego empático” (p. 63) y Finchelstein (en la presentación de esa misma obra) por “desconcierto empático” (p. 16).

rol la empatía –la emoción, la transferencia– en la relación del investigador con la experiencia de aquellos a quienes estudia. La respuesta empática exige reconocer a los otros como otros, y no como meros objetos de investigación; no implica una identificación autosuficiente, proyectiva o incorporativa, sino más bien lo que podría llamarse una “perturbación empática” [*empathic unsettlement*]<sup>8</sup> frente a los acontecimientos traumáticos límite, sus perpetradores y sus víctimas. La perturbación empática, o “compasión en la comprensión” (p. 182), en sus diversas formas, supone un compromiso afectivo con el otro y el respeto por la otredad del otro, que no debe asimilarse a la identificación, ya que esta última puede implicar un comportamiento apropiativo o extremadamente intrusivo. Asimismo, la perturbación empática puede, o incluso debería, afectar el modo de representación o significación en diferentes maneras, según el campo y la disciplina. La perturbación varía de acuerdo con el objeto de indagación y comprensión, sobre todo con respecto a los victimarios, las víctimas, las “zonas grises”, los testigos presenciales, los testigos secundarios, etc. También afecta el nivel de objetivación –supuesto por los neopositivistas–, y la dimensión performativa del relato –defendida por el constructivismo–. Está en juego

nuestra propia respuesta perturbada [*unsettled*] a la perturbación [*unsettlement*] de otro, que puede alterar los protocolos disciplinares de representación y plantea problemas vinculados con nuestra implicación, o relación transferencial, con los acontecimientos traumáticos y con quienes han quedado atrapados en ellos (p. 186).

Podría decirse, por consiguiente, que LaCapra entiende que detrás del texto de Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler*, o de la película de Benigni, *La vida es bella*, se esconde una identificación proyectiva o incorporativa antes que una respuesta empática del tipo que él viene sugiriendo desde el primer capítulo de *Writing History, Writing Trauma*. Una implicación transferencial excesiva del investigador –una identificación proyectiva o incorporativa–, determinaría lecturas como la de Agamben del Holocausto (capítulo cuarto), o como la de Readings de la situación crítica de la universidad en el contexto del capitalismo global (capítulo quinto). La conclusión de Agamben de que en nuestro contexto, post-Auschwitz (como metonimia), Auschwitz está ahora-en-todas partes; al igual que la de Readings, de que la universidad se encuentra en una crisis rampante al transformarse en corporativa y mercantilista, serían, para LaCapra, decididamente postapocalípticas y, en algún

sentido, tan atravesadas por el trauma como los acontecimientos traumáticos que abordan.

El complejo proceso de formación identitaria, el carácter prefigurativo de la experiencia traumática, la implicación transferencial del historiador con el objeto de estudio, la respuesta empática de éste frente a las experiencias y las identidades traumáticas de otros, son muestras de la utilidad del psicoanálisis como teoría crítica aplicada al carácter transicional de la historia y la historiografía. Las categorías psicoanalíticas son lo suficientemente flexibles como para adecuarse al permanente movimiento de la historia y de la reflexión sobre ella. Por esto mismo, deberíamos ser capaces de responder empáticamente a la propuesta de LaCapra y reconocer su propia posición de sujeto, y a partir de allí validar o deconstruir su formación identitaria. Aún más, el lector atento, analizando la implicación transferencial y la respuesta empática del propio LaCapra en relación con su objeto de estudio, podría discernir en qué medida el autor se “perturba” empáticamente con las experiencias traumáticas investigadas.

Daniel O. Scheck  
Universidad Nacional  
del Comahue / CONICET

Christopher Charle, Jürgen Schriewer, Peter Wagner (comps.),  
*Redes intelectuales transnacionales. Formas de conocimiento académico  
y búsqueda de identidad culturales*,  
Barcelona-México, Ediciones Pomares, 432 páginas, 2006

Como el título de la obra sugiere, el libro parte de una perspectiva novedosa: el extenso espacio de las redes que forman los intelectuales en un intento por construir una forma de conocimiento –y con ello de identidad– transnacional. Esto establece una diferencia importante con los trabajos que para comprender el desarrollo de la ciencia en el siglo XIX proponen como fundamental el concepto de “verdad científica”. Como sugieren Charle, Schriewer y Wagner en el prefacio, este concepto se encuentra estrechamente ligado a una idea universalista, que rechaza *per se* lo local o nacional, pero que es difícilmente separable de las condiciones locales de producción científica y de los discursos nacionales que dan legitimidad a los estados. Por esto, son estas tensiones entre el discurso y la práctica de lo universal –o transnacional– y lo nacional, el hilo conductor de las múltiples perspectivas que componen esta rica y variada obra.

Desde este punto de partida, no es extraño encontrar que en la introducción de la primera parte del libro titulada “Tradiciones nacionales y surgimiento de las formas transnacionales de conocimiento”, Peter Wagner se pregunte cómo las formas de conocimiento y el nacimiento de las disciplinas científicas se

entrelazan con la construcción de naciones y de qué manera en este proceso la “transnacionalidad” se convirtió en un desafío para las instituciones y los grupos académicos encargados de conformar simultáneamente las identidades culturales nacionales. Esta tensión, afirma Wagner, se inicia hacia fines del siglo XIX, cuando la ciencia posee la capacidad de desarrollar proyectos de carácter internacional, y llega a su cúspide en la Primera Guerra Mundial, línea divisoria entre un nacionalismo consolidado y un internacionalismo científico en búsqueda de despegar. Posteriormente, durante el período de entreguerras, la balanza se inclinaría hacia las formas nacionales de conocimiento, aunque no lograría desvanecer el avance de lo transnacional. Esta perspectiva se enriquece con los siete trabajos que componen esta sección, los cuales se ubican temporalmente entre fines del siglo XIX y el inicio de la Segunda Guerra Mundial, teniendo como núcleos espaciales a Francia, Alemania y en menor medida, a los Estados Unidos.

La segunda parte del libro, “Transferencia intelectual y resistencia cultural”, está dedicada a profundizar las tensiones entre el conocimiento nacional y transnacional a partir del cuestionamiento

sobre la divergencia cultural. Para abrir el debate, Christopher Charle introduce el apartado afirmando que la transferencia intelectual entre diferentes culturas académicas y disciplinares no es producto de simples yuxtaposiciones, sino procesos “tortuosos”, debido a que se halla entre múltiples “forcejeos intelectuales”, internos y externos. Para identificar estas transferencias el apartado se adentra en un territorio nuevo, China. Pese a que los trabajos que componen este apartado se dedican a temporalidades diferentes (entre 1860-1910, el primero, y sobre los últimos 15 años, el segundo), ambos se cuestionan cuáles son las pautas de un conocimiento clásico en permanente transformación y, específicamente, cómo la reforma educativa ha sido una búsqueda por globalizar la academia china a partir de una particular forma de apropiación del saber occidental. Así, a partir de la relectura de los tres artículos de esta segunda parte, Charle identifica de manera acertada seis variables que deben de ser tomadas en cuenta a la hora de analizar estos procesos de transferencia del conocimiento: 1) la divergencia cultural inicial, 2) la configuración del modelo cultural interno, 3) los tipos de intermediarios que intervienen, 4) los problemas surgidos por el idioma y las

traducciones, 5) la especificidad del campo cultural y 6) la situación de un campo disciplinar dentro del escenario cultural general.

El libro cierra el debate inicial analizando la “formación de redes y pautas de movilidad en una sociedad mundial emergente”. Aunque las tensiones entre lo local y lo universal sigan siendo el hilo conductor para analizar la práctica académica, los trabajos aquí presentados centran la atención en la migración internacional de estudiantes, las redes de los académicos por alcanzar impacto internacional, así como las políticas, ideologías y modelos de educación de una “incipiente política mundial”. Como plantea Jürgen Schriewer al destacar la importancia de estos trabajos que abordan procesos macro-históricos, es inevitable vincular los debates sobre la interconexión a nivel mundial con otras interpretaciones en teoría social, como el modelo de la economía mundial de I. Wallerstein,

el neoinstitucionalista desarrollado por John Meyer y el concepto de sociedad mundial elaborado por Niklas Luhmann. Así, tanto esta introducción como los otros trabajos logran hacer que la cuestión de la migración estudiantil internacional se observe como un tema de gran importancia para el estudio del desarrollo de las actividades académicas y la formación de redes intelectuales.

Por último, considerando que el enfoque presentado en la obra constituye un valioso aporte, no sólo al campo en que se inscribe (la sociología del conocimiento y la sociología política), sino también a otros afines como la historia intelectual, cabe reflexionar sobre el concepto de red que aparece en numerosas ocasiones. Está claro que el volumen no pretende explicar las redes intelectuales a partir de una premisa teórica, sino a la inversa, demostrar con casos empíricos la complejidad que adoptan estas formaciones en un contexto histórico

determinado. Por ello, a través de la lectura de los numerosos trabajos que componen esta obra colectiva –muchos de los cuales incluso ponen en el título la palabra red–, puede afirmarse como lector que todos ellos parten de una premisa implícita: las redes intelectuales constituyen un elemento indispensable para comprender el desarrollo de las academias científicas y, como tales, no se encuentran exentas de las tensiones entre las prácticas y los discursos de este movimiento universalizador. Así, mediante numerosos ejemplos se percibe que este tipo de redes es de manera inherente polariza, ambigua y a veces hasta contradictoria. En consecuencia, quien desee adentrarse en este terreno a través de un análisis cualitativo encontrará en sus páginas sugerentes formas para el análisis de redes intelectuales

*Alexandra Pita*

Michel Pastoureau,  
*Una historia simbólica de la Edad Media occidental*,  
Buenos Aires, Katz editores, 2006, 393 páginas

La monumental obra del historiador, paleógrafo y archivista Michel Pastoureau reúne en sus casi 400 páginas más de treinta años de estudios dedicados a indagar el imaginario medieval. El autor recorre, en los diecisiete capítulos “agrupados” en seis apartados (el animal, el vegetal, el color, el emblema, el juego y resonancias) y en un interesante compendio de ilustraciones, diversos aspectos simbólicos de la cultura medieval. En la breve pero contundente introducción (que el autor denomina “El símbolo medieval”), se entreve su inquietud por impulsar el desarrollo de un campo de investigación que aún debe constituirse como tal, el de la “historia simbólica”; alertando al mismo tiempo acerca de los “peligros” que acarrea un abordaje de este tipo: el riesgo del anacronismo, pero también la dificultad de que el símbolo, al ser analizado, pierda buena parte de su carga afectiva, onírica, sensible. Claramente este planteo del autor cobra un sentido mucho más amplio aún cuando se piensa que, paradójicamente, en los últimos años han visto la luz numerosos escritos, libros y publicaciones de “simbología medieval” que caen en el reduccionismo del “anecdotario”, o que sólo buscan estimular la imaginación de lectores ávidos de curiosidades; y que por ello mismo carecen de la

rigurosidad científica con que debe abordarse una historia tan compleja como la de los símbolos.<sup>1</sup> De la misma manera que un etnógrafo, que no cuenta con un acceso directo a la experiencia ajena que estudia, Pastoureau se aproxima con suma precaución a una cultura que nos es totalmente ajena;<sup>2</sup> y nos descubre el modo en que esta historia simbólica de los animales y los vegetales, de los signos y de la heráldica, de los colores y de las imágenes, lejos de oponerse a la realidad social, económica o política, es uno de sus componentes esenciales: el imaginario siempre es parte de la realidad.

El autor plantea que la simbología medieval debe ser abordada en primer lugar desde lo etimológico, precisamente porque: “[...] la verdad de los seres y las cosas debe buscarse en las palabras [...]”.<sup>3</sup> En el capítulo en el que analiza los usos y las representaciones de la madera en el mundo medieval, Pastoureau busca desentrañar la simbología encerrada en el bosque. Para los hombres de la Edad Media, el bosque no sólo desempeñaba un papel esencial en su vida económica y social, sino que también resultaba, en el imaginario cultural, un lugar cuanto menos –casi– inexpugnable y misterioso, pero por eso mismo fascinante: de allí que tanto aquellos que lo

habitaban (el ermitaño), como quienes lo empleaban como “instrumento de trabajo” (el leñador, el carbonero, el porquero) fuesen representados por la literatura y la iconografía como seres solitarios e inquietantes. Toda estadía en el bosque, plantea Pastoureau, retrotrae al hombre a sus raíces salvajes, lo aleja del marco social, convirtiéndolo en un *silvaticus*: el “juego” etimológico está planteado: la palabra francesa *sauvage* (salvaje), devino del latín *silva* (bosque); de la misma forma que en la lengua alemana, el parentesco se marca porque *wald* (bosque), se vincula con el adjetivo *wild* (salvaje).

Luego de dar cuenta de toda una serie de mecanismos y procedimientos de orden “semiológico” (analogías, desviaciones, percepciones del todo a partir de las partes) con los que se “elabora” el símbolo

<sup>1</sup> Esto es válido para todas las culturas, pero aún más en la medieval, donde el símbolo, al decir de Pastoureau, es “[...] el primer utillaje mental: se expresa mediante múltiples vectores, se sitúa en diferentes niveles de significado y atañe a todos los campos de la vida intelectual, social, moral y religiosa”. Pastoureau, Michel, *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, Buenos Aires, Katz editores, 2006, p. 12.

<sup>2</sup> Por la distancia temporal, pero también porque se trata de un universo cognitivo completamente disímil al de los occidentales del siglo XXI.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 15.

medieval, Pastoureau advierte sobre las numerosas dificultades con las que se toparán aquellos que emprendan la tarea de pensar una historia simbólica, y las precauciones a tener en cuenta. Dificultades documentales, epistemológicas y metodológicas “acechan” al historiador de los símbolos. En lo que hace a la documentación, como advierte Pastoureau, el problema no es el de su escasez (los historiadores “hallan” permanentemente símbolos en proverbios, juramentos, canciones, ilustraciones, materiales arqueológicos y toda otra serie de soportes documentales), sino el del abordaje de estos documentos. Se impone no realizar una generalización transdocumental, y precisamente por ello, el análisis de cada documento debe ser harto minucioso: en el apartado dedicado al análisis de los colores,<sup>4</sup> Pastoureau plantea, a modo de ejemplo, que el paso del tiempo, que desvirtúa y corroe la esencia original de los colores, también debe ser considerado como un elemento válido de análisis;<sup>5</sup> de la misma forma que las condiciones de iluminación de nuestra época actual condicionan de una manera particular la percepción de las imágenes medievales, y éste debe ser un dato a tener en cuenta. En el orden de la epistemología, advierte sobre el riesgo de aplicar definiciones, concepciones y categorizaciones actuales al análisis de una historia simbólica de la Edad Media. Finalmente, en lo que hace a la metodología, el problema de

hacer una “historia simbólica” radicaría en contemplar la amplitud del tema sin que resulte inabarcable: cómo encarar una investigación acerca de los colores en el universo medieval: ¿por dónde comenzar a preguntar?

Dos ideas fuertes recorren los capítulos del libro: la primera, concierne a una hipótesis que Pastoureau desliza y que es el rol que ha tenido la Iglesia católica en la construcción del andamiaje simbólico medieval. A modo de ejemplo, valga la “coronación” del león como rey del bestiario animal medieval, y el rol activo que la Iglesia tuvo en este proceso, buscando a su vez destronar al oso, el rey de los animales para la tradición germánica. Porque en los bosques paganos de la Europa medieval, el oso es el rey; ese oso que remite a toda una serie de festividades celtas y escandinavas contra las que arremete la ortodoxia católica; de la misma forma que remitía a ciertas características (salvajismo, bestialismo) que la propia Iglesia pretendía erradicar. Para ensalzar al león y destronar de paso al oso, la Iglesia ridiculiza a este último (condenándolo a errar –domesticado–, por los pueblos, como objeto de diversión). El ascenso ideológico del león viene acompañado entonces de su fortuna iconográfica: es el animal que más frecuentemente aparece representado en el Arca de Noé en las imágenes medievales; de la misma manera en que se convertirá en el animal más habitual en los escudos de armas que desde el siglo XII identifican a las familias señoriales: Pastoureau,

especialista en heráldica,<sup>6</sup> señala que el león está presente en el 15% de alrededor de un millón de blasones de los que se tiene conocimiento. La coronación del león ha sido realizada con éxito.

La segunda idea remite a aquello que Pastoureau denomina “los modos de intervención”: en la cultura medieval, el símbolo “vale” más por sus modos de intervención, por el empleo que de él se hace, que por su significado en sí mismo: este abordaje permitiría “rescatar” la esencia ambigua, polimorfa, ambivalente del símbolo. A este respecto, es significativo su análisis de la figura bíblica de Judas en una clave “cromática”. A partir de finales del siglo IX, Judas es representado como pelirrojo en la iconografía medieval, y luego ese rasgo se extenderá a otros traidores, desde Caín al Mordred artúrico. En esta rubicundez infamante no sólo se adivina esta genealogía de la traición, sino también el estigma de “color de la mentira y la violencia” que el rojo portaba en la Edad Media. De ahí que fuese considerado el color de los demonios y de la hipocresía; y que se creyera

<sup>4</sup> Tema al que le dedica otro de sus libros: *Breve historia de los colores*, Madrid, Ediciones Paidós Ibérica, 2006, cuya autoría comparte con Dominique Simonnet.

<sup>5</sup> “La realidad histórica no es sólo lo que era en su estado original, también es lo que el tiempo hizo con ella”, *op. cit.*, p. 126. De allí la imposibilidad de restaurar las obras “para devolverlas a su estado original”.

<sup>6</sup> Su libro *Figures de l'héraldique*, París, Gallimard, 1996, es una pequeña joya.

que cruzarse con un hombre pelirrojo era un mal presagio. Pero además una caprichosa etimología alemana llega a interpretar el sobrenombre de Judas, Iskariot (“el hombre de Cairoth”), como “*ist gar rot*”: es decir, el hombre que “es todo rojo”; remarcando cómo, en este imaginario medieval, la palabra puede conducir a la verdad ontológica del ser o del objeto que designa; y evidenciando, a su vez, la advertencia de Pastoureau: el historiador, al analizar la cultura medieval, debe priorizar los modos de intervención de los símbolos por sobre sus códigos de significación.

Libro de gran erudición, sustentado por un abordaje científico riguroso respaldado

por un gran despliegue documental, pero de lectura amable a la vez; invita a la reflexión acerca de su tarea a los historiadores (y no sólo a los medievalistas). No es —y no pretende serlo— un diccionario de símbolos medievales, sino más bien una guía para abrir aún más un camino que el propio Pastoureau comenzó a recorrer hace ya varias décadas, estudiando estos aspectos considerados “marginales” de la historia medieval aún hoy por muchos historiadores. La riqueza de sugerencias que despliega la obra de Pastoureau (y que resultan sumamente difíciles de compendiar en estas breves páginas), y su sano relativismo (el postulado elemental de que “lo que es válido para un siglo

y un lugar puede no serlo para otros”), la transforman en una obra imprescindible para el acercamiento a una historia simbólica de la cultura. Al enlazar los símbolos medievales con prácticas que se extienden hasta nuestros días, nos proporciona una doble lectura: vemos las raíces lejanas de elementos que nos resultan familiares; y, al mismo tiempo, advertimos el peligro de interpretarlos según nuestra mirada actual, desde el momento en que los símbolos —en cualquier cultura— deben ser pensados como fenómenos sociales.

*Eleonora Cavazzini*  
UBA

Annette Becker,

*Maurice Halbwachs, un intellectuel en guerres mondiales 1914-1945*,  
París, Agnès Viénot, 2003, 478 páginas

Contra lo que podría suponerse, la primer obra dedicada a Maurice Halbwachs (1877-1945) no busca reconstruir los esquemas de análisis en los cuales se funda su interpretación de la memoria como creación colectiva del conjunto social en su principal libro, *Los marcos sociales de la memoria* (1925), y su continuación póstuma, *La memoria colectiva* (1950); tampoco pretende describir la rica trayectoria intelectual que recorrió un autor que buscó siempre equilibrar el enfoque introspectivo recibido a través de Henri Bergson con la perspectiva sociológica correspondiente a la tradición inaugurada por Émile Durkheim; finalmente, tampoco se trata aquí de una sociología de los intelectuales que analice las relaciones en el interior del grupo durkheimiano y sus estrategias para ubicarse en los espacios relevantes de las instituciones académicas de la Tercer República francesa. Aunque todos estos elementos están presentes, el libro de Annette Becker, como se desprende de su subtítulo, se concentra en la experiencia bélica y en sus efectos sobre la sociedad francesa, en particular en las intersecciones entre el mundo intelectual y el de la política.

Así, por su autora y por su temática, la obra se coloca de lleno en el polémico escenario de la historiografía francesa de

la I Guerra, marcada en los últimos años por fuertes enfrentamientos, a partir de la agresiva irrupción de una postura (sostenida por la propia Becker) que pretende “redescubrir” la “Gran Guerra”, contra lo que consideran una imagen distorsionadamente “aseptizada”. Estos autores –nucleados en el “Historial de Péronne”, dirigido por Becker, por su padre, el historiador Jean-Jacques Becker, y por Stéphane Audoin-Rouzeau– colocan el acento en el paroxismo de violencia de esos años y, sobre todo, en el carácter consentido y voluntario de la participación en ella, tanto de soldados como de civiles, inmersos en lo que, siguiendo a Georges Mosse, caracterizan como una “cultura de guerra” que impregna a los protagonistas del período, dotándolos de un “espíritu de cruzada” que explica que “la carne de cañón ha aceptado masivamente ser carne de cañón”. Bien ubicados en el campo académico (Audoin-Rouzeau es director de estudios en EHESS, Becker, profesora en París X), el grupo de Péronne denuncia que la “victimización” de los combatientes se deriva de lecturas acrílicas de la literatura antibelicista de los años inmediatamente posteriores al conflicto, en los que la represión de la violencia experimentada lleva a una

tergiversación del pasado; rechazando así la “dictadura del testimonio”, apuntan a una “historia cultural” donde la guerra se apoya en un sistema de representaciones y valores que nutren a quienes serían a la vez tanto víctimas como victimarios.

Partiendo de esta perspectiva, la figura de Halbwachs funciona en esta obra como hilo conductor para recorrer los años que van desde el inicio de la guerra del '14 hasta 1945, a partir de los tópicos centrales sobre los que se asienta la corriente de Péronne: la “cultura de guerra” que marca a combatientes y no-combatientes (Halbwachs, aunque sin ir al frente, participa del esfuerzo bélico incorporándose a la administración militar), el carácter traumático de la experiencia vivida, su posterior represión en las reconstrucciones del pasado inmediato, la generalizada “brutalización” del período. Como lo indica su autora, no es en rigor una biografía (en 1914 Halbwachs tiene cerca de 40 años), sino la reconstrucción de parte del ambiente intelectual y político de esos años; de hecho, en varias secciones de la obra abandona a su protagonista, concentrándose en algunos miembros de su familia, prácticamente tan importantes como aquél para sus propósitos (en la portada del libro, una foto colectiva de Halbwachs

con su familia política sustituye al tradicional retrato del personaje central): su suegro, Victor Basch (padre de Yvonne, segunda mujer del sociólogo), profesor de la Sorbona y figura central de la izquierda socialista, presidente de la Liga de Derechos del Hombre, pacifistas pero luego colaboradores del esfuerzo bélico; y sobre todo el matrimonio formado por su hermana Jeanne Halbwachs y Michel Alexandre, fervientes militantes del pacifismo “radical”, que aún luego de la invasión alemana rechazan la participación en la guerra; con ellos y con personajes como Romain Rolland, Gabriel Marcel, el filósofo Alain, los historiadores Marc Bloch y Lucien Febvre, la obra adquiere por momentos una dimensión coral.

Sin embargo, en el segundo capítulo la especificidad de Maurice Halbwachs como sociólogo de la memoria explica la elección de Becker de tomarlo como protagonista: si después de la guerra publica *Los marcos sociales...*, ni en esta obra ni en otras del período (como *Las causas del suicidio*, 1930) se trata de forma directa la terrible experiencia que la sociedad francesa acaba de vivir; para la autora, este dato constituye evidencia del grado en que se ha “reprimido” el recuerdo de la guerra. ¿Cómo es posible que quien señala el carácter social de la memoria deje de mencionar el acontecimiento capital que ha marcado esos años, que quedará inscripto de forma indeleble en el recuerdo colectivo? La memoria “aséptica” e impersonal que

construye Halbwachs, en la que no aparecen rastros de la tragedia vivida, sería característica de la forma en la que se reconstruye una imagen distorsionada del conflicto: la represión y el rechazo de Halbwachs funcionan implícitamente para Becker como tiro por elevación contra toda victimización de los sobrevivientes; tomar sus testimonios como fuente válida de reconstrucción histórica implica así tergiversar el pasado.

En la segunda mitad de la obra, el libro se centra en la inminencia y estallido de la II Guerra; en estas páginas los recorridos biográficos acentúan sus tonos trágicos: el aislamiento aún más marcado de los pacifistas como Jeanne y Marcel Alexandre, buscando a toda costa la paz aun frente al ascenso del régimen nazi; la creciente importancia del problema religioso en la producción halbwachsiana del período (*La topografía legendaria de los Evangelios de Tierra Santa*, 1942), centrada particularmente en el judaísmo (Halbwachs no es judío, sí lo son su familia política y la de su cuñado); finalmente, la invasión, las leyes raciales del régimen de Vichy (que le hacen perder su cargo), la muerte de sus suegros (asesinados por la Milicia), su encarcelamiento (por la participación de su hijo, también detenido, en la Resistencia), y el traslado al campo de concentración de Buchenwald, donde fallecerá en 1945. Una detallada reconstrucción de sus últimos meses de vida son el adecuado

colofón de una obra en la que la violencia y la “barbarización” de la cultura europea son los verdaderos protagonistas.

Si no puede dejar de saludarse la aparición de una obra dedicada a Maurice Halbwachs, cierto es que hubiera sido deseable una mayor sensibilidad a las especificidades de su producción sociológica: el mencionado intento de integración entre los modelos de Durkheim y Bergson (es decir, de filosofía y sociología), la sofisticación y variedad temática de su producción, que combina una preocupación por el plano “morfológico” (obras sobre el nivel de vida de los trabajadores y sobre la ubicación de la “clase media”; análisis de estadística social, de las relaciones entre sociedad y medio geográfico) con el “representacional” (la memoria, los recuerdos, los sueños, la religión); su cercanía y colaboración con los historiadores de la naciente escuela de *Annales* (revista que lo contó entre sus colaboradores); su interés por la sociología alemana (fue el introductor de Max Weber en la sociología francesa); todos estos elementos, aunque presentes en la obra de Becker, merecerían ser objeto de un análisis más cercano a la tradición de la historia intelectual, más allá de su utilidad para reconstruir la “cultura de guerra” de esos años.

Daniel Szabón  
UBA

José Ortiz Monasterio,  
*México eternamente. Vicente Riva Palacio ante la escritura de la historia*,  
México, FCE/Instituto Mora, 2004, 407 páginas

La primera impresión que se experimenta al establecer contacto con este libro es la de saberse ante el fruto de la madurez de una investigación. Su autor, Doctor en Historia por la Universidad Iberoamericana, investigador adscripto al Área de Historia Política del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora (México D. F.) y Miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, ha dedicado prácticamente tres décadas de su vida al estudio de la biografía y la trayectoria intelectual de Vicente Riva Palacio. Obras como *Historia y ficción. Los dramas y novelas históricas de Vicente Riva Palacio* (Instituto Mora/Universidad Iberoamericana, 1993), "*Patria, tu ronca voz me repetía...*" *Biografía de Vicente Riva Palacio y Guerrero* (Instituto Mora/IIH-UNAM, 1999), artículos publicados en revistas académicas, capítulos de libros y la coordinación de la edición de las *Obras Escogidas* de Vicente Riva Palacio, funcionan como postas del camino que Ortiz Monasterio fue recorriendo hasta llegar al volumen aquí comentado. Siendo su tercer trabajo en formato libro sobre el mismo personaje, entonces, *México eternamente...* se presenta como corolario de la convivencia del autor con su objeto de estudio.

La figura de Vicente Riva Palacio (1832-1896) responde emblemáticamente a la del polígrafo decimonónico. Al igual que numerosos letrados de la época, el personaje se dedicó a la escritura mientras desplegaba actividades políticas y militares. Este libro, aunque recorre, como veremos, distintos tramos y facetas de la trayectoria del personaje, define, principalmente, el rol de Riva Palacio en tanto historiador y mentor de la monumental obra *México a través de los siglos* (Barcelona-México, 1884-1889).

El volumen está organizado en una introducción, siete capítulos, un espacio destinado a las reflexiones finales y un apéndice. Aunque no se establece una división en partes, claramente se puede visualizar una estructura interna que permite agrupar los cuatro primeros capítulos, por un lado, y los tres restantes, por otro.

Entre el capítulo I y el IV, Ortiz Monasterio realiza una operación que puede pensarse en términos de puesta en escena y presentación del personaje bajo estudio. En el capítulo I, que se titula "Un país, una literatura", el autor se ocupa de insertar al personaje en un contexto particular: el del campo de las lecturas inaugurales sobre la historia mexicana. Con este objetivo, presenta un recorrido por las obras de los letrados que

organizaron las primeras interpretaciones históricas sobre el país y se ocuparon de trazar pioneras lecturas acerca de la escritura de la historia como práctica intelectual entre las postrimerías del siglo XVIII y fines del siguiente. Por medio de una exposición que combina referencias biográficas, descripciones de obras y algunas especificaciones, el autor presenta, entre otros, a Carlos María Bustamante, José María Luis Mora, Lucas Alamán, y José María Vigil y señala algunos puntos que permiten establecer cercanías y diferencias entre los textos históricos de Riva Palacio, estudiados de manera sistemática en otra parte del volumen, y las visiones disponibles en el momento de la escritura de las mismas.

En el segundo capítulo, que lleva el título: "Un escritor, un lugar social", el escenario que construye Ortiz Monasterio ya no está relacionado con el mundo letrado; allí se focaliza la atención en los principales trazos de la biografía de Riva Palacio: sus antecedentes ilustres (fue nieto de Vicente Guerrero, héroe de la gesta independentista), su formación elemental y universitaria y las estaciones de su carrera política, militar y pública (regidor del Ayuntamiento de México, constituyente de 1857, diputado en distintas ocasiones, activo protagonista

durante la Guerra de Intervención, Ministro de Fomento en el primer período presidencial de Porfirio Díaz, embajador en España, por mencionar los cargos más destacados). Las distintas circunstancias biográficas que Ortiz Monasterio reconstruye dejan presentado al personaje en su faz pública.

En los dos capítulos siguientes, “Un escritor, dos vertientes literarias. Primera parte: obras generales” y “Segunda parte: obras de teoría” se da paso a un estudio más centrado en las producciones escritas de Riva Palacio. Queda allí expuesto su itinerario en tanto hombre de letras, organizado en función de una cronología que el autor establece y describe, a saber: dramaturgo (1862-1862), novelista (1868-1872), periodista (1867-1876), crítico literario (1882), historiador (1881-1889), poeta (1885-1893) y cuentista (1892-1896). El historiador proyecta luz sobre los contenidos de los dramas (escritos en coautoría con Juan A. Mateos), las novelas históricas publicadas en entregas, que fueron producidas durante la República Restaurada –en un clima cultural que el autor define como de apertura y efervescencia–, folletos, discursos, estudios históricos breves, poemas de contenido histórico, notas periodísticas, cuentos, semblanzas y textos que el autor califica de “teoría de la historia”. Operando sobre la diversidad de estilos y registros que llevan la firma de Riva Palacio, Ortiz Monasterio pone en evidencia que los temas históricos, sobre todo los ligados al pasado colonial, se

vinculan estrechamente con las ideas de patriotismo y de independencia nacional del políglota mexicano. Así, se va desentrañando la preconfiguración del que sería el rasgo determinante de Riva Palacio en tanto historiador: la superación de “la dicotomía hispanismo-indigenismo” (p. 93) para pensar el pasado nacional mexicano.

Es en los capítulos v (“Una gran fábrica de historia”), vi (“Los otros tomos y autores del *México a través de los siglos*”) y vii (“El tomo de Vicente Riva Palacio, segundo del *México a través de los siglos*”) donde se aborda de manera sistemática la monumental obra histórica coordinada por Riva Palacio. A lo largo de estas páginas, Ortiz Monasterio da cuenta detallada y exhaustivamente de los pasos que se sucedieron entre que se produjo la solicitud de una historia de la Guerra de Intervención a Riva Palacio, por parte del presidente Manuel González, hasta que la obra, que excedió ampliamente las intenciones presidenciales originarias, se concretó y se publicó en cinco tomos que dan cuenta de la historia mexicana desde tiempos pre-coloniales hasta 1867. Los esfuerzos que Riva Palacio desplegó para formar el equipo de colaboradores que prepararía los distintos tomos de la obra, los innumerables resortes que dinamizó para conseguir todo tipo de documento histórico, tanto en México como en el exterior, que resultara de utilidad para dar sustento a la obra, y los contactos que estableció con distintos personajes del mundo político y cultural

de la época para organizar esta empresa editorial son expuestos por el autor del libro con el objetivo de mostrar cómo se armó “una gran fábrica de historia”.

Siendo un proyecto oficial, financiado por el Ministerio de Guerra y sugerido por Manuel González, la historia de México que marcó un hito en la historiografía del país fue coordinada cuidadosamente por Riva Palacio (autor, además, de uno de sus tomos), quien fue restituido como general de brigada para así poder recibir un estipendio estatal que le permitiera dedicarse al trabajo intelectual. Paradójicamente, Riva Palacio escribió parte de la obra en la cárcel por oponerse ferozmente a la postura de Manuel González en un debate parlamentario. Al respecto, el autor del volumen señala: “nos parece una metáfora interesante la del historiador encarcelado, escribiendo la gesta del mismo Estado que lo encarceló” (p. 231). En este punto se puede apuntar que, aunque en las consideraciones finales el autor inserta en una trama de corte político la elaboración de *México a través de los siglos* y señala que la interpretación histórica de Riva Palacio hizo de la causa liberal un equivalente de la causa nacional, sería, quizás, esperable que se problematizara de manera más sistemática la relación entre la obra como proyecto oficial y las dinámicas políticas y culturales del Porfiriato.

Los capítulos que van desde el v hasta el vii presentan la arquitectura completa de la obra coordinada por Riva Palacio, exponiendo

minuciosamente el contenido de los diversos tomos por medio de la presentación de breves referencias biográficas del autor de cada uno de ellos, la descripción de la estructura de los mismos y una consideración sobre las fuentes y las ilustraciones utilizadas. Se suma, además, un espacio destinado a mostrar la recepción de cada uno de los cinco volúmenes por los contemporáneos y algunos miembros conspicuos de las generaciones posteriores. El autor del libro comentado se detiene, posteriormente, en el análisis específico del tomo a cargo de Riva Palacio, el segundo, correspondiente a los siglos de dominación colonial española, y da cuenta de sus rasgos distintivos y de las particularidades que lo diferencian del resto de la empresa editorial. Entre las peculiaridades, Ortiz Monasterio muestra que el autor toma distancia de la lineal historia político-militar e introduce elementos novedosos; a su vez, muestra cómo, por medio de la suma de capítulos monográficos, que no siguen un estricto orden cronológico, son planteadas interpretaciones de conjunto sobre determinados aspectos sociales y culturales. Desde una perspectiva más ligada al análisis historiográfico, el autor deja también constancia de la presencia de algunos rasgos modernos en las formas de concebir la escritura científica de la historia, que conviven, de todas maneras, con marcas más ligadas a lecturas moralistas o prosaicas, definiendo así a Riva Palacio como un historiador tan original como ecléctico.

Los tres últimos capítulos del libro centran la atención de manera sistemática, entonces, en la elaboración de *México a través de los siglos* y en el perfil de Riva Palacio como historiador. Ortiz Monasterio argumenta que es a partir de la lectura del período colonial —que, como se verá en la descripción del apéndice del libro, acompañó la trayectoria del personaje bajo estudio en el largo plazo— que Riva Palacio formuló una interpretación sobre las peculiaridades de la nacionalidad mexicana que pone el énfasis, como reza la contratapa del libro, en una “versión mestiza” de la historia del país. Esta versión mestiza habría logrado compatibilizar las lecturas indigenistas y las colonialistas y establecer que la esencia de la nacionalidad mexicana se hallaba en una síntesis original con doble raíz étnica. En el marco de estas consideraciones, puede señalarse que si bien el autor ofrece al lector un marco de contención para la interpretación de la obra analizada ubicándola en un eje diacrónico (los “antecedentes”, signados por los relatos históricos precedentes, son presentados en el capítulo primero, como se ha ya apuntado), sería tal vez interesante contar también con una puesta en escena contextual, que ofrezca, sobre todo al lector menos familiarizado con las producciones historiográficas decimonónicas mexicanas, coordenadas generales acerca del clima historiográfico, por así decirlo, en el que se inscribe *México a través de los siglos*. En este sentido, sería

quizás útil contar con algunas pinceladas generales que insinúen qué estaba sucediendo en la universidad, las academias, las revistas literarias y los cenáculos intelectuales, por ejemplo, para saber con qué otras versiones de la historia nacional, en caso de que éstas existieran, estaba dialogando la interpretación de Riva Palacio.

Además de ocuparse de los aspectos ya expuestos en este comentario, Ortiz Monasterio analiza el rol de las imágenes que fueron incluidas en *México a través de los siglos* (algunas de ellas reproducidas en láminas en el libro), las dinámicas de la edición y los aspectos materiales de la obra. En el apéndice, por su parte, cuenta los avatares por los que pasó el Archivo del Tribunal de la Inquisición: a comienzos de la década de 1860, Riva Palacio estuvo a su cargo y lo asumió en guarda hasta que devino un archivo propio; posteriormente, se le solicitó reiteradas veces que lo entregara a instituciones nacionales, pero se resistió y lo conservó hasta su muerte. El autor de la obra reseñada, dando cuenta de su empatía con su objeto de estudio, señala que si Riva Palacio no se hubiese apoderado de hecho del mencionado archivo, éste hubiese terminado destruido en tiempos de la intervención francesa. Por su parte, encuentra en esta relación particular entablada entre Riva Palacio y el Archivo de la Inquisición la explicación a que “Riva se convirtiera no en un historiador más, sino en uno de los grandes historiadores del siglo XIX” (p. 376). Se condensa en esta

afirmación una lectura que acompasa, de alguna manera, el libro y se sostiene en la certeza de que Riva Palacio estaba “predestinado” a escribir una obra histórica monumental, a su vez destinada a convertirse en una referencia ineludible.

En suma, una vez finalizada la lectura del libro comentado, la primera impresión anunciada en la apertura de este comentario

no hace más que confirmarse. El trabajo realizado por Ortiz Monasterio se basa en el cuidadoso rescate y la interpretación de un corpus documental frondoso y variado que Riva Palacio legó a la posteridad. Combinando trazos del género biográfico con el estudio historiográfico de una obra fundadora y reconstruyendo tramas complejas en las que insertar al personaje estudiado, el autor

generó una obra que puede resultar atractiva tanto para especialistas de la disciplina como para un público más amplio, interesado en conocer ciertos rasgos de la vida intelectual y política del México decimonónico.

*Paula Bruno*  
Universidad de San  
Andrés / UBA

André Botelho,

*O Brasil e os dias. Estado-Nação, modernismo e rotina intelectual*,  
Bauru, EDUSC, 2005, 255 páginas

Centrado en la trayectoria del intelectual modernista Roland de Carvalho (1894-1935), este excelente libro de André Botelho resuelve con claridad y eficacia uno de los desafíos que con frecuencia atraviesa la historia de los intelectuales en América Latina: ¿Cómo trabajar con aquellas figuras que gozaron en su momento de un considerable prestigio, aun cuando sus obras carecieron de núcleos innovadores fuertes y fueron paulatinamente relegadas por la tradición intelectual posterior? O, mejor dicho, ¿cómo construir una interpretación relevante con textos que no fueron significativamente densos, y cuyo autor apenas aparece hoy en el listado de personajes secundarios que participaron de la voluntad de renovación estética y política que impulsó el modernismo brasileiro en las décadas de 1920 y 1930?

Ya en la Introducción, titulada “Un equilibrio delicado”, el autor plantea por qué la elección de una figura como la de Ronald de Carvalho –poeta, ensayista y diplomático, que muere en un trágico accidente ocupando el puesto clave de Jefe de la Casa Civil del gobierno constitucional de Gétulio Vargas– puede resultar productiva: en su obra ensayística de la década de 1920, es posible visualizar la articulación entre la defensa de la renovación estética con la

crítica al liberalismo político de la Primera República, tópicos que están ambos asociados –según la perspectiva de Botelho– “a la necesidad de la definición de la ‘cultura’ como la fuente de una nueva forma de solidaridad de tipo nacional” (p. 25).

Como, efectivamente, la preocupación por la definición de una cultura nacional es un tema que atraviesa todo el modernismo, y la obra de Ronald de Carvalho sólo cobra inteligibilidad en el contexto más amplio de este debate, en el primer capítulo del libro, “Poder ideológico y Estado Nación”, Botelho propone un esquema conceptual a fin de repensar críticamente las relaciones entre intelectuales, sociedad y Estado. Partiendo del hecho de que en Brasil es posible visualizar cierta convergencia y afinidad entre el empeño de los modernistas en la revolución cultural brasileña y el lugar estratégico que esa idea de cultura nacional asumió en el proyecto centralizador del Estado que surge después de la Revolución del treinta, Botelho plantea como hipótesis central de su trabajo que

el sentido sociológico de la participación de los intelectuales en el proceso de construcción del Estado Nación está dado por la afirmación de la cultura como base de adecuación entre “solidaridad social” y “autoridad pública” (p. 47).

Apelando a una relectura de Max Weber, el autor argumenta que, particularmente en este período, son los intelectuales los encargados de ofrecer tanto al Estado como a la sociedad civil, una “idea de nación”, que en este caso va a aparecer marcada, con diversos matices, por la afirmación de la superioridad del Estado (moderno) frente a los diversos ordenamientos societarios (tradicionales). La idea de una cultura nacional resulta fundamental en el proceso de construcción del Estado-nación en el Brasil de los años veinte y treinta, proceso en el que resulta central la antítesis entre liberalismo y antiliberalismo inscrita en el contexto intelectual del período, ya que justamente si en el plano cultural la nación se impone como imaginario colectivo común frente a las particularidades locales; en el plano político, la constatación de que los derechos políticos liberales no se efectivizaban en el contexto brasileiro viciado de prácticas oligárquicas, empuja a los críticos del *statu quo* a abandonar el liberalismo, identificando a las instituciones republicanas con una legalidad que no se correspondía con la realidad. En esta línea que conjuga las dimensiones cultural y política, Botelho propone leer la obra de Ronald de Carvalho en la estela de los “ensayos de interpretación nacional”.

Si bien los textos de Ronald de Carvalho no están entre los ensayos considerados “clásicos”, como los de Oliveira Vianna, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Hollanda o Caio Prado Junior, el autor considera que el interés por este conjunto de ensayos se justifica en el hecho de que, por un lado, el eclecticismo de estas obras expone de manera más transparente el campo de influencias, lecturas y apropiaciones que constituyen el sentido común del momento de escritura; y, por otro, en la consideración de que este tipo de ensayismo tuvo efectos discursivos: la “rutinización” de un conjunto de valores y prácticas sociales elitistas, antiliberales y antidemocráticas, es decir, el papel de “divulgador” que asumió Ronald de Carvalho en estos ensayos –que se usaron durante décadas en la escuela media– contribuyó a la creación de instituciones y rutinas que afirmaron en la sociedad civil el poder del Estado.

Después de la exposición del primer capítulo, que ubica a Roland de Carvalho en el contexto teórico más general de las preocupaciones modernistas, el segundo capítulo, “Letras y política” está dedicado a un magnífico análisis de la trayectoria intelectual y política del autor analizado. Ahí nos encontramos con el alumno de la *Faculdade Livre de Ciências Jurídicas e Sociais de Rio de Janeiro*, que asiste a un curso de Bergson en París inmediatamente antes de la guerra, que participa del movimiento *Orpheu* en Lisboa, que vuelve a Rio y transforma su casa de Humaitá en un salón

literario, que participa activamente de la Semana de Arte Moderno en 1922 y en diversos emprendimientos modernistas de San Pablo y Río de Janeiro. A través de un desarrollo prolijo y ameno, Botelho nos muestra la intensa participación intelectual de Roland de Carvalho en el movimiento modernista, y la trama de relaciones (acercamientos y peleas) que sostenían tales intervenciones. La segunda parte del capítulo está concentrada en la carrera política que se inicia en Itamaraty en 1914 y culmina veinte años después, como Jefe de la Casa Civil del gobierno constitucional de Vargas. Conviene destacar aquí –como resalta el prefacio de Gláucia Villa Bóas– la interesante reconstrucción de la situación del Ministerio de Relaciones Exteriores, institución que permite a Roland de Carvalho redefinir y unificar las diferentes vocaciones de diplomático, poeta y ensayista.

La reconstrucción de la trayectoria y de los contextos sociales, institucionales y políticos en la que esta se desarrolla, se abre en los siguientes capítulos a un análisis pormenorizado y sutil de los textos del autor, que sitúa fecundamente a estas obras en el diálogo y la discusión con predecesores y contemporáneos. Así, en el capítulo 3, “Cultura y solidaridad social”, aparece dedicado a la *Pequena História da Literatura Brasileira* (1919) y “Arte Brasileira”, recogido en *Estudos Brasileiros - 1ª serie* (1924). Según la lectura de Botelho, en estos textos Ronald de Carvalho realiza un balance de la literatura y las artes

plásticas producidas en el Brasil hasta la década del veinte, con el objetivo de verificar si tales producciones expresan la constitución de una literatura, de una pintura, una escultura y una arquitectura efectivamente brasilera. De la inexistencia de una organicidad en la producción artística, se deriva la necesidad de definición de una auténtica cultura nacional como elemento de cohesión social imprescindible para la constitución de la sociedad brasilera como Estado-nación moderno. Sin embargo, más interesante que el diagnóstico de Ronald es el camino que recorre Botelho a fin de dotar de inteligibilidad a ese balance: el modo cómo asocia la concepción de historia que aparece en estos conceptos con el contexto más amplio de la historiografía producida en el Brasil por aquellos años, marcada por la notable influencia del historiador portugués Joaquim Pedro de Oliveira Martins; la forma cómo expone la preocupación por la construcción de una literatura nacional a partir de una lengua heredada en el diálogo con Silvio Romero y José Veríssimo, o los posicionamientos polémicos frente al canon de textos y autores nacionales. Botelho logra magistralmente, en el análisis del texto, ofrecer al lector el contexto del debate o el estado de la discusión en que ese texto fue producido.

En el capítulo 4, “Especulación y acción”, dedicado al libro *O espelho de Ariel* (1923), donde la reacción contra el materialismo y el positivismo aparece en una clara conexión con el ataque

a ciertos valores liberales fundamentales asociados a esa perspectiva, Botelho destaca el llamado a la acción de los intelectuales a partir de la adhesión a un proyecto nacional que en el plano político está marcado por el combate al liberalismo. Es interesante cómo el punto de partida de la argumentación sobre la situación del intelectual brasilero se identifica con el renacimiento, con una visión del renacimiento donde se enfatiza, antes que la ruptura, la continuidad con la tradición anterior, y en la cual Dante encabeza una revolución desde adentro sostenida a partir del trabajo sobre la lengua vulgar y la tradición oral. Tal como aparece en la correspondencia de Mário de Andrade, la identificación con Dante es un tópico recurrente en el modernismo brasilero.

Por último, el capítulo 5, “Continuidad social y autoridad”, realiza un brillante y sutil análisis de “Bases de la nacionalidade brasileira” (1924), texto que esboza una respuesta a la pregunta crucial: ¿dónde estarían nuestras tradiciones? Si este interrogante, formulado por Roland de Carvalho en 1921, abre literalmente el capítulo, la interpretación de Botelho despliega la respuesta en un arco que va desde *Esplendor e decadência da sociedade brasileira* (1911) de Elísio de Carvalho hasta *Casa Grande & Senzala* (1933) y *Sobrados e mucamos* (1936) de Gilberto Freyre, inscribiendo legítimamente a Ronald en un diálogo fascinante con el conjunto de la ensayística brasilera del período.

Y, de hecho, en todo el libro resuenan preguntas que el

desarrollo responde. La conclusión cierra de forma pertinente la pregunta de los primeros capítulos (“¿Qué *estaba haciendo* Roland de Carvalho al escribir sus numerosos artículos, conferencias y ensayos de interpretación nacional?”), e incluso toma el riesgo de abrir otra, quizás más intrigante porque no está esbozada la respuesta: ¿qué *estamos haciendo* nosotros en un contexto marcado, por un lado, por la crisis del Estado como organizador de la vida social; y, por el otro, por la revalorización de la idea de sociedad civil y el resurgimiento del debate sobre las relaciones entre lo público y lo privado?

Karina Vázquez  
UNQ / UBA

Maria Lúcia García Pallares-Burke,  
*Gilberto Freyre. Um Vitoriano dos trópicos*,  
San Pablo, Editora UNESP

Aunque su obra ha sido objeto de numerosas contestaciones críticas desde las diversas disciplinas por las que supo transitar –la historia, la antropología, la sociología, la crítica cultural y literaria– pocos dudarían en suscribir, hoy, a más de cien años de su nacimiento, la afirmación de que Gilberto Freyre fue uno de los intelectuales brasileños más importantes del siglo XX. Si *Casa Grande e Senzala* y *Sobrados e mucambos* constituyen, juntas, la cumbre de su prolífica obra, la tenaz e incesante indagación acerca de los aspectos más disímiles de la experiencia cultural brasileña ha convertido a muchos de sus textos “menores” también en clásicos de la tradición ensayística de ese país. Los dulces, la música, la mirada de los viajeros, la cultura urbana de las distintas ciudades del nordeste, las relaciones entre razas y entre hombres y mujeres, las formas complejas de la domesticidad elaboradas durante siglos de régimen esclavista: todos estos temas –y más– han sido abordados por la penetrante mirada y la hábil pluma del escritor pernambucano. Sin embargo, y ello a pesar de la catarata de estudios que acompañaron el primer centenario de su nacimiento –entre los cuales hubo algunos realmente excelentes–,<sup>1</sup> y a pesar de las investigaciones acerca de su vida y su formación intelectual realizadas por especialistas en

su obra –algunas de ellas lamentablemente inéditas hasta la fecha–,<sup>2</sup> no ha existido ninguna biografía intelectual exhaustiva de Gilberto Freyre hasta la aparición del libro que aquí comentamos.

Aunque no abarca la totalidad de la vida del escritor estudiado –se detiene, lamentablemente, en 1933– el libro *Gilberto Freyre Um Vitoriano dos trópicos* es notable por varias razones. Primero, porque constituye un modelo de biografía intelectual, tanto por el rigor de la investigación en que apoya su interpretación, cuanto por el carácter marcadamente anti-teleológico de la misma. Segundo, porque ofrece una interpretación novedosa acerca del sentido general de la obra de este autor, cuyos vínculos con la tradición ensayística inglesa del siglo XIX y principios del XX son convincentemente subrayados. Tercero, porque reconstruye minuciosamente hasta los datos más íntimos de la vida del escritor nordestino, demostrando simultáneamente cuán importante puede ser su conocimiento para poder efectuar una lectura más precisa de su obra, más ajustada a la *intención* original de su autor. *Last, but not least*, elabora una genealogía inesperada y sorprendente de las concepciones básicas que dieron estructura y cuerpo a la obra más famosa de Freyre, y que lo convirtió definitivamente en aquello que

desde tantos años atrás había intuido ser, un gran escritor: *Casa Grande e Senzala*.

Diversos aspectos de la temprana formación intelectual y de la personalidad de Freyre son destacados por esta autora. Por un lado, además de aludir a su ampliamente comentada proveniencia de una región marginal y empobrecida dentro del Brasil, ella enfatiza el carácter cosmopolita y anglocéntrico de su educación. Habiendo completado sus estudios primarios y secundarios en una escuela dirigida por misioneros de la corriente protestante conocida en los Estados Unidos bajo el nombre de “Bautistas”, Freyre siguió sus estudios universitarios en uno de los principales centros intelectuales de la misma, la Baylor University, situada en la ciudad

<sup>1</sup> Entre muchísimos trabajos excelentes, podemos mencionar al azar aquéllos de Fernanda Peixoto, de Elide Rugai Bastos, de Dain Borges, de la casi totalidad de los colaboradores en la edición Archives de *Casa grande e senzala*, y la lista podría seguir por muchos párrafos más. Los estudios de crítica literaria dedicados a la obra de Freyre no cesan de multiplicarse. Además, cabe destacar el excelente trabajo de Ricardo Benzaquén.

<sup>2</sup> Hace muchos años que dos investigadores situados en Río de Janeiro vienen preparando una monumental biografía de Freyre, pero que hasta la fecha pese al carácter avanzado de la misma no ha parecido hallar editor: Enrique Rodríguez Larreta y Guillermo Giucci.

de Waco, en Texas. Ese temprano contacto directo con la cultura protestante y estadounidense, como asimismo con el exaltado racismo antiafricano del Sur de ese país, dejaron marcas indelebles en el carácter intelectual de Freyre que la autora reconstruye con minuciosidad. Menciones anecdóticas en sus cartas o diarios –como aquella en que, luego de preguntarle a alguno de sus compañeros texanos por el olor a carne chamuscada que sentía, cuenta que recibió como respuesta “o, no es nada, se debe sólo a que algunos de los muchachos se están divirtiendo con un negrito”–, las listas de libros asignados en sus cursos universitarios, las anotaciones al margen en los libros que poseía y cuya compra pudo datarse en aquella época de su vida, la correspondencia con sus profesores, son todos elementos excavados con gran pericia arqueológica para reconstruir el ambiente cultural, el “clima”, en que se formó la personalidad intelectual de Freyre. El método interpretativo seguido por García Pallares-Burke ejemplifica, además, uno de los modos más productivos de hacer historia intelectual: en todas sus reconstrucciones del ambiente cultural habitado por el joven Freyre y sus reacciones al mismo, se esfuerza sistemáticamente por dejar en suspenso el hecho de que su formación desembocaría en el *opus magnum* del ensayismo antirracista brasileño. A diferencia de muchos biógrafos y de muchos historiadores intelectuales, ella rescata la fuerza del azar en la

elaboración de un capital de lecturas y de perspectivas ante el mundo. Freyre comienza lecturas que luego abandona, inicia proyectos que quedan archivados durante años, no parece haber sabido por momentos cuál era el rumbo que su vida –marcada en su provincia natal por la excepcionalidad de su educación extranjera– debía seguir. La de Freyre fue, al decir de García Burke-Pallares, “una sistemática lectura asistemática”.

Un aspecto a destacar, en referencia a esta lectura antiteológica de la juventud intelectual de Freyre es la demostración empíricamente rigurosa que la autora realiza acerca de los estudios concretos seguidos por Freyre en Columbia. Frente a la propia versión mitificada de Freyre, ella demuestra que la relación que éste mantuvo con Franz Boas durante su posgrado fueron tenues y de menor importancia académica que las mantenidas con sus profesores de historia; pero al mismo tiempo, demuestra sobre la base de los archivos de la propia Universidad de Columbia que la hipótesis más reciente –que sostiene que nunca cursó estudios formales con Boas– es insostenible. De un modo semejante, la “fuerte amistad” que habría unido al ensayista brasileño con el prestigioso ensayista norteamericano de la primera mitad del siglo XX, H. L. Mencken, nunca habría sido tal, aunque sí hubo contactos epistolares entre ellos, a partir de la publicación de un artículo de Freyre en una revista dirigida por Mencken.

Es a la luz de su reconstrucción del curso real de estudios seguidos por Freyre que García Pallares-Burke logra establecer una de las revisiones más contundentes contenidas en su trabajo: la mayor importancia de la literatura y sobre todo del ensayo (en especial el inglés) en las lecturas formativas de Freyre, frente a aquellas más “disciplinares” de libros de antropología e historia que aparecen en el sistema de citas de sus libros de la década de 1930. Desde su llegada a los Estados Unidos, una serie de profesores y amigos estudiantes habrían propiciado la fuerte atracción que ejercieron sobre él los ensayistas norteamericanos –como Mencken– primero, y los ingleses –sobre todo victorianos y edwardianos– luego. Es de este modo que emerge una genealogía intelectual en la cual Walter Pater, William Morris, William Butler Yeats, los escritores prerrafaelitas, George Gissing y figuras hoy un tanto olvidadas pero de gran predicamento en los años 1910 y 1920, como George Santayana o Lafcadio Hearn, habrían constituido marcas o huellas intelectuales más importantes que el entonces muy leído Charles Maurras (cuya obra Freyre también había frecuentado). La importancia de esta anglofilia literaria fue doble: por un lado, motivó la estadía de Freyre en Oxford, y, por otro lado, subtiende su constante énfasis sobre los valores *estéticos* de los materiales que conforman una cultura y la necesaria capacidad de apreciación *estética* (y no sólo científica) para dar plena cuenta de ellos.

Dicho en otras palabras, aunque Freyre haya buscado un reconocimiento como sociólogo y/o antropólogo en años posteriores, el carácter fuertemente ensayístico de una parte preponderante de su obra –y que hoy ha pasado a ser revaluado de un modo positivo– habría derivado –en parte, al menos– de aquel intenso *engagement* con el ensayismo inglés y norteamericano.

Un tercer aporte novedoso de esta biografía es la demostración contundente de la existencia de un amor homoerótico en la juventud de Freyre. A diferencia de otros autores, quienes desde los años de 1980 en adelante han inferido este hecho a partir de *Dona Sinhá e o filho padre*, con sus referencias noveladas a la vida temprana de Freyre, ella presenta evidencias concretas, e incluso identifica el objeto del afecto del gran pernambucano, el joven estudiante inglés conocido en Oxford, Linwood Sleigh. Podría decirse que esta comprobación –siendo ésta una discusión que ha surgido en torno de más de una biografía reciente de figuras literarias e intelectuales– de aspectos muy íntimos del pasado de un escritor no constituye más que un aporte anecdótico. Sin embargo, en el caso de Freyre –cuyo total desparpajo al tratar la historia de la sexualidad en sus libros de la década de 1930, con abundantes anécdotas de a veces llamativamente elevado contenido erótico, ha sido observado más de una vez– la demostración de su bisexualidad o al menos de la existencia de una etapa homosexual en su primera juventud añade un elemento

de juicio importante al leer su obra. Aunque la autora se abstiene de extraer conclusiones demasiado contundentes de los datos aportados por ella –la ecuanimidad y la sutileza en la interpretación de los materiales literarios y biográficos que examina es una marca permanente a lo largo del libro–, sugiere implícitamente que saber más acerca de la sexualidad de un autor que hizo de la historia de la sexualidad uno de los ejes de su obra permite rescatar sesgos, inflexiones y *nuances* que de otro modo se le hubieran escapado, aun al lector más perspicaz.

Todos estos hallazgos, por sí solos, habrían hecho de este un libro de gran importancia, no sólo para los lectores de Gilberto Freyre, sino para quienes se interesan por la historia cultural de Brasil en su conjunto. El cuarto elemento novedoso que aporta acerca de la evolución intelectual del joven Freyre es, sin embargo, quizás el más impactante y el más escandaloso desde la perspectiva de quienes erradamente creen que el acto biográfico equivale al hagiográfico. En el contexto de una detallada y siempre muy ponderada reconstrucción del clima cultural estadounidense y anglófono de los años 1920 y 1930, no sólo demuestra –sobre la base de los propios escritos de Freyre– su aceptación acrítica de las teorías racistas entonces en boga, sino que establece cuán tortuoso y zigzagueante fue el camino que lo condujo a Freyre de ser un “commonplace racist” a ser el autor de una de las obras latinoamericanas más contundentemente reñidas con

las teorías biológicas acerca de la supremacía de ciertas razas sobre otras. En el breve espacio de una reseña, resulta muy difícil hacer plena justicia a la complejidad de la reconstrucción de la historia del racismo –y de la historia de las visiones “culturalistas” que contestaron esa perspectiva a partir de la obra de Boas y otros– que este libro contiene. No sólo transmite el clima desesperadamente opresivo de la hegemonía del “suprematismo blanco” en los Estados Unidos de comienzos del siglo XX, sino que coloca en su justa dimensión a figuras como el íntimo amigo de Freyre, el historiador Francis Butler Simkins, cuya biografía de un gobernador de South Carolina y defensor acérrimo de la legitimidad de los linchamientos frecuentes aplicados a la población afroamericana del Sur, resulta hoy de difícil e indigesta lectura por la facilidad con que defendía semejantes apologías de a violencia racial. En referencia a Freyre, describe la lectura inicialmente entusiasta de autores que defendían el racismo “científico”, como Madison Grant y Lothrop Stoddard (autor de *The Rising Tide of Color*), y los modos complejos y sinuosos mediante los cuales lo aprendido en ellas fue reemplazado por una visión más comprensiva de la “cuestión racial” a través de su *engagement* más tardío con autores tan disímiles entre sí como Lafcadio Hearn (en su calidad de retratista de la vida cultural y social en las Antillas francesas), Gilbert Chesterton (cuyo catolicismo liberal siempre lo hizo un antagonista

del racismo positivista), Edgar Roquette-Pinto (precursor de la antropología antibiologista y del antirracismo en el Brasil), hasta llegar, finalmente, a un autor cuya centralidad en la formación de Freyre aparece ahora enteramente difuminada: Franz Boas. Este estudio de la biografía intelectual del joven Freyre, que además de confirmar datos acerca de su orientación sexual y acerca de su verdadera formación educativa, nos lo revela como un racista antiafricano y un

antisemita rabioso, enteramente a tono con el clima imperante en sus años de formación, resulta ejemplar precisamente porque, al demostrar cuán difícil resulta la elaboración de una obra que efectúe una ruptura radical con los lugares comunes de una época, cuán improbable, incluso, es que ello pueda ocurrir, le restituye una majestuosidad a la primera gran obra de Freyre que su propio relato autobiográfico –montado sobre la imagen del

hombre predestinado a ser grande– le había arrebatado. Al recordarnos que siempre, aun en el caso del nuestro propio, “the past is another country”, permite apreciar en sus verdaderas dimensiones el hito que fue –no sólo para Brasil sino para toda América Latina– la publicación de un libro como *Casa grande e senzala*.

*Jorge Myers*  
UNQ / CONICET

Arcadio Díaz Quiñones,  
*Sobre los principios (Los intelectuales caribeños y la tradición)*,  
Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2006, 526 páginas

### **Inventario del futuro o un crítico entre imperios**

El *desarraigo* es una de las experiencias cruciales de la sociedad de las últimas décadas. Experiencia diversa, que ha recibido diferentes respuestas y suscitado las reacciones emocionales más diversas, la condición del desarraigo puede leerse en varios de los críticos canónicos de eso que se ha dado en llamar Latinoamérica: Pedro Henríquez Ureña y sus vidas en los Estados Unidos, México y la Argentina, país donde vivió muchísimos años; Ángel Rama y su estado de migración permanente, sobre todo desde que debió abandonar el Uruguay a principios de la década de 1970; los intelectuales que vivieron la diáspora del exilio durante los años setenta (y una experiencia no menor de extrañeza de los que se quedaron); los académicos que se desplazaron hacia las universidades norteamericanas en los últimos lustros. Todos estos hechos autorizan a leer la cultura letrada latinoamericana no sólo en función de la “ciudad” sino como derrotero, itinerario, drama de separación, “riesgosa navegación”, como escribió el mismo Ángel Rama en 1978.

También el crítico puertorriqueño Arcadio Díaz Quiñones ha participado de la experiencia del desarraigo:

después de ser profesor universitario en su Puerto Rico natal, Díaz Quiñones se trasladó a los Estados Unidos (actualmente es profesor en Princeton University) donde ha teorizado en diversos libros sobre su situación. En ellos, el crítico puertorriqueño ha construido una textualidad que, sin abdicar de la escritura académica, desarrolla una modulación ensayística atravesada por la melancolía y por “un perturbador sentimiento de pérdida”, como escribió él mismo a propósito de Henríquez Ureña. Así, en *La memoria rota* de 1993 alcanzaba un *tono* moroso y un ritmo de evocación nostálgico en relación con su Puerto Rico natal que lo convertían en un escritor intensamente melancólico a la vez que intensamente reflexivo. En otro de sus libros, *El arte de bregar*, que comienza con un epígrafe de Derek Walcott (“Never to go home again, / for this was home!”), Díaz Quiñones se proponía una meditación crítica sobre las voces, sobre cómo tomar la palabra pero también sobre cómo saber escucharla. En ambos libros (y en los importantes prólogos que ha escrito a las ediciones de obras de Tomás Blanco y Luis Rafael Sánchez, así como en sus estudios sobre Cintio Vitier y Luis Palés Matos), Arcadio ha definido su posición a partir de la postulación de una literatura

y una cultura sin Estado y construida *entre imperios* (el hispánico y el norteamericano). En esta reflexión, el magisterio de Edward Said y sus trabajos sobre cultura e imperialismo se percibe también en el concepto de *beginnings*, que desempeña un papel central en este último libro. También la presencia cada vez mayor de Hannah Arendt y su concepto de natalidad se entrelaza con el diálogo con Ángel Rama, con su referencia a la poesía como índice de una experiencia y con una inclinación afectiva e intelectual por la literatura argentina (Díaz Quiñones escribió ensayos sobre Saer y Piglia, quien, además, este libro le está dedicado).

*Sobre los principios (Los intelectuales caribeños y la tradición)* es un libro sobre el modo en que los intelectuales de la zona del Caribe (principalmente República Dominicana, Cuba y Puerto Rico) trabajaron críticamente con las tradiciones (básicamente la “hispanista”) para pensar sobre los *principios*, término que debe entenderse en su doble acepción: lugar de inicio y regla de acción. Insertado en los estudios de la historia intelectual, Díaz Quiñones se detiene en Pedro Henríquez Ureña, José Martí, Fernando Ortiz, Ramiro Guerra y Sánchez, Antonio Pedreira y Tomás Blanco, y analiza no sólo sus obras sino sus

biografías, constituyendo el relato de sus vidas como el contrapunto necesario de la producción crítica. Mediante la reconstrucción de las trayectorias de estos escritores, de las instituciones a las que pertenecieron o de las ciudades que habitaron, Díaz Quiñones cuestiona interpretaciones cristalizadas. Con una perspicaz mirada dirigida hacia los entramados institucionales (sobre los que es muy perceptivo) y a la *situación* de los escritores, se propone reflexionar sobre un principio básico de la labor intelectual: la toma de la palabra. Cómo tomar la palabra, en qué momento, en qué lugar, cómo crear las condiciones para que circule. Así, cada capítulo es una combinación de indagación biográfica y lectura de textos con el fin de cuestionar lugares comunes de la crítica y proponer un entramado diferente para leer el lugar de la tradición en el Caribe.

Después de un extenso capítulo inicial sobre los orígenes del *hispanismo* y el papel destacado que desempeñó la antología de Menéndez Pelayo sobre los poetas hispanoamericanos, los ecos de este primer capítulo se hacen sentir, intermitentemente, a lo largo de todo el libro, porque la inclinación por la formación hispanista significó el borramiento de otras tradiciones, sobre todo de la afrocaribeña, tan decisiva en el Caribe. En los cinco capítulos restantes, *Sobre los principios* habla en orden cronológico de seis intelectuales caribeños. En “Pedro Henríquez Ureña (1884-1946): la tradición y el

exilio” se ocupa de buscar las trazas del hogar dominicano en su ensayística, mientras en José Martí, a partir de un *close reading* de su crónica “Grant”, se interesa en la relación entre las armas y las letras y en la identificación que Martí realiza con el letrado Rawlins, secretario de Grant, para rechazar la preeminencia del caudillismo en la política latinoamericana. “Fernando Ortiz (1881-1969) y Allan Kardec (1804-1869): espiritismo y transculturación” es una paciente lectura genealógica del término “transculturación”, en la que se exhibe su parentesco con la tradición espiritista. Por su parte, en “Ramiro Guerra y Sánchez (1880-1970) y Antonio S. Pedreira (1898-1939): el enemigo íntimo” desarrolla el concepto “intimate enemy” de Ashis Nandy, ya importante en *La memoria rota*, para ver la construcción de la historiografía nacional en Cuba y en Puerto Rico. En el último ensayo, dedicado a la figura de Tomás Blanco, el autor se detiene en el modo en que el esteticismo funcionó cultural y políticamente en los tiempos de la anexión de Puerto Rico como Estado libre asociado. El libro finaliza con una bibliografía extensa (más de setenta páginas) que puede leerse como un inventario, término que por su etimología sugiere, como lo dice el mismo Arcadio Díaz Quiñones, “acción de hallar y encontrar lo particular y oculto” y “búsqueda amorosa”. En tanto inventario, la bibliografía funda un comienzo o configura un momento de natalidad, para retomar la noción de Arendt. Se trata de una bibliografía

en la que no puede dejar de leerse la presencia de la biblioteca de las universidades norteamericanas y en la que pueden percibirse las dulces horas pasadas entre anaqueles mientras se revuelven libros, se buscan referencias y se crean vínculos. Habría que preguntarse hasta qué punto el epíteto “caribeño” aplicado a intelectuales no es en cierto modo un efecto de biblioteca y el resultado del deseo de crear un dominio de pertenencia. Y tal vez sea así, porque no hay historia intelectual sin esa frontera móvil que crea el *entre libros* a veces en las entrañas mismas –para usar un término caro a Martí– del imperio.

En la tensión entre la biblioteca y la construcción de una historia intelectual para la cultura latinoamericana hay que pensar *Sobre los principios*: un libro de ensayos que frente a la erosión de la autoridad y de la tradición en el mundo moderno, según la observación de Hannah Arendt, propone ir a la historia de los letrados y a la biblioteca para repensar los principios y ese fuerte deseo de comenzar que marca toda empresa intelectual significativa. En este marco, Díaz Quiñones propone la modernidad como narración, el Caribe como región histórica y el exilio como una posición errante, *entre imperios*, que busca denodadamente nuevos principios para refundar la dimensión política. ¿Pero cuál sería en concreto esta dimensión política? Aunque la respuesta sea de algún modo arbitraria, considero que puede ubicarse a Arcadio Díaz Quiñones entre aquellos críticos que, en los últimos tiempos, se están preguntando

sobre si es posible pensar para Latinoamérica una tradición republicana y liberal que descansa sobre *principios* progresistas. Este movimiento puede percibirse en varios ensayos escritos recientemente en los que el magisterio que ejerce la figura de Hannah Arendt (una *ilegible* para la izquierda de la década de 1960) se mezcla con el rescate de algunas figuras (Pedro Henríquez Ureña, Sergio Buarque de Hollanda, Jorge Mañach) y, hasta si se quiere, de lecturas a contrapelo de ensayistas ubicados en otra tradición (como es el caso de Ángel Rama). Lo central de este movimiento estaría en la reflexión sobre la construcción de la *polis* que se manifiesta, muchas veces, en un gesto nostálgico, como el que hace Rafael Rojas con la década de 1950 en Cuba, por el pluralismo letrado de los años de la modernización. Este rescate de todos modos no es acrítico y, como no deja de leerse a lo largo de todo el libro de Díaz Quiñones, existe una “sistemática tendencia excluyente de la tradición liberal criolla”. Pese a esto, esta ambivalencia influye en la elección de los autores y aun en la elección de ciertos antagonistas, como el católico y tradicionalista Marcelino Menéndez Pelayo.

En este panorama, *Sobre los principios* analiza el elemento perturbador que significa, en esta tradición, la vivencia del “mundo afroamericano como peligro” y su consecuente exclusión. En su posición frente al “silenciamiento” al que se somete a los afrocaribeños se produce uno de los aspectos más polémicos de *Sobre los*

*principios*. Se trata, en la encrucijada actual, no de negar las exclusiones o los borramientos, sino de cómo leerlos y cómo transformarlos en operadores críticos. Porque parece obvio que la reacción denunciacionista, que se erige a sí misma como un jurado posthistórico que condena de antemano, no sólo está caduca, sino que insta un curioso modo de *no leer*, una incapacidad para entender las situaciones culturales, las prácticas y aun las motivaciones que pudieron tener algunos escritores para tomar determinadas posiciones. En contrapartida, tampoco se trata de la justificación historicista que explica esas omisiones o esas fobias en función del momento en que se expresaron. La solución de Arcadio Díaz Quiñones es doble. Por un lado, reflexionar sobre el eclipse de ciertas concepciones como “la fundación unitaria de una cultura hispanoamericana” que impulsaron algunos silenciamientos y que ahora ya no aportan una savia común y vigorosa. Por otro, considerar la modernidad como una categoría narrativa que al posarse en las historias de vida elude la condena y la justificación con el fin de instaurar un relieve, una reescritura de lo borrado que muestra su funcionamiento y que nos lleva a repensar los conceptos de apertura, pluralidad e integración.

Entre los seis capítulos que conforman el libro, uno de los más sugerentes es el de Pedro Henríquez Ureña, que configura un sugestivo retorno a casa. Es decir: Díaz Quiñones hace que Henríquez Ureña,

quien abandonó su República Dominicana natal en diferentes oportunidades, se convierta en un intelectual caribeño, algo que el mismo escritor no necesariamente deseó. Al proponerse “leer su obra como una autobiografía dispersa” desde el punto de vista de su hogar de nacimiento, el trabajo crítico repone las figuras paternas (el padre –ex presidente de la República Dominicana– como el vínculo con lo civil y la madre como el vínculo esencial con lo nacional). De ese modo, coloca a Henríquez Ureña como “un intelectual sin Estado firme” pero cuyo “relato está concebido para culminar con la construcción del Estado moderno, el mundo de las leyes y las instituciones”. Esta propuesta podría confrontarse provechosamente con el ensayo de Raúl Antelo “La desnudez de espíritu. Henríquez Ureña, *de-creator*” que lee en Henríquez Ureña lo opuesto: alguien que, con la crítica, genera el vacío y no la fundación, la búsqueda y no el principio. Obviamente, no hay una lectura correcta y ambas son apasionantes: lo que sucede es que mientras Díaz Quiñones caribeneiza a Henríquez Ureña y le proporciona un hogar al “forastero” (como llamó Martínez Estrada al dominicano), Antelo lo coloca en la serie de los “cacharos” (la colección precolombina del museo Peabody) y del desborde y la errancia barrocas. Díaz Quiñones se fija en las fuentes (Walter Pater, Matthew Arnold), Antelo en los contactos muchas veces aleatorios (Roger Caillois, Carlos Cossio, Sergio Buarque,

Ángel Guido). Los efectos ideológicos que ambos subrayan también son cruzados: mientras Quiñones acentúa el borramiento de lo afrocaribeño, Antelo resalta la inclusión del Brasil en *Las corrientes literarias en la América Hispánica*. Tal vez pueda verse en la dualidad de las lecturas una ambivalencia propia del escritor dominicano y también de una tradición crítica –la latinoamericana– con una gran dificultad para trabajar con lo inmediato (que se percibe como caótico y necesitado de un orden) y un cierto sosiego a ubicarse en lo que Díaz Quiñones, refiriéndose nada menos que a Martí, llama “frontera espiritualizada” de la actividad letrada. Este movimiento explicaría que, pese a borrar lo afrocaribeño próximo, Henríquez Ureña haya sido muy perceptivo a los negros rioplatenses de Figari.

En “Fernando Ortiz y Allan Kardec: espiritismo y transculturación”, *Sobre los principios* exhibe los orígenes del concepto de transculturación en el espiritismo de Allan Kardec al que estuvo conectado Ortiz cuando era un criminólogo lombrosiano y positivista. Contra ciertas lecturas que sostienen que hay una “superación” del positivismo y el espiritismo en el *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, Díaz Quiñones desarrolla con agudeza la idea de que “la doctrina espiritista es un

aspecto fundamental en los orígenes del concepto de *transculturación*”. Vinculado a una “posible, deseable y futura desracialización de la humanidad”, según las palabras del propio Ortiz (no olvidemos que el espiritismo postula la unidad de las culturas), el *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* adquiere un relieve asombroso y perturbador después de la lectura del crítico puertorriqueño.

En este sentido, Díaz Quiñones hace bien en desarrollar la extraña connivencia, por más frecuente que haya sido a fines del siglo XIX, entre espiritismo y positivismo. Tal vez cabe suponer que el positivismo, al escindir el mundo material y al explicarlo “satisfactoriamente” (pero desencantándolo), impulsó la autonomía del mundo espiritual que se imponía sin necesidad de entrar en diálogo o en articulación con su contraparte material. Además de que sus practicantes encontrarán en las creencias espiritistas un modo de escapar al elemento burgués y a una sociedad entregada a los fines de la producción y del utilitarismo. El espiritismo tenía la virtud de entregar explicaciones paralelas y suplementarias (no necesariamente antagónicas) de un mundo considerado insatisfactorio. Pues bien, Díaz Quiñones se dirige en su libro a uno de los posibles orígenes de esa connivencia que fue tan importante en la poesía

modernista y que continuó en algunos artistas de vanguardia.

Finalmente, además de estos núcleos que resultan fundamentales para leer este libro, me interesa subrayar la importancia estratégica del último capítulo, “Tomás Blanco (1896-1975): la reinención de la tradición”, porque puede leerse como una autobiografía intelectual en clave del propio autor (no tanto por la obra de Blanco como por el momento histórico en el que se detiene). Los años de la guerra fría, dramáticos desde el punto de vista político y cultural (la poderosa ideología occidentalista –observa Arcadio– surge como propagandística y represiva), configuran también un *principio*: la promesa de una autonomía de la actividad crítica y artística, la posibilidad de pensar una cultura sin Estado, el testimonio de la fundación de instituciones en las que la crítica puede ser fecunda. Al final del libro, volvemos al inicio: los principios son resultado de la invención, de los malentendidos (según el fecundo concepto de Kracauer), de una paradójica restauración. Por eso la tarea de la crítica, según parece proponer *Sobre los principios*, es ofrecerle al pensamiento, a la vez que el método para acercarse al pasado, la posibilidad misma de su recomenzar.

Gonzalo Aguilar  
CONICET

Rafael Rojas,

*Tumbas sin sosiego. Revolución, disidencia y exilio del intelectual cubano,*

Barcelona, Anagrama, 2006, 505 páginas

¿Qué puede el sol en un pueblo tan triste?

[...]

Confusamente un pueblo escapa de su propia piel  
adormeciéndose con la claridad,

la fulminante droga que puede iniciar un sueño mortal  
en los bellos ojos de hombres y mujeres,

en los inmensos y tenebrosos ojos de estas gentes  
por los cuales la piel entra a no sé qué extraños ritos.

[...]

Todo un pueblo puede morir de luz como morir de  
peste.

Virgilio Piñera, "La isla en peso" (1943)

Se apaga un municipio para que exista otro.

Ya mi vida está hecha de materia prestada.

Cumplo con luz la vida de algún desconocido.

Digo a oscuras: otro vive la que me falta.

Antonio José Ponte, "Vidas Paralelas (La Habana)  
1993"

No es lo acostumbrado en una revista académica iniciar una reseña con citas de un poema o de varios, por más fulminantemente intensa que fuera su elocuencia. Sin embargo, en este caso la transgresión a la norma está sin duda justificada por la textura literaria, los contenidos, y la estructura de la obra reseñada. *Tumbas sin sosiego* de Rafael Rojas es la historia de la relación, sostenida a lo largo de un siglo en una isla —una isla por cierto muy particular—, entre la república de las letras —la literatura, los intelectuales y los escritores, la poesía— y el poder: durante ese siglo, cuyo amanecer presencié la inauguración de una vida política republicana —de logros precarios, inestable, y presa constante de la corrupción y la ambición de sus magistrados—, y en cuyo transcurso la República se vio abruptamente interrumpida por el fulgor de

una luz prometida, la Revolución, cuya larga agonía ha oscurecido la esperanza en que se apoyó esa trascendente experiencia pero no el poder de sus artífices, los letrados —las mujeres y los hombres de letras— han debido tomar posición ante la insatisfacción profunda que les producía el primero de aquellos regímenes, primero, y ante la asfixia que les impuso el segundo de ellos, luego. El libro de Rafael Rojas pertenece plenamente al campo de la historia intelectual, pero es necesario enfatizar que su intención excede los parámetros de la discusión estrictamente académica, ya que su minuciosa y precisa reconstrucción de la historia intelectual cubana —a través de la identificación de grandes corrientes ideológicas o de distintas políticas de la escritura, a través de semblanzas de algunos de los escritores

más destacados de la era revolucionaria, a través de análisis muy sutiles y casi siempre convincentes de revistas y obras— está colocada al servicio de una urgencia, una tarea ineludible, mayor: desde la responsabilidad de una ética cívica plenamente asumida, el propósito final de su libro consiste en señalar las distorsiones, los efectos perversos y crueles, la humillación, que la relación tan desigual entre el poder político encarnado en el castrismo y en el Partido Comunista, por un lado, y los intelectuales, por otro, ha producido —una relación, como subraya una y otra vez a lo largo de su libro el autor, que se ha basado en la recusación sistemática por parte de los primeros de aquel principio básico de la convivencia republicana en países como los nuestros, la libertad de escribir y publicar y de ejercer con independencia la propia opinión

(un principio enunciado por Juan María Gutiérrez, no está de más recordar, hace más de un siglo y medio bajo la fórmula de “la libertad de los escritores”)–. A diferencia de la mayor parte de los proyectos de este tipo, donde la impulsión ética, donde la voluntad de incidir políticamente en el debate político, suele llevar a que los contenidos históricos de la obra se disuelvan y pierdan su propia especificidad, dando lugar a una obra regida más por la opinión propia y la voluntad retórica –que son propias del género del ensayo, al menos en la acepción más coloquial de ese término– que por la voluntad probatoria de la historia, *Tumbas sin sosiego* mantiene siempre una rigurosa disciplina histórica en el tratamiento de sus materiales extraídos del archivo del pasado. Aunque atravesada por una permanente tensión, por una suerte de equilibrio inestable de pesos entre su faceta histórica y su faceta cívica, aquella porción del libro (que es la mayor) dedicada a desentrañar la historia de “las ciudades letradas” cuyas pugnas definieron el devenir del campo intelectual cubano antes y después de la Revolución, está siempre regida por un escrupuloso respeto ante la evidencia concreta, ante los indicios y las pruebas que ofrece el archivo. Si hay una frase que define con precisión el propósito general y el método seguido en esta contribución seminal a la historia de los intelectuales y de las ideas en Cuba, ella es la empleada por el propio Rojas: “una sutil arqueología” del tempestuoso itinerario de los letrados cubanos.

Que ello sea así, que el historiador nunca se haya quedado dormido en presencia del ensayista cívico, se debe al propio itinerario intelectual de Rojas. Habiendo obtenido su título de doctor en historia en el Colegio de México, ha publicado numerosos trabajos dentro de esta disciplina, desde su tesis doctoral dedicada a analizar la historia de las relaciones diplomáticas entre México y Cuba, que apareció bajo el título *Cuba mexicana. Historia de una anexión imposible* (1999) hasta su reciente *La escritura de la independencia (El surgimiento de la opinión pública en México)* (2003). Especializado en historia mexicana y cubana, su obra excede sin embargo el espacio disciplinar de los devotos de Clío. Poseedor de una impecable formación filosófica y literaria –como su sistema de referencias en *Tumbas sin sosiego* constantemente transluce–, lector infatigable –la cantidad de obras, cantidad abrumadora, que aborda con precisión y sutileza en este libro evoca la figura del gran intelectual uruguayo, al que fácilmente se le podría haber aplicado el elogio de Geer Gertz a su amigo inglés “*facilitateque cum omnibus omnium horarum hominem agere*”, y de quien sus amigos montevidianos decían que si “se había leído todos los libros” era porque “nunca dormía”, Ángel Rama–, la obra previa de Rojas ha discurrido por numerosos carriles ajenos a la práctica histórica propiamente tal. En *Isla sin fin, Contribución a la crítica del nacionalismo cubano* –un libro que de algún modo podría considerarse la

primera parte del aquí reseñado, ya que se concentra más en los intelectuales cubanos del siglo XVIII y XIX (cuya obra ausculta en busca de las raíces del nacionalismo insular) que en los del siglo XX (cuya obra también aparece discutida allí)– ha formulado una contundente impugnación al tipo de nacionalismo predicado por el actual gobierno isleño, siendo éste un texto en cuyo interior predominan las reglas del ensayo y de la crítica literaria, como también ocurre en *El arte de la espera* (1997), cuyo título parece plantear una sutil discrepancia con la colección de ensayos del crítico literario puertorriqueño, Arcadio Díaz-Quinones, *El arte de bregar*. Dos, al menos, de sus libros pertenecen claramente al registro de la crítica literaria: *José Martí: la invención de Cuba* (2000), ensayo en el cual, a partir de una sugerencia de Antonio José Ponte en *El libro perdido de los Origenistas* y del título del *Olvidar Foucault* de Jean Baudrillard, propone una relectura de la obra del patriota modernista que permita, no condenarlo al olvido, sino “olvidar la pesadumbre del mito”; y *Un banquete canónico* (2000), sutil y original polémica con *The Western Canon* de Harold Bloom, donde, al contrario de casi todas las diatribas latinoamericanas en contra del alegato del profesor de Yale, lo critica no por haber omitido demasiados autores de su nación, sino por haber incluido a demasiados, en desmedro del conjunto de las letras latinoamericanas, y que concluye con un originalísimo “Coloquio de ficciones” en

el cual fragmentos de distintas obras de autores cubanos –seleccionados, según Rojas, en función del placer que proporciona su lectura– son puestos a dialogar. Es a la luz de este periplo intelectual que se puede comprender mejor cómo le ha sido posible a Rojas, en *Tumbas sin sosiego*, emplear simultáneamente perspectivas y formas de argumentación tomadas de disciplinas muy disímiles entre sí, sin perder nunca el dominio de los materiales históricos y literarios que constituyen el centro del análisis de su obra.

*Tumbas sin sosiego* –cuyo título cita explícitamente la obra de Cyril Connolly, *The Unquiet Grave*, que a su vez remeda una estrofa de la *Eneida*– se divide en tres partes, que si bien poseen una estructura y un contenido divergentes entre sí, operan en el conjunto de la obra como una especie de vasos comunicantes. La primera y la segunda son las que pertenecen más propiamente al terreno de la historia intelectual, la última se inscribe en cambio de un modo más contundente en el espacio de la crítica literaria y del debate político. Aunque, cabe subrayar, estas categorías no rigen de un modo absoluto, ya que la mirada histórica con sus formas específicas de argumentación, la mirada crítica a la literatura con la suya, y la mirada política que interpela a la Ciudad contemporánea, están presentes en las tres: lo que varía es el énfasis que Rojas le otorga a cada una de ellas. La primera parte, titulada “Políticas intelectuales”, explora a lo largo de más de doscientas páginas la historia de las

relaciones que distintas formaciones culturales cubanas mantuvieron con la política y con los detentores del poder, tanto bajo la República cuanto bajo el gobierno emanado de la Revolución; analiza, además, siendo éste el hilo de Ariadna que lo guía en su viaje por el laberinto de la cultura letrada cubana, los distintos modos a través de los cuales los intelectuales cubanos procesaron el discurso del nacionalismo. Al igual que en *Isla sin fin*, el centro de esta obra está articulado en torno de una crítica al nacionalismo cubano, pero, a diferencia de la anterior, aquí prima más una voluntad de comprensión histórica de las distintas opciones asumidas por los grupos intelectuales ante el discurso de la Nación que una voluntad de condena lisa y llana. Partiendo de una descripción de la era republicana que simultáneamente enfatiza la frustración que generó en los intelectuales de prácticamente todo el arco ideológico –desde Fernando Ortiz y Jorge Mañach hasta Juan Marinello o Medardo y Cintio Vitier– y las reglas más pacíficas, más *civiles*, de convivencia de que pudieron disfrutar las distintas facciones en pugna (en relación a lo que vendría después), Rojas postula la existencia de tres nacionalismos cubanos –el republicano o liberal, el católico y el comunista– que habrían sido vehiculizados por tres “ciudades letradas” organizadas en torno a las principales revistas y/o instituciones de las que formaron parte sus “ciudadanos”. (Si en la terminología que emplea se evidencia la deuda con el

pensamiento de Ángel Rama, el pasaje del singular al plural indica una vía fecunda para la utilización del concepto heurístico acuñado por el uruguayo, ya que sugiere uno de los modos en los que se puede pensar *a partir* de ese concepto, en vez de *con* el mismo –entendido de un modo estrechamente ortodoxo como ocurre en los *Cultural Studies* norteamericanos–.) La historia de estas tres ciudades es rastreada desde el momento crucial que representó la experiencia de la *Revista de Avance* –en cuyo directorio convivieron figuras prominentes de dos de las “ciudades”, la liberal y la comunista– hasta las experiencias frustradas que culminaron en vísperas del giro al comunismo que asumió la Revolución, como *Orígenes*, *Ciclón*, *Lunes de Revolución*, *Bohemia* (en su fase de apoyo crítico a la Revolución) y la anticastrista *Bohemia libre*. Rojas elabora, a través del rico estudio que hace de aquellas revistas y de los grupos de intelectuales que les dieron vida, una serie de hipótesis de gran importancia para pensar la historia de la Cuba letrada en el siglo XX. Primero, enfatiza –en contra del relato oficial– que miembros de las tres ciudades apoyaron a la Revolución contra Batista desde un inicio: textos elocuentes de Medardo Vitier y de Jorge Mañach son citados *in extenso* para demostrar que la execración póstuma que les fuera aplicada por los nuevos funcionarios intelectuales del castrismo no es justa. Si bien las dos corrientes que mejor se supieron acomodar al nuevo estado de cosas habrían sido, según Rojas, la comunista –por

razones evidentes— y la católica, las tres habrían creído ver en la Revolución una solución —“mesiánica”, qué duda cabe, siendo ésta una sutil crítica que pesa sobre todos los intelectuales analizados por Rojas, aun en el caso de aquellos como Mañach o como Fernando Ortiz cuya entereza moral y cívica es resaltada— a la frustración nacionalista que la República había representado para la intelectualidad cubana. Segundo, postula —siguiendo una pista ofrecida por Zygmunt Bauman— que la Revolución triunfó y desembocó en las amarras de un comunismo ortodoxo y un nacionalismo autoritario porque las élites letradas de la última década de la República se habían visto invadidas por un creciente *nihilismo* que socavaba las posibilidades de una auténtica regeneración cívica. Los casos de las capillas literarias más volcadas hacia un esteticismo puro, y más compenetradas por un desdén aristocrático hacia las actividades del foro, son analizadas con sutil pericia para convencer al lector acerca de la validez de esta hipótesis. Tanto los poetas del lezamiano y católico grupo de *Orígenes* cuanto los más laicamente estetas de *Ciclón* ofrecen evidencias acerca de la facilidad de un pasaje sin fisuras de una actitud nihilista ante la vida cívica a un apoyo irrestricto al totalitarismo. En un pasaje muy expresivo, Rojas nos recuerda que Rodríguez Feo y Virgilio Piñera pasaron de una defensa casi liberal (aunque “vehementemente elitista” como señala el autor) de la autonomía de la república de las letras frente a ingerencias originadas en posturas

ideológicas religiosas o políticas, a denunciar —pidiendo su condena a muerte— a los “traidores” a la Revolución, entre cuyos nombres figuraba un hermano del propio Piñera. Siguiendo una línea de argumentación parecida, Rojas alude (en la segunda parte del libro) al caso emblemático de Cintio Vitier —cuyo libro *Lo cubano en la poesía* es elogiado como “un ensayo clásico en la literatura hispanoamericana” que ocuparía la misma cima que *Radiografía de la Pampa*, *El laberinto de la soledad*, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, y la mañachiana *Indagación del choteo*—: de una conversión súbita, fulminante, al catolicismo durante la década de 1950, pasó a otra igualmente fulminante a la Revolución poco más de una década más tarde: el nihilismo ajeno a lo cívico que su inicial esteticismo poético —que dio lugar, por otra parte, según Rojas, a lo mejor de su producción— postulaba, fue llenado sucesivamente por una fe que también podía convalidar un retiro a la *vita solitaria*, y por una creencia en la legitimidad de un régimen totalitario. Tercero, Rojas sostiene —siendo éste un argumento y una convicción que recorre las páginas del libro, un *leitmotiv* que le imprime unidad a los materiales sonoros de este libro sinfónico— que aunque la vida republicana produjo desazón y amargura en los intelectuales que pudieron disfrutar de sus ambiguos privilegios, el pacto republicano que hizo posible la convivencia —por cierto conflictiva y polémica en el mejor sentido de estos términos— permitió que

se desarrollara un oficio intelectual —basado en la independencia de criterio y la voluntad de discutir con el adversario— que el totalitarismo edificado luego de la breve “primavera” revolucionaria con sus experimentos de vanguardia no ha hecho más que sofocar. “Políticas intelectuales” cierra su recorrido por la historia del ensayismo nacionalista y de las polémicas que movilizó con una descripción del clima cada vez más asfixiante a que conducía la progresiva clausura de todos los ámbitos libres de discusión: imposibilitada la “voz” de la célebre metáfora de Albert Hirschman, sólo quedaba la “lealtad” o la “salida”.

“Perfiles inacabados”, la segunda parte del libro, está compuesta por una serie de semblanzas de algunos de aquellos intelectuales y escritores cubanos cuya obra ha estado asociada de algún modo a las condiciones intelectuales impuestas por el régimen surgido de la Revolución. Rojas pasa revista a la vida y la obra del historiador Manuel Moreno Fraginals, del poeta y ensayista Cintio Vitier, del novelista y crítico de cine Guillermo Cabrera Infante, del poeta cuya persecución resultó emblemática para la república internacional de las letras, Heberto Padilla, del ensayista y crítico Roberto Fernández Retamar, del escritor, cineasta y director/fundador de revistas culturales de mítico y merecido impacto, Jesús Días, y, finalmente, del poeta preso, Raúl Rivero. Ni la selección ni el orden resultan aleatorios en este libro, en este tríptico, de tan precisa construcción

arquitectónica. En el estrecho recinto de una reseña no es posible dar cuenta de toda la riqueza intelectual que habita estas semblanzas paralelas, ni tampoco es posible dar plena cuenta de la información detallada que comunican acerca del individuo indagado. Es por ello que me limitaré a señalar algunos pocos hitos de esta sección. En la semblanza menos elaborada (quizás porque el libro le está dedicado y quizás también porque su sombra planea sobre cada una de sus páginas), aquella de Moreno Friginals, Rojas subraya la heterodoxia del marxismo del historiador, y postula también su libertad frente a las restricciones canónicas de su disciplina: la literatura –como fuente y como actitud–, tanto como el riguroso y paciente tabajo estadístico que apalancó su obra maestra, *El ingenio*, habría constituido una parte esencial de la práctica de ese otro egresado del Colegio de México. Más aun, Rojas sugiere con originalidad que si uno deseara situarlo en el interior de una genealogía intelectual, las raíces del pensamiento y del modo de mirar del historiador se descubrirían en la obra de Fernando Ortiz más que en las de cualquiera de los historiadores liberales y marxistas (a excepción del brillante Raúl Cepero Bonilla) de la República. En su discusión de la obra de Guillermo Cabrera Infante, y específicamente en su análisis de *Tres Tristes Tigres*, señala la importancia central de las transformaciones urbanas que se aceleraron bajo el impulso del ministro de obras públicas de Batista, Nicolás Arroyo, en cuyo Plan Director participó el

modernista español, José Luis Sert, para una plena comprensión de ese texto. En las “habanidades” que habitan tanto ese libro como *La Habana para un infante difunto*, la textura de la ciudad y la ciudad del texto se presuponen mutuamente. En el caso de Roberto Fernández Retamar, Rojas destaca la deliberada incompreensión por parte de académicos norteamericanos, como Walter Mignolo, Fredric Jameson o John Beverly, que ha llevado a que el *Calibán* de ese autor se haya convertido en un clásico del canon poscolonial y subalternista. Finalmente, en su elocuente y tácitamente angustiada vida y defensa del poeta preso (cuando escribió ese texto), Raúl Rivero, Rojas responde a la hija del Che Guevara, quien en México había defendido la legalidad y la justicia de la represión castrista, con las siguientes palabras que merecen ser transcritas *in extenso*, ya que condensan el propósito cívico-moral que preside al conjunto de este libro:

La tradición jurídica intelectual quiere persuadirnos de que las cárceles fueron inventadas para proteger a la sociedad de ciudadanos peligrosos. La privación de libertad es un castigo horrendo, que hace de la persona una sombra, un fantasma en cautiverio. De ahí que la prisión injusta sea uno de los más graves que puede cometer un Estado. El presidio político, esto es, el encarcelamiento de individuos por sus ideas o creencias, por sus aficiones o costumbres, es considerado en el mundo moderno un delito gubernamental que debería poner tras las rejas a los propios fiscales.

La tercera y última sección, que puede ser leída como una guía crítica muy fina e inteligente a la literatura cubana más reciente, analiza las condiciones a las que ha dado surgimiento en Cuba el colapso del comunismo a nivel mundial, por una parte, y por otra parte, las posibles derivas a que pueda conducir la crisis de la propia idea de nación –entendida como una identidad única y totalizadora– en referencia al caso cubano. Salvo en su defensa a ultranza del derecho de los escritores a disfrutar del bien preciado de la libertad, los razonamientos de Rojas, con sobrado fundamento, se vuelven más dubitativos, más interrogativos en este cierre de su importante libro. La historia más reciente de las relaciones entre el poder y las letras en la isla cubana no admite pronósticos demasiado contundentes, demasiado afirmativos, y es por ello que la discusión más puramente política le toma el relevo a la historia en esta sección. Sin embargo, entre las muchas sugerencias intuitivas que aquí se formulan, acerca de la evolución del régimen desde la década de 1970 en adelante, acerca de las nuevas condiciones de producción artística y literaria que aparecieron durante el llamado “período especial” de la Revolución –que para Rojas ya no es la Revolución sino otra cosa que no se sabe demasiado bien qué es (quizás, sugiere, la etapa “sultanista” que según Linz sigue a todo régimen totalitario)–, quisiera destacar la tipología de “políticas de la escritura” que él formula, pues se trata del aspecto más inmediatamente relacionado a

la historia intelectual y de los intelectuales. Dando muestra de su asombrosa capacidad de lectura, Rojas postula la existencia, hoy, en Cuba y en las comunidades cubanas de la diáspora, de tres grandes corrientes literarias: aquellas que preconizan la política del cuerpo —es decir la escritura que propone la sexualidad y la exploración de las identidades sexuales como su material privilegiado, al que considera fuente de su capacidad de subversión; entre nosotros, Pedro Juan Gutiérrez es probablemente el representante más conocido de esta corriente—; aquellas que postulan la “política de la cifra” (siendo ésta la corriente que Rojas más respeta), es decir, la escritura de escritores que asumen la tradición literaria cubana como su materia prima, que juegan con la cita, con la referencia erudita, con la referencia histórica transformada en literatura en clave de burla; y, finalmente, la más convencional de ellas, aquella que suscribe a una escritura presidida por la “política del sujeto”, es decir,

aquella más próxima a los cánones del realismo tradicional, aquella más interesada en reconstruir en el ámbito de la ficción las nuevas tipologías sociales a que han dado nacimiento tanto las experiencias del agotamiento de la Revolución en la Isla, cuanto las de la desterritorialización y el descentramiento cultural en la Diáspora.

Una última observación acerca de este libro que es a la vez un ensayo histórico y un ensayo político, una historia de las letras y los letrados cubanos y una historia de su batalla cubana contra los demonios del nacionalismo autoritario y del totalitarismo comunista/castrista. Como no podía ser de otro modo, tratándose del actual director de la elegantemente convocante revista, *Encuentro de la Cultura Cubana* (fundada por Jesús Díaz, otrora también director de aquella revista emblemática de toda una etapa de esfuerzo y esperanza intelectual, *Pensamiento crítico*), Rojas enfatiza, a lo largo del libro, que no hay dos

Cubas, una Cuba de adentro y una Cuba de afuera, una virtuosa y auténtica en su nacionalidad, la otra traidora, renegada, condenada a una ilegitimidad irrevocable, sino una sola *cultura cubana*, que puede quizás ser una *Nación* —en el sentido romántico más extremo del término—, o quizás no. Su insistencia en ver a la historia intelectual cubana posterior a la Revolución y el exilio como un conjunto, su empeño constante por analizar sin juicios previos ni voluntad revanchista el conjunto de la producción intelectual cubana, recolocando a las personas y las ideas en su situación y en su momento, hacen de ésta una obra iluminadora, un modelo (entre los muchos modelos que deberían, de un modo plural, nutrir y conformar la disciplina de la historia intelectual) para el estudio histórico de los dilemas, naufragios y —tan escasos— triunfos de la sufrida tribu de los intelectuales.

Jorge Myers  
UNQ / CONICET

Silvia Sigal,  
*La Plaza de Mayo. Una crónica*,  
Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, 344 páginas

Fundamento de los acontecimientos que invistieron de sentido a la Plaza de Mayo, su “calidad originaria de centro del poder”, lo es también de la crónica que construye Silvia Sigal y que –como ella misma advierte desde el comienzo– discurre por varios trayectos alternativos. Concebido para dar cuenta de una pluralidad de sucesos y *memorias*, el libro refiere –en realidad– a múltiples *Plazas* y es evidentemente deudor de un ensayo previo en el que la autora anticipaba ya los interrogantes que ahora retoma. Sin embargo, si en aquella oportunidad el pensamiento de Sigal se desenvolvía hacia delante, buscando determinar, ante todo, “¿cómo y hasta qué punto la Plaza de Mayo quedó enlazada con el peronismo?”,<sup>1</sup> en este caso la autora se sumerge también en una prolongada “exploración retrospectiva” que la conduce a 1811 y al primer aniversario del 25 de Mayo.

En efecto, la Plaza de las conmemoraciones patrióticas configura uno de los itinerarios que Sigal sugiere, y la minuciosa enumeración de celebraciones a la que se aboca provee –en su opinión– el “hilo fértil” en función del cual volver a examinar los avatares de la constitución de un orden social y político. En el relato que la autora confecciona, las modalidades de la liturgia cívica importan porque crean

“un espectáculo con el que el poder se afirma a través de la presentación de la Patria a quienes se encuentran en la Plaza” (p. 21). Ese *espectáculo* refiere directamente a las inquietudes y las tensiones que recorren las distintas etapas de un ciclo que la autora extiende más de un siglo: desde la frágil legitimidad que padecen los gobiernos revolucionarios en la década de 1810, hasta los fantasmas de anarquía y revolución social que suscita la Semana Trágica en 1919; desde el afán pedagógico y proselitista de la administración rivadaviana, hasta la urgencia por forjar una identidad nacional a fines del siglo XIX. Por su parte, la “exasperación patriótica” que invade las ceremonias en los años veinte y treinta apunta a reforzar en una Plaza militarizada y católica el orden que aparece perturbado fuera de ella. Pero si, más allá de las diferencias que caracterizan a cada coyuntura, la especificidad de los rituales patrios a lo largo de este extenso derrotero consiste –nos dice la autora– en su pretensión de “presentar públicamente una comunidad y, [...], denegar simbólicamente la división de la sociedad” (p. 21), dos son los momentos en los que –por el contrario– nuevas efemérides surgen con la finalidad exactamente inversa: develar (y celebrar) fisuras concebidas como irreparables. Disciplinada y uniformemente punzó,

emerge en primer lugar la *Plaza rosista*, para reflejar y producir a la vez el irreductible antagonismo que separa al “pueblo federal” de sus adversarios. Cien años después, las conmemoraciones peronistas (el 17 de Octubre y el 1º de Mayo) devienen en “fiestas de y para una fracción política y social”. Sin incurrir en comparaciones riesgosas, Sigal no deja de recordar, empero, que tanto el rosismo como el peronismo se nutrieron de la existencia de un “ellos” a la vez “necesario y no absorbible”. En ambos casos, por lo tanto, la Plaza opera como la plataforma donde exhibir no ya una proclamada unidad, sino la exaltación de una enemistad explícitamente reivindicada.

Por lo demás, es ese rasgo de la *Plaza peronista* el que la distingue de otras en las que también cristalizó el vínculo entre dirigentes y masas. Puesto que la historia del mítico balcón precede y continúa al advenimiento del peronismo, la autora compone a partir de ello un segundo recorrido que arranca con la rectificación de un equívoco: no fue Perón –sostiene– sino el general Uriburu quien el 6 de septiembre de 1930

<sup>1</sup> Silvia Sigal, “Las plazas de Mayo”, en Carlos Altamirano (ed.), *La Argentina en el siglo XX*, Buenos Aires, Ariel, 1999, p. 356.

inauguró “la *palabra* como vínculo entre un jefe de gobierno en el balcón y una plaza adicta y repleta” (p. 259). Uriburu prestó juramento ante la concurrencia reunida en la Plaza buscando llenar con ese apoyo plebiscitario el vacío de las urnas. Y lo mismo hicieron luego otros militares golpistas, en 1943 y 1944, usufructuando el “clima de movilización” reinante que habilitaba esas manifestaciones multitudinarias. La “rutina del balcón” antecede, en consecuencia, a la irrupción peronista. Una vez verificada ésta, sin embargo, ¿es posible pensar la Plaza sin Perón? Sigal muestra que aunque intrínsecos al peronismo “ni la Plaza ni los balcones le pertenecían”. No solamente se festejó allí, en septiembre de 1955, la caída del régimen, sino que otras Plazas vinieron a corroborar luego que aquél continuaba siendo “el lugar privativo de la relación entre gobierno y masas” (p. 336). Incómodo recuerdo para los argentinos, el 2 de abril de 1982 una enorme muchedumbre desbordante de fervor patriótico se congregó en la Plaza para apoyar al dictador Leopoldo F. Galtieri, que acababa de ordenar la invasión de las islas Malvinas. Cinco años después, en Pascuas de 1987, otra multitud aun mayor pero ahora imbuida de una orgullosa “pasión democrática” volvía a colmar la Plaza, esta vez en respuesta a las amenazas de golpe militar que jaqueaban al gobierno de Raúl Alfonsín. A primera vista contradictorias, las *Plazas de abril* comparten –no obstante– lo que Sigal denomina la representación del “Pueblo-Uno”, esto es: la disposición de los

manifestantes a posponer sus divergencias para aunarse transitoriamente en defensa de una causa considerada superior, ya sea ésta la Patria o la Democracia. Ni Galtieri ni Alfonsín, recalca, “salieron a los balcones como líderes políticos sino como representantes de valores comunes”. Precisamente es allí, en esa despolitización y la homogeneización que genera, donde estriba la diferencia sustancial con el peronismo, porque sólo él

utilizó el balcón para ratificar su condición de fracción del cuerpo social; hizo de la Plaza el escenario de una división de la sociedad y, en el mismo movimiento, la hizo su signo político (p. 337).

El tercer itinerario que Sigal diseña remite a las que llama *Plazas protestatarias* y engloba una profusa lista de demostraciones que durante décadas llegaron hasta la Plaza de Mayo buscando ser vistas y oídas por un espectador privilegiado: las autoridades, a quienes se acudía con cuestionamientos o reclamos. La abundancia de casos registrados y el empleo de una amplia temporalidad dificultan en ciertos tramos aquello que la autora se había propuesto desde un principio: hacer de los relatos periodísticos no sólo una fuente (de hecho, la única que utiliza) sino asimismo el objeto de un análisis que detecte las opiniones y los puntos de vista que tamizan esas narraciones. Al mismo tiempo, empujan a establecer criterios en función de los cuales trazar e interpretar diferentes ciclos contestatarios. El tipo de demandas, las formas elegidas

para expresarlas, los protagonistas, las cartografías que se van bosquejando, la relación con otras modalidades de presencia pública, todas son variables a las que Sigal recurre en busca de los sentidos que es posible extraer de esa sucesión de mítines y manifestaciones. Incompleta, como reconoce la autora, pero sin duda exhaustiva, la indagación que en un primer intervalo abarca desde las movilizaciones con petitorios de las décadas de 1860 y 1870 hasta los mítines obreros de principios del novecientos, se detiene con posterioridad en dos protestas atípicas que son, por eso mismo, las que concentran gran parte de su atención. Por un lado, y una vez más, el 17 de Octubre.

Acontecimiento fundante del peronismo y extraordinario en varios aspectos, Sigal propone no perder de vista lo que tuvo de protesta: los trabajadores aglomerados en la Plaza estaban allí para presentar una demanda al gobierno del general Farrell, el retorno de Perón. La peculiaridad de esa demanda, su carácter de objetivo único y la determinación de los manifestantes de aguardar “sin plazos” por su cumplimiento, marcaron –sin embargo– la diferencia. Más allá de la eterna discusión sobre la espontaneidad o no de aquella movilización, lo cierto –sostiene Sigal– es que su éxito “residió en un desorden que ignoraba las regulaciones y en la permanencia en la Plaza por un tiempo indeterminado” (p. 282). El segundo momento en el que la autora repara es el que instituyen “en y por” la Plaza de Mayo las madres

de los desaparecidos en 1977. Al exigir por la verdad y por la vida de sus hijos, explica, las *Madres* crearon una forma excepcional de protesta (las rondas con pañuelos alrededor de la Pirámide) que además las constituyó a ellas mismas en lo que a partir de entonces fueron: una entidad colectiva. Contra el peso de la cantidad, erigieron una estrategia de presión alternativa basada en la “dimensión sacrificial” de sus propios cuerpos expuestos a la represión estatal. Y para compensar la fuerza del número de la que carecían, forjaron el recurso ritual de

generar una “presencia sin fin” que, aunque silenciosa y pacífica, introducía una profunda anomalía en la pretensión dictatorial de anular la Plaza como ámbito público.

Esa pretensión, tributaria de la *cultura del miedo* que la dictadura buscaba instalar, adquiere todavía otra dimensión a la luz de lo que este libro revela. Sigal nos muestra que sólo suprimiendo la Plaza en tanto lugar público podría ser posible cancelar también su capacidad de engendrar numerosos y heterogéneos significados. De lo contrario, y

puesto que no existen normas que, fijando su estatuto simbólico, lo clausuren, permanecerá abierta la posibilidad de incluirla en nuevas relaciones significantes (o memorias) (pp. 339 y 340).

De ello resulta la superposición en un mismo espacio físico de múltiples Plazas, algunas de las cuales –patrióticas, plebiscitarias o protestatarias– Silvia Sigal localiza e interpreta en el transcurso de esta crónica.

*Inés Rojkind*  
UNQ

Fernando Aliata,

*La ciudad regular. Arquitectura, programas e instituciones en el Buenos Aires posrevolucionario, 1821-1823,*

Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo, 2006, 304 páginas

En los últimos años, el tormentoso período abierto por la Revolución de mayo en el Río de la Plata ha sido sometido a una profunda revisión desde muy diferentes perspectivas. La que nos propone Fernando Aliata en *La ciudad regular* es una de ellas y, sin duda, constituye un extraordinario aporte al debate más general que sobre las revoluciones hispanoamericanas se viene desarrollando en diferentes países en vísperas de sus bicentenarios. Su reconstrucción de la historia urbana de Buenos Aires entre 1821 y 1835 renueva las estereotipadas imágenes heredadas de una historiografía surgida a fines del siglo XIX y consolidada a comienzos del XX, cuando la ciudad fue presentada como “una chata y soñolienta aldea” mientras protagonizaba los hechos que habrían dado origen –según esas mismas imágenes– a la pujante nación que se celebraba a sí misma en los ostentosos festejos del primer centenario.

La tarea que se propone el autor es desmontar los viejos mitos de la “ciudad-aldea”, en sintonía con otras contribuciones recientes destinadas a interrogar, desde nuevos materiales y enfoques teóricos, una etapa histórica que en razón del éxito de aquellos mitos fundacionales de la nación había quedado clausurada a la exploración de temas que parecían irrelevantes. El diálogo entablado

por Aliata con todas y cada una de esas contribuciones, además de expresar su notable capacidad para inscribir su objeto de estudio en un campo en el que interactúan diversos lenguajes, permite comprender las claves de una interpretación que apela a los aportes proporcionados por los historiadores del hábitat y de la arquitectura en el ámbito internacional, así como a los precedentes de la historia política, cultural, social y económica en el espacio local. Un objeto de estudio que, muy gráficamente, se define en la introducción a partir de la metáfora teatral: la ciudad es abordada básicamente como escenografía, pero contemplando también el parlamento de los actores que pueblan la escena y los textos de los autores que escriben la trama. Así, pues, la escenografía se compone no sólo de arquitecturas significativas, monumentos, calles y artefactos edilicios, sino también de proyectos incumplidos y utopías organizativas. La historia física y material de la ciudad cobra vida a la luz de esos autores de “textos” –muchos de los cuales no alcanzaron a ser representados en el “teatro urbano”– y de actores muy variados, cuyas intervenciones en la “obra” reflejan las transformaciones ocurridas luego del acontecimiento que ocupa el centro de la trama: la revolución.

Ahora bien, si el hecho revolucionario constituye un

parte aguas de esta historia, la hipótesis de periodización propuesta por Aliata asume una doble dimensión: historiográfica e histórica. En la dimensión historiográfica, el autor se detiene en un fino análisis que une el extenso arco que va desde el período colonial hasta la consagración de la imagen de ciudad-aldea a comienzos del siglo XX. Tomando como punto de partida la polémica entre Sarmiento y Gutiérrez sobre el perfil de Buenos Aires en el momento en que se publicaba el *Facundo*, destaca que, más allá de las disidencias, ambos autores coincidían en considerarla como ciudad rectora en el ámbito argentino y con un significado no menor en el concierto internacional, tanto desde el punto de vista de su configuración física como político-institucional. Un significado que comenzaba a desvanecerse cuando hacia 1880 se emprendió la gran transformación de la ciudad. Es el momento, entonces, donde la ruptura revolucionaria planteada por los miembros de la generación romántica cede paso a una recuperación del pasado colonial que, en una suerte de *continuum*, liga la escena urbana prerrevolucionaria con el devenir posterior hasta su metropolización.

En cuanto a la dimensión histórica, si bien Aliata no descarta replantearse aquel *continuum* ni interrogarse sobre si la revolución implicó un

cambio significativo en la historia urbana de Buenos Aires, su apuesta es despojar la hipótesis de periodización de los componentes pintorescos, nostálgicos y anecdóticos que caracterizaron la imagen canónica de la ciudad, para proponer otra fundada en el estudio de las tensiones que cruzaron su desarrollo a través de los debates de proyectos –arquitectónicos, edificios y políticos– y de los conflictos que enfrentaron a los actores. En este sentido, la reconsideración del pasado tardo colonial apunta a destacar que el discurso de la élite revolucionaria estuvo asociado a la imagen de ciudad forjada en la última década del siglo XVIII, condensándose luego en el ideario tardo-iluminista del grupo rivadaviano a través de la noción que estructura y a la vez titula el libro: *la ciudad regular*.

Pero si la noción de regularidad permite marcar ciertas líneas de continuidad entre las propuestas realizadas por la dinastía borbónica y la experiencia abierta en Buenos Aires luego de superada la crisis revolucionaria y la larga década de guerras de independencia, es la que, por otro lado, habilita al autor a plantear una de sus principales hipótesis: la singularidad de la “feliz experiencia” rivadaviana. Aliata sostiene, en esta dirección, que a partir de 1821 ya no alcanzaba con recuperar la regularidad virtual del orden colonial –constituida por la normativa y las escrituras– sino que era preciso instaurarla en el ámbito físico con el objeto de construir un nuevo orden político y social. En la perspectiva del grupo rivadaviano, la regularidad física de la ciudad debía ordenar los comportamientos de los actores sociales con miras a superar el desorden

heredado tanto de la época colonial como de la experiencia revolucionaria.

La primera parte del libro está destinada, entonces, a abrir esta hipótesis desde muy diversos aspectos. Los proyectos y las realizaciones son abordados a partir de la regularización de la ciudad, del reordenamiento de los suburbios, de la arquitectura doméstica, de los servicios higiénicos y del crecimiento del espacio público. Sería imposible dar cuenta en pocas líneas de la impresionante cantidad de información, de la riqueza del análisis y de la variedad de fuentes trabajadas en esta primera parte del libro, sin duda central para comprender lo desarrollado en las dos partes restantes. Pero sí es oportuno destacar la importancia que asumen las ilustraciones intercaladas en el texto y la eficacia de la estrategia narrativa utilizada por el autor para hacer inteligible al lector el significado de procesos ligados al dominio de un saber específico. La utilización de planos topográficos junto al pormenorizado estudio de decretos y ordenanzas, artículos periodísticos e instituciones, buscan demostrar la obsesión administrativa de los rivadavianos por suprimir toda incoherencia y asimetría entre lo que marcaban los planos, prescribían las ordenanzas y proporcionaba la realidad física. La redefinición de la calle y la fachada, la regularización de los suburbios, la creación de departamentos especializados o la importancia adquirida por el higienismo son algunas de las grandes cuestiones abordadas en los tres primeros capítulos. Temas todos que son analizados desde una perspectiva global de la ciudad. La primera parte del

libro ofrece, pues, distintas miradas sobre el gran escenario urbano de Buenos Aires a la vez que presenta los conflictos y tensiones nacidos del intento de regularizar dicho espacio conjuntamente con las relaciones sociales y políticas.

En la segunda parte del libro, Aliata se concentra en el estudio de la arquitectura revolucionaria combinando el contexto más general de los proyectos y las realizaciones con un análisis denso y microscópico de un espacio cargado de fuerza simbólica –la plaza– y de dos artefactos arquitectónicos emblemáticos del período –el pórtico de la catedral y el edificio de la Sala de Representantes de Buenos Aires–. La Plaza Mayor, escenario de todos los acontecimientos revolucionarios, se transforma en el área privilegiada de la ciudad republicana y en un espacio equipado para las principales celebraciones políticas. Los proyectos analizados en el capítulo IV expresan la centralidad adquirida por la plaza y las fiestas patrióticas en aquellos años, cuando la intención era convertir los decorados efímeros en ornamentación arquitectónica. Pero es tal vez en el sofisticado examen realizado sobre el pórtico de la catedral (capítulo V) y el edificio de la Sala de Representantes (capítulo VI) donde el autor despliega una gran destreza para articular el lenguaje arquitectónico con el devenir histórico, la “obra” con los “actores” y “actores” con la trama, las “intenciones” con las “tensiones” creadas en el proceso mismo de construcción de aquellos artefactos.

El pórtico de la catedral, cuya erección fue anunciada por decreto del poder ejecutivo en 1821, constituye, según

Aliata, el primer paso hacia la reforma religiosa realizada en 1822. Dicho pórtico, lejos de presentar una invocación estrictamente religiosa, es un monumento celebratorio de la gesta de independencia que anticipa la redefinición de la relación entre el Estado y el clero a través de un mayor control por parte del primero sobre el segundo. El diálogo que Aliata establece entre las vicisitudes que implicó la construcción del pórtico, el debate sobre la reforma religiosa y los efectos que ésta provocó en la sociedad porteña expresan la destreza ya señalada. En la interpretación sobre el papel de las influencias arquitectónicas recibidas y la inserción del Neoclasicismo en el Río de la Plata se anudan cuestiones políticas y administrativas que van más allá de una mera cuestión estética. Así, en la elección programática de una arquitectura monumental para el pórtico de la catedral –que quedó inconcluso– se exhibía la intención de celebrar el presente republicano como asimismo las dificultades existentes para concretar los objetivos propuestos por la élite rivadaviana en 1821.

Aquella elección programática contrasta, según destaca Aliata, con la asumida contemporáneamente para erigir el edificio destinado a albergar a la nueva criatura política nacida de la crisis de 1820: la Junta de Representantes. A la monumentalidad del pórtico le opone la modestia y la falta de presencia urbana de la legislatura. Esta aparente paradoja, donde la principal institución del régimen republicano carecía de fachada y de enunciación de valores celebrativos, no es producto –según la hipótesis del autor–

de la pobreza de recursos materiales sino de la explícita voluntad de reproducir los principios enunciados en la *Táctica de las Asambleas legislativas* de Jeremy Bentham. En sintonía con la propuesta del filósofo inglés, para quien era necesario restar magnificencia a la arquitectura de un edificio destinado a una asamblea legislativa, la élite rivadaviana pretendió dotar a dicha asamblea de los atributos de racionalidad que se suponía debían guiar los debates y las decisiones en el espacio público por antonomasia. Una pretensión que, como bien queda demostrado en el sexto capítulo, rápidamente mostrará sus límites. La intención de regularizar la sociedad y la política quedó encerrada en sus propias contradicciones.

La tercera parte del libro se encarga de desplegar tales límites al analizar el proyecto de capitalización de Buenos Aires discutido en el tercer congreso constituyente celebrado en el Río de la Plata entre 1824 y 1827. La conversión de la ciudad de Buenos Aires en una gran capital era una idea que, aunque embrionaria, ya estaba presente a finales del período colonial. Según Aliata, las reformas aplicadas a partir de 1821 tenían como corolario necesario dicha conversión. El aporte del último capítulo es sustancial, en este sentido, para entender ya no sólo el debate sobre la ciudad capital –al ofrecer una novedosa información desde la historia urbana– sino el propio derrotero político del congreso. La interpretación propuesta, a la vez que articula los resultados obtenidos en otros campos historiográficos con temas

menos explorados como la compleja relación entre ciudad y territorio, busca desnaturalizar la idea misma de capitalización para abrir el abanico de opciones y alternativas presentes en aquel momento. La hipótesis exhibida parte del siguiente supuesto: de no existir previamente al debate la noción de “gran ciudad rectora”, la salida resultante no habría emergido como “natural”, tanto desde el punto de vista de las condiciones territoriales como técnicas imperantes. El proyecto oficial del partido unitario de ubicar la capital en Buenos Aires –aunque no todos sus miembros aprobaban los postulados del proyecto– respondía a la noción de ciudad rectora en el sentido de convertirla en el motor de la civilización y en la base de irradiación del proceso de institucionalización que debía culminar con la creación de un estado nacional.

Ya sabemos de la oposición que el partido federal presentó al proyecto y de las divisiones internas que produjo en el Partido del Orden, poco dispuesto a fragmentar el territorio de su provincia y a ceder a la “nación” su ciudad capital de provincia. Las tensiones en torno a la definición del sujeto de imputación soberana –tema no resuelto en el seno del congreso– sumado a las divisiones facciosas y a los conflictos interprovinciales como internacionales –en plena guerra contra el Brasil–, dieron por tierra con el proyecto de capitalización y con el mismo congreso constituyente. En ese contexto más conocido, Aliata ilumina desde nuevas perspectivas viejas cuestiones estigmatizadas por la histo-

riografía. Entre ellas cabe destacar el tratamiento realizado sobre la clásica relación entre el ámbito urbano y el rural. Un tema que subtiende todo el libro, pero que es recuperado en el último capítulo para señalar los cambios producidos en la percepción de ese vínculo desde fines del siglo XVIII y primeras décadas del XIX. De la clásica noción vigente durante la época colonial, que entendía al territorio como una constelación de ciudades con sus respectivos *hinterlands* productivos, se pasó a una percepción de la ciudad como “acechada” por la campaña. La ruralización que en la dimensión económica y política venía produciéndose desde las guerras de independencia tenía, pues, un rostro bifronte. Por un lado, era la expresión positiva de un proceso de expansión productiva y de extensión de derechos hacia un ámbito hasta ese momento poco diferenciado de la ciudad y, por el otro, se erigía en la representación de la barbarie y del desierto. Un desierto que debía civilizarse desde los nuevos valores de la cultura urbana.

Esta imagen de “espacio vacío” puede admitir también otra lectura, no contradictoria con la realizada por el autor, sino complementaria. Al rostro negativo del desierto se le contraponía la idea de que tal condición podía ofrecer una gran oportunidad para la élite gobernante, deseosa de cumplir con el objetivo de transformar la sociedad. La mirada exhibida por algunos pensadores europeos contemporáneos a las reformas rivadavianas confirman en parte esta

perspectiva. Sólo basta citar un fragmento de una carta enviada por Dufresne Saint Leon a Bernardino Rivadavia en diciembre de 1821, cuando recién se ponían en marcha las reformas, para observar hasta qué punto las condiciones en las que se hallaba el Río de la Plata podían ser presentadas como óptimas para emprender el camino civilizatorio:

No teneis nobleza; no la tengais jamás... Vos sois dueño de un terreno libre, donde no teneis más que construir, mientras que nosotros, debemos todavía sostener una lucha que durará mucho tiempo contra la aristocracia hereditaria que muestra más vigor para defender sus honores puramente nominales, al menos en Francia, que para defender las propiedades y privilegios reales. Vuestra situación es, pues, mucho mejor que la nuestra. Lo que debéis lamentar menos, es la pobreza relativa de la población, que será largo tiempo vuestra tranquilidad, mientras que en nuestro país nuestra población excesiva, al menos en las ciudades, está en un fuerte estado febril, por la superabundancia de hombres que no encuentran tierras para cultivarlas, ni lugar para sus industrias. Está pues con todo, el placer de una esperanza fundada en razonamientos, que contemple los altos y felices destinos de vuestra patria.

Por tratarse, precisamente, de un espacio dominado más por la naturaleza que por la historia, la situación vigente en el Río de la Plata podía ser evaluada como un potencial laboratorio de civilización y modernización social y política.

No obstante, si esta noción de “potencial oportunidad” pudo influir en el primitivo

optimismo de la élite porteña, muy rápidamente ganó terreno la imagen desarrollada por el autor en las conclusiones del libro. En ellas se regresa sobre la periodización, pero para dejar al lector un conjunto de reflexiones que implican una fuga hacia delante. La crisis de la experiencia rivadaviana es en parte la crisis del ideario que planteaba la directa correspondencia entre los cambios físicos del territorio y los comportamientos sociales y políticos de los actores que lo habitaban. En este punto, sin embargo, el autor se aleja de las clásicas interpretaciones que evalúan a esa experiencia en clave de fracaso. El período trabajado representa para él un punto de inflexión en las formas de entender la ciudad al instaurar un “nuevo episteme” que tendrá consecuencias en la segunda mitad del siglo XIX. Como bien deja demostrado Aliata, en íntima asociación con otros aportes historiográficos, la historia posterior a Caseros no se desarrolla sobre un vacío, sino sobre la base firme de una serie de cambios que precedieron a la gran transformación operada con la construcción del estado argentino y la llegada de la inmigración masiva. Las perspectivas que, en este sentido, ofrece el libro reseñado son fundamentales para entender no sólo lo ocurrido en la ciudad de Buenos Aires, sino para reubicar los complejos vínculos entre territorio y política a lo largo de todo el siglo XIX.

*Marcela Ternavasio*  
Universidad Nacional  
de Rosario / CONICET

Alejandra Laera y Martín Kohan (comps.),  
*Las brújulas del extraviado. Para una lectura integral de Esteban Echeverría*,  
Rosario, Beatriz Viterbo, 2006, 336 páginas

Esteban Echeverría es, entre los miembros de la Generación del '37, una de las figuras más frecuentemente mencionadas y, al mismo tiempo, menos estudiadas. A diferencia de la obra de Alberdi y Sarmiento, que ha sido objeto en los últimos años de un estudio metódico por parte de gran número de historiadores, filósofos y críticos literarios, para hallar algún intento de análisis sistemático de la obra de Echeverría tenemos que remontarnos a los años setentas. Y ello a pesar de que las menciones ocasionales que ha merecido desde entonces han sido siempre medulares en los estudios en el área, sugiriendo la presencia en su obra de una rica cantera de motivos todavía inexplorados. *Las brújulas del extraviado* se propone llenar este vacío y ofrecer una "lectura integral de Esteban Echeverría" abordando su obra y su trayectoria político-intelectual desde una pluralidad de enfoques y perspectivas.

El capítulo que abre esta obra, a cargo de Graciela Batticuore, se concentra en la imagen que Echeverría, siguiendo el modelo del poeta romántico, se encargaría de forjar de sí mismo como un ser incomprendido y alienado, padeciendo del irremediable desajuste existencial que resulta del hecho de habitar un mundo desproporcionado a su subjetividad estética. Batticuore asocia esa imagen sufriente con la frustración resultante de esa búsqueda

casi obsesiva suya de un reconocimiento, que, medido con la vara de sus propias expectativas, le parecerá siempre esquivo.

El trabajo que le sigue de Jorge Myers señala la serie de intervenciones editoriales que realizó Juan María Gutiérrez en los textos de Echeverría, en su compilación de las *Obras completas*, mostrando cómo las mismas resultan reveladoras, a su vez, de un problema que, según entiende, cruza toda su producción intelectual: el marcado desfasaje entre su concepto estético y los rasgos estilísticos de su escritura. En su obra ficcional no puede encontrarse, según afirma, el tipo de escritura desgarrada que caracteriza a sus pares europeos del período. En última instancia, aventura Myers, la perseverancia en el cultivo de la imagen de poeta a la que se aferra Echeverría quizás haya frustrado su verdadera vocación como intelectual, que, como distintos autores señalaron, no se encontraría allí donde él creyó hallarla sino en su obra política y doctrinaria.

Alejandra Laera, por su parte, asocia esa imagen de poeta romántico con otra mucho menos conocida, y, en cierto sentido, contradictoria con ella, pero, no obstante, igualmente constitutiva del paradigma de escritor romántico que se impone a comienzos del siglo XIX: su faceta de *Hombre productor*. Ésta, según señala, no sólo se expresa en la serie de activida-

des mucho más prosaicas que Echeverría encara, como su empresa agropecuaria, así como en sus poco difundidos escritos sobre economía, sino que permea su propia relación con la literatura.

El capítulo de Soledad Quereilhac es un recorrido por las diversas facetas y estadios en la recepción de la obra echeverriana, señalando, sobre todo, el particular prisma con que será por mucho tiempo abordada su obra. Según muestra, las claves fundamentales que condicionarían la lectura de la misma van a ser fijadas, en lo esencial, a comienzos de siglo XX. En el repaso que realiza de los estudios entonces realizados se puede observar claramente la que, para Quereilhac, será su característica distintiva: la ninguna vocación por transitar analíticamente los procedimientos que dan forma a sus textos. En definitiva, ello obedece a una razón precisa: la falta de condiciones adecuadas de recepción de su obra. El giro fundamental se producirá recién con *Contorno*, cuya intervención posibilita finalmente la inteligibilidad de su obra como tal, abriendo el camino para los primeros intentos de reconstrucción de la serie de procedimientos estrictamente literarios que articulan su texto.

El capítulo siguiente de Fermín Rodríguez retoma una hipótesis planteada originalmente por Sarlo y Altamirano para adentrarse con ella en

*La cautiva* y recorrer los distintos pliegues por los que se desenvuelve su relato. El núcleo problemático que tensa la escritura de Echeverría, según señalaron aquellos autores, radica en el hecho de que a la voluntad romántica de expresar las costumbres y la cultura local, en vista de la ausencia de las mismas, se le va a superponer en su escritura una dimensión performativa, en última instancia, incompatible con ella: será, en definitiva, a la propia escritura que le tocará así la tarea de fundar aquellas tradiciones a las que buscaría, a su vez, retratar. La pregunta que ello planteará, según señala Rodríguez, es cómo escribir esa *Nada*, cómo describir ese vacío de sentido y darle así presencia discursiva. Fundar en el desierto, dice, será fundar el desierto en la literatura, convertir esa decepción desnuda de significado en un objeto que pueda elaborarse estéticamente.

Entre los estudios que componen esta antología, el de Rodríguez y de Martín Kohan que le sigue buscan internarse en los procedimientos específicamente literarios que articulan la obra echeverriana. Kohan enfoca esta vez *El matadero* desde la perspectiva de la dialéctica entre distancia y proximidad del relato (que replica, a su vez, la tensión entre recelo ideológico y seducción estética que la cultura popular genera en Echeverría). En última instancia, el relato de la *violencia urbana* de *El matadero* quiebra la antinomia sarmientina entre civilización y barbarie, entre ciudad y campo, los cuales, como señalaran Sarlo y Altamirano en relación con el *Facundo*, constituyen, en principio, dos universos de sentido

inconmensurables entre sí. La inminencia y vecindad de la violencia bárbara genera una ansiedad desconocida para Sarmiento por tratar de delimitar los espacios. Kohan analiza cómo esa inestabilidad topológica se despliega en las distintas escenas del relato y serviría, en definitiva, para dar expresión a una paradoja aún más perturbadora, que es la que definiría la anomalía del rosismo como fenómeno histórico: esa colisión entre el mundo popular y el poder político, la emergencia de una cultura oficial-popular, que, para Kohan, da origen a esa fiesta monstruosa que es *El matadero* y en donde este autor descubre aquello que vuelve a esta obra tan perturbadora en el contexto de la producción del romanticismo local.

El estudio siguiente de Fabio Wasserman asocia la figura de Echeverría con la certeza, compartida por los miembros de su generación, de la posesión de un saber fundando en un novedoso sistema de ideas capaz de servir de base para reorientar la sociedad rioplatense en la senda del progreso. Dentro de su generación, Echeverría sería quien habría de articular esa certeza difusa en un cuerpo de doctrina. El punto de fisura de dicho proyecto estaría marcado, para Wasserman, en la carencia de un referente social y político, de una fuerza capaz de encarnarlo en la realidad y ponerlo en práctica.

El capítulo de Patricio Fontana y Clara Roman se concentra, más específicamente, en la polémica de Echeverría con Pedro de Ángelis en 1846. Los autores analizan el tipo de estrategias retóricas que Echeverría despliega en dicha polémica. Según señalan, la segunda carta,

en particular, motivada, en realidad, por la sensación de Echeverría de que la obra mencionada no había sido correctamente leída e interpretada, es reveladora, en última instancia, de la carencia, entre sus mismos destinatarios, de aquella serie de sobrentendidos que hubieran hecho posible su asimilación. Pero ella haría también manifiesto un problema que lo precede y que habría de acompañarlo a lo largo de su trayectoria intelectual, marcada toda por la tensión entre su vocación típicamente romántica de constituirse como un *alma bella* colocada por encima de las preocupaciones mundanas y su necesidad, para lograrlo, de contradecirla permanentemente “revolucionándose en los intereses bajos” de las disputas mundanas.

Pablo Ansolabehere analiza, a continuación, un poema tardío de Echeverría, “Avellaneda”, al cual éste consideraría la realización más acabada de su proyecto estético; un poema épico que, junto con otro anterior, “Insurrección del Sud”, daría expresión poética a su programa político, sirviendo así para reconciliar esas dos almas que habitaban su cuerpo. Como señala Ansolabehere, “Avellaneda” se trata, en realidad, de una épica excéntrica, puesto que culmina con una derrota. Lo interesante del caso es que este carácter excéntrico no podría atribuirse al contexto en que fue compuesto (el exilio y la derrota de la campaña contra Rosas), puesto que éste se encuentra ya plasmado en una obra temprana suya, anterior a los acontecimientos que supuestamente lo explicarían: *Elvira o la novia del Plata*, la cual data de 1832. Lo cierto es que, como muestra, esta

orientación estética va a proveer aquellos *tropos* y figuras retóricas fundamentales en las que sus compañeros de generación habrán de fundarse para retratar y dar entidad literaria al fenómeno rosista.

El capítulo siguiente, a cargo de Diego Bentivegna, estudia el *Manual de enseñanza moral para las escuelas primarias del Estado Oriental* que Echeverría compone en 1846 por encargo del gobierno de ese país.

Bentivegna analiza la estructura del Manual la cual denota, según muestra, una concepción deóntica prepositivista de la moral que le permite ordenar jerárquicamente los diversos niveles de obligaciones personales, en una escala que avanza de lo particular a lo universal. La asepsia ética que propugna se complementa, a su vez, con una gimnástica corporal orientada igualmente a refrenar las pasiones y reconducir los espíritus hacia la senda moral.

En ambos casos, subyace el supuesto común de la educación como el ámbito en el que podría materializarse el proyecto de regeneración política y social al que su generación se encontraba abocada. En definitiva, es allí en donde la escritura exhibe su carácter esencialmente preformativo, modelador de aquella realidad a la que buscará, al mismo tiempo, de retratar.

Finalmente, el estudio de Laura Malosetti Costa que cierra este libro, muy distinto de todos los anteriores, ya sumamente diversos entre sí, se concentra en el análisis del retrato de Echeverría que en 1873 el pintor francés Ernest Charton realizará por encargo de Juan María Gutiérrez para la Universidad de Buenos Aires,

y que, como señala Malosetti, es el que terminaría fijando su imagen visual. La pregunta que se plantea la autora es qué es lo que hizo al mismo particularmente efectivo en este sentido, entre una variedad de alternativas disponibles. La respuesta, básicamente, que sólo hacia el final del capítulo se nos revela, es que dicho retrato resultaría particularmente adecuado como plasmación pictórica del ideal echeverriano de intelectual romántico. Lo interesante del trabajo de Malosetti, sin embargo, es el camino que transita hacia esa respuesta, en cuyo transcurso desarrolla una verdadera hermenéutica pictórica que le permite desmontar la serie de procedimientos simbólico-figurativos y estrategias compositivas que permitirán dar expresión artística a dicho ideal.

Como vemos, esta “lectura integral de Echeverría” constituye menos un cuadro sistemático que un mosaico heterogéneo de perspectivas. Esta riqueza de matices, que es intrínseca a esta renovada clave de lectura que la misma aporta, resulta al mismo tiempo sintomática. Si esta pluralidad de perspectivas no puede reducirse a un único código interpretativo, ello se debe, evidentemente, a la gran diversidad de abordajes y campos disciplinares involucrados, que van de la crítica literaria a la historia intelectual, pasando por otros menos previsibles en este contexto como la crítica de arte. Menos evidentemente, ello cabría también atribuirlo al hecho de que estos renovados enfoques de algún modo heredan y se encuentran

igualmente cruzados por aquella tensión fundamental que transita las lecturas de la obra de Echeverría desde su mismo origen. Esto se hace evidente en la coexistencia en esta antología de dos modos muy distintos de orientarse hacia ella. Mientras que la mayoría de los trabajos allí reunidos concentra su análisis en Echeverría en tanto que figura intelectual, sólo unos pocos de ellos intentan adentrarse en el texto de su obra. Y si bien ambas orientaciones no son necesariamente contradictorias, tampoco resultan fácilmente combinables. En última instancia, tras aquella primera estrategia de aproximación subyace un supuesto: que la producción intelectual echeverriana resulta más significativa por lo que denota en su periferia que por lo que contiene en su interior. Por el contrario, aquellos otros ensayos que se abocan a desmontar su arquitectura textual crearán descubrir en ella una densidad estética y una complejidad en cuanto a procedimientos figurativos cuya inteligibilidad se vería obstruida bajo el supuesto anterior. El mérito de esta obra consiste, en todo caso, más que en resolver esta tensión, en aceptar el desafío de perseguir simultáneamente, con mirada estrábica, ambas vías alternativas por las cuales volver significativa la producción intelectual de este escritor extraviado.

*Elías J. Palti*  
UNQ / CONICET

Amanda Salvioni,  
*L'invenzione di un medioevo americano. Rappresentazioni moderne  
del passato coloniale in Argentina,*  
Reggio Emilia, Italia, Edizioni Diabasis, 2003, 238 páginas

*L'invenzione...* puede ser leída en el marco de las investigaciones que, en las últimas décadas, tomaron por objeto los procesos de formación de la *nación* en tanto complejo simbólico orientado a cohesionar unidades políticas cuya definición se reconocía, en buena medida, contingente. Estas investigaciones fueron especialmente estimuladas por la difusión de ciertos textos (*La invención de la tradición*, compilada por Hobsbawm y Ranger, *Comunidades imaginadas* de Benedict Anderson o, en menor medida, *Naciones y Nacionalismos* de Ernest Gellner, por sólo citar tres apariciones del prolífico 1983) que propiciaron una verdadera eclosión de aproximaciones históricas, antropológicas o crítico-culturales a la cuestión nacional, tanto a nivel macroscópico cuanto a pequeña escala. La rápida introducción tiene sentido no sólo porque aquellos textos están entre las condiciones del que aquí se reseña sino, también, porque éste expresa bien el descentramiento disciplinar mediante el cual todos intentaron responder al carácter socialmente expansivo de los procesos de formación nacional. El libro de Amanda Salvioni analiza las formas en las cuales el pasado colonial americano fue imaginado y representado en la era postcolonial de

aquellas zonas que habían sido marginales dentro del imperio español. Áreas caracterizadas por su escasa población indígena y por su nula o tardía valorización económica –y, en tal sentido, poco aptas para subsidiar el sistema colonial–, éstas habían producido sociedades más desarticuladas y menos densas culturalmente que las de la América andina o México. La cuestión de los *orígenes*, precipitada en las zonas centrales por la complejidad étnica, había revestido en las marginales una urgencia menor; alivio relativo que a la vez las había dejado peor equipadas para cuando, sobrevenida la emancipación, esa pregunta y la necesidad de alguna respuesta se impusieran.

Para Salvioni, la ausencia de ese sedimento imaginario de génesis colonial –por lo común, expresado en formulaciones míticas del mestizaje ancladas en grandes antecedentes indios– condujo en esas regiones marginales a mecanismos más audaces y deliberados de conversión del “pasado en *tradición* y la memoria en *identidad*”. Puesto que ése habría sido el caso de los territorios que, partiendo de un marco no nacional por definición, acabaron siendo comprendidos por la unidad discreta conocida como Argentina, las vicisitudes del modo en que la cuestión colonial fue representada en tiempos postcoloniales

permiten seguir las maneras en las cuales esa unidad iba siendo, a la vez que materialmente determinada, simbólicamente elaborada.

La idea de un *medioevo americano*, ciertamente tópico de muchos de los testimonios considerados, es invocada por Salvioni para resaltar la centralidad de unas categorías exógenas en los esfuerzos por digerir el pasado colonial y la ansiedad, derivada de la propia analogía, por identificar en suelo americano –aún si comprimidas– las formas históricas del desenvolvimiento europeo. Por un lado, entonces, se opera la adjudicación al pasado colonial de aquellos atributos que las nuevas naciones europeas habían señalado en sus *nacionalizados* medioevos, se tratara de la visión oscurantista y tenebrista, de la visión heroica y caballescica o de la idea magmática de los mismos. Por otro, esta importación inclina a completar una secuencia cuyos inicios (un eventual *clasicismo* prehispánico) resultan al menos tan polémicos como su inflexión medieval y cuyo término (se presume, la *nación moderna*) sólo va ganando claridad en la medida en que se desenvuelve su propio relato.

Si en el espacio rioplatense la colonia fue una de las respuestas posibles, de hecho la más transitada, a la pregunta por el origen que está en la base de todo proceso de

construcción nacional, su formulación requirió de una serie de operaciones complejas de extrañamiento y asimilación que sólo los hijos de la revolución pudieron iniciar. Entre los siglos XIX y XX, más precisamente entre ambas décadas del treinta, Salvioni identifica lo medular de un ciclo de elaboración y nacionalización de la colonia operado en la alianza entre diversas tipologías discursivas. De la poesía a la narrativa, de las *tradiciones* a la historiografía, la colonia retorna como representación de un pasado que sí, por un lado, tenía por condición un doloroso distanciamiento (producto de la constatación, fundada en las escasas crónicas, de su pobreza relativa), por otro era reabsorbido en un *continuum* temporal orientado a dotar de antigüedad a las nuevas formas políticas. Las contaminaciones más significativas se operan entre historiografía y narrativa, formas privilegiadas de la representación colonial y, por ende, especialmente sensibles al drama del archivo, que intentarán atenuar de manera combinada. Ante la fragmentariedad y dispersión del archivo colonial, la búsqueda de una imagen total de la colonia apelará tanto al recurso documental como a la imaginación literaria, inclinación que en ocasiones prohijará, en López por ejemplo, una singular inversión: mientras que la literatura busca autorizarse en la apelación al documento, la historiografía espera de la literatura (o al menos de las cualidades literarias) la capacidad de llenar los vacíos de un relato necesariamente lacunar.

*L' invenzione...* propone un fascinante recorrido a través de una serie de figuras y experiencias altamente significativas. La compleja trama de distanciamiento, evocaciones, polémicas y objetualizaciones del pasado colonial es evaluada a partir de un corpus heterogéneo y dilatado. La consideración de la producción poética, crítica y polémica de los integrantes del *Salón Literario* (capítulo I) permite poner de relieve el juego de alejamiento y sutura respecto de la experiencia colonial; lo primero facilitado por sus disposiciones historicistas, lo segundo expresado en el topos de la "larga siesta colonial". La ambivalencia de la colonia y, en esa medida, las divergencias respecto de los atributos más adecuados para representarla, no impide que sea de ese grupo y, por extensión, de esa generación, de donde surgen las preguntas más claras por una literatura propia y la invitación más firme, expresa en Alberdi, a los estudios coloniales. Inicialmente vinculado a estos jóvenes y rápidamente en sus antípodas, emerge la formidable figura de Pedro de Ángelis (II), cuyo desenvolvimiento periodístico, editorial y archivístico al abrigo del rosismo representa un momento inicial, heurístico, de los estudios coloniales, concentrado en la reunión y edición documental. La publicación de sus *Documentos...* en 1836 no sólo resulta inaugural en este sentido sino que estimula la guerra personal y editorial que lo enfrentaría luego a los jóvenes en el exilio. Entre ellos

Juan María Gutiérrez (III), sucesor de De Angelis en la dirección del Archivo Público luego de la caída de Rosas, cobra singular relieve. De la obsesión archivística a la crítica literaria Gutiérrez, especialmente preocupado por la cronología y el origen, opera una ruptura decisiva: la colonia podía ser a la vez despreciable como imposición de España y fascinante como fondo americanista cuya originalidad, a los fines de su nacionalización, sólo cabía destilar. Esta perspectiva —que sofisticaba el momento "heurístico" de aproximación a la colonia— nutre, a juicio de Salvioni, un ciclo especialmente intenso de la narración colonial, sensible entre 1863 y 1880 en las revistas literarias que tuvieron a Gutiérrez por protagonista y en torno a las cuales circularon Vicente F. López, Andrés Lamas o Vicente Quesada. Este momento de la narrativa colonial (IV) es considerado a partir de la trayectoria-intertexto de López (que va de la *novela* de tema colonial al *ensayo* de tema prehispánico y, de éste, a la *historia* nacional), de la relectura de la colonia en los *Recuerdos* sarmientinos (que, pretendiéndose *genealogía* familiar y de la patria evocan una colonia distinta a la del *Facundo*) y de las facetas bibliófila-archivística y escrituraria de Quesada quien, mientras desarrolla el encargo estatal de relevar documentos en el Archivo de Indias, encuentra en las *tradiciones* el modo de representar la colonia. Muchos de estos cabos, pero especialmente el gesto nacionalizador de Gutiérrez, serán retomados y llevados a

término por Ricardo Rojas (V) quien, en clave espiritualista, extrema la idea de una esencia americana merced a un meditado dislocamiento: en su *Historia de la Literatura Argentina*, “Los Gauchescos” preceden a “Los Coloniales”. Y será precisamente Rojas, historiador y crítico literario a la vez que artífice de ese programa más extenso sintetizado en *Eurindia*, quien más influya otras zonas de la cultura. La arquitectura neocolonial (VI) lo tendrá como inspirador o compañero de ruta desde muy temprano y en gran medida ella –desplegada en el arqueologismo y la escritura de Juan Kronfuss o en los textos y proyectos de Martín Noel y Ángel Guido–, al materializar entre los años de 1920 y 1930 la metáfora de la construcción de la nación, completará el ciclo de nacionalización de la colonia. A lo largo del recorrido, una serie de filigranas –figuras de fugaz aparición pero claves en la producción de ciertas inflexiones– efectúan sus entradas laterales, entre ellas Joaquín V. González, Bartolomé Mitre, Paul Groussac o José Ingenieros. En conjunto, *L'invenzione...* revela un gran ciclo que es, a la vez, el que va de la irrepresentabilidad del tema colonial a su conversión

en pilar de la nación, y de las aisladas colectas documentales a la conformación de un ámbito de los estudios coloniales peligrosamente deseado por los proyectos conservadores de la década de 1930.

Como es evidente, la reseña ha tomado la vía descriptiva. En todo caso, quedan claros tanto el enorme interés del libro cuanto sus amplias pretensiones y, en esa medida, quizás quepa apuntar un par de las ansiedades que alimenta. La primera de ellas es relativa al giro de siglo, especie de paréntesis entre los capítulos IV y V en el que se desea saber más (especialmente entre la invocación de *La tradición nacional* de González y *Blasón de Plata* de Rojas, o entre el debate Mitre-López y el primer revisionismo) sobre el modo en que el proceso de nacionalización de la colonia dialoga con las modalidades científicas o positivas de construcción de la nación. Y esto tanto porque Mitre ha abierto una proléptica distinción entre las diversas colonizaciones del espacio nacional cuanto porque, en el intersticio, tienen lugar *Las multitudes argentinas* de Ramos Mejía, a la vez que *Patria* o *La restauración nacionalista*, de González y

Rojas respectivamente. La segunda ansiedad, necesariamente común a la mayoría de los trabajos cifrados en espacios centrales o en discursos en sí mismos *nacionalizados* (es decir, cuyo influjo se difunde desde los centros del poder y la función estatal o del sistema de producción de palabra impresa), es relativa a las elaboraciones excéntricas de la experiencia colonial. Y esto porque la propia evocación del resultado *argentino* induce el deseo de conocer cómo la nacionalización de la colonia tuvo sitio en los espacios que contribuyeron a dar carnadura a sus representaciones, especialmente el centro-norte de un territorio cuyas fronteras había vuelto a trazar la campaña del desierto. Puesto que todo trabajo debe ponerse límites, esas ansiedades quedan como invitaciones abiertas a una comunidad de lectores que, al menos en su sentido restringido, debiera contar necesariamente a varias cepas de especialistas; entre los primeros, a los estudiosos de la historia y la literatura colonial y argentina.

Ana Clarisa Agüero  
Universidad Nacional  
de Córdoba

Juan Agustín García,  
*La ciudad indiana, sobre nuestra incultura y otros ensayos*,  
Estudio Preliminar de Fernando Devoto,  
Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2006, 462 páginas

El caso de Juan Agustín García es uno de los más llamativos en la historia de las ciencias sociales en la Argentina. Su nombre no es desconocido en el ámbito intelectual local; sus ideas han recibido elogiosos comentarios tanto de sus contemporáneos como de historiadores posteriores; encontrar sus libros no es una tarea sumamente dificultosa, pues han sido ampliamente editados. Sin embargo, la producción intelectual de Juan A. García no ha tenido un impacto relevante en el desarrollo de la sociología, la historia o la psicología social en el país. La reciente edición de una selección de textos de este autor puede ser la oportunidad para abrir, finalmente, una seria discusión sobre su obra y las audiencias que reiteradamente rechazaron incorporar esas ideas al debate sobre la sociedad argentina.

La compilación incluye la versión completa de *La ciudad Indiana* (1900), que es, sin duda, el libro más conocido del autor (pp. 51-246). También incluye su obra *Sobre nuestra incultura* (1922), uno de sus últimos trabajos, y producto, a su vez, de un conjunto de sus artículos periodísticos (pp. 247-356). Luego, se incluye una selección de textos de diferentes obras de García: *Introducción a las ciencias sociales argentinas* (1899), *Ensayos y Notas* (1903), *En los jardines del convento* (1916),

*Sobre el teatro nacional y otros artículos y fragmentos* (1921), *Sombras que pasan* (1925) y un reportaje que le hiciera *La Razón* en 1922 (pp. 357-462). Como toda buena antología, el libro se inicia con un estudio preliminar. En este caso, Fernando Devoto realiza una excelente contextualización del autor y su obra (pp. 9-48).

La introducción cumple con la labor de hacer una cuidada reconstrucción de la trayectoria intelectual y académica de García, analizando las variables más relevantes de ese recorrido: sus lazos familiares y su posición social, su paso por la estructura administrativa del Estado nacional, incluyendo su labor judicial y su paso por la docencia universitaria. Devoto revisa además sus influencias intelectuales y su biblioteca, pero no supera en información a lo indicado por críticos pasados, principalmente por Narciso Binayán en la presentación de las *Obras Completas* de García en 1955. No obstante, Devoto aporta una lúcida lectura de la obra compilada, indicando claramente los núcleos conceptuales y problemáticos de una producción intelectual desordenada y compleja.

Juan Agustín García (1862-1923) formó parte del grupo de intelectuales argentinos nacidos después de Caseros, que la historiografía definió como la generación del 80. Fue testigo de la transformación social que experimentó Buenos Aires en

los últimos años del siglo XIX y sus preocupaciones no escaparon al problema primordial del argentino tironeado por su pasado criollo y la irrupción de la modernidad. El estudio del derecho y su contacto con las ideas de Comte, Tarde y Durkheim moldearon en él un pensamiento que desembocó en la sociología. La herencia (en una relación de ruptura respetuosa) de pensadores como Alberdi y Echeverría y su preocupación por investigar la realidad social argentina terminaron por orientar su mirada sobre la sociedad. En 1882, obtuvo el doctorado en Derecho junto a un grupo de jóvenes que en el futuro contribuirían al desarrollo de las ciencias sociales en nuestro país (Ernesto Quesada, Luis María Drago, José Nicolás Matienzo, Adolfo Mitre, Norberto Piñero y Rodolfo Rivarola). Inició entonces una carrera judicial que nunca abandonó y fue profesor universitario en Buenos Aires y La Plata en asignaturas como Introducción al Derecho, Sociología, Historia Universal e Historia de América.

Su obra principal es, sin duda, *La ciudad indiana*, tal como la sitúa Devoto. En este trabajo, García realizó un estudio objetivo de la estructura política y social de la Ciudad de Buenos Aires durante la época colonial, buscando relaciones entre la economía y la administración de la ciudad con el

sistema de creencias, la religión y la organización familiar. Se ha discutido tanto la influencia de Fustel de Coulanges en este libro, que acertadamente Devoto descarta, como su perspectiva economicista. El argumento de García se construyó a partir de la descripción de una sociedad dual resultante de la estructura económica y social, lo cual impedía el surgimiento de una clase media como un importante factor de modernización social. Por otro lado, *Sobre nuestra incultura* resulta de un proyecto intelectual menor. García analiza en este caso el clima cultural argentino de su tiempo. Su mirada es mucho más pesimista, y sus ideas remiten a una necesidad apremiante del autor por publicar y pagar sus deudas. Parece equivocado el intento de Devoto por buscar semejanzas en el contexto y el contenido de ambos libros. Es cierto, sin embargo, que en los dos textos puede verse al mismo autor irónico e inflexible con su tiempo (p. 48), pero los temas y los problemas son bien distintos. Si se quiere, el primer García es un sociólogo estructuralista, mientras que el segundo es un sociólogo más vinculado a los estudios culturales.

A pesar de la erudición y el rigor historiográfico, el prologuista de esta obra se enfrenta con un desafío difícil de superar: la ausencia de un problema García. Es decir, una situación en la cual el autor homenajeado en este libro no forma parte de la agenda académica en ciencias sociales. Si el prólogo busca participar de un diálogo con viejos lectores de García, su formato parecería algo redundante. La

presentación biográfica no agrega nada nuevo a lo que, más o menos, todos los interesados en leer a García ya conocen. Además, su lectura de las obras compiladas no ofrece una visión innovadora de esas ideas. Pero, es cierto, resulta sumamente difícil lograr un incremento cualitativo en esa interpretación cuando no existe una tradición de lecturas de la obra de García con la cual acordar y/o confrontar. Ahora bien, si el objetivo de esta antología es instruir a los nuevos lectores e iniciar un esfuerzo por analizar los textos de García, la pregunta es por qué esta empresa tendría más éxito que otras similares realizadas durante un siglo, y que terminaron en sucesivos fracasos.

El caso de Juan A. García es un claro ejemplo de que la calidad inherente de las ideas es insuficiente para explicar el éxito intelectual. Al contrario, este autor muestra cómo los procesos institucionales desfavorables, las estrategias biográficas equivocadas, la falta de oportunidades políticas y la estructura inmadura del campo intelectual, en forma combinada, pueden limitar la posibilidad de convertirse en un autor reconocido, a pesar de la creatividad y la originalidad de ciertas ideas que uno pueda tener.

Ciertamente, a la obra de García no le han faltado apasionados divulgadores. La lista de sus comentaristas y lectores autorizados incluyen nombres prestigiosos: Paul Groussac, Miguel de Unamuno, José Ingenieros, Ricardo Levene, entre otros. Tampoco el mercado editorial le ha sido esquivo. *La ciudad indiana* es probablemente uno de los libros más reeditados dentro del espacio de las

ciencias sociales en el país. Se pueden contar al menos 25 ediciones y reediciones desde su primera publicación en 1900, incluyendo una versión infantil, ediciones económicas y libros de homenaje editados por instituciones públicas. Sin embargo, los miles de ejemplares distribuidos en bibliotecas públicas y privadas no fueron leídos. No existió un problema de oferta; la obra de García tuvo un problema de demanda.

En realidad, esta visión es un poco lineal. Se debería hablar de las dificultades de una oferta estructurada que no pudo despertar la atención y sentidos de un grupo de lectores demandantes de fórmulas para leer e interpretar el mundo social. Ninguno de los lectores autorizados de García pudo imponer una interpretación de sus obras que guíe la lectura de los futuros lectores; es decir, un resumen canonizado y una receta de interpretación que acelere un proceso de discusión sobre esas ideas, y permita construir una imagen de la obra más allá de lo que el texto dice y aplicar esas mismas ideas para analizar otras obras o la realidad social misma. La ausencia de discípulos (un problema compartido por la primera generación de profesores de sociología en la Argentina) privó la posibilidad de que fervientes defensores discutan, difundan y continúen la obra de García.

Esto ha impedido que García forme parte de las tradiciones intelectuales más dinámicas del país. En la actualidad, García no es leído en las aulas argentinas de sociología, historia o psicología social, en las cuales, sin ninguna duda, podría ser situado como un digno pionero.

Llamativamente, los sociólogos locales han evadido interpelar a este autor e incorporarlo a la tradición sociológica argentina. Así, la tradición de la sociología científica no lo ha incorporado en su seno. Si bien Germani rescató tardíamente los méritos de *La ciudad Indiana*, el esfuerzo de García por investigar empíricamente la estructura social argentina no ha sido considerado. La operación fundacional de negar el pasado por parte de esta tradición pudo haber conspirado para impedir una mejor continuidad intelectual entre García y los seguidores de Germani.

Tampoco, y muy sorprendentemente, la vocación de García por fundar una sociología nacional recibió, más tarde, la atención de la tradición nacional y popular. Su ambigüedad ideológica y su imagen ligada al positivismo pudo haber contribuido a ese olvido. Por otro lado, la tradición sociológica de la izquierda intelectual tampoco lo incluyó entre sus antecedentes; lo que resulta extraño por las reiteradas referencias, discutibles ciertamente, al García marxista y sus declamaciones sobre el futuro venturoso del proletariado.

Quizás sea en la historia donde las ideas de García hayan germinado con mayor éxito relativo. Su rol como promotor del acto de bendición de la nueva generación de historiadores es muy conocida. Al parecer, ésta fue una operación orquestada más por la camada de jóvenes que irrumpió con fuerza en el campo historiográfico al final de la Primera Guerra Mundial que por el viejo maestro. Según García, esos historiadores (Rómulo Carbia, Ricardo Levene, Diego

Molinari, Emilio Ravignani, Luis María Torres, y los aún adolescentes José Torre Revello y Juan Canter), compartían con él tanto la disposición por recolectar y criticar materiales como la convicción de que era necesario refundar la tradición historiográfica. Sin embargo, muy pronto esos mismos jóvenes le dieron la espalda. La historiografía resultante no tuvo una impronta basada en el legado de García. Devoto ha escrito sobradamente sobre el tema.

De este modo, no hay una interpretación canónica de García. Hay muchos García posibles: sociólogo, psicólogo social, historiador, economista, socialista, católico, liberal, aristócrata, positivista, idealista, promotor de la investigación empírica, crítico literario. Pero esta combinación contradictoria de sus intereses y preocupaciones ha sido apropiada por estudios separados sin ningún tipo de aptitud sistemática. Esta diversidad no lo ha enriquecido, sino que lo ha vuelto más oscuro y lejano. Repito, hay muchos García. Ello no es un problema; lo es que ninguno ha sido utilizado productivamente para estudiar la sociedad argentina.

La edición de esta antología constituye un nuevo paso en la historia de reediciones de la obra de Juan Agustín García. No viene a satisfacer un vacío en el espacio editorial o a publicar una obra de difícil acceso, salvo el mérito de editar *Sobre nuestra incultura*, que ciertamente es una de las obras menos difundidas del autor. Es más precisamente, el intento de difusión erudita de una obra que hoy es una invaluable pieza arqueológica en el museo de las ciencias sociales argentinas. Como todo trabajo

de este tipo se puede discutir la elección de los textos. Se puede reclamar, así, un mayor espacio para la *Introducción a las ciencias sociales*, especialmente los capítulos dedicados a la sociología. También es necesario pensar en publicar sus trabajos aún inéditos o perdidos, como las clases que atentamente copiaron sus alumnos.

La presentación de Devoto no constituye un esfuerzo por ofrecer una (nueva) clave de lectura a la obra de García. Más bien, es parte de la situación de homenaje a García y la renuncia a recuperarlo dentro de la tradición de las ciencias sociales. Se concluye que sus ideas fueron interesantes pero fracasaron por anacrónicas y sombrías. Al situarlo en ese contexto, el autor compilado queda acotado dentro del campo historiográfico y se aleja la posibilidad de pensarlo críticamente desde la sociología.

Es necesario entonces repensar a García desde una posición diferente a la propuesta por el prologuista. Devoto tiene una visión decadentista de este autor, pues parece leer más atentamente al último García. Quizás sería mejor releer al primer García, un autor positivista, esperanzado y creyente en el poder avasallador de la ciencia y el conocimiento humano. El desafío es cómo convertir sus libros en clásicos de la sociología argentina y leerlos con ojos del siglo XXI, buscando claves para entender a la sociedad argentina actual.

Diego Pereyra  
UBA / CONICET

Darío Roldán (comp.),  
*Crear la democracia. La Revista Argentina de Ciencias Políticas  
y el debate en torno de la República Verdadera,*  
Buenos Aires, FCE, 2006, 329 páginas

La *Revista Argentina de Ciencias Políticas* fue una importante empresa intelectual que entre 1910 y 1928 reunió a un conjunto de prestigiosos intelectuales que, en los casi 1.200 artículos que cubren sus 20.000 páginas, y apoyados en una renovada “ciencia política”, planteó un conjunto de propuestas reformistas para afrontar las transformaciones políticas que sufría la Argentina. Estas reformas se encontraban en un nudo común –cuyo seguimiento en los diferentes trabajos da unidad a la compilación a la vez que permite el contrapunto entre sus autores–: la necesidad de una reforma política que realizara el ideal del Gobierno Representativo, que a los ojos de los miembros de la Revista, no sería alcanzado con el mero Perfeccionamiento Obligatorio propuesto por Sáenz Peña. En el trabajo que abre la compilación Darío Roldán subraya los rasgos característicos de los miembros de la Revista distinguiéndolos de los higienistas y de los académicos ligados a la recién llegada sociología –de los que los distanciaba tanto su condición de abogados como la suspicacia frente al determinismo positivista– y, principalmente, de los “liberales reformistas” –de los que los diferenciaba la escasa atención a la “cuestión social” y el modo de interpretar la reforma política–.

Roldán señala que quienes escribían en la revista, y en

primer lugar su director Rodolfo Rivarola, cuestionaban no sólo la propuesta de Sáenz Peña e Indalecio Gómez, sino la forma misma de plantear el problema, que presidente y ministro compartían con el grupo enfrentado que seguía a Joaquín V. González. Mientras para estos dos núcleos, así como para el radicalismo, la cuestión a resolver era la de la legitimidad política y la respuesta era la ampliación de la participación electoral, para Rivarola el principal problema era que los intereses especiales de la sociedad no encontraban adecuada expresión política. Rivarola subrayaba las dificultades implicadas en la representación de un objeto tan inasible como el “pueblo” pero, lamenta Roldán, nunca avanzaría en la reflexión acerca de las paradojas que esa irrepresentabilidad abría para el régimen democrático. El camino adoptado sería otro: la propuesta de un conjunto de reformas –la adopción del régimen unitario, la transformación del Senado en un espacio de representación de intereses sociales, el cambio de responsabilidad de los ministros de modo de constituir un gobierno de gabinete y la adopción del régimen parlamentario– que establecieran un Gobierno Representativo que daría lugar a la manifestación de los diferentes intereses sociales,

evitando el riesgo de la erección de un Poder trascendente apoyado en la irrepresentable apelación popular. Este grupo de notables profesores, señala Roldán, nunca lograría articular las tradiciones liberal y democrática –un fracaso que, contra lo afirmado al comienzo del libro, no sería una “particularidad del liberalismo en la Argentina”– y se habría refugiado en un racionalismo antidemocrático que, al contribuir a la desconfianza de importantes grupos sociales en el sufragio universal y sus efectos, acabaría erosionando la legitimidad democrática.

A la decepción frente al proceso de implantación de la democracia de masas contribuiría también la concepción de la ciencia política sostenida desde la Revista. Jorge Myers señala que quienes en ella escribían postulaban la necesidad de una ciencia especializada alejada del ensayismo romántico y de la política práctica pero que, a diferencia de los planteos de la naciente ciencia política anglosajona, mantendría una dimensión prescriptiva sostenida en la continuidad de los lazos con la ética. Estos rasgos estarían presentes en uno de los más fascinantes debates sostenidos en la revista: el que trataba acerca de los partidos políticos y su legitimidad. Para Rivarola había cuestiones más profundas que la falta de

libertad de sufragio, como la del tipo de organización del Estado, y era en torno de ellas que deberían constituirse los “verdaderos” partidos políticos. Éstos debían estar –y en esta atención al deber ser aparece el carácter normativo de una “ciencia política” que no quiere cortar su lazo con la ética– ligados a ideas de larga duración, lo que les permitiría ser “permanentes”, enraizando en la sociedad de modo de fijar identidades que excederían lo meramente individual y reunirían a familias enteras. Sin embargo, como señala Myers, la selección de las cuestiones profundas que determinarían verdaderos principios no estaba necesariamente de acuerdo con las identificaciones que estructuraban a la opinión pública de un electorado democrático. Más aun, esas “verdaderas” cuestiones y principios eran seleccionados por una élite intelectual –la pretensión capacitaria que ya no podía resolverse por la calificación del sufragio reaparecía en lo que hoy se denominaría selección de agenda– para ser esgrimidas frente a una política de masas que parecía no tenerlas en cuenta. Es esta línea de reflexión la que permite comprender el apoyo de Rivarola y otros miembros de la Revista al Partido Socialista, el que no se justificaba por la adhesión los principios que éste esgrimía sino por el mismo hecho de tener principios y por plantear una similar relación entre política y saber ilustrado. Unos y otros compartían lo que Portantiero ha llamado una “concepción racionalista de la política”, que se ponía de manifiesto en cuestiones como

la de la “distribución ideológica real de los partidos”, que redistribuía a las fuerzas existentes en un tablero ideal –el radicalismo era visto como un partido conservador en tanto los que se decían tales ni eran conservadores ni constituían partido, y finalmente los socialistas podían ser apoyados en tanto fuerza radical moderada–.

Como señala Paula Alonso, el triunfo de este Partido Socialista al que Rivarola apoyaba abriría una nueva etapa en la que la valoración de la reforma electoral –al menos la que deja ver la sección “Crónica y documentos” escrita en su totalidad por el director de la Revista– sería menos negativa que lo que indicaría un arco que iba del escepticismo ante las propuestas de Sáenz Peña al desencanto elitista de los años de 1920. En las elecciones de 1913 y 1914 la reforma electoral ya no premiaba a un radicalismo yrigoyenista con el que Rivarola no simpatizaba, sino a la única fuerza programática y reformista. Esta valoración relativamente positiva, señala Alonso, se pondría de manifiesto en la defensa que Rivarola haría de la ley electoral ante quienes, a partir del triunfo socialista, llamaban a modificarla; defensa que se repetiría años después cuando fuera Victorino de la Plaza quien amenazara con revisarla. De todos modos, señala Alonso, este rescate era sólo parcial y antes fruto de la paciencia y la flexibilidad de Rivarola que de un verdadero entusiasmo por la reforma electoral, entusiasmo que, como ha señalado la bibliografía reciente, tampoco

abundaba entre los intelectuales. Por otro lado, aun ese limitado entusiasmo no duraría mucho ya que, como señala Myers, con la llegada al poder de Yrigoyen, una figura alejada del campo intelectual del Centenario, la distancia entre el caso ideal –construido por una ciencia fuertemente cargada de componentes prescriptivos– y la política real se haría flagrante, y la mirada de la revista se concentraría en el “caso radical” sin por ello avanzar en la comprensión de la importancia articuladora de los nombres, los rituales y los símbolos con que se llevaba adelante la política realmente existente: la política de masas.

Las dificultades de la Revista para pensar una política y una sociedad en cambio se harían también manifiestas en el tratamiento de la cuestión municipal. Como señala Marcela Ternavasio, sus miembros reproducían una visión naturalista del municipio, que asignaba sólo funciones administrativas y limitaba la representación a vecinos y contribuyentes. Sobre la base de vagos antecedentes constitucionales se proponían restaurar la mirada bucólica de Alberdi sobre el municipio –que postulaba su carácter apolítico como una válvula de escape de una sociedad civil alejada de la política– para corregir una realidad en la que el poder central trataba de cooptar a las élites locales y éstas, a su vez, apelaban retóricamente a la apoliticidad para luego ligarse a las distintas facciones. Se encuentra aquí la explicación de la “esquizofrenia editorial” de la revista en torno a la cuestión municipal –por un

lado reproducía las opiniones de corresponsales extranjeros que presentaban una visión del municipio que no separaba Estado y sociedad; por otro, sus miembros se aferraban a un liberalismo perimido que los mantenía rígidamente divididos—, el interés por la cuestión municipal estaba estrictamente ligado a la cuestión del sufragio. Sus principales colaboradores compartían una mirada regeneracionista, que buscaba restaurar la vida política idealizada que se habría dado entre las décadas de 1860 y 1880, que habría sido corrompida por el accionar de mecanismos de control electoral que tenían en los gobiernos municipales uno de sus principales fundamentos. Por ello, explica Ternavasio, una vez que la ley Sáenz Peña quitara a los gobiernos municipales las funciones de elaborar e imprimir los padrones, los publicistas que escribían en la Revista perderían interés en la cuestión municipal, desconociendo tanto la continuidad de las prácticas caudillistas como las transformaciones en la ciudad y su vida asociativa.

Como señalaron varios de los trabajos compilados, la Revista postulaba la necesidad de una nueva política, fundada en saberes científicos y llevada adelante por una clase dirigente “preparada”. Pero, lamentaban sus miembros, la institución que estaba llamada “naturalmente” a formar a esa nueva clase dirigente, la Universidad, no cumplía ese papel por estar excesivamente orientada a formar profesionales y a impartir conocimientos “útiles”. Frente

a ello proponían reformas de los contenidos y los métodos de estudio, orientadas a colocar la investigación científica, y no la formación profesional, como función principal de la Universidad. Estas propuestas serían resistidas por los grupos profesionales y por buena parte de la sociedad, que veía a la Universidad como un medio de ascenso social. Tampoco sería receptivo a ellas el movimiento de la Reforma Universitaria que, como señala con perspicacia Buchbinder retomando sus trabajos anteriores sobre el tema, terminaría por consolidar el papel de las élites profesionales en el gobierno universitario. Las predicciones no se cumplían: en lugar de avanzarse hacia la formación de una élite que llevara adelante una política científicamente orientada se producía la politización de la misma Universidad. La respuesta de la mayoría de los colaboradores de la revista sería el cuestionamiento absoluto del movimiento estudiantil —lo que en el caso de Rivarola llevaría a su renuncia a la Presidencia de la Universidad de La Plata— para concluir con el abandono del interés en la cuestión universitaria.

A diferencia del resto de los trabajos que componen el libro, el de Eduardo Zimmermann no se centra en una de las dimensiones del discurso de la Revista —dando con ello el primer lugar a su director, Rodolfo Rivarola—, sino que se detiene en la figura de otro de sus miembros, José Nicolás Matienzo, subrayando cómo en sus artículos interactúan dos tradiciones de pensamiento, una reformista, confiada en la eficacia de la razón legisladora,

y otra más vinculada al cientificismo positivista, que subrayaba la importancia de mecanismos sociales impersonales. Sin embargo, afirma Zimmermann, existía un puente entre ambas dimensiones del pensamiento de Matienzo: el papel que le daba a la opinión pública; si la expansión de ésta era una ley de desarrollo histórico, el legislador podía convertirse en “instrumento consciente de la historia”, contribuyendo a perfeccionarla. Esta perspectiva se haría manifiesta en la interpretación de la cuestión electoral: Matienzo, sin ser totalmente contrario a las iniciativas de Sáenz Peña, enfatizaba que el papel principal en la resolución del tema no podía venir de la acción de los gobiernos, sino de la evolución de la opinión pública, y que todo lo que podía hacerse era facilitar la correspondencia entre gobierno y opinión pública.

Aunque las cuestiones de la reforma política —y las de la ciencia política necesaria para que ésta llegara a buen puerto— ocupaban el centro de la agenda de la Revista, los temas económicos no dejaron de estar presente en sus páginas. Esto le permite a Fernando Rocchi tomarla como testigo de las interpretaciones que en la Argentina se tejían sobre un mundo económico en transición: el de la primera posguerra. En esos años, las principales intervenciones económicas de la Revista se concentraron en la cuestión de la tierra, adoptando un discurso georgista que estaría orientado, señala Rocchi, a defender a las clases medias y volver al radicalismo al papel de partido

de los consumidores que había tenido con Alem y que había perdido a manos de los socialistas. En cambio, a partir de 1920 la revista abandonaría otros grandes debates de política económica, lo que le permitiría mantener al margen de los grandes debates acerca de la reforma impositiva, sobre cuya necesidad había insistido en la década anterior.

El trabajo de Rocchi, que cierra el libro, subraya, abordando un tema excéntrico a los intereses principales de la revista, una evolución similar a la que otros trabajos han señalado acerca de la mirada

sobre la política o las instituciones universitarias: el abandono de los debates acerca de principios para concentrarse en cuestiones técnicas. Al abordar los últimos años de la Revista, los autores señalan, con algo de fastidio, la falta de profundidad e interés que caracteriza las intervenciones de sus últimos años. Varios de ellos presentan una explicación para esta caída: la decepción. Cuando los miembros de la Revista –y primeramente su fundador y primer director, Rodolfo Rívarola– pierdan las ilusiones de que su agenda de reformas llegará a realizarse,

cuando observen la dinámica compleja e inesperada que va tomado la sociedad, y en particular una política que pasaba a ser “de masas”, cuando vean a nuevas élites que no cumplían con los requisitos que ellos les habían asignado, los intelectuales que daban forma a la Revista se recluirían en un tono amargo y resentido, y en un discurso técnico que sólo se ocupaba de cuestiones de detalle.

*Ricardo Martínez Mazzola*  
UBA / CONICET

Andrea Matallana,

*Locos por la radio. Una historia social de la radiofonía en la Argentina, 1923-1947*, Buenos Aires, Prometeo, 2006, 218 páginas

La radio es un medio de comunicación que surge en la Argentina en forma contemporánea a su desarrollo mundial y, quizás, el que más incidencia ha tenido en la vida cotidiana de la primera mitad del siglo XX. Sin embargo, sólo había sido abordada hasta el momento en trabajos parciales sobre la legislación radiofónica, sobre algunos géneros como el radioteatro o en historias de perfil periodístico, sin ningún andamiaje teórico. El libro de Andrea Matallana propone una historia social de la radiofonía en la Argentina entre 1923 y 1947 y aborda con ello un tema que, si bien había atravesado tangencialmente diferentes textos sobre el período, no había merecido aún un estudio sistemático y continuaba vacante en la historia de la cultura de la época.

El período elegido por Matallana supone una primera hipótesis histórica para la radio en la Argentina. Descarta las primeras transmisiones experimentales para el comienzo y prefiere, en cambio, la transmisión radiofónica de la pelea entre Luis Ángel Firpo y Jack Dempsey en septiembre de 1923. De esta manera, pone acertadamente el acento en la relación entre radio y cultura popular de la época. Su investigación tiene como objetivo el momento de construcción social del medio y el modo en que algunos agentes

privados llevan adelante esta empresa. De allí que el libro finaliza en el momento en que Perón

nacionalizó las frecuencias de emisión, y convirtió a un medio que había crecido bajo la influencia de los nuevos mercados, y con escasa intervención del Estado, en un espacio regido por las políticas estatales (p. 13).

El libro reconstruye el primer impacto de la radio en los medios gráficos, que contribuyeron a formar inicialmente un “oyente técnico” y luego también un “oyente cultural” para el nuevo medio de comunicación:

Durante los años 30, la radio se convirtió en un instrumento de entretenimiento y el oyente debió ser nuevamente educado: debía ampliar su cultura general, porque la radio era considerada un instrumento de la “cultura” (p. 72).

En la primera parte, también se señalan los intentos de regulación que le dan un marco legislativo al incipiente mercado de la radio en el país. En la segunda parte, en cambio, Matallana se detiene en algunas figuras empresariales, particularmente la de Jaime Yankelevich, así como en la programación que le daría su carácter popular a la radio en la Argentina. Es que a lo largo de esas décadas, la radio adquiere importancia social, al

mismo tiempo que se convierte en un negocio rentable:

El universo radiofónico había dejado de ser sólo música mecánica y había incorporado números en vivo, deportes, charlas, noticias, concursos de aficionados y radioteatros. Pero a su vez, también se había creado un nuevo tipo de empresario, porque ya no se trataba de educar y cultivar al oyente sino de una verdadera *industria de la publicidad y el entretenimiento* (p. 89).

Por último, también aborda los usos políticos de la radio hasta detenerse en los inicios del peronismo, que si bien llevaría los usos populares y políticos del medio a su punto de mayor expansión, también cambiaría las reglas de juego de lo que había sido la radio hasta entonces.

El libro de Matallana es, sin duda, un hito importante para la historia de los medios de comunicación en la Argentina, un área de estudios muy subdesarrollada frente a otras zonas de la historia social y cultural, pese al fuerte desarrollo que la industria cultural ha tenido en el país, especialmente durante las primeras décadas del siglo XX. La radio es un medio fundamental para comprender las culturas populares y su relación con la política durante el período elegido por Matallana. Quizás por eso mismo, llaman la atención algunas ausencias

bibliográficas de referencia como la investigación de Beatriz Sarlo sobre la imaginación técnica durante la década de 1920 y algunos textos clave sobre la relación entre culturas populares y medios de comunicación y la relación entre lo tradicional y lo moderno en los medios de comunicación latinoamericanos, que probablemente hubieran permitido preguntas más agudas sobre la “educación del oyente cultural” o la programación radial. En el mismo sentido, la comparación

con otras historias de radiofonías a nivel mundial (como la del inglés Paddy Scannell) o a nivel latinoamericano (algo que intentó parcialmente el trabajo de Dóris Fagundes Haussen sobre la radio en tiempos de Vargas y Perón), son capítulos pendientes que permitirían, seguramente, iluminar algunas zonas aún oscuras de la radiofonía argentina. En cualquier caso, antes que señalar debilidades de la investigación de Matallana, estos huecos señalan las dificultades para reconstruir

históricamente un objeto como la radio. La carencia de fuentes, la inasibilidad propia de los objetos populares, junto al peso que rápidamente adquirieron desde el punto de vista social y político, aún no encuentran modelos teóricos y metodológicos con facilidad. En este sentido, el libro de Matallana es, sin duda, un aporte fundamental.

*Mirta Varela*  
UBA / CONICET

José A. Zanca,

*Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad, 1955-1966,*

Buenos Aires, Universidad de San Andrés/Fondo de Cultura Económica,  
2006, 256 páginas

David Gary Shaw, en el último número de *History and Theory*, constata que

religion has turned out in a variety of ways to be more important and a more clearly permanent factor in history than our paradigms had supposed.

Afirmación, ésta, que la historiografía argentina puede muy bien hacer suya, al observar retrospectivamente el significativo desarrollo que los estudios de historia religiosa experimentaron desde mediados de la década de 1980 y el creciente número de los investigadores que hoy transitan ese sendero. Es ya un lugar común señalar el momento de la recuperación del orden constitucional del país cual momento fundante de un interés por la historia de la religión que hasta entonces había sido más bien excepcional en las universidades nacionales, así como observar que esa casi inédita atención se nutrió de la búsqueda de respuestas a preguntas relacionadas con nuestro trágico pasado reciente. Tal vez más temprano que tarde nos sea dado revisar esa genealogía que por ahora nos satisface, pero, sea cual fuere el origen de ese cambio de actitud, lo que interesa es que en el campo de los estudios de Historia y de Sociología religiosas se está trabajando de manera intensa y que se

multiplican los canales de comunicación y participación, las iniciativas de intercambio de información y de ideas y los ámbitos institucionales de reflexión y producción de investigaciones específicas. Enhorabuena, porque el atraso de la historiografía y las ciencias sociales argentinas en ese plano era demasiado notorio. Y enhorabuena, además, porque ese vacío está siendo colmado con trabajos de alto valor académico, como es el caso del volumen que me toca comentar, compendio de la Tesis de Maestría realizada por su autor en el marco del Posgrado en Historia de la Universidad de San Andrés bajo la dirección experta de Lila Caimari, a quien la historia del catolicismo debe páginas luminosas.

Munido de esa garantía y nutrido por los aportes que ha sido capaz de ofrecer hasta ahora la producción historiográfica del catolicismo, el libro de Zanca constituye una contribución sumamente original por varios motivos. Uno de ellos radica en la elección del período y en el objeto de estudio. Mientras el grueso de la producción historiográfica “laica” referida al pasado de la Iglesia Católica tendió a concentrarse en la transición del régimen borbónico a la vida independiente, por un lado, y por otro en el período de entreguerras los primeros

gobiernos peronistas, Zanca ha elegido investigar un tramo de historia del catolicismo poco explorado, el que se extiende entre los dos golpes de Estado que signaron la caída de Perón en 1955 y el ascenso de Onganía en 1966. Por otra parte, su trabajo no está orientado hacia la historia institucional, ni a las relaciones entre las cúpulas eclesiásticas y los elencos gobernantes, ni aun a las organizaciones de masas que constituyeron el complejo movimiento católico, sino al estudio de un grupo de intelectuales que, unidos por un entramado de experiencias históricas, el joven historiador considera miembros de una generación. De modo que Zanca habla sí de la historia de la Iglesia, del catolicismo y del país, pero lo hace a partir de los puntos de vista, de los temores y de los anhelos de los hombres de esa generación. Si esta elección es otro de los motivos que dan cuenta de la originalidad del trabajo, es porque al abrazarla el autor puede desentenderse del terreno, mucho más transitado, de las lecturas del catolicismo en clave política.

Porque la política, de hecho, ocupa en el texto el lugar del telón de fondo. La mirada que la obra proyecta sobre esa generación de intelectuales católicos es lo suficientemente sagaz como para evitar caer en el simplismo –estaba por decir en el candor– de pensar el

campo religioso con los parámetros propios de la política, intentando encasillar figuras, ideas y actitudes en términos de derecha e izquierda o, lo que es lo mismo, de conservadurismo y progresismo. Llamar la atención en relación a este riesgo reduccionista es siempre oportuno, porque los debates y problemas que atraviesan al catolicismo –y en general al campo religioso– se relacionan demasiado frecuentemente con otros debates y problemas que eran ya antiguos en el momento en que el mundo occidental inventó el lenguaje de la política. De ahí que Zanca exprese la necesidad de tener en cuenta para su estudio

un triple cruce, a través del cual los discursos particulares pueden “correr” de uno a otro lado, y encontrar puntos de unión y ruptura.

Uno de los ejes de ese cruce es en efecto el de la política, cuestión que preocupó grandemente a esos intelectuales, que sin embargo no ocuparon, en general, lugares de relieve en ese ámbito; pero los dos restantes remiten a otras esferas: por un lado, el eje específicamente religioso,

entendiendo que el carácter confesional de estos intelectuales marca en forma integral el conjunto de actividades que desempeñan,

y que su misma existencia resulta incomprensible fuera de la “problemática relación” de la cultura confesional con la sociedad a la que pertenecen. Por último, el plano disciplinario, puesto que la adscripción

al campo intelectual conlleva, para esos actores, “una constante negociación entre la fe y las necesidades propias del debate entre letrados”.

Como en cualquier estudio de historia del catolicismo contemporáneo, en última instancia de lo que se habla es del proceso de secularización, que da cuenta de la existencia misma del objeto de estudio en la medida en que las modalidades particulares que asumen el catolicismo y la Iglesia contemporáneos pueden contarse entre sus frutos. En el caso del objeto de estudio de Zanca puede decirse que este problema es aún más pertinente, porque los intelectuales de los que se ocupa el libro pertenecen, en general, al vasto y multiforme universo del laicado católico, resultado del proceso de disolución del régimen de cristiandad del siglo XIX y de los cambios que en todos los órdenes de la vida colectiva introduce la secularización. Si el laicado nace de esa ruptura es porque para el régimen cristiano “antiguo” todos los individuos que no hubiesen ingresado al clero pertenecían al multiforme mundo de los laicos, definido así de manera negativa. Para la Iglesia contemporánea, en cambio, laicos son particularmente los fieles que se reconocen católicos y se consideran vinculados a la autoridad de la jerarquía. En el contexto de confrontación con el “mundo”, laicos son los que han de defender “los derechos de la Iglesia” con las armas que el mundo proporciona, es decir, las de la política, el conocimiento y la economía. El lugar de los intelectuales de Zanca se

sitúa en la intersección de dos campos, el religioso y el intelectual, a los que también la secularización ha dado forma. Se trata de un espacio de frontera o bisagra en un doble sentido: entre mundo confesional y mundo académico “laico”, por un lado, y por otro entre jerarquía y laicado católico. Lugar conflictivo, porque esos intelectuales no responden, al menos no en todos los casos ni en todas las coyunturas, al papel meramente pasivo en el que la Iglesia intenta mantenerlos sujetos. Se sienten incómodos en la categoría negativa de laicos en la que la jerarquía ha encasillado a los no-clérigos desde al menos el siglo IV. De allí nace en parte el drama de esa generación, mirada con recelo tanto por sus pares del mundo académico “laico” –en el sentido de ajeno al universo católico–, como por parte de una jerarquía eclesiástica con la que no han de faltar los roces y los chisporroteos.

Los intelectuales de Zanca se encuentran además situados entre dos generaciones, la de los nacionalistas católicos de la década de 1930 y la de los “liberacionistas” que tradujeron –tal vez radicalmente– las reformas del Concilio Vaticano II a la realidad latinoamericana. Entre las tres median cambios sustanciales y tal vez ambivalentes en los vínculos entre religión y sociedad en la Argentina. Porque como los últimos decenios de investigación sociológica e histórica enseñan, la secularización no constituye un proceso ni lineal ni irreversible, ni se manifiesta con pareja intensidad en el

plano de las actitudes individuales que en el de las instituciones o en el de las representaciones colectivas. Su historia no es la historia de la progresiva muerte de la religión, sino la de la permanente reformulación del lugar que ocupa en el orden social contemporáneo. Y esa reformulación es un campo de lucha. Las miradas teleológicas que hicieron de la teoría de la secularización el paradigma sociológico de mayor aceptación del siglo XX han ido dejando paso a otras más cautas, que sin negar –al menos, no en todos los casos– la validez del concepto, han considerado necesario redimensionar sus alcances. En el caso argentino, como en otros, el lugar que en el espacio público se concedió a la religión varió significativamente luego de la Primera Guerra Mundial. Durante el período de entreguerras una generación de militantes e intelectuales, laicos y sacerdotes, hizo suyo el llamado de Pío X a “instaurare omnia in Christo” frente a la crisis del liberalismo y el surgimiento de alternativas que desde el punto de vista católico parecían tanto o más peligrosas. Los intelectuales de Zanca, por el contrario, son hijos del giro humanista, no exento de ambigüedades, que en la segunda posguerra dio origen a los partidos democristianos europeos y alimentó los fermentos que darían lugar al Concilio Vaticano II. La distancia que han sido capaces de tomar respecto de “los cánones ideológicos de los años 1930 y 1940”, el rechazo del modelo de cristiandad que había gozado de amplia adhesión

entre un buen número de los pensadores católicos más ligados al nacionalismo de entreguerras, constituyó una marca distintiva de esa generación.

La reflexión en torno a esa discontinuidad y a las diferencias ideológicas entre ambas generaciones subyace a lo largo de todo el volumen y sale a la superficie con frecuencia. Tal vez hasta puede decirse que estructura el trabajo. Zanca señala y analiza la influencia, en esos intelectuales católicos de la “generación del ‘50”, del desarrollo de las ciencias sociales aplicadas al estudio del campo religioso y del impacto del humanismo cristiano de Jacques Maritain y del personalismo de Emmanuel Mounier, así como la buena acogida que recibió entre ellos la *nouvelle théologie* de Henri De Lubac, Pierre Teilhard de Chardin, Hans Urs von Balthasar, Yves Congar y Karl Rahner en vísperas de la convocatoria al Concilio Vaticano II. En este plano, el caso de los intelectuales argentinos se ajusta, aunque con particularidades propias, a los de otros medios católicos de la época. Pero las razones de la existencia de esa generación se explican también –y es ésta una de las interpretaciones más originales de Zanca– por la progresiva –y conflictiva– formación de una “opinión pública católica”, fruto indeseado del impulso que la jerarquía eclesial de la primera posguerra concedió a las organizaciones de laicos en tanto que extensión de su brazo en la tarea de recristianizar al mundo secularizado. Esa lectura digamos habermasiana

permite a Zanca advertir y analizar las múltiples tensiones que genera en el interior del catolicismo la proliferación de unas organizaciones laicales que, aunque nacen con el fin de encolumnarse tras el proyecto general de reconquista del mundo, son capaces por su propia dinámica de conservar –o de ganar– un alto grado de autonomía, lo que deriva tal vez en manifestaciones de indocilidad hacia la misma jerarquía que a menudo tomó la iniciativa de crearlas. “Lejos de las intenciones de sus fundadores”, señala Zanca agudamente,

esos espacios se convirtieron en ámbitos de discusión y permitieron que los católicos desarrollaran un proceso de autorreconocimiento.

Ese fenómeno resulta claro, dice Zanca, durante el conflicto que enfrenta a la Iglesia con el peronismo en 1954 y 1955, cuando la jerarquía perdió control sobre las actividades clandestinas de ciertos círculos laicales demasiado virulentos. Hay que decir, sin embargo, que las dificultades en ese plano eran menos nuevas de lo que puede pensarse: la jerarquía había debido lidiar también en los años de 1930 y 1940 con grupos poco dispuestos a adecuar sus simpatías por el nacionalismo, tal vez exaltadas, al discurso más moderado propuesto por la mayoría de los obispos. Recordemos al respecto los “no pocos dolores de cabeza” que según Loris Zanatta provocó a los prelados la simultánea militancia de católicos en la *Acción Católica* y en organizaciones favorables al “nacionalismo exagerado”; o el

apoyo que brindó a la *Unión Democrática* el grupo *Orden Cristiano* en 1945, a pesar de las advertencias y directivas episcopales. En suma, el libro de Zanca nos permite vislumbrar con mayor claridad que si el laicado católico organizado fue para la jerarquía eclesiástica una herramienta indispensable en la tarea de “recristianizar al mundo”, como utensilio no fue siempre de fácil manejo, especialmente en las décadas centrales del siglo XX. Su desarrollo introdujo, explica el autor, modificaciones importantes en el campo católico que minarían las bases del proyecto inicial. Esta mirada compleja del intrincado mundo católico renuncia de antemano a la idea –aún no erradicada del todo– de una Iglesia Católica capaz de actuar como una suerte de bloque monolítico.

Sobre la distancia que según Zanca sus intelectuales supieron establecer con respecto al modelo de cristiandad que había subyugado a sus antecesores cabe una observación previsible. Aunque el volumen advierte que “ese proceso [de ruptura] no fue lineal, ni homogéneo, ni estuvo libre de condicionamientos”, la sustancial discontinuidad que señala entre ambas generaciones merece ser objeto de ulteriores investigaciones. Es cierto que la “generación del ‘50” buscó establecer con el mundo otro tipo de relación, renunciando a la idea de la “reconquista” para adoptar más bien una mirada fundada en la distinción entre Iglesia y Estado, entre comunidad creyente y sociedad, entre fe y política. Son evidentes sus anhelos de dinámicas más participativas

en el interior del mundo católico, obturadas, antes de encontrar feliz –y tal vez fugaz– acogida durante la primavera conciliar, durante ese momento glacial del interminable pontificado de Pío XII que la encíclica *Humani generis* inauguró en 1950, momento que trajo consigo la condena del pensamiento de varios teólogos y de otras tantas experiencias innovadoras, como la de los curas obreros franceses y belgas. Sin embargo, valdría la pena ahondar más en la continuidad de concepciones y de representaciones de base que tal vez persisten en la generación del ‘50 y que incluso pueden rastrearse en la de los “liberacionistas” del período post-conciliar. Un elemento común, entre otros, puede detectarse quizás en su recelo hacia la política de los partidos, denostada por la generación precedente y mirada también con sorna por muchos de los “liberacionistas”, más afectos al movimientismo o a la adscripción a organizaciones de otra índole.

Nunca son demasiadas las precauciones del historiador que se propone abordar un objeto de estudio como el elegido. El autor deja cautamente en claro que sólo le es posible hablar de una nueva generación en función de un haz de líneas de pensamiento convergentes y tomando debida cuenta de la “pluralidad de miradas, cadencias y tonos” de los discursos que produjeron los protagonistas. Sana cautela, dadas las dificultades que presenta el uso del concepto de generación aplicado a la política y que los estudios sociológicos han puesto en evidencia desde los clásicos

escritos de Karl Mannheim. Y sobre todo en este caso, porque si definir una generación y diferenciar sus ideas y concepciones de las que la antecedieron constituye siempre un desafío, las dinámicas propias del campo religioso, que Zanca conoce muy bien, magnifican el reto. Por eso es digna de elogio la audacia de haber elegido un objeto de estudio de arduo abordaje. Por eso, también, es que ese abordaje deja abiertas cuestiones que podrían estudiarse y discutirse ulteriormente, como por otra parte ocurre con todos los libros. Por no citar más que un ejemplo: el autor presta particular atención a los laicos de esa generación del ‘50, a su preocupación por el lugar que como laicos les tocaba ocupar dentro de la Iglesia y por las relaciones con la jerarquía –preocupación que compartieron con católicos de otras latitudes–, pero a esa misma generación pertenecen –y sobre ella ejercieron profunda influencia– conspicuos miembros del clero, y en consecuencia de la jerarquía, como Jorge Mejía y Rafael Braun, por no hablar de Gustavo Franceschi, que no perteneció a ella pero constituyó una especie de bisagra entre la vieja y la nueva guardia. Zanca sabe que ésta y otras cuestiones no admiten respuestas tajantes ni unívocas, y ha sido lo suficientemente sabio como para ofrecernos un trabajo que no pretende agotar el tema, sino más bien invitarnos a seguir pensándolo.

*Roberto Di Stefano*  
UBA / CONICET

Omar Acha,

*La nación futura. Rodolfo Puiggrós en las encrucijadas argentinas del siglo XX,*

Buenos Aires, EUDEBA, 2006, 336 páginas

Hacer la historia de un partido revolucionario puede llevar a narrar la historia de una nación. En la encrucijada entre nación y revolución Acha escribió una historia intelectual de Rodolfo Puiggrós. El autor continúa con esta obra desgranando su desarrollo sobre el campo historiográfico argentino que generó su *José Luis Romero* y otros ensayos. Al investigar el pensamiento militante con el saber académico, se adentra en los meandros del Partido Comunista, las aplicaciones concretas –como exigía Lenin– del materialismo histórico, en las tentativas dialécticas para asir a las masas peronistas y el vertiginoso tramo de las tesis históricas devenidas en la política armada. En todas las facetas de Puiggrós entra Acha con precisión en la exposición argumental, contrasta cada tesis con las de sus oponentes –como los revisionistas– y penetra en cada obra sin someter al lector a la mera descripción ni al juicio inapelable. El trabajo está organizado en seis capítulos con cierto seguimiento cronológico, coronado con un epílogo y la completa bibliografía de la obra puiggrósiana.

Difícil ha sido la suerte de los historiadores marxistas revolucionarios, que –marcados por la prueba de la militancia política– han merecido escasos estudios rigurosos sobre sus intervenciones. Un rasgo de esa dificultad es que marxismo

y revolución en la Argentina terminaron por quedar en las coordenadas donde se presentó el peronismo, el cual pretendió el monopolio de la cuestión nacional y de la popular. Este monopolio es prolijamente desmentido por la convincente demostración de Acha de que la “cuestión nacional” fue tomada por el marxismo desde mucho antes de la irrupción del peronismo. De todos modos, se trata de un espacio donde hasta ahora habían abrevado historiadores identificados con la convergencia de marxismo, revolución y nacionalismo, como Norberto Galasso y otros. Autores frecuentemente requeridos para revalidar posturas en el campo político, organizando biografías que los presentan en sus aristas más favorables, aunque no en las facetas contradictorias o no asimilables a las tesis de sus biógrafos.

El *Puiggrós* de Acha está en otro terreno –como hizo Horacio Tarcus con su trabajo sobre Milcíades Peña y Silvio Frondizi– e impone un análisis sin identificaciones con su objeto, al punto que invita al final a “hacer tabla rasa del pasado”, como decía Chesneaux, o a atravesar *fantasías inmarcesibles*, para reactivar el mandato de Manuel González Prada: “Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra”. El autor nos propone una biografía en la sociedad, un seguimiento de las aporías de

las tesis puiggrósianas contrastadas con las de Jorge Abelardo Ramos, Juan José Hernández Arregui, Jorge Eneas Spilimbergo, John William Cooke, Eduardo Astesano y Ortega Peña. Sin dejar de ponerlas en contacto con el resto del campo político, en un trazado de cada una de las inscripciones militantes con sus siglas, periódicos, opúsculos, combates, correspondencias, secuestros, panfletos y destierros.

Ni hagiografía ni demolición, Acha no cesa en una exposición crítica de los argumentos del historiador. Describe su inicio en la década de 1930 cuando, mientras el padre le señalaba como modelo a seguir la figura del joven Prebisch, Rodolfo se desvía hacia el comunismo, donde su intervención en la lucha antifascista determina la obra que marcará todo su trayecto: *De la colonia a la revolución* y simultáneamente el cierre del proyecto historiográfico de la revista *Argumentos*. Al tratar el agrupamiento intelectual de la Asociación de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores (AIAPE), Acha muestra cómo el concepto de nación tiene la capacidad de ser una forma llena con los mas diversos contenidos, pero que en tanto categoría se impone en última instancia sobre el análisis histórico y político. El biógrafo no subordina el antifascismo a la categoría

del totalitarismo, avanza en la comprensión de esa organización intelectual como asociación, conectada con la política nacional del PC, en el período en que se nacionaliza la política de los partidos bajo la égida de Moscú. Aunque debemos puntualizar que el lugar efectivamente otorgado en las revistas *Unidad* y *Nueva Gaceta* a la temática nacional fue en la práctica escaso, pese a la exigencia de Aníbal Ponce certeramente citada en esta biografía.

Acha presenta el contexto de la expulsión de Puiggrós del Partido Comunista en 1946 con las dificultades que le acarrea esa condición durante el primer peronismo al director del periódico *Clase Obrera*, que es sometido a la disyuntiva de sostener la lucha reivindicativa obrera mientras adhiere al poder –y la dirección– de la burguesía nacional. Tensión que Acha sigue por revistas, panfletos y correspondencias con obreros ferroviarios en lucha clasista contra la burocracia sindical, y con camaradas intelectuales “materialistas históricos” que le reclaman urgente peronización ideológica y política, como Astesano. Terminado el primer peronismo, el lugar de esa dirección posible para las masas es sucedida y superpuesta por Puiggrós en el Estado, las fuerzas armadas y Perón.

En *Puiggrós* la escritura histórica de corte estalinista es cuestionada en su dimensión nacionalista estatista y etapista, siguiendo la objeción que Alberto Pla le presentó a esa corriente en década de 1970. De todos modos, la sujeción del marxismo a la trama impuesta por el nacionalismo

es un efecto encontrado en intelectuales opuestos al estalinismo como Milcíades Peña, como Acha indicó en su artículo compilado recientemente por Devoto y Pagano. Pero aquí se trata específicamente de cómo la adopción del *diamat* lleva a Puiggrós al empleo de la evolución sucesiva y progresiva de los “modos de producción”. El autor de *Rosas, el pequeño* historiografía basado en tres fuentes: los clásicos de Marx, Engels, Lenin y Stalin, los manuales soviéticos y la bibliografía académica argentina o europea. También recurre a Mitre, Coni o Levene, se basa en fuentes de Pizarro, de Azara, Lozano en *De la colonia a la revolución* y toma el acervo universitario europeo durante su primer exilio mexicano. De su estadía hasta 1965 en la UNAM resulta *La España que conquistó América y La cruz y el feudo*, textos en los que Puiggrós defiende las categorías de “feudal” y “precapitalista” para la América colonial, frente a su colega Andre Gunder Frank, que consideraba como capitalistas –ya desde el siglo XVI– estas zonas, por ser periferia de un sistema mundial capitalista. El problema se presenta alrededor del concepto de desarrollo desigual y combinado, al cual también se remitieron los brasileños partidarios de las teorías dependencistas y otros ex comunistas devenidos populistas, como Darcy Ribeiro, a mediados de los años de 1960, lo cual confirma en diversos intelectuales latinoamericanos las disyuntivas que Acha nos presenta en el argentino.

En la argumentación de Acha el trípode ideológico del nacionalismo-estatismo-etapismo impone un corset interpretativo al trabajo de Puiggrós, en el cual se ahoga el pensamiento de lo político y simplifica la lucha de clases hasta la caricatura, bajo la determinación mecánica de la economía. Ésta se presenta en la forma de una fuerza, que es la voluntad nacional de una burguesía que no llegó a ser en la revolución de 1810, pero que siempre será esa voluntad a la cual la élite intelectual le debe inocular la teoría. Bajo el nombre del desprestigiado *diamat*, Acha nos muestra los conceptos teóricos (filosofía, dialéctica, universalidad) e históricos (modos de producción, clase obrera, imperialismo) empuñados por Puiggrós y lo compara con los historiadores comunistas británicos. Si el argentino no alcanza los niveles de las obras de los ingleses, Acha nos muestra la trama de bloqueos que reprimieron tentativas como las de Agosti y el empeño con el cual Puiggrós se obstinó en sus tesis.

El marxismo puiggrosiano generó contradictorias y esquemáticas aplicaciones, que llevaron por caso en *De la colonia a la revolución* a descartar la obra de Mariátegui, o –como apunta Acha– a encumbrar ilimitadamente la capacidad del nacionalismo estatal en *El proletariado en la revolución nacional* a punto tal que el invocado proletariado merece pocas líneas, pese a funcionar en el relato puiggrosiano como fuerza ciega y a la vez creadora de Perón. Es éste un modo de pensamiento que –según Acha–

dedicó muy poco al estudio sistemático de esas masas, las cuales quedaron reducidas a seguir los liderazgos. A pesar de las limitaciones de Puiggrós, la investigación presente nos pone en contacto la capacidad de su ideología para producir historiografía y política dentro y luego fuera del aparato que lo sostenía: el Partido Comunista Argentino. Acha es claro al demostrar que Puiggrós no disputaba con una academia tan estancada como el revisionismo histórico. En ese sentido, creo que el materialismo puiggrósiano con su esquema no parece haber sido tan estéril en la *Historia económica del Río de la Plata*, ni poco convincente con su *Historia crítica de los partidos políticos*, obras que le permitieron nutrir acciones “eficaces”. Eficaces, por supuesto, en los términos de la militancia política, con su pasión por lo real y por fundar un conocimiento del objeto concreto para transformarlo, que era el sentido de esas intervenciones. De allí que no parece muy exacto considerar “fracasos” puiggrósianos al Movimiento Obrero Comunista y otras tentativas, en la medida en que forjó un ideario que convergió con otras modulaciones (Astesano, Ramos, Hernández Arregui y otros), las cuales fueron apropiadas en diversas franjas militantes y ésa es la función que el mismo Acha le asigna.

De este modo, la disidencia comunista en cierto modo “dio en el blanco” del problema de las masas, más que en el de la hegemonía. A su modo, Puiggrós acertó al inventar un trayecto para romper el cerco que separaba marxismo de peronismo –por eso fue blanco

de Codovilla–, pero el precio fue desactivar la disputa de la dirección. De allí la necesidad puiggrósiana de instrumentar las tesis maoístas sobre la definición de las contradicciones y su movilidad –como también hizo Hernández Arregui– omitiendo que tal definición y esa movilidad no podían subordinarse a una dirección no proletaria, como sí exigía Mao. En la medida en que las tesis de ese nacionalismo estatista nacionalista dieron en el blanco no sólo importunaron al jefe del PC, también más tarde a Perón y –por cierto– a las clases dominantes que montaron el exterminio de sus adherentes y el desmantelamiento de la estructura que determinaba las contradicciones en las cuales operaban.

En este sentido, la segunda mitad del libro realiza un exhaustivo examen de la relación entre la izquierda peronista y el líder, profundizando en cada grupo político que organiza Puiggrós entre 1956 y 1980. Allí revisa la reescritura del autor para cada reedición, como cuando completa su *Historia crítica de los partidos políticos*. Acha hace eje en la novedad que le impone el *Cordobazo* en tanto irrupción masiva a la política pensada por el autor de *El peronismo: sus causas*. Acha trabaja instrumentos teóricos del marxismo y del psicoanálisis e indaga sobre la negación de la izquierda peronista a saber lo que ya sabe: que Perón no va a llevar a la Patria Socialista, y establece una relación de identificación por parte de los revolucionarios juveniles de Perón con el Padre. Y más adelante, al tratar

la renuncia de Puiggrós en 1974 al rectorado de la UBA, señala que “puso en acto una denegación, es decir la imposibilidad de reconocer una carencia que cuestione el ser mismo del sujeto en tanto dependiente de un otro no castrado”. Transita, de este modo, el sendero que abrieron Sigal y Verón, aunque Acha se diferencia al retomar esas imposibilidades y carencias en otro plano: las precisas afirmaciones materialistas sobre el carácter estructural de la crisis económica de una industrialización sustitutiva agotada. Proceso que explica el biógrafo por la persistente lucha de clases, aún acotada al plano económico, por parte de una clase obrera mayoritariamente identificada con el peronismo, apelando más al análisis concreto de la disputa por el ingreso trazada por Juan Carlos Torre, que a la memoria consagrada en *La Voluntad* por los testimonios. Para Acha, los Montoneros cayeron en la trampa de la lectura “populista del populismo: la reducción politicista de lo político”, un fenómeno que operó en Puiggrós reforzado por la práctica militante de sus hijos.

En 1974 está desterrado nuevamente en México, debido a las amenazas desatadas sobre su vida en Buenos Aires. En la capital azteca Puiggrós espera el cumplimiento de las previsiones políticas de Montoneros, mientras impulsa la organización de los exiliados. Protagoniza desde el Comité de Solidaridad con el Pueblo Argentino (COSPA) el debate sobre la situación argentina con el grupo de la revista *Controversia*, que

marcó tanto el análisis de la derrota política y militar –negada por Montoneros– como la prescripción de la lectura de la democracia. Acha fija la postura de Puiggrós en dos instancias: en la imposibilidad de abandonar la lucha por la caída en combate de su hijo Sergio y en la persistencia de la incertidumbre del revolucionario, una

condición imprescindible del momento capital de lo político, que es el pasaje a la acción, el abandono del tanteo (no de la búsqueda que lo fundamenta) con la decisión de transitar de la teoría a la práctica.

Y así se explica que de la certeza generada por la Jornada Nacional de Protesta de 1979, como práctica masiva de

resistencia obrera a la dictadura en la Argentina, Puiggrós deduzca la justeza de la contraofensiva montonera.

Para Acha, las pinzas del populismo atraparon a las izquierdas: a las filoperonistas, en manos del líder y a las no peronistas, aisladas de las masas obreras, estas multitudes se mantuvieron en sus reivindicaciones de ascenso social y gobierno peronista eterno. Mientras las izquierdas quedan impotentes, sea para reformar a las masas peronistas sea para formular una política independiente, como ejemplifica el trayecto del gramscismo argentino. El posterior cono de sombra cernido sobre Puiggrós desde 1983 se explica por el olvido de la revolución social, opuesta

dicotómicamente a la democracia en los balances dominantes en el campo intelectual argentino. Allí, indica Acha, reside la fórmula que asoció “locura y violencia”, que anatematizó la voluntad radicalizada y profundizó, por parte de los intelectuales, la separación de la praxis política. La posibilidad de un recomienzo queda planteada en el libro en términos historiográficos, separada de pretensiones referidas a un sujeto sustantivo y requiere la toma de distancia de toda ilusión en los avatares del populismo.

*Adrián Celentano*  
Universidad Nacional  
de La Plata

Mónica Bueno y Miguel Ángel Taroncher (coordinadores),  
*Centro Editor de América Latina. Capítulos para una historia*,  
Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, 328 páginas

Todo parece indicar que en los últimos años se viene gestando un campo de estudios sobre el libro y la edición en la Argentina. Este trabajo, así como el dirigido por José Luis de Diego (*Editores y políticas editoriales en Argentina, 1880-2000*, Buenos Aires, FCE, 2006), podría leerse como un aporte a ese movimiento. Sin lugar a dudas, el Centro Editor de América Latina (CEAL) ocuparía un lugar central en la historia de la edición argentina. La mirada crítica y atenta a la formación de ese espacio permite localizar el aporte de este texto.

El libro presenta resultados del Grupo Cultura y Política en Argentina dirigido por Bueno y Taroncher en la Universidad de Mar del Plata. El breve prefacio de los coordinadores remarca la búsqueda de un punto de vista multidisciplinar para abordar un referente complejo que es tomado como archivo para pensar una época (1960-1990) y el clima cultural vivido entre la noche de los bastones largos y la redemocratización. De los 15 capítulos que componen el libro, 11 se organizan a partir del estudio de algunas de las colecciones publicadas por el CEAL. En la medida en que el fascículo y la colección guiaron la organización de la producción, distribución y lectura de las ediciones del CEAL, tal recorte se impone. Antes de iluminar dichos

artefactos, el libro se abre con dos capítulos escritos por Claudia Bazán y Oscar Fernández, profesionales de la bibliotecología que realizan aportes sobre dos temas “generales”: el primero elabora una historia y una interpretación sobre la ausencia de una bibliografía nacional en la Argentina. Es un estudio valioso sobre un tema estratégico que permite integrar las dimensiones simbólicas, jurídicas y económicas de la producción editorial a lo largo de su historia. Sin embargo, y a pesar de constituir el “primer capítulo”, la presencia del CEAL en este estudio no es explícita; sólo puede ser recuperada de modo indirecto: si la inexistencia de la bibliografía nacional (que debería encarar la Biblioteca Nacional como su emprendimiento esencial) es una evidencia irritante de la histórica desidia del Estado argentino hacia la cultura impresa y el mundo editorial, bien podrían tejerse las necesarias conexiones para interpretar hasta qué punto el CEAL es un caso entre los muchos emprendimientos privados que en la Argentina ocuparon el papel del Estado en el desarrollo de empresas no orientadas al lucro y al servicio de la formación de un público ilustrado masivo. El segundo capítulo presenta un brevísimo panorama de antecedentes históricos sobre el desarrollo del mercado editorial argentino

en la posguerra, que permite enmarcar el surgimiento y la evolución de Eudeba. Como es sabido, Boris Spivacow fue el gerente general de la editorial de la universidad de Buenos Aires hasta la fundación del CEAL en 1966. Este capítulo, como la mayoría de los restantes, se apoya en las escasas fuentes bibliográficas disponibles (en este caso, sobre historia editorial, como los trabajos de Rivera y de De Sagastizábal) y agrega pocos datos novedosos. Dicha escasez tal vez salve la preocupante falta de rigor en afirmaciones como aquéllas del primer párrafo, que aluden a que Sudamericana (1938), Emecé (1938) y el Fondo de Cultura Económica (FCE) (1934) fueron fundadas en la misma década que Eudeba (1958). Como todo panorama *contextual*, éste pierde de vista lo pertinente. Ilustremos esta acotación con la proposición de tres cuestiones significativas: no se hace ninguna alusión, por ejemplo, al hecho de que los modelos de producción de colecciones de rotación periódica (como las revistas) creadas en Eudeba y el CEAL, fueron importadas por Spivacow desde su primera experiencia en el medio editorial: desde 1941, Boris trabajó en Abril, empresa fundada por italianos antifascistas representantes de Walt Disney (véase este antecedente en el capítulo

dedicado a las editoriales de ciencias sociales, en Federico Neiburg y Mariano Plotkin, *Intelectuales y expertos*, Buenos Aires, Paidós, cap. 9). Otra relación central ausente en dicha historia estaría marcada por la presencia de Arnaldo Orfila Reynal, reformista argentino que desde 1948 dirigía el Fondo de Cultura Económica en México. Orfila fue contratado por Risieri Frondizi para proyectar Eudeba y seleccionó a Boris para el cargo de gerente. El vínculo genético con el FCE sería una alternativa para pensar las estrategias de búsqueda del público lector no especializado y abierto a un humanismo transformador de la realidad social (evidenciadas, por ejemplo, en el rechazo del aparato erudito, como las notas excesivas, y la opción por los textos breves y “bien escritos”, etc.), así como el horizonte nacional y/o latinoamericano de sus “políticas editoriales”. Por otro lado, sería indispensable situar las visiones de Boris, el perfil de las elecciones de Eudeba y el CEAL en relación con las editoriales, las colecciones y los proyectos que se articulan en una genealogía de “bibliotecas” formadoras de una nación de lectores: la Biblioteca La Nación, La Cultura Popular de Ingenieros, la Biblioteca Argentina de Rojas, Claridad de Zamora, el ideario iluminista del socialismo y del comunismo argentinos, etc. Lo curioso es que la proposición de esos filones de indagación genética flotan en los ricos testimonios que aportan las entrevistas realizadas a distintos actores del proyecto del CEAL (Palermo, Zanetti,

Sarlo, Lafforgue, Altamirano, etc.) y editadas al final del libro. Las entrevistas, en lugar de guiar problemas de estudio a través de las evidencias e indicios que proporcionan, fueron depositadas como un anexo de fin de libro para el provecho de otros lectores. Esta observación aplicada al capítulo 2 se traduce en los restantes bajo otras formas y puede resumirse en tres dimensiones que faltan al programa multidisciplinar que podría aplicarse al desarrollo de este objeto: la historia social y cultural de la actividad editorial, la sociología de los que hicieron el CEAL y de los correspondientes estados de los campos editorial e intelectual argentino e iberoamericano, y la antropología de las prácticas culturales y de las experiencias humanas allí elaboradas.

Los capítulos dedicados a las colecciones del CEAL aplican predominantemente un punto de vista literario; se desdoblaron en el análisis de los discursos, ideas, estéticas y debates intelectuales plasmados en los textos difundidos a gran escala por las series de fascículos. El privilegio de lo literario salta en la centralidad que adquieren los estudios dedicados a la colección “Capítulo. Historia de la literatura argentina”. De los 11 capítulos sobre colecciones, los 6 primeros abordan “Capítulo” y otro la colección “Los Grandes Poetas”. Luego aparecen dos ensayos sobre colecciones infantiles (“Los Cuentos de Polidoro” y los “Cuentos de Chiribitil”), un estudio dedicado a “Polémica” (histórica) y otro a “Mi país tu país” (geográfica). Aunque sea difusa

la explicitación de los puntos de vista a partir de los cuales cada autor piensa su objeto, casi todos los trabajos son rigurosos y algunos adquieren densidad, como el que Fabián Iriarte le dedica a “Los Grandes Poetas”, o Miguel A. Taroncher, el historiador del grupo, a “Polémica”. La mayoría de los ensayos sobre las colecciones exhiben creatividad y proponen interesantes relaciones para la reflexión. Podemos citar el estudio que Mónica Bueno realiza a partir del libro de “Capítulo” dedicado a *Sin Rumbo*, de Eugenio Cambaceres, cuya portada reprodujo la pintura “El despertar de la criada” de Eduardo Sívori. La historia de censuras y escándalos que envolvieron la edición y la obra de arte en sus orígenes y el acontecimiento de su reunión en un libro del CEAL, permiten pensar algunos contornos de la historia de esas prácticas de control moral y político e iluminar los riesgos estéticos, intelectuales e ideológicos que asumía el Centro Editor como una empresa constructora del pensamiento progresista.

Los textos sobre “Capítulo” escogen referentes acotados: un autor (Macedonio), un género (el humor), un producto cultural (el folletín), etc. En el capítulo 3 Susana Santos genera un amplio panorama para conocer algunas de las estrategias editoriales que envolvieron al proyecto de “Capítulo” y sitúa la colección en la historiografía literaria argentina. A seguir Mónica Bueno observa la encuesta a los escritores y los críticos realizada por Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano, en 1980. La lectura de la encuesta

nuevamente se restringe a las manifestaciones de figuras de autor, a problemas estrictamente literarios, aun cuando se mencione la intención de retratar “la biografía intelectual” (p. 89) de los directores y colaboradores de la colección. Los directores, redactores, colaboradores de colecciones, así como el propio Boris Spivacow, parecen agentes pasivos de estos “capítulos para una historia”. Ninguno es retratado en sus trayectorias sociales y profesionales, dimensión elemental para comprender las razones prácticas de las elecciones intelectuales condensadas en el increíble catálogo de esta empresa cultural. Al preocuparse por Macedonio Fernández, por Eduardo Gutiérrez y no por Jorge Rivera o Susana Zanetti, al pensar el humor o el folletín y no el modo de producción de la editorial, sus lógicas económicas o publicitarias, el CEAL queda reducido a un medio alternativo para dar otra luz a la piedra de toque de la crítica literaria: el canon, la hechura de la historiografía literaria, etc. En este libro, insisto, está ausente el conocimiento de *quiénes* hicieron al CEAL, aun al saber que, como expresa Sarlo en un trecho de su entrevista (p. 322),

cuando las empresas son tan centralizadas en la

responsabilidad de una sola persona, difícilmente se sostienen más allá de ellas.

Si se solicita este dato sociológico es porque el libro prometió un enfoque multidisciplinar. Sólo Iriarte escapa de la encerrona hermenéutica al ensayar una encuesta a los traductores de los fascículos de “Los Grandes Poetas”. Los datos así generados iluminan la experiencia de los que construyeron la colección. Ese filón, expandido al catálogo general de la editorial, permitiría situar la experiencia del CEAL en una historia de la traducción en la Argentina como la propuesta por Patricia Willson en *La Constelación del Sur* (Siglo XXI, 2004). Rica información para ese capítulo de la historia resta en suspenso en las entrevistas.

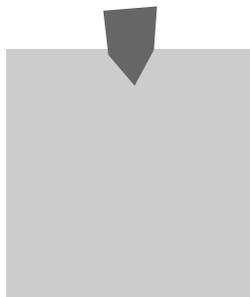
Este libro evidencia hasta qué punto la edición pasó a ser tomada como una alternativa original para una boga en la crítica literaria: los estudios sobre “políticas culturales”. Algunos de estos juicios también podrían caracterizar el perfil del libro organizado por De Diego. Dicho en otras palabras, la edición es considerada como un referente alternativo entre otros posibles para repensar problemas ya canónicos sobre el canon. Considero que el problema que

observan los estudios “culturales” sobre “políticas” es la pretendida fusión de horizontes disciplinares; el imperialismo de un universal que esconden al garantizar la centralidad de los particulares problemas literarios. De allí que el punto débil de este libro sea el prefacio. Éste debió garantizar la unidad resultante del mosaico de buenos estudios que efectivamente contribuyen a conocer el CEAL como experiencia conspicua de la historia de la cultura en la Argentina; debió caracterizar el perfil de los puntos de vista (predominantemente literarios) de los ensayos y situar los avances concretos realizados frente al sistema de dimensiones que faltarían para un estudio monográfico y total del CEAL como hecho histórico, sociocultural, político, etc. Es esta carencia la que autoriza una lectura crítica que posibilita verificar todo lo que aún falta en la Argentina para la generación de un espacio de estudios sobre el libro y la edición que supere el actual estado de los trabajos testimoniales y de recorte literario.

Gustavo Sorá  
CONICET / Universidad  
Nacional de Córdoba



# *Fichas*



*Prismas*

Revista de historia intelectual  
Nº 11 / 2007

La sección Fichas se propone relevar del modo más exhaustivo posible la producción bibliográfica en el campo de la historia intelectual. Guía de novedades editoriales del último año, se intentará abrir crecientemente a la producción editorial de los diversos países latinoamericanos, por lo general de tan difícil acceso. Así, esta sección se suma como complemento y, al mismo tiempo, base de alimentación de la sección Reseñas, ya que de las Fichas saldrá parte de los libros a ser reseñados en los próximos números.

Las fichas son realizadas por Martín Bergel y Ricardo Martínez Mazzola.

---

Carlos Altamirano  
*Intelectuales. Notas de investigación*  
Bogotá, Norma, 2006,  
140 páginas

---

Las “notas de investigación” que presenta en este breve libro Carlos Altamirano surgen en efecto del acopio y la sistematización de un conjunto de problemas y perspectivas relativos a la naturaleza de los “hombres de ideas” que el autor extrajo del extenso archivo existente sobre la temática para sus propios trabajos en historia intelectual. Altamirano prolonga así un esfuerzo advertible en trabajos anteriores por, en paralelo a sus investigaciones históricas sobre intelectuales, dotar de herramientas metodológicas más afinadas a la subdisciplina que los tiene por objeto. El texto sin embargo ofrece también un recorrido por algunos hitos significativos en la trayectoria de las figuraciones de la propia noción de “intelectual”, del célebre *affaire Dreyfus* a los momentos salientes de una “tradición normativa” preocupada por prescribir las tareas y misiones de los letrados (y así Altamirano repasa los diversos acentos e indicaciones del Benda de *La trahison des clercs*, del Sartre de *¿Qué es la Literatura?* y del Said de *Representaciones del Intelectual*). Pero, si en un campo tan polémico y connotado como el de los intelectuales resulta complejo separar nítidamente descripción de prescripción, el autor de este libro procura recostarse sobre las aproximaciones que optan por ofrecer pistas acerca de *qué son los*

*intelectuales* antes que por aquellas que hilvanan nuevas sugerencias acerca de *qué deben ser*. En esa dirección, la mayor contribución del texto reside en ofrecer un sintético cuadro de los aportes que para responder rigurosa y contextualmente a esa pregunta han ofrecido distintas vertientes de la historia y sobre todo la sociología de los intelectuales. Son así presentados los abordajes deudores de la tradición marxista, desde las escuetas referencias del propio Marx hasta “la revolución” operada por Gramsci en la materia, así como los ineludibles enfoques sociológicos de Mannheim y Bourdieu, entre otros. Nutrido entonces por ese pasaje a través de autores clásicos pero también munido de un actualizado conocimiento de miradas más recientes y en parte renovadoras elaboradas por historiadores y sociólogos, Altamirano pasa revista y discute cuestiones tales como los modos de autorización de la palabra letrada, la relación entre élites culturales y clases sociales, el carácter moderno y secular de los intelectuales, sus formas de sociabilidad, sus ambivalentes vínculos con las esferas del Estado y el mercado, su papel en la conformación y propagación de las ideologías, etc. En definitiva, el libro resulta tanto un compendio de algunos de los más significativos modos de representación del intelectual, como una útil caja de herramientas para quien se dispone a encarar la investigación de alguna configuración histórica de la *intelligentsia*.

M. B.

---

Emilio De Ípola  
*Althusser, el infinito adiós*  
Buenos Aires, Siglo XXI, 2007,  
235 páginas.

---

Un viejo althusseriano, que estudió con el maestro en París en la década de 1960, escribiendo sobre Althusser. El lector esperaría una intervención personal que reconstruyera anécdotas o que liquidara cuentas con su antiguo profesor. Pero no. Emilio de Ípola, con un sorprendente pudor, controla la voz personal, se permite sólo algunos breves chispazos de su humor y nos presenta una lectura de la obra y la empresa althusseriana. Una lectura en la que se abordan los textos buscando las huellas sintomáticas de un “otro pensamiento” que habría puntuado sus obras clásicas para emerger en sus últimos trabajos. El texto de De Ípola adopta entonces la forma de un relato que aborda los trabajos de Althusser —desde el primero sobre Montesquieu a sus textos clásicos de los años 1960 y sus posteriores trabajos sobre la ideología— dando cuenta de las tensiones y los conflictos conceptuales y políticos que *asolaron* el despliegue de su obra.

De Ípola rechaza la división en etapas, tan cara al althusserianismo clásico, y postula que en la obra de Althusser habrían convivido —no sin tensiones pero tampoco en necesaria oposición— un proyecto declarado, *exotérico*, y otro subterráneo, *esotérico*, más radical y complejo. Esta lectura en dos niveles le permite a De Ípola plantear dos tesis: el horizonte contra el que se debate Althusser es el pensamiento de Levi Strauss; el pensamiento

subterráneo tiene como objetivo tornar posible y pensable la política. Durante largas páginas, De Ípola rastrea cómo en el interior de la problemática estructuralista se fueron constituyendo cuestiones dilemáticas, como las de la “causalidad estructural” y la “ideología” –dos formas de la cuestión del sujeto– que llevaban a Althusser y a sus discípulos a callejones sin salida. De Ípola relaciona estas tensiones con la dificultad de pensar la política y la cuestión de las coyunturas –otro nombre de la política– en una matriz como la estructuralista, que sólo las veía como una actualización de la estructura. Esa política que siempre fue la preocupación de Althusser, explica De Ípola, sólo alcanzaría la primacía en sus últimos textos sobre Maquiavelo, en los que contrapone a la constricción estructural la fortuna y la virtud, y sobre el “materialismo del encuentro”, en el que retoma a Epicuro para plantear una filosofía de la contingencia. Esta apertura a la contingencia, que deja atrás todo esencialismo, llevaría a Althusser a una política de lo “subjeto sin sujeto” postulada por su viejo discípulo Alain Badiou. De Ípola concluye su recorrido proponiendo dar un paso más allá de los dados por el maestro y la tradición marxista y –con el apoyo de las teorías sociológicas sobre la acción colectiva, dentro de la que cita los trabajos de Francisco Naishtat– abordar las formas ilocucionarias y prácticas donde lo colectivo nace y se abre a la decisión política.

R. M. M.

---

Stefan Collini  
*Absent minds. Intellectuals in Britain*  
Oxford, Oxford University Press, 2006, 526 páginas.

---

Éste no es un libro sobre los intelectuales. Al menos no directamente. Es un libro acerca de la *cuestión* de los intelectuales. Collini parte de un tópico del sentido común británico –la ausencia de verdaderos intelectuales– para mostrar cómo esa negación constituye uno de los aspectos principales de la definición de la identidad británica, establecida en oposición a la francesa. Al hacerlo, no se propone solamente desmontar el excepcionalismo británico –mostrando que los intelectuales no estuvieron ausentes en dichas tierras y que tampoco en otras tuvieron el lugar central que les asignaría el modelo francés–, sino reconstruir el modo en que la “tesis de la ausencia” fue articulada en el debate público británico y las funciones ideológicas que cumplió.

Para cumplir objetivos tan variados, Collini recurre a diferentes “tácticas literarias”. Los primeros capítulos combinan la historia de las palabras –mostrando el modo en que diferentes sentidos del término “intelectual” se solapan y combinan con otros como “intelligentzia”– con el análisis conceptual de las implicaciones del término tal como es usado en los debates contemporáneos. La segunda parte rastrea cómo en los años de 1950 se articuló, sobre antecedentes como las invectivas burkeanas o la narrativa histórica whig, la versión canónica de la “tesis de la ausencia”. A continuación,

el autor adopta el método comparativo abordando los debates acerca del lugar de los intelectuales en otros países –Alemania, Italia, los Estados Unidos y la “modélica” Francia– para mostrar los límites de la tesis de la excepcionalidad. En la cuarta parte se detiene en varios intelectuales –Elliot, Orwell, Collingwood, Taylor y Ayer–, cuyas intervenciones pusieron en evidencia las “paradojas de la negación”.

El recorrido muestra que las estrategias de negación no han sido sólo inglesas y que no obedecen a particularidades nacionales, sino a una lógica general: la figura del intelectual está investida de un deseo que no puede ser satisfecho por las palabras y los actos de ningún individuo, por eso nunca “nuestros” intelectuales alcanzan la estatura “del” intelectual. Las burlas y los estereotipos, las elaboradas estrategias de negación, sólo muestran la presencia del fuerte deseo de verdaderos intelectuales. Este deseo estaría presente en los debates contemporáneos –a los que dedica la última parte del libro– sobre “la muerte del intelectual”, tesis que Collini cuestiona a través de una doble vía: en primer lugar, la función del intelectual –articular y hacer más efectivo un vocabulario crítico– no está por desaparecer; en segundo lugar, la tesis misma repite al viejo gesto de pensar a los intelectuales como Otra Gente.

R. M. M.

---

José Szabón  
*Seis estudios sobre la  
Revolución Francesa*  
La Plata-Buenos Aires,  
Ediciones Al Margen, 2005,  
220 páginas

---

Los estudios que José Szabón consagra en este volumen a diversos aspectos de la Revolución Francesa son una ocasión para volver a apreciar la singular erudición y el puntilloso y hasta preciosista modo de exposición que sin estridencias cultiva este reconocido profesor e investigador. No resulta excesivo calificar de verdadera hazaña intelectual el hecho de que, del interior mismo de los por demás módicos espacios académicos dedicados al estudio de la historia europea contemporánea en la Argentina, surja una obra que, por la fineza de análisis y el rigor histórico y conceptual que exhibe, se revela altamente competente incluso ante un cotejo con los más renombrados historiadores del voluminoso campo de estudios dedicado ya secularmente a explorar el magno acontecimiento revolucionario. Al respecto, y tal como apunta José Emilio Burucúa en el breve prólogo del libro, impresiona la masa bibliográfica de la que se sirve Szabón en sus estudios. Se trata de un corpus que, a distancia del francocentrismo de encumbradas figuras como François Furet, se nutre no sólo de los accesos a la gran revolución provenientes de la historiografía francesa, sino también de los aportes de tradiciones y autores de otros países como Inglaterra, Italia, Alemania y Rusia. En ese sentido, la menuada resonancia de los trabajos de Szabón –que conocían ya

publicación en libros y revistas académicas locales–, obedece probablemente a la escasez de interlocutores que en nuestro medio confiesa tener el autor sobre estos temas. Ciertamente, no todos los artículos que componen el libro ofrecen contribuciones de igual valía: resulta menos novedosa la lograda sinopsis de la génesis y las características del enfoque revisionista de la revolución –que el autor reconstruye no sólo de fuentes francesas sino a través de los pioneros trabajos de Alfred Cobban en Inglaterra–, que el fascinante estudio sobre Anacharsis Cloots y el volterianismo revolucionario, un trabajo en el que Szabón se sirve del significativo caso de la recepción de Voltaire en ciertos círculos para plantear problemáticamente y rastrear con sutileza las complejas relaciones entre Ilustración y revolución. En éste, como en el conjunto de los trabajos –por ejemplo el que a través de un enfoque de género se pregunta por la participación de las mujeres en la revolución–, el autor se aproxima a sus objetos, no sin antes, de un lado, despejar las condiciones teóricas y epistemológicas que permiten su cognoscibilidad, y de otro, ofrecer un aventajado panorama del estado de los conocimientos de los asuntos que considera. Por todo ello, el volumen se presenta no sólo como la posibilidad de acceder a dimensiones poco conocidas de la Revolución Francesa, sino también como una invitación a adentrarse en discusiones relevantes tanto de la historiografía en general como de la historia intelectual en particular.

M. B.

---

Elías José Palti  
*El tiempo de la política. El  
siglo XIX reconsiderado*  
Buenos Aires, Siglo XXI, 2007,  
327 páginas

---

El punto de partida de este nuevo libro de Palti es una reconsideración crítica de los trabajos de François-Xavier Guerra en la que se propone mostrar que su novedad, la cual no deja de reconocer, no se encuentra en la adhesión a una “tesis revisionista”, que con su “rígido dualismo” entre modernidad y tradición se encontraría lastrada por el teleologismo de la “historia de ideas”. En este punto Palti amplía el blanco de su crítica incluyendo en ella otros intentos de historizar las ideas a los que considera irremisiblemente fracasados, ya que, explica siguiendo a Pocock, no es en las ideas donde pueden registrarse los cambios, sino en los lenguajes políticos subyacentes, que se reconfiguran aun cuando las ideas persistan.

A continuación, Palti pone en juego un rico arsenal conceptual para analizar las transformaciones del lenguaje político latinoamericano del siglo XIX. Comienza mostrando cómo, más allá de la subsistencia de argumentos preexistentes, en el período que precede a la convocatoria a las Cortes de Cádiz surge un nuevo vocabulario de base que tematiza la cuestión del poder constituyente y el sujeto de la soberanía. Luego reconstruye cómo las circunstancias políticas llevan a la problematización de la sede de la soberanía, que finalmente será colocada, por el historicismo romántico, en una Nación preexistente. Un tercer movimiento pondrá en cues-

tión, al plantear la divergencia entre razón y voluntad, los fundamentos de la política moderna, generando transformaciones en una opinión pública que deja de ser vista como “tribunal neutral” que permite acceder a la verdad pasando a ser campo de batalla. Esto conduce, finalmente, a una cuarta transformación de los lenguajes políticos: la que coloca en el centro la cuestión de los mecanismos de articulación de identidades colectivas que producen al sujeto de la opinión, opinión que deja de ser indeterminada para referir a los irreductibles intereses sociales.

Palti concluye su recorrido enfatizando la necesidad de historizar los conceptos, y hacerlo en un sentido fuerte. Esto implicaría, afirma el autor, no sólo mostrar que los cambios que sufren a lo largo del tiempo no siguen un patrón establecido ni se orientan a ningún fin, sino reconstruir sus premisas discursivas para descubrir allí los “puntos ciegos inherentes”, presupuestos implícitos cuya explicitación los destruiría. Este trabajo de indagación sobre los supuestos epistemológicos de base permitiría convertir a la historiografía latinoamericana en un “auténtica empresa hermenéutica”, abandonando el esquema de modelos y desviaciones y el viejo tópico de “las ideas fuera de lugar”.

R. M. M.

---

Fernanda Beigel  
*La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina*  
Buenos Aires, Biblos, 2006,  
312 páginas

---

La trayectoria intelectual de Mariátegui es recorrida nuevamente en este libro desde un ángulo que hasta aquí no había sido explorado con exhaustividad: el de las prácticas editoriales y los modos de concebir la factura de artefactos culturales tales como periódicos y revistas. Desde fines de la Primera Guerra Mundial hasta su muerte en 1930, en efecto, Mariátegui estuvo permanentemente involucrado en emprendimientos propios de lo que la autora denomina *editorialismo programático*. Periodista desde muy joven, en el relato que ofrece Beigel la vida del peruano es un camino ritmado por aprendizajes (como los que obtiene de su contacto con el periodismo político italiano en su estancia europea) y ensayos (y aquí se detallan las alternativas del periódico *La Razón*, de las revistas *Nueva Epoca* y *Claridad*, y de la editorial Minerva, que dirige sucesivamente desde 1918 en adelante), hasta el nacimiento en 1926 de aquello que la autora acuerda en llamar, con Antonio Melis, su “obra maestra”: la revista *Amauta*, luego complementada con el semanario informativo *Labor*. La tesis del libro apunta a mostrar cómo ese conjunto de prácticas editoriales, que hacen familia con las llevadas a cabo contemporáneamente por Joaquín García Monge o Samuel Glusberg, en el caso de Mariátegui se derivan, en su

naturaleza y afanes, de posiciones tanto estéticas como sobre todo teórico-políticas. Por caso, el modo en que *Labor* busca interpelar a sectores sociales emergentes, como obreros o indígenas, resulta del horizonte teórico previo de “peruanizar al Perú”. Narrada así por esta avezada especialista argentina en Mariátegui –conocedora como pocos de la totalidad de su obra y de sus papeles privados–, esta historia ofrece su aporte más sustantivo en la reconstrucción que, sobre todo a partir de la copiosa correspondencia del peruano, Beigel hace de las “redes mariateguianas” tanto del interior del Perú como de Latinoamérica y Europa. Cabe señalar que el tono excesivamente laudatorio por el que opta en ocasiones la autora (empezando por la palabra “epopeya” del título), bien podría obviarse sin que el trayecto efectivamente atrapante de Mariátegui pierda espesor. A pesar de ello, y de cierto sesgo teleológico que por momentos parece juzgar las fases iniciales del itinerario del peruano desde el esquema temporal del *toda-vía no* –como tentativas incompletas respecto de lo que sería su estadio maduro, tanto en términos doctrinarios como en su rol de editor–, el lector tiene en este libro la chance de adentrarse en los meandros del laboratorio dinámico en el que se fragua una relación productiva con las noticias y los sucesos de esa escena contemporánea que, para ese “ante todo periodista” que era Mariátegui, constituyen la base de elaboración de su producción intelectual y de su proyecto político-cultural.

M. B.

---

Oscar Terán

*De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*  
Buenos Aires, Siglo XXI, 2006,  
216 páginas

---

En la nota introductoria a *Nuestros Años Sesentas*, Oscar Terán procuraba aventar la deliberada ambigüedad del “nosotros” que subyacía en ese título al limitarlo en sus alcances al de una franja intelectual en la que no podía sino inscribirse a sí mismo. Esa dimensión autobiográfica —que en ese libro se sugería tanto como se controlaba mediante una exhaustiva pesquisa en fuentes textuales— es la que ahora se libera y expande en este nuevo volumen, que reúne una treintena de entrevistas, artículos y notas breves escritos en los últimos 25 años y publicados en su mayoría en revistas culturales y periódicos del país. Esos retazos —entre los que resulta ineludible incluir la foto de portada del libro en que se ve al autor, adolescente, leyendo en una vereda de su pueblo natal— se ofrecen como jalones de un “camino intelectual” entrevistado a través de dos vías: ya el testimonio retrospectivo —los reportajes, entre los que se destaca el que Roy Hora y Javier Trímboli le hicieron en *Pensar la Argentina* y que, colocado no casualmente al inicio, enmarca de algún modo los temas y el tono del libro—, ya las modalidades de pensamiento y las tomas de posición pública movilizadas en ocasión de coyunturas específicas y materializadas en artículos y ensayos breves (por caso, la guerra de Malvinas o la crisis del 2001, pero también reflexiones más generales sobre las ideas y

su historia en la Argentina y América Latina). Se suceden así las diversas estaciones de esa travesía intelectual: el arribo a Buenos Aires y el descubrimiento del peronismo, los “años Sartre”, el “partido cubano” y la cuestión de la revolución, el exilio, la crisis del marxismo, el momento Foucault, los mitos argentinocentristas y las meditaciones sobre el destino trágico de una nación que se imaginó otra cosa de lo que acabó siendo, la crítica de la violencia de la década de 1970, entre otras. Todos esos temas son abordados desde un conjunto de estrategias de pensamiento y un modo de exposición de las ideas que han hecho de Terán reconocido portador de nada más y nada menos que un *estilo*: el que surge de la imbricación de una penetrante reflexión sobre la modernidad y sus avatares, y los modos en que esos avatares intentan ser aclimatados por los intelectuales de esta comarca del mundo que lleva por nombre Argentina. Y si ese singular compuesto de rigor histórico y reflexión filosófica ha hecho del autor tanto un prominente historiador de las ideas como una voz autorizada en la dismuida escena intelectual de nuestros días, las “utopías, catástrofes y esperanzas” que se revisan en este libro se ofrecen como una gozosa ocasión para reencontrarse con la sensibilidad intelectual pero también con la personal escritura que configuran ese *estilo Terán*.

M. B.

---

Alejandro Blanco

*Razón y modernidad. Gino Germani y la sociología en la Argentina*  
Buenos Aires, Siglo XXI, 2006,  
280 páginas.

---

Gino Germani, el fundador de la sociología argentina; Gino Germani, el científico desmitificador del peronismo. Éstos son algunos estereotipos que el trabajo de Alejandro Blanco se propone desmontar. Se aleja así de dos relatos simétricos —el hagiográfico, que destaca el avance de la ciencia sobre la vaga especulación del ensayismo, y el condenatorio, que añora la profundidad de un espiritualismo que resiste a la razón calculadora de la “hechología” germaniana— para reconstruir una trayectoria intelectual. Apoyado en los desarrollos de la más reciente historia intelectual —de los que da cuenta en un interesante y complejo primer capítulo—, Blanco se aleja de las miradas evolucionistas y de la “sociología perennis” y atraviesa las fronteras tradicionales —las que dividen la historia interna, objeto de la historia intelectual, y la historia externa, que sería abordada por la historia institucional— para situar a Germani en las diferentes escenas en las que intervino.

Al reconstruir su fructífera tarea de editor de colecciones que intentaban renovar la agenda de las ciencias sociales, sus iniciativas en el ámbito universitario, las redes políticas en las que se apoyaba, Blanco busca romper el contexto de lectura fijado por la tradición, el del “padre fundador”, contexto que llevó a una lectura unilateral que interpretaba los distintos puntos de la trayectoria de

Germani como pasos en la constitución de la sociología en la Argentina. El carácter construido de la figura de “padre fundador” es subrayado nuevamente por Blanco al reconstruir el modo en que Germani intervino activamente —no sólo a través de sus escritos, sino fomentando ediciones y traducciones— en la recepción de Max Weber, esforzándose por separarlo de la lectura intuicionista preexistente y asociar la metodología de los tipos ideales con los modelos de las ciencias naturales, de modo de usarlo en apoyo a sus estrategias de renovación del campo sociológico.

A lo largo del trabajo, Blanco logra situar las acciones de Germani en sus diferentes contextos de acción —el incipiente campo sociológico argentino, las redes académicas internacionales, el mundo editorial, el mundo político— sin caer en los riesgos, frecuentes en las historias disciplinares, de descuidar el espesor y el interés de una obra rica, más rica que el estereotipo fijado por la tradición, como es la de Germani.

R. M. M.

---

Alejandro Blanco  
*Gino Germani. La renovación intelectual de la sociología*  
Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2006, 369 páginas.

---

La cuidada edición de la Universidad de Quilmes hace accesible un conjunto de textos de difícil acceso que corresponden a diferentes puntos del recorrido de Gino Germani, desde sus primeras intervenciones en el marco del Instituto de Sociología dirigido por Levene hasta las amargas reflexiones esbozadas a su “regreso” a Italia. Si la reunión de veinte trabajos producidos a lo largo de más de treinta años —y que abarcan cuestiones tan diversas como la agenda de una sociología científica, la interpretación del peronismo o el tormentoso futuro de la democracia— no produce un conjunto heteróclito, es porque se basa en una reveladora clave de lectura, que Alejandro Blanco hace explícita en el conciso pero profundo Estudio Inicial.

Blanco señala que, desde sus primeros escritos, Germani consideraba que el combate en pos de una sociología científica, y en contra de la sociología culturalista e intuicionista, estaba estrechamente ligado con la lucha por la democracia, ya que ciencia y democracia se apoyaban en valores universalistas. Pronto Germani advertiría que en el ámbito de las ciencias sociales esta afinidad no podía sustentarse en una concepción puramente instrumental de la racionalidad, sino que debía ligarse al desarrollo de una conciencia emancipada capaz de superar la atomización social y la tentación de la adhesión totalitaria. Blanco señala

que es en esta cuestión del totalitarismo, en la explicación de los fundamentos de esta “explosión de irracionalidad” —y no en una cuestión interna del campo sociológico— donde se encuentra el motor que impulsa la producción de Germani. Inicialmente, Germani plantearía una mirada tranquilizadora y aún situada en el marco de la teoría de la modernización: la rapidez de los procesos de transformación generaría sectores en disponibilidad que adherirían a estos movimientos; su interpretación del peronismo no abandonarían del todo este marco. El problema era así transitorio y fundado en asincronías que el mismo desarrollo histórico se encargaría de despejar. Sin embargo, al final de su vida su pensamiento adoptaría un tono más sombrío, percibiendo que era la misma dinámica modernizadora la que amenazaba con disolver el núcleo prescriptivo mínimo necesario para la integración social. Como concluye Blanco, las fuerzas históricas a las que había confiado la suerte de la democracia —ciencia, racionalización, secularización— se revelaban “como los heraldos de procesos que amenazaban destruirla”.

Con esta clave, o atreviéndose a perderse en los textos hasta encontrar una propia, la edición de estos trabajos es una invitación a leer a Germani, o a releerlo, como si fuera la primera vez, dejando de lado los rótulos que por muchos años enmarcaron su figura.

R. M. M.

---

Eduardo Jozami  
*Rodolfo Walsh. La palabra  
y la acción*  
Buenos Aires, Norma, 2006,  
400 páginas

---

Eduardo Jozami ofrece en este volumen un minucioso y documentado recorrido de la trayectoria política y literaria de Rodolfo Walsh. Si desde el retorno de la democracia el perfil de escritor y militante del autor de *Operación Masacre* no ha cesado de ser escrutado, Jozami propone en este libro una mirada que se destaca por detenerse en dimensiones desconocidas o poco visitadas de su itinerario. Para tal cometido, parte de una meditada lectura de la totalidad de la producción escrita de Walsh, a la que añade entrevistas y el uso de una importante masa de fuentes primarias y secundarias que le permiten reconstruir el haz de relaciones políticas y literarias que la figura que retrata supo cultivar. La “biografía intelectual” que así resulta atiende tanto a las poco conocidas alternativas de su militancia de juventud en las filas de la Alianza Libertadora Nacionalista, como a los lazos literarios que de ella se derivaron, como los establecidos con el padre Leonardo Castellani; a sus complejas y cambiantes vinculaciones con el peronismo, como a su tránsito por la escena literaria, del cuento policial a la escritura de no ficción; al diálogo intertextual con la escritura borgeana, como a las derivas de su franca politización de los años de 1960 y 1970 –de los pliegues de su apoyo a Cuba a la sorda polémica con la cúpula de Montoneros que tuvo lugar

poco antes de su muerte–, entre muchos otros tópicos. De conjunto, Jozami construye un texto que se propone homenajear a la figura de Walsh no esculpiéndola en bronce ni retaceando sus aspectos controversiales, sino a través de una escritura que se quiere fiel a la mixtura de rigor y pasión que cree detectar en la curva vital de su biografiado. Así, en proclamada distancia tanto de lo que denomina “ortodoxia setentista” –que al exaltar al Walsh montonero ocluye al literato– como, en su reverso, de la reciente crítica literaria que lo ha consagrado e integrado al canon –perdiendo en el camino al menos algunas de las peripecias de su vida militante–, este libro nos devuelve una figura compleja, habitada por una tensión irresuelta entre política y literatura, y a través de la cual es posible volver a transitar el proceso cultural y político de medio siglo de vida argentina.

M. B.

---

Alejandra Oberti  
y Roberto Pittaluga  
*Memorias en montaje.  
Escrituras de la militancia y  
pensamientos sobre la historia*  
Buenos Aires, El Cielo por  
Asalto, 2006, 272 páginas

---

La memoria se ha revelado una materia suficientemente abstracta como para que una miríada de encumbrados pensadores de la Modernidad dedique reflexiones y sitúe posición respecto a sus usos, potencialidades y peligros. Una de las dos partes del libro de Alejandra Oberti y Roberto Pittaluga –la segunda en el orden de exposición elegido– se detiene a examinar precisamente los modos en que Marx, Nietzsche, Benjamin, Koselleck, Ricœur y Agamben han dedicado trozos de su obra al tema. Ese pasaje, encarado con meticulosidad y rigor analítico, sirve tanto para volver sobre la conocida perspectiva nietzscheana acerca de las propiedades liberadoras del olvido, como para iluminar facetas ciertamente menos conocidas del abordaje que, en la escritura en situación a propósito de los hechos de la Comuna de París y la guerra franco-prusiana, Marx ofrece en torno al tópico del “culto reaccionario del pasado”. Con todo, ese ejercicio no obedece a la mera curiosidad intelectual, sino que está animado por una situación específica: la del llamado “auge de memorias” que signa nuestro presente, y que tiene en el caso de la abundancia de relatos y representaciones del pasado argentino reciente un ejemplo acabado. La visita a esos “pensamientos sobre la historia y la memoria” de esas figuras ilustres tiene entonces como

cometido brindar un acervo de recursos a la delicada tarea de dar lugar a una “memoria crítica”, una facultad que los autores buscan desplegar en la primera y más importante parte del libro. En ella, los discursos en torno de las organizaciones guerrilleras de la década de 1970 provenientes de una serie heterogénea de artefactos culturales de reciente elaboración —ensayos de corte testimonial, textos académicos, películas como *Papá Iván* y *Cazadores de Utopías*, periódicos como *Página/12* y el extinto *Sur*—, son sometidos a crítica con el fin de esclarecer sus operaciones de construcción de memoria. Esa también meticulosa tarea permite elucidar diversas construcciones de sentido sobre la década de 1970 que Oberti y Pittaluga ponen en tela de juicio: ya la sacralización, ya la condena despolitizadora, ya la rememoración a través del uso acrítico de testimonios, ya la subsunción del conjunto de los anhelos emancipatorios de ese período a las formas políticas hegemónicas y la concomitante invisibilización de prácticas y discursos de transformación social ajenos al universo de la militancia armada. A distancia entonces tanto de las memorias nostálgicas de esa década como de aquellas otras que en su ajuste de cuentas con ese pasado sacrifican la crítica del presente, este texto aboga por un “trabajo de la memoria” que, desnaturalizando y haciendo explícitos sus afanes (confesando así su inherente politicidad), elija *qué* y *cómo* recordar.

M. B.

---

Ana Longoni  
*Traiciones. La figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*  
Buenos Aires, Norma, 2007,  
212 páginas

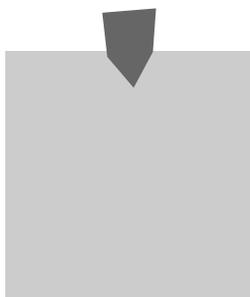
---

El libro de Ana Longoni acomete el examen de una serie de discursos que han construido una imagen de la figura del sobreviviente del terror concentracionario de la última dictadura asociada al tópico de la traición. Ese examen toma como principal fuente de análisis cierta zona de la literatura que cabalga ambiguamente entre la ficción y la referencia a hechos reales (tres libros centralmente: *El fin de la historia*, de Liliana Heker, *Recuerdos de la muerte*, de Miguel Bonasso, y *Los compañeros*, de Rolo Díez), y que prolonga en sede literaria las maneras en que, incluso hasta hoy, ciertos ideogramas provenientes de las organizaciones guerrilleras y de la cultura política más general de los años de 1970 tiñen los modos de pensar las formas de la política. Para ese setentismo heredado, del cual esa literatura no es sino una de sus manifestaciones sintomáticas, la supervivencia del terror dictatorial es motivo de sospecha desde que el testimonio de inapelable derrota que ofrece la sobrevida desencaja respecto de la diada *vencer o morir* que impregnaba la apuesta política revolucionaria de entonces. Haber conseguido atravesar el horror del campo de concentración tiende a vincularse, aun inconscientemente, con una suerte de renovada versión del *algo habrán hecho*: ya la colaboración, ya la delación, ya, en el caso de las mujeres, la relación sexual y/o

amorosa consentida —el enamoramiento del torturador, *leit motiv* de la novela de Heker—, que incluso en una porción de esos discursos se desliza hasta sugerir, para esas mujeres, el epíteto de *putas* (tema al que Longoni dedica un capítulo). En todos estos casos la experiencia de la tortura y los gestos y estrategias de supervivencia en un medio que procura el arrasamiento subjetivo de los detenidos, quedan invisibilizados como tales y son juzgados desde la óptica moral del héroe que debe morir por la causa antes que sobrevivir dudosamente. La figura de la traición que así aparece es el opuesto complementario del mandato sacrificial revolucionario expresado en la figura del mártir. El lúcido y arriesgado estudio de Longoni, que se sirve de un abanico de recursos analíticos, suma así una importante pieza a los modos en que la crítica reciente ha puesto bajo la lupa las prácticas y los discursos emparentados con la experiencia de las organizaciones guerrilleras de la década de 1970.

M. B.

# *Obituarios*



*Prismas*

Revista de historia intelectual  
Nº 11 / 2007



## Juan Carlos Portantiero, 1934-2007

Juan Carlos Portantiero fue uno de los más destacados intelectuales argentinos y latinoamericanos del último medio siglo. Sus aportes a la sociología, al análisis político y al ensayo histórico resultan imposibles de subestimar. Una característica lo distinguió: la manera en que conjugó la intervención política con la producción académica, con un modo de pensar, de exponer y de escribir que exhibió una inteligencia diáfana, por momentos, exquisita.

En su rico itinerario por el mundo de las ideas y de la política pueden reconocerse múltiples estaciones. La primera de ellas fue su adhesión al marxismo y su ingreso, en 1952, al Partido Comunista, desde cuya militancia juvenil pronto pasó a la escritura en sus órganos de prensa (*Nuestra Palabra* y *La Hora*), al tiempo que se desempeñó como virtual secretario de redacción de la revista *Cuadernos de Cultura*, impulsada por Héctor P. Agosti. De este último, el principal intelectual de la organización, fue discípulo y colaborador, lo que le permitió acercarse a los escritos del dirigente y teórico comunista italiano Antonio Gramsci. Su interés por la crítica literaria (que incluyó un fugaz tránsito por la Carrera de Letras de la Universidad de Buenos Aires) explica que muchos de sus artículos de esa época y su primer libro, *Realismo y realidad en la literatura argentina* (1961), fueran ensayos de sociología de la cultura. Por sus posiciones izquierdistas en 1963 fue expulsado del PC, coincidiendo con la escisión de los militantes cordobeses José Aricó, Oscar del Barco y Héctor Schmucler, entre otros, que habían iniciado la publicación de *Pasado y Presente*. Portantiero colaboró con esa revista, mientras creaba su propio grupo, Vanguardia Revolucionaria, una organización de la nueva izquierda sesentista influida por el gramscismo, el maoísmo, la Revolución Cubana y la experiencia foquista, que brindó apoyo al frustrado proyecto del Ejército Guerrillero del Pueblo de Ricardo Masetti en Salta.

Desgranadas estas experiencias militantes, Portantiero retomó sus estudios de sociología iniciados en 1959, y se graduó hacia 1966. En aquella carrera impulsada por Gino Germani, marcada por la influencia del funcionalismo y con una aún

débil presencia del marxismo, fue haciendo una rápida experiencia docente. A partir de iniciativas de Miguel Murmis, desarrolló experiencias de investigación y enseñanza en el Centro de Investigaciones Sociológicas del Instituto Torcuato Di Tella (ITDT) y en el Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales (CICSO). A inicios de la década de 1970, como profesor adjunto regular, ya dirigía dos cátedras importantes en la UBA: Introducción a la Sociología y Sociología Sistemática (cuya orientación marxista difería de las “cátedras nacionales” de la época).

En este contexto, Portantiero y Murmis encararon el proyecto que derivó en *Estudios sobre los orígenes del peronismo*, publicado, primero como documentos de trabajo del ITDT en 1968-1969, y luego como libro en 1971. Con el paso de los años, la obra se convirtió en un “clásico” de la sociología histórica marxista, en especial para el examen de las características de la burguesía, la clase obrera y el peronismo. El texto cobró significación debido a sus novedosas hipótesis, que impugnaron anteriores visiones y establecieron nuevos puntos de partida para el análisis. Por un lado, aportó una renovada mirada sobre la industrialización por sustitución de importaciones ocurrida en la década de 1930, explorando el papel del Estado y de los diversos sujetos sociales y políticos; por el otro, se constituyó, después de la versión consagrada de Germani, en uno de los primeros intentos de elaborar una reinterpretación más sociológica y menos ideológica de la génesis del movimiento fundado por Perón, reconsiderando el rol que el viejo y el nuevo proletariado jugaron en su configuración.

Hacia 1973, Portantiero, con Aricó, Del Barco, José Nun, Jorge Tula y Juan Carlos Torre, ensayó una nueva apuesta política-intelectual: la reaparición de *Pasado y Presente*. Desde sus páginas, se deseaba empalmar con las tendencias “clasistas” del movimiento obrero, potenciadas tras el Cordobazo, y con los sectores juveniles y revolucionarios que germinaban en el peronismo, en especial alrededor de las FAR y Montoneros. De esa época también data la publicación, en Italia, de algunos trabajos suyos que en 1978 fueron editados en México con el título de *Estudiantes* y

*política en América Latina: el proceso de la reforma universitaria (1918-1938).*

Un ejercicio recurrente en Portantiero fue preguntarse acerca de las causas de la crisis y la extrema inestabilidad que azotaba a la Argentina desde 1930. La primera respuesta la ofreció en 1973, en un artículo publicado, precisamente, en *Pasado y Presente*: “Clases dominantes y crisis política en la Argentina actual”. Allí exploró la crisis orgánica y el empate hegemónico entre las fracciones y alianzas de clases desde 1955, más exactamente, entre el capital monopolista y el proletariado. Aludía a una fase de no correspondencia entre nueva dominación económica y nueva hegemonía política. Despojado de lo que el autor entendió como un excesivo determinismo, en 1977 el texto fue reescrito y publicado en la *Revista Mexicana de Sociología*. Diez años después, en *Ensayos sobre la transición democrática en la Argentina* (un libro compilado con Nun), extendió el período de estudio. 1930 era una divisoria de aguas, que señalaba el pasaje de una economía agroexportadora a otra industrial y semicerrada. La persistencia de la crisis desde el derrocamiento del peronismo, en 1955, habría radicado en la decadencia de ese régimen social de acumulación y en el bloqueo de las posibilidades para reemplazarlo, impedimento generado por la densidad organizacional (sindicatos), creada por la orientación integrativa del populismo. Los síntomas de todo ello: la ingobernabilidad política y la inflación constante, es decir, un vaciamiento de la política y la economía, que reforzaba los rasgos autoritarios del sistema.

La derrota de la izquierda revolucionaria y peronista, y la creciente derechización del gobierno, inviabilizaron las apuestas del grupo *Pasado y Presente*. Además, la intervención de la universidad colocó a Portantiero fuera de la UBA. En este clima adverso se esbozó otro de sus trabajos centrales: el texto que luego prologó una antología de Gramsci y más tarde, junto a otros artículos, fue editado como *Los usos de Gramsci* (1981). En ese libro trató de rescatar el mensaje teórico y político del comunista italiano, encontrando una clave de lectura de su obra que le resultaba útil para ser reapropiada en una perspectiva latinoamericana; sobre todo, para el examen de la articulación entre sociedad y política, para repensar la forma de lo político y para acometer una reflexión sustantiva de lo nacional-popular y las experiencias populistas. Si en América Latina eran el Estado y la política quienes modelaban la sociedad, era menester

servirse de la potencialidad analítica de Gramsci, por ejemplo, respecto a sus concepciones de la revolución pasiva, el bonapartismo y la relación intelectuales-masa.

Para ese entonces, con la imposición de la feroz dictadura militar, Portantiero, como tantos otros, había marchado al exilio. En México, pudo prolongar su experiencia de investigador y de profesor de Teoría Sociológica en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), que ya venía ejerciendo en Buenos Aires desde 1975. En esta nueva geografía, profundizó el proceso de reelaboración de sus ideas, como parte de una reflexión colectiva sobre la derrota del proyecto revolucionario sesentista-setentista (en la Argentina y en buena parte del resto de América Latina), junto a un amplio espacio de intelectuales y militantes (Aricó, Tula, Oscar Terán, entre otros). Su expresión puntual: el Grupo de Discusión Socialista y la revista *Controversia*, desde donde se propuso reactualizar el análisis y las estrategias teóricas, políticas y culturales de una “izquierda democrática”.

Durante el último período del exilio, ese reexamen de Portantiero se orientó al problema del Estado y de la sociedad contemporánea, sus modos de articulación y de crisis. De allí en más, la democracia fue entendida como la producción de un orden político, y despojada de una utilización instrumental y táctica, para ser rescatada como objetivo estratégico y valor universal. Eso le planteaba el desafío de entrelazar el socialismo, como ideal de emancipación humana, y la libertad “moderna”, pensada por la filosofía liberal. Esto le suponía alejarse tanto del leninismo como del liberalismo puro, pues ambos le impedían pensar a la democracia como una producción autónoma o fuera de la lógica del mercado. En este tránsito (de la “revolución” a la “democracia”), reevaluó la tradición socialista, detectando problemas que ubicaba desde su momento formativo. En su visión, el marxismo arrastraba una tendencia a subsumir lo político en lo social, lo que le habría imposibilitado erigir una teoría positiva del Estado y dar cuenta de la realidad más compleja del siglo XX; sumado a ello, había fracasado en sus intentos de aplicación, con la entronización de regímenes despóticos que enajenaron políticamente a las masas. De otro modo: que al marxismo le había sobrado Rousseau y le había faltado Locke, y que por ello le había nacido la tentación por Hobbes.

Para Portantiero, el problema estribaba en la visión societalista del marxismo: al no considerar

al poder como una potencia autónoma y verlo sólo como una emanación de la sociedad, resultaba difícil apreciar la necesidad de equilibrar ese poder a través de otras instituciones. Sobre estas cuestiones fue notable tanto su intento de conciliación con la tradición de la Segunda Internacional como su desconsideración de los aportes del marxismo revolucionario y de teóricos marxistas que examinaron la problemática del Estado ya desde las décadas de 1970 y 1980 (Lefebvre, Miliband, Poulantzas, Holloway, Therborn). En la disyuntiva entre dictaduras del proletariado “realmente existentes” versus respuestas “consejistas”, propuso una superación desde el concepto de hegemonía, no organicista, sino pluralista. Entendía que así el socialismo y la democracia podían entrelazarse, al asegurar esta última el control institucional por parte de la sociedad sobre el Estado. El punto ciego de su planteo estuvo siempre en no poder resolver el irrevocable dilema: que el potencial igualitario contenido en el concepto de democracia apenas puede remover los obstáculos interpuestos por el despotismo del capital y el mercado a la conquista efectiva de aquel proyecto, produciéndose así un mantenimiento o, incluso, aumento de la inequidad social.

Estas ideas socialdemócratas de Portantiero se plasmaron en una profusa cantidad de conferencias y textos que encaró desde los primeros años la década de 1980. Algunos materiales representativos y medulares de esta producción fueron compilados en su libro *La producción de un orden. Ensayos sobre la democracia entre el estado y la sociedad* (1988). Con estas renovadas nociones había regresado a la Argentina. Aquí, fue un entusiasta partícipe de la democracia recobrada y del propio gobierno de Alfonsín, a quien prestó colaboración como asesor, junto a Emilio De Ípola y otros intelectuales reunidos en el “Grupo Esmeralda”. Su máxima influencia estuvo en la elaboración del discurso que el presidente leyó en un plenario de la UCR en Parque Norte en diciembre de 1985, convocando a una “convergencia democrática”. Desde aquellos años, Portantiero desplegó buena parte de estas concepciones y acciones como componente fundamental de un espacio de análisis, debate e intervención político-intelectual, corporizado desde 1984 en el Club de Cultura Socialista y, dos años después, en la revista *La Ciudad Futura*, que tuvo a Aricó como impulsor central, junto a De Ípola, Nun, Tula, Terán y al colectivo aglutinado en la revista *Punto de Vista* (Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano, entre otros).

Al mismo tiempo, Portantiero también fue alcanzando una definitiva inserción central en el sistema académico, en las más altas funciones de la investigación, la docencia y la gestión: profesor titular regular de Teoría Sociológica en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA; decano de esa facultad entre 1990 y 1998; investigador de carrera del CONICET; miembro de consejos directivos y editores de diversos centros y publicaciones académicas; conferencista permanente en encuentros de ciencias sociales en América Latina y Europa. Asimismo, sus antologías y estudios introductorios sobre los orígenes y la evolución de la disciplina sociológica, publicados durante los años ochenta, *La sociología clásica: Durkheim y Weber* y, en coautoría con De Ípola, *Estado y sociedad en el pensamiento clásico*, se convirtieron en materiales de referencia insoslayables.

Fue un especialista en la cuestión de la transición a la democracia, y aportó una gran cantidad de artículos, junto a la antes citada compilación, *Ensayos sobre la transición democrática en la Argentina* (1987). Intentó clarificar los rasgos específicos de dicho proceso en nuestro país, en comparación con otros casos europeos y latinoamericanos. Apuntó que, desde 1975, tras un ciclo de virtual guerra civil, terrorismo de Estado y derrota en una aventura guerrera internacional, la Argentina había asistido a un verdadero tobogán de desacumulación, producto de un capitalismo cada vez más rentístico. La abrupta caída del régimen militar, sin negociación o pactada autodisolución, habría sido el resultado de una retirada desordenada de las fuerzas armadas y una moderada movilización ciudadana. Y postuló una estrategia: un nuevo orden institucional y un nuevo régimen social de acumulación, a partir del diseño de un pacto democrático, asentado en un acuerdo político y una concertación social, que modificara una cultura proclive al autoritarismo y a las influencias corporativas.

Durante la década de 1990 Portantiero se opuso a las devastadoras consecuencias de la orientación neoliberal del gobierno de Menem e intentó dilucidar su carácter en una serie de ensayos. Al mismo tiempo, buscó convertirse en un impulsor teórico y cultural de una agenda progresista en el país, apoyando las diferentes alternativas de centroizquierda gestadas en aquel tiempo. Su última experiencia política fue la colaboración con la frustrada Alianza interpartidaria gobernante entre 1999-2001. *El tiempo de la política* (2000) reunió varias de sus intervenciones públicas y de sus

artículos de *La Ciudad Futura* referidos a estas temáticas.

En sus años finales, el reconocimiento como uno de los intelectuales más trascendentales del país se plasmó en el otorgamiento de Premios Konex, el doctorado *honoris causa* de FLACSO y la designación como primer profesor emérito de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Sus últimas elaboraciones estuvieron dedicadas, una vez más, al socialismo, pero ahora orientadas al modo en que se había encarnado como experiencia y como tradición en la Argentina. En su empeño de pensarlo desde la democracia y la sociedad, encontró en la figura del líder histórico del Partido Socialista a un arquetipo de aquella empresa. Lo hizo en *Juan B. Justo. Un fundador de la Argentina moderna* (1999), una concisa biografía que retomaba algunas hipótesis de Aricó. En otros artículos, analizó el viraje experimentado por el PS a partir de la década de 1930, cuando el partido se reorientó hacia el intervencionismo estatal en la economía.

Portantiero tenía un estilo propio en su escritura, signado por una prosa cuidada y la claridad argumentativa, que aseguraba el fluir de planteos relevantes y originales. Lo opuesto a la superfi-

cialidad y la repetición de tantos *papers* universitarios. Asimismo, era un verdadero estímulo conversar con él, especialmente cuando disponía de tiempo para hacer correr sus recuerdos, ensayar alguna reflexión teórica o analizar la realidad presente. Parecía capitalizar su pasado militante en sus elaboraciones teóricas. En él se percibía al que hablaba desde un saber acumulado en los libros, pero también desde un conocimiento forjado en la intervención política. Era notable, además, el respeto con que trataba a los que le expresábamos diferencias con sus ideas. Su muerte cierra una rica experiencia, la de un hombre que participó, como actor y como brillante estudioso, de algunos de los más importantes fenómenos sociales, políticos y culturales de la Argentina del siglo XX. Su obra y su compromiso político quedan para la apropiación crítica por parte de las nuevas generaciones intelectuales que, como el mejor Portantiero, piensen que se conoce mejor una realidad cuando se desea modificarla.

Hernán Camarero  
UBA

## Félix Weinberg, 1927-2007

El 15 de abril de este año, cuando se cumplían sólo pocos meses de la publicación de su esperado *Echverría*, falleció Félix Weinberg. Tenía 80 años y, en su haber, una larga y sobresaliente labor en la enseñanza universitaria y en el terreno de la investigación histórica. El centro de su actividad docente fue la Universidad Nacional del Sur, donde dictó clases, formó investigadores, dirigió el Centro de Estudios Regionales y fue uno de los animadores de la revista *Cuadernos del Sur*, de la UNS. En reconocimiento a este quehacer múltiple, la Universidad Nacional del Sur lo distinguió nombrándolo Profesor Extraordinario Consulto de esa casa. Weinberg fue además miembro de número de la Academia Argentina de Historia y colaboró en la *Nueva historia de la Nación Argentina*, editada por la Academia.

Dos trabajos tempranos y conectados entre sí –“El periodismo en la época de Rosas” (1957) y el “Estudio preliminar” a *El Salón Literario*, la recopilación de las conferencias pronunciadas en la librería de Marcos Sastre (1958)– marcaron el territorio en que Félix Weinberg haría sus principales contribuciones como investigador: la historia de las ideas y la historia de la literatura en la Argentina del siglo XIX. Los dos estudios citados se volverían clásicos. El segundo de ellos, consagrado a los años de surgimiento de la generación intelectual por excelencia de la historia argentina, la generación de 1837, no dejaba ver sólo su erudición sobre la cultura intelectual de la Buenos Aires de esa década, sino también su admiración por Esteban Echeverría y el grupo de jóvenes que lo rodeó e hizo de él su pensador y su poeta. En una nota de este trabajo, Weinberg anunciaba un próximo ensayo sobre Echeverría. Sin embargo, aunque escribió varios estudios sobre el autor de *La cautiva*, aquel ensayo tardaría en llegar. Lo que no tomaba descanso era su investigación del pasado argentino, como lo mostraban artículos numerosos y sus libros. Citemos algunos de éstos: *Juan Gualberto Godoy: literatura y política* (1970); *Florencio Varela y “El Comercio del Plata”* (1970); *Dos utopías argentinas* (1976); *Las ideas sociales de Sarmiento* (1988).

Lo que tienen en común todos estos libros, además del escrupuloso trabajo erudito, es el rescate del pensamiento y la literatura militantes del siglo XIX argentino –sólo *Dos utopías argentinas* escapa un poco a ese siglo–. A través de esta tarea de recuperación, Weinberg perseguía las manifesta-

ciones de una personalidad colectiva nacional, los signos de una Argentina con la que él mismo se identificaba, la Argentina progresista. A sus ojos, esta personalidad nacional que se alimentaba de varias fuentes, tanto unitarias como federales, se había forjado tanto en Buenos Aires como en el interior, y tenía su capítulo central en la generación de 1837, que seguía siendo un foco activo de inspiración. El libro de larga gestación sobre Echeverría, que publicó finalmente en 2006 –*Esteban Echeverría ideólogo de la segunda revolución*– está construido sobre esa clave. Esta perspectiva vincula a Weinberg con una tradición intelectual, la del liberalismo progresista, en cuyo cauce inscribía también su labor Gregorio, el hermano mayor. En la memorable colección que conducía Gregorio Weinberg, primero con el título “El pasado argentino” y después como “Dimensión Argentina”, Félix dio a conocer varios de sus libros. Y al final del periplo, el ensayo sobre Echeverría vería la luz en la última serie que animó su hermano, “Nueva Dimensión Argentina”, de la editorial Alfaguara.

Nuestro conocimiento de Echverría y de su itinerario biográfico e intelectual no quedará sin cambio después de la lectura del último libro de Félix Weinberg. El autor reunió allí los resultados de una búsqueda cuya conclusión siempre prorrogaba (en la dedicatoria a su hermano señala la paciencia y la impaciencia con que éste había aguardado un libro que, finalmente, no llegaría a ver). Esa larga pesquisa no era para Weinberg sólo un servicio prestado al conocimiento histórico, sino también el tributo a una idea del papel de Echverría, el ideólogo de la segunda revolución como lo llama. “La construcción de la Argentina moderna cuenta con Echeverría como uno de sus más tempranos e inteligentes propulsores –escribe en la presentación–. Es hora de que reconozcamos la originalidad y densidad de su pensamiento, que lo ubican a la par de otras grandes figuras argentinas”.

Weinberg anunciaba un próximo libro sobre el romanticismo social en el Río de la Plata. Lamentamos que no haya podido publicar esa obra, pero sobre todo que este investigador incansable del pasado argentino ya no esté entre nosotros.

Carlos Altamirano  
UNQ / CONICET