



Prismas

Revista de historia intelectual

16₂₀₁₂

Artículos, lecturas y reseñas. Argumentos: La explicación histórica y los límites de la contextualización, por Martin Jay. Dossier: Sociabilidades culturales en Buenos Aires, 1860-1930. Círculos, sociedades, ateneos y cafés

Prismas

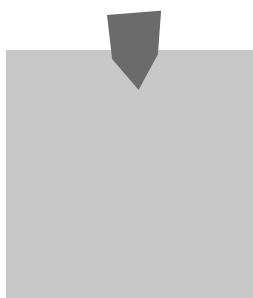
Revista de historia intelectual

16

2012



Anuario del grupo Prismas
Centro de Historia Intelectual
Departamento de Ciencias Sociales
Universidad Nacional de Quilmes



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 16 / 2012

Universidad Nacional de Quilmes

Rector: Gustavo Lugones

Vicerrector: Mario Lozano

Departamento de Ciencias Sociales

Director: Jorge Flores

Vicedirector: Claudio Amor

Centro de Historia Intelectual

Director: Adrián Gorelik

Prismas

Revista de historia intelectual

Buenos Aires, año 16, número 16, 2012

Consejo de dirección

Carlos Altamirano, UNQ / CONICET

Anahi Ballent, UNQ / CONICET

Alejandro Blanco, UNQ / CONICET

Adrián Gorelik, UNQ / CONICET

Jorge Myers, UNQ / CONICET

Elías Palti, UNQ / UBA / CONICET

Oscar Terán (1938-2008)

Editor: Jorge Myers

Secretaría de redacción: Flavia Fiorucci y Laura Ehrlich

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 (1930-2008)

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 (1937-2008)

Gregorio Weinberg (1919-2006)

Incorporada al Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas por el período agosto 2010-julio 2013.

Desde 2010, *Prismas* está siendo publicada en versión electrónica en el portal Scielo: www.scielo.org.

La versión online de *Prismas* está indexada en Latíndex, y la versión en papel está incluida en su Directorio.

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

Corrección de originales: Germán Conde

La revista *Prismas* recibe la correspondencia, las propuestas de artículos y los pedidos de suscripción en:

Roque Sáenz Peña 352 (B1876BXD) Bernal, Provincia de Buenos Aires. Tel.: (01) 4365 7100 int. 5807.

Fax: (01) 4365 7101. Correo electrónico: revistaprismas@gmail.com

Sobre las características que deben reunir los artículos, véase la última página y las "Instrucciones a los autores" en la página editorial de *Prismas* en el portal Scielo.

Índice

Artículos

- 11 *Liberalismo y democracia: de dos historias a una. Europa 1919-1960, desde Max Weber hasta Norberto Bobbio*, Antonio Annino
- 33 *La prueba de la experiencia. Reflexiones en torno al uso del concepto de experiencia en la historiografía reciente*, Damián López
- 53 *Brasil y “América Latina”*, Leslie Bethell
- 79 *El efecto Foucault, entre el hombre nuevo y la crisis del marxismo*, Mariana Canavese
- 99 *Una lengua nacional aluvial para la Argentina. Jorge Luis Borges, Américo Castro y Amado Alonso en torno al idioma de los argentinos*, Miranda Lida
- 121 *Redes transnacionales, antiperonismo y Guerra Fría. Los orígenes de la Asociación Argentina por la Libertad de la Cultura*, Jorge Nállim

Argumentos

- 145 *La explicación histórica: reflexiones sobre los límites de la contextualización*, Martin Jay

Dossier

- Sociabilidades culturales en Buenos Aires, 1860-1930: círculos, sociedades, ateneos y cafés*
- 161 *Presentación*, Paula Bruno
- 167 *El Círculo Literario (1864-1866): un espacio de conciliación de intereses*, Paula Bruno
- 171 *La Academia Argentina de Ciencias y Letras y su posición sobre la lengua nacional (1873-1879)*, Daniela Lauria
- 175 *El Círculo Científico Literario (¿1878?-1879)*, Sandra Gasparini
- 179 *Itinerarios de la bohemia porteña (1880-1910)*, Pablo Ansolabehere
- 183 *Sociedades espiritualistas en el pasaje de siglos: entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura (1880-1910)*, Soledad Quereilhac
- 187 *Los encuentros de controversia entre anarquistas y socialistas en Buenos Aires (1890-1902)*, Martín Albornoz

- 191 *El Ateneo (1892-1902). Sincronías y afinidades*, Federico Bibbó
- 195 *El Colegio Novecentista: un espacio de sociabilidad entre el reformismo argentino y la posguerra europea*, Maximiliano Fuentes Codera
- 199 *Los Cursos de Cultura Católica en los años veinte: apuntes sobre la secularización*, José Zanca

Lecturas

- 205 *Simposio sobre Ovejas negras*, de Roberto Di Stefano
Ovejas, lobos y pastores. Debatir la historia del anticlericalismo en la Argentina, Ignacio Martínez y Diego Mauro / *El anticlericalismo en clave cultural*, Lila Caimari / *Rebaños y pastores*, José Zanca / *Anticlericalismos hispánicos. Ovejas negras: el anticlericalismo argentino visto desde España*, Julio de la Cueva / *La importancia de abrir un tema*, Luis Alberto Romero / *Respuesta*, Roberto Di Stefano
- 221 *La historiografía militante “ponderada” y su método*, Elías José Palti

Reseñas

- 233 Hans Blumenberg, *Descripción del ser humano* (edición póstuma a cargo de Manfred Sommer), por Marcos Guntin y Rodolfo Biscia
- 237 Patricia Fogelman (comp.), *Religiosidad, cultura y poder. Temas y problemas de la historiografía reciente*, por Nicolás Viotti
- 241 Keith Thomas, *The Ends of Life: Roads to Fulfilment in Early Modern England*, por Julián Verardi
- 244 Thomas Bender, *Historia de los Estados Unidos. Una nación entre naciones*, por Martín Marimón
- 248 Jan-Werner Müller, *Contesting Democracy. Political Ideas in Twentieth-Century Europe*, por Maximiliano Fuentes Codera
- 251 Simon Rycroft, *Swinging City: A Cultural Geography of London. 1950-1974*, por Ana Sánchez Trolliet
- 255 Iván Jaksić y Eduardo Posada Carbó (eds.), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo xix*, por Martín Vicente
- 258 Alexandra Pita González y Carlos Marichal Salinas (coords.), *Pensar el antiimperialismo. Ensayos de historia intelectual latinoamericana, 1900-1930*, por Regina Crespo
- 263 Mauricio Tenorio Trillo, *Historia y celebración. América y sus centenarios*, por Sandra Gayol
- 266 Susana Quintanilla, “Nosotros”. *La juventud del Ateneo de México. De Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes a José Vasconcelos y Martín Luis Guzmán*, por Aimer Granados
- 270 Ricardo Arias Trujillo, “Los Leopardos”: *una historia intelectual de los años 1920*, por Sergio Andrés Salgado Pabón
- 273 Silvana Carozzi, *Las filosofías de la revolución. Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo: 1810-1815*, por Pablo Martínez Gramuglia
- 276 Paula Bruno, *Pioneros culturales de la Argentina. Biografías de una época, 1860-1910*, por Claudia Roman

- 279 Claudia Torre, *Literatura en tránsito. La narrativa expedicionaria de la conquista del desierto*, por Mónica Szurmuk
- 282 Pablo Ansolabehere, *Literatura y anarquismo en Argentina (1879-1919)*, por Martín Albornoz
- 286 Mirta Zaida Lobato (ed.), *Buenos Aires. Manifestaciones, fiestas y rituales en el siglo xx*, por Marianne González Alemán
- 290 Graciela Montaldo, *Zonas ciegas. Populismo y experimentos culturales en Argentina*, Luigi Patruno
- 293 Roberto Russell (ed.), *Argentina 1910-2010. Balance del siglo*, por Hilda Sabato
- 297 Ana Teresa Martínez, Constanza Taboada y Alejandro Auat, *Los hermanos Wagner. Arqueología, campo arqueológico nacional y construcción de identidad en Santiago del Estero, 1920-1940*, por Germán Soprano
- 300 Juan Carlos Portantiero, *Realismo y realidad en la narrativa argentina*, por José Casco
- 303 Federico Deambrosis, *Nuevas visiones*, por Sebastián Malecki
- 307 Marina Franco, *Un enemigo para la Nación. Orden interno, violencia y subversión, 1973-1976*, por Hugo Vezzetti
- 311 Laura Graciela Rodríguez, *Católicos, nacionalistas y políticas educativas en la última dictadura (1976-1983)*, por Paula Canelo

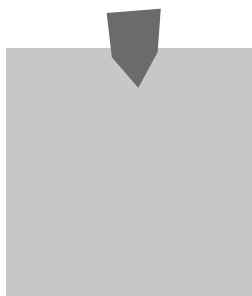
Fichas

- 317 Libros fichados: Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel (eds.), *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual* / Luis De Mussy, Miguel Valderrama (eds.), *Historiografía Postmoderna. Conceptos, figuras, manifiestos* / Hayden White, *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría, 1957-2007* / José Aricó, *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo* / Osmar Gonzales, *Ideas, intelectuales y debates en el Perú* / Regina Crespo (coord.), *Revistas en América Latina: proyectos literarios, políticos y culturales* / Ricardo González Leandri, Pilar González Bernaldo de Quirós y Juan Suriano, *La temprana cuestión social. La ciudad de Buenos Aires durante la segunda mitad del siglo xix* / Mariano Ben Plotkin y Eduardo Zimmermann (comps.), *Los saberes del Estado* / Beatriz Sarlo, *El imperio de los sentimientos. Narraciones de circulación periódica en la Argentina* / Carolina González Velasco, *Gente de teatro. Ocio y espectáculos en la Buenos Aires de los años veinte* / Gerardo Leibner, *Camaradas y compañeros, una historia política y social de los comunistas del Uruguay* / Matthew B. Karush y Oscar Chamosa (eds.), *The New Cultural History of Peronism: Power and Identity in Mid-Twentieth-Century Argentina* / Jorge Dotti, *Las vetas del texto* / Carlos Altamirano, *Peronismo y cultura de izquierda* / José Fernández Vega, *Lugar a dudas. Cultura y política en la Argentina* / Claudio Benzecry, *El fanático de la ópera. Etnografía de una obsesión*

Obituarios

- 331 Arturo Andrés Roig (1922-2012), Fernanda Beigel

Artículos



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 16 / 2012

Liberalismo y democracia: de dos historias a una

Europa 1919-1960, desde Max Weber hasta Norberto Bobbio

Antonio Annino

Università di Firenze / CIDE México

Las reflexiones que siguen tratan de la invención y el desarrollo en la Europa del “siglo breve” de un potente paradigma historiográfico que pensó los siglos XIX y XX como dos etapas de un único desarrollo modernizador. Gran parte de la historiografía llegó por este camino a la idea de que en el siglo XX, a pesar de las dos guerras mundiales, se cumplieron muchas de las expectativas, de los proyectos, de los valores del siglo XIX. Sin embargo, hoy esta visión optimista de la continuidad no nos convence. Nótese de paso que aquella visión fue en cierto sentido “universal”: fue compartida en Europa y en América Latina, a pesar de las diferencias históricas. Fue realmente una visión del mundo más que una sencilla tesis historiográfica. Entonces, ¿por qué hoy la ponemos en tela de juicio? Sin duda hay varias explicaciones. Una es el desencanto con los procesos de modernización. Después de las guerras ideológicas del “siglo breve”, una globalización sin control ni *governance* amenaza los derechos más elementales de la ciudadanía. Por primera vez vivimos en unas economías desocializadas, por primera vez no se logra imaginar el mundo diferente de lo que es, y por primera vez lo que antes se llamaba *capitalismo* se mueve en una esfera de ilegalidad cada vez más extensa. Otra explicación es el ocaso de la imagen triunfante del siglo XIX, típica de la tradición historiográfica europea. A lo largo de casi todo el siglo XX, los historiadores del Viejo Mundo se imaginaron un siglo XIX lleno de triunfos: de la burguesía, del Estado, de la nación, del liberalismo, etc. Tampoco las historiografías críticas, como la marxista o la conservadora, ponían en duda esta visión. Hoy, aquel siglo es percibido como una época difícil, fragmentada, llena de experimentos políticos de corta duración, que logró por supuesto consolidar nuevas sociedades y nuevas instituciones, pero, al mismo tiempo, sin aquella continuidad de los procesos constituyentes que las historiografías de lo moderno celebraron y/o criticaron. De manera que hoy las conexiones entre los siglos XIX y XX perdieron el carácter evidente de antes, legitimando la necesidad de reflexionar críticamente sobre el paradigma que vamos a tratar.

1 Podríamos seguir con las explicaciones y hasta se podría compilar una lista y dibujar otro campo de reflexión. Pero no es nuestro tema. Por mi parte, considero prioritario reflexionar acerca de *cómo* y *cuándo* se construyó aquella imagen de una historia común a los dos siglos. Y podría añadir otra pregunta: ¿por qué fue tan exitosa? Confieso no estar a la altura para res-

ponder cubriendo los dos continentes. Sólo me ocuparé de Europa. El título de mis reflexiones permite entender cuál es la época: básicamente las décadas entre las dos guerras mundiales y entre dos pensadores, Weber y Bobbio, que sin embargo cubren con sus vidas muy activas casi todo el siglo. Los dos representan una opción simbólica que define un campo por supuesto mucho más grande de pensamiento y acción, y que involucró a una minoría de sujetos pensantes en las décadas que transcurren entre la muerte del liberalismo decimonónico y la invención de la democracia de masas de la segunda posguerra.

Uno de los logros de este dramático camino fue precisamente el paradigma historiográfico que unificó los siglos XIX y XX alrededor de la supuesta continuidad entre liberalismo y democracia. Casi no vale la pena recordar que a lo largo del siglo XIX liberalismo y democracia constituyeron dos campos discursivos y políticos enemigos. La explicación del éxito rotundo con que en el siglo XX fueron unificados es sencilla e incuestionable: la democracia de masas –algo totalmente nuevo salido de la guerra en contra de los totalitarismos– tenía que reivindicar una legitimidad histórica o, mejor dicho, una razón histórica de ser. Las nuevas constituciones europeas –el mero derecho– no eran suficientes. La Resistencia que luchó en contra del nazifascismo fue siempre minoritaria. Necesitó legitimarse reivindicando una herencia de larga duración, por encima de unas “opiniones públicas” trágicamente responsables del totalitarismo. El fantasma de Weimar, supuestamente ajeno a la historia alemana según la *vulgata* nazi y –hay que recordarlo– socialdemócrata, estuvo siempre presente. Las constituciones de las nuevas democracias tenían que apelar a la Historia para justificarse. A fin de cuentas la idea no era nueva. El constitucionalismo liberal del siglo XIX buscó siempre en la Historia su raíz y su legitimidad. Sin embargo, a pesar de todas las dificultades del camino liberal, el desafío para las nuevas democracias fue más dramático, precisamente por la muerte fulmínea del liberalismo en las trincheras de la Primera Guerra Mundial.

Empleo el término “muerte” y no “crisis” o “fracaso” porque me parece más apropiado. La así llamada “crisis de la conciencia europea” ha sido por supuesto muy estudiada. No obstante, falta todavía explorar más a fondo aquella dimensión que Marc Bloch definió como “el elusivo mundo de las creencias colectivas”. En pocos años, enormes masas humanas apoyaron entusiastamente a regímenes cuyos despotismos no eran ni de lejos comparables con el de los jacobinos o el de Napoleón, que tanto inquietaron a la cultura liberal decimonónica. Lo que sólo ahora la cultura europea empieza a aceptar es el hecho de que el liberalismo no sufrió una de sus típicas crisis, como la de 1848, sino que simple y llanamente se hundió en las trincheras de la Primera Guerra Mundial, dejando un vacío que llenaron los totalitarismos: el liberalismo murió junto a los diez millones de soldados que perdieron la vida en los campos de batalla. La ruptura fue aun más profunda porque aquella guerra desencadenó un radical proceso de socialización, un hecho sin precedentes en la historia europea. Las trincheras plasmaron un nuevo sujeto colectivo, las masas, un sujeto que la cultura liberal rechazó o no percibió, al igual que la cultura socialista a pesar de todo. Lo admitió lúcida-mente Gramsci en una nota de sus *Cuadernos*: “en una situación de crisis profunda las masas pueden ir a la izquierda o a la derecha. Si nosotros hubiéramos entendido desde el primer momento la novedad absoluta del *Movimento dei Fasci Combattenti* de Mussolini, quizás la historia hubiera sido otra”. La guerra socializó a las masas mucho más que el trabajo y ésta fue la gran e imprevisible novedad.

Sin embargo, fue Max Weber el que hizo el esfuerzo intelectual más completo y complejo para entender la ruptura y sus consecuencias. Gramsci era un revolucionario y le intere-

saba la revolución. A Weber le interesó la relación entre masas y democracia, precisamente para evitar una revolución o una dictadura. La literatura sobre Weber es enorme y está llena de disputas. Weber es todavía un argumento conflictivo o –por lo menos– lo fue hasta hace poco, en el sentido de que su proteico esfuerzo intelectual quedó prisionero de la Guerra Fría. Durante más de medio siglo Weber fue más un campo de batalla que de estudio. Es suficiente aquí recordar el congreso de 1964 en Heidelberg para celebrar el centenario de su nacimiento. En aquella reunión hubo una *querelle* increíblemente violenta acerca de la identidad filosófica del pensador alemán. Y los protagonistas fueron personalidades de peso: Horkheimer en contra de Parsons y Topisch; Adorno y Marcuse en contra de los alumnos de Popper; y en medio se ubicó una alianza (bastante rara) entre Habermas y Aron. La apuesta en juego era ubicar a Weber en una u otra parte de las dos perspectivas filosóficas que competían en aquel entonces para conquistar la hegemonía cultural, en la disputa por cómo enfrentar la modernidad y sus contradicciones.¹

Desde hace unos años, los que se definen como “escritos políticos” de Weber son percibidos como un conjunto dominado mucho más por incertidumbres y preguntas irresueltas que por lo contrario. En esta perspectiva me interesa matizar lo que Weber representa para nuestro tema, es decir, un momento largo, difícil y, por cierto, no siempre coherente, que no obstante se midió con los desafíos de una época que puso en discusión toda la herencia del siglo XIX. En el mismo sentido quiero señalar dos puntos estrechamente relacionados entre sí, a pesar de las apariencias: las ambigüedades implícitas en el concepto weberiano de “politeísmo de los valores” y –en segundo lugar– el análisis del problema democrático. Lo cierto es que junto a un Weber reivindicado por la sociología norteamericana de Talcott Parsons, y luego convertido en un ícono de la disciplina, existió un Weber mucho más complejo. Es sólo una paradoja aparente que este segundo Weber se vea con toda claridad en la famosa conferencia *La ciencia como profesión*, de 1917, unos pocos años antes de su muerte. Es uno de sus textos más fascinantes precisamente porque al tratar sobre la ciencia y la racionalidad científica, Weber define así las bases de su crítica a la filosofía de los valores: “Más allá de todo, hoy estamos seguros de que algo puede ser bello sin ser bueno en sí. Lo hemos aprendido de Nietzsche y antes de Baudelaire con sus *Fleurs du Mal*. Es una verdad cotidiana que algo puede ser verdadero precisamente porque no es ni bello, ni sagrado, ni bueno”.² Las bases de la teoría weberiana de la política se encuentran en esta premisa general, por lo demás bastante compartida por sectores de la cultura alemana, como muestran los casos de Thomas Mann o Werner Sombart, para citar sólo ejemplos bien conocidos.³ Para Weber, la democracia de masas es algo totalmente nuevo e incluso

¹ VV.AA., *Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15. deutschen Soziologentages vom 28. Bis. April 1964 in Heidelberg*, Tubinga, Mohr, 1965 [trad. it.: VV.AA., *Max Weber e la sociologia oggi*, Milán, Jaca Book, 1965].

² Max Weber, *La scienza come professione*, Turín, 1964, p. 8 [trad. esp.: “La ciencia como profesión” o “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*, varias ediciones].

³ El papel de Nietzsche en el desarrollo del pensamiento de Weber ha sido por larguísimo tiempo un verdadero tabú en los estudios, con descontadas excepciones, por ejemplo la de Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tubinga, Mohr, 1987 [trad. it.: *Il problema Max Weber*, Roma/Bari, Laterza, 1991; con un excelente prefacio de Franco Ferrarotti; trad. esp.: “El problema central de Max Weber”, en *Revista de estudios políticos* (Nueva Época), n° 33, mayo-junio de 1983]. Quizás valga la pena recordar, sobre el tema, una página de las *Consideraciones de un apolítico*, donde Thomas Mann sostiene que Nietzsche no sólo educó a una “entera generación de pensadores alemanes”, sino que inspiró directamente la “moderna crítica sociológica”, y cita a Weber, Heidelberg, Troeltsch y Sombart. “Sin un tal evento [Nietzsche] que domina la totalidad de nuestro tiempo, que

más: es una metamorfosis de sus atributos. Ya no se trata de un instrumento de participación en el poder, ni de una vía para garantizar el “buen gobierno” republicano clásico, ni de un valor, sino sencillamente de una técnica para la selección de la clase dirigente. Lo que me parece de gran relevancia es que el último Bobbio llega en los años ochenta del siglo xx, tras un largo recorrido, a las mismas conclusiones: “la democracia es un conjunto de reglas mínimas”. Una definición compartida también por Giovanni Sartori: “selección competitiva de las elites”.

Por otra parte, Weber entiende algo que los liberales de su tiempo no entendieron o no aceptaron, esto es, que los movimientos de masas representan una forma de acción social que expresa distintas y más complejas formas de solidaridad con respecto a las formas tradicionales. Estas nuevas formas son las que él llamó *burocrático-legales*, vinculadas con el desarrollo del Estado administrativo y del capitalismo industrial. En otras palabras, Weber fue el primero en percatarse de que las masas expresan una nueva racionalidad que hay que estudiar y cuyo efecto es la profesionalización creciente y total de la política. Weber no celebra a las masas, pero las ubica en el contexto de una democracia sin valores en sí, porque la democracia es una *necesidad* y nada más. Hay un eco lejano de Tocqueville, nunca por cierto aclarado, en el sentido de que también Tocqueville consideró la democracia como una inevitable necesidad.⁴ La gran diferencia es que el pensador francés se medía con una América, y sobre todo con una Francia, la de 1848, todavía no industriales. Tocqueville era un liberal desencantado por ser un aristócrata que lo había perdido todo con la revolución. El desencanto weberiano viene, como se ha dicho, de Nietzsche y muy posiblemente también de Freud. Todos, empezando con el autor de *Así habló Zaratustra*, compartieron la idea de que el “ser” no es la representación armónica de un proyecto racional del mundo.

Podrían hacerse muchas comparaciones entre Weber y otros autores de su época para medir la ruptura que su forma de pensar introdujo en el vacío dejado por la muerte del liberalismo. Por ejemplo, Ortega y Gasset –que publicó *La rebelión de las masas* en 1929– condenó la política de su tiempo basado en su personal visión de la teoría de las elites. Puesto que todas las civilizaciones tienen una “aristocracia” para contrarrestar la “barbarie”, el problema fundamental de la civilización occidental estaba –según Ortega– en el hecho de que el Estado había otorgado a las masas una seguridad y una posibilidad de realizarse que antes habían sido de las elites. Así, las masas se habrían apoderado de la vida civil y social borrando al individuo y su libertad. El crecimiento “monstruoso” de un Estado “esclerótico” favorecería únicamente a las multitudes anónimas.

La tradición liberal decimonónica había celebrado a Occidente, mientras que los sobrevivientes de la posguerra lo criticaron porque se sintieron traicionados. Como sabemos, fueron

marca cada experiencia espiritual hasta sus últimos detalles, y que constituyó una forma absolutamente nueva y moderna de experiencia heroica, indudablemente aquel sociólogo [Weber] no hubiera encontrado su formato heroico-protestante, ni el novelista [el propio Mann] hubiera visto a su ‘héroe’ así como lo vio.” Mann se refiere a la obra de Weber sobre la ética protestante y el capitalismo (de ahí su referencia a *El Burgués* de Sombart) y a su novela *Los Buddenbrook*. Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlín, S. Fischer, 1918 [trad. esp.: *Consideraciones de un apolítico*, Barcelona/Buenos Aires/México, Grijalbo, 1978; Madrid, Capitán Swing, 2011].

⁴ Weber nunca habló de Tocqueville en sus escritos, pero parece que lo conocía. Por lo menos tenemos una afirmación de su esposa Marianne en respuesta a una carta de Jakob P. Mayer acerca del tema: “Estoy convencida de que sin duda Max Weber conocía las obras de Tocqueville, aunque yo no puedo presentar ninguna prueba [...] Las afinidades espirituales entre las visiones históricas y sociológicas de los dos me parecen un hecho más que plausible”; citado en Francesco Tuccari, *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, Roma/Bari, Laterza, 1993, p. 108.

aquéllos los años de auge de las teorías elitistas de la política, pero es igualmente cierto que la gran mayoría de sus protagonistas –como Pareto, Mosca, Michels– fueron críticos del parlamentarismo y de los partidos. A pesar de que hoy aquellas teorías son consideradas una de las raíces de la ciencia política, no podemos olvidar que en su época fueron percibidas por lo que eran: una crítica demoledora de la tradición liberal. Quizá valga la pena hacer también una pequeña referencia a Marx. En primer lugar, porque Weber lo consideraba uno de los más grandes pensadores del siglo XIX, a pesar de no compartir su idea de revolución;⁵ y en segundo lugar, porque Marx desarrolló su pensamiento en el marco de la Primera Revolución Industrial, mientras que Weber se enfrentó con los efectos totalizantes de la Segunda Revolución Industrial (*totalizantes* por su naturaleza burocrática, como apuntó el propio Weber). Estado administrativo, segundo capitalismo industrial, masas, constituyen por lo tanto las tres caras de un mismo fenómeno que cambia la naturaleza de la política y de la democracia. Marx vio en la Primera Revolución Industrial la amenazante “proletarización” del mundo, y Weber vio en la Segunda Revolución Industrial una amenazante “burocratización” que generaba masas y no sólo proletarios.

¿En qué sentido, entonces, Weber representa la ruptura más radical y a la vez un puente entre los siglos XIX y XX? Aunque la respuesta suene simplista, se podría decir que la ruptura weberiana la encontramos en la obsesiva y a veces dramática voluntad de aceptar lo que los liberales de su época no aceptaban. El costo fue dejar a un lado la racionalidad de los actores para quedarse con la sola racionalidad de los procesos, en todas sus formas, como muestra la gigantesca empresa de *Economía y sociedad*. Un costo que –lo han subrayado muchos autores– tiene un perfil trágico puesto que en Weber ningún principio superior puede decidir algo frente a los conflictos de valores. Sólo una visión “polisémica” puede salvar a la política de la catástrofe. Ésta fue la herencia pesada y conflictiva de Weber. Alguien como Carl Schmitt llegó a teorizar –como sabemos– que la política sigue la lógica del amigo/enemigo y para Habermas, Schmitt es el “verdadero” alumno de Weber.⁶ Otros, como Hans Kelsen, tomaron en aquellos años el camino de una filosofía “relativista” de la democracia, imaginada como el espacio de un compromiso entre valores, negando que éstos tengan una naturaleza inmanente.⁷

Más allá de las aporías weberianas, lo que cuenta para nuestro tema es que Weber, por una parte, rompe con la optimista visión liberal de la política, pero por la otra teoriza la necesidad de articular las instituciones liberales del siglo XIX y los nuevos actores sociales –las masas– con sus representantes, los nuevos partidos burocráticos y los nuevos políticos profesionales. Para Weber, la democracia de masas crea nuevas elites y disminuye el peso de aquellos notables locales que tuvieron un papel fundamental en la selección de los candidatos y en la organización de las elecciones. Sin embargo, si bien el peso de los notables disminuye, no

⁵ Valga esta cita: “Una actitud intelectualmente honesta, máxime de un filósofo de nuestros tiempos, puede ser medida por su posición frente a Nietzsche y a Marx. Quien no reconozca que sin las obras de estos dos pensadores las partes esenciales del propio trabajo no hubieran sido posibles, miente frente a sí mismo y frente a los demás. El mundo espiritual en que vivimos está en gran parte plasmado por Marx y Nietzsche”; citado en Eduard Baumgarten, *Max Weber. Werk und Person*, Tübinga, Mohr, 1964 [trad. it. en: VV.AA., *Max Weber e la sociologia oggi*, p. 189].

⁶ En la famosa *querelle* del congreso de Heidelberg en 1964, Habermas sostuvo que “Weber, durante la Primera Guerra Mundial, desarrolló la idea de una democracia dictatorial cesarista, sobre la base de un imperialismo nacionalista”. VV.AA., *Max Weber e la sociologia oggi*, p. 64. Tesis ya expuesta en Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Berlín, Verlag, 1963 [trad. esp.: *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987].

⁷ Hans Kelsen, *Das Problem des Parlamentarismus*, Viena, W. Braumüller, 1926 [trad. esp.: *El problema del parlamentarismo*, Madrid, Debate, 1988].

así el de los pequeños grupos dirigentes que –al revés– se ve reforzado. Weber se queda de este modo en el campo de las teorías elitistas, que no por casualidad nacieron como respuesta a la dimensión masiva de la política.

Weber murió en 1920, antes del nazismo y de la toma del poder de Mussolini, pero en sus escritos se encuentran muchos análisis proféticos. Quizás el más llamativo para nuestro tema sea la siguiente reflexión de la citada conferencia sobre la ciencia: “éste es el destino de nuestra época con su característica racionalización e intelectualización y, sobre todo, con su desencantamiento del mundo, que hacen que *se retiren de la vida pública los últimos y más sublimes valores y busquen refugio ya sea en el reino extraterreno de la vida mística o en las relaciones inmediatas y recíprocas de los individuos*”. Frente a la muerte del siglo XIX, y mientras en 1919 ocurría una oleada de eventos –en Versalles se gestionaba el nuevo orden europeo, Hungría vivía la corta experiencia de la república de los soviets, Trotsky marchaba con el Ejército Rojo hacia Alemania, Rusia se precipitaba en la guerra civil, la Felix Austria se deshacía, y Mussolini movía sus huestes–, Weber tuvo la capacidad de identificar un cambio sin duda epocal y profundo, pero silencioso e irreversible, cuyos efectos eran y serán evidentes en las dos décadas siguientes. Por una parte, los “misticismos totalitarios” que acabaron con el parlamentarismo europeo. Con la excepción obvia de la Unión Soviética, todos los regímenes –nuevos y viejos– salidos de Versalles fueron parlamentarios, inclusive Turquía. Sin embargo, en los veinte años que transcurrieron entre la conquista del poder por parte de Mussolini (1922) y el cenit militar del eje ítalo-alemán-japonés (1942), la situación cambió radicalmente. En 1920, las asambleas legislativas fueron cerradas en dos estados europeos, en los años veinte en otros seis, en los treinta, en nueve, y en los primeros dos años de la guerra las ocupaciones nazis destruyeron cinco regímenes parlamentarios. Y el consenso fue masivo. La europeización del wilsonismo se reveló una ilusión. Los únicos países que mantuvieron instituciones representativas fueron Gran Bretaña, Irlanda, Suecia y la Confederación Helvética.

Pero hoy, al final de las guerras frías y no frías de nuestro pasado, es posible entender que los dilemas weberianos –y la búsqueda de una convivencia posible entre democracia y liberalismo– representaron también el esfuerzo intelectual más logrado para salir definitivamente de una *malaise* constitutiva del liberalismo decimonónico, que lo acompañó desde 1848. Es curioso (o quizá no lo sea) el hecho de que la obsesión para lograr una definición doctrinaria coherente y de larga duración del liberalismo haya marginado unos datos indiscutibles. Por supuesto, es bien conocido el odio liberal en contra de cualquier tipo de “jacobinismo”. Pero no sólo por el peligroso conflicto social que este último podía desencadenar, sino también por su visión del mundo, por ejemplo, por haber definido como “naturales” derechos eminentemente políticos como el voto y la ciudadanía, derechos por lo tanto para nada intangibles. Volver “universal” la política al igual que el mundo privado significaba para los liberales socavar la libertad de la que se llamó “sociedad civil”, un espacio no público pero titular de la soberanía y de los derechos fundamentales del individuo que, en tanto “naturales”, se volvían inmodificables.

Sin embargo, no es atrevido decir que la frontera entre lo “político” y lo “natural” de los derechos fue siempre bastante crítica para el liberalismo decimonónico. Una de las razones es sencilla, olvidada, y a primera vista inaceptable: el liberalismo nunca pensó en la revolución industrial, más bien fue antiindustrialista. Su ideal siguió siendo ruralista: una sociedad de propietarios arraigados en sus comunidades, que por su ilustración e independencia económica

tenía las capacidades como para dedicarse al “bien común”. Nada que ver con tradicionalismos antimodernos: se trataba más bien de una visión que permitía moderar lo “político” frente a lo “civil” y “natural”.⁸ Y aunque parezca otra vez atrevido recordarlo, los liberales de la Inglaterra de la Primera Revolución Industrial tuvieron la misma actitud.⁹

De manera que el liberalismo del siglo XIX convivió bastante mal con los procesos de industrialización, que rompieron aquella visión y/o ilusión según la cual los derechos “naturales” del individuo, su autonomía frente al poder político, tenían en una sociedad de propietarios rurales su mejor garantía, mientras que la industria hacía depender a los hombres uno del otro. Si minimizamos este dato neurálgico del *credo* liberal clásico no podemos evaluar la gran ruptura conceptual introducida por Marx, que vio en la tan desprestigiada “dependencia” algo revolucionario que llamó “cooperación”. De manera no prevista –y luego rechazada– por los liberales, la industrialización hizo que los individuos se asociasen más estrechamente de lo que había logrado hacer la política. Frente a la comunidad imaginaria de individuos propietarios de bienes raíces, empezó a desarrollarse una sociedad muy concreta de asociados por el trabajo a pesar de las voluntades individuales.

La *malaise* del liberalismo clásico tiene entonces una de sus raíces en la dificultad de conciliar la libertad liberal con el nuevo tipo de socialización (la “cooperación” marxiana) desencadenada por la industria. Si tomamos en cuenta este dato no parece tan extraño identificar un hilo rojo entre Marx y Weber: aceptar la inevitable y totalmente nueva socialización inducida por la industria para luego redefinir la naturaleza de la política y las formas de vivirla. Las soluciones que ambos pensadores dieron a la cuestión estuvieron en las antípodas, pero este dato no minimiza el hecho de que los dos compartieron el mismo tema y con una fuerza intelectual única para sus tiempos.

Como se ve, Weber “heredó” la *malaise* liberal, no la inventó, al igual que los demás que se enfrentaron con ella en aquellos años salidos de las trincheras de la Primera Guerra Mundial. Pero él le dio una vuelta irreversible que fue a la vez una ruptura con el pasado. Y si el lector de estas apretadas notas nos permite jugar con las palabras, Weber descubrió la *malaise* democrática –en la que vivimos todavía–, es decir, la dificultad-imposibilidad de conciliar el “politeísmo de los valores” con la democracia de masas. En este sentido, Weber representa simbólicamente la *borderline* entre la muerte del liberalismo decimonónico y la invención de aquel paradigma que unificó dos historias en una, la liberal y la democrática de masas.

⁸ Lo dijo tajantemente Benjamin Constant: “los propietarios son dueños de su existencia porque pueden negarle el trabajo. Sólo quien posee la *renta* necesaria para vivir con independencia de toda voluntad extraña puede ejercer los derechos de ciudadanía [...] La propiedad industrial carece de alguna de las ventajas de la propiedad territorial, y es justamente sobre ella sobre la que se funda el espíritu preservador necesario para las asociaciones políticas [...] La propiedad industrial influye únicamente en el hombre por los beneficios económicos que le procura o le promete; no proporciona a su vida estabilidad y es más artificial y menos inmutable que la propiedad territorial [...] No crea un hombre independiente de los demás sino, por el contrario, lo hace depender de ellos”. Benjamin Constant, *Principes de politique applicables à tous le gouvernements représentatifs*, París, 1815 [trad. esp.: *Principios de política*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1943, pp. 93-94].

⁹ El primer ministro Robert Peel, como es bien sabido, se hizo famoso por haber promulgado en 1832 la ley electoral que redistribuyó en forma más equitativa los colegios electorales, reconociendo a los espacios urbanos una representatividad de mayor alcance. Sin embargo, el mismo Peel afirmó que “it was surely absurd to say, that a man with ten thousand pounds a year should not have more influence over the legislature of the Country, than a man of ten pounds a year. Yet each was only a single vote. How could this injustice, this clearing inequality, be practically redressed excepting by the exercise of influence?”, citado en Antonio Annino (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 15.

No es entonces casual que las “relaciones inmediatas y recíprocas de los individuos” (así llamadas por Weber) estructuraran por afuera de las instituciones –y también de los partidos– nuevas formas de sociabilidad que plasmaron lo que James Wilkinson llamó, precisamente en 1981, “la Resistencia intelectual en Europa”.¹⁰ Como bien sabemos, existió también una Resistencia armada clandestina donde militaron muchos intelectuales. Pero la primera tuvo su autonomía y en cierto sentido fue más amplia, porque trabajó muchas veces por encima de las divisiones político-ideológicas. Como anotó Albert Camus poco después de la guerra, la Resistencia fomentó la “transición de una actitud de revuelta solitaria al reconocimiento de una comunidad cuya lucha había que compartir”.¹¹ Lo que aquí interesa destacar es que aquella Resistencia refundó la misma idea de “civilización europea”, y no sería para nada atrevido, desde este punto de vista, definir a aquella comunidad resistente como una nueva República de las Letras y compararla con la del siglo XVIII: en primer lugar, porque fue transnacional; en segundo lugar, porque –al igual que la ilustrada– trató de redefinir la identidad europea, pero en medio de una crisis mucho más dramática; y en tercer lugar, porque muchos de sus miembros hicieron referencia a la Ilustración como a un valor, una manera de pensar, una ética de la política. También en este caso se necesita enfatizar el punto, a pesar de que no es una novedad. Pero cuando se habla de revisar la memoria histórica, no siempre la referencia es un evento olvidado: lo que se quiere recordar aquí con fuerza es que, hasta los años *entre deux guerres*, la Ilustración no fue considerada un parteaguas histórico. Si hoy lo pensamos así, como si fuera un lugar común evidente, es gracias al trabajo de aquella Resistencia intelectual.

Muchas veces se ha dicho que aquella forma de Resistencia fue una mezcla de desafío y de idealismo, lo cual es cierto sólo en parte. La cuestión es que la Segunda Guerra Mundial empezó con una capitulación ante el fascismo, y *pareció* terminar con una reafirmación de los valores que habían muerto tras la Primera Guerra. Sin embargo, no fue así: no hubo ninguna “restauración” del liberalismo, sino el comienzo de una nueva etapa de la historia europea, dominada por regímenes democráticos de masas –obviamente, sin Europa del Este y la España franquista–. La ilusión de una “restauración” de las libertades políticas e individuales fue precisamente el logro de una nueva idea de la historia europea, fundada sobre la invención de una continuidad que logró “pacificar” una discontinuidad demasiado difícil de aceptar para las nuevas democracias.

Los protagonistas más conocidos de aquella República resistente fueron los artistas y los escritores, empezando por Thomas Mann. Ya hemos recordado que Mann se dio cuenta de la naturaleza del pensamiento weberiano. No deja de llamar la atención el hecho de que en 1924, a los pocos años de *La ciencia como profesión*, Mann publica *La montaña mágica*, sin duda la obra literaria que mejor supo expresar el *epos* de la *malaise* que llevó al liberalismo del siglo XIX a su muerte. La novela es de sobra conocida aunque –quizá– valdría la pena preguntarse cuántos lectores jóvenes tiene hoy. Por esta razón, pero también porque *La montaña mágica* es la radiografía de la *borderline* weberiana, donde los politeísmos nunca se encuentran, vale la pena revisar rápidamente su mecanismo dramático. Como en los *misterios* teatra-

¹⁰ James D. Wilkinson, *The Intellectual Resistance in Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1981 [trad. esp.: *La resistencia intelectual en Europa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989].

¹¹ “Camus a Roland Barthes, 11 de enero de 1955”, en Albert Camus, *Théâtre, récits, nouvelles*, París, Gallimard, 1962, pp. 1973-1974 [trad. esp.: “Carta de Albert Camus a Roland Barthes sobre *La Peste*”, en R. Barthes, *Variaciones sobre la literatura*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 95 y ss.].

les del gótico bajomedieval, dos demonios, el jesuita Naptha y el democrático-republicano Settembrini, pelean por conquistar el alma del joven “y simpático” (dice Mann) burgués Hans Castorp, cada vez más fascinado por lo “natural” de la muerte y del amor, que sólo descubre lejos de la ciudad burguesa y hanseática, en un sanatorio de las montañas suizas. Pero este descubrimiento no es fruto de la pasión, sino de la ocasional libertad procurada por la enfermedad. En vano los dos demonios intentan distraer al joven presentándole las riquezas terrenales del progreso y del antiprogreso, de la democracia y de la antidemocracia. El joven no se deja conquistar porque su incertidumbre le impide escoger, y lo mismo pasa con el amor y con la muerte, que tampoco son escogidos como una solución y quedan sencillamente observados como fenómenos. Sólo la guerra logra bajar al “simpático” joven Castorp de la montaña, pero con mucha finura Mann lo deja en un lugar perdido de la guerra y el lector nunca sabrá si Hans vive o muere, ni cómo percibe el cataclismo que borrarán de la tierra su mundo burgués.

¿Por qué esta novela es tan representativa de la frontera weberiana entre la *malaise* histórica del ser liberal y el desafío democrático?¹² La respuesta es que allí, en la montaña mágica, todo se vuelve “político” a pesar de las apariencias, pero está definitivamente perdido en lo “natural” de lo privado. No hay fronteras entre el mundo antagónico democracia/no democracia y el otro, *eros/thanatos*. Ninguno de los dos mundos logra involucrar realmente al protagonista, cuya incertidumbre no es una debilidad psicológica, como piensan los dos diablos tentadores: el joven y “simpático” Hans Castorp, ingeniero naval de los astilleros de Hamburgo, está seguro de sí mismo, tiene sencillamente una mirada indiferente y desencantada. La montaña es mágica, pero el mundo de la burguesía ya no lo es, la historia en el sentido hegeliano-liberal –la marcha hacia la libertad– existe sólo para los dos demonios en una forma residual.¹³

3A diferencia de los artistas, los historiadores nunca pudieron encerrarse en la dimensión personal, aun si abierta a los demás. Ya durante la Primera Guerra, algunos de ellos fueron empujados a repensar la historia del continente y otras interpretaciones y genealogías de su “civilización”. No todos se ocuparon del liberalismo y de la democracia. Sin embargo, es importante no perder de vista que el tema que nos interesa fue reformulado en un contexto historiográfico de larga duración que abarcó la historia del continente entero. Una empresa difícil, como muestra el caso del gran historiador belga Henri Pirenne, brillantemente analizado por Cinzio Violante.¹⁴ Entre 1917 y 1918, en un campo de prisión alemán, Pirenne escribió su *Historia de Europa de las invasiones bárbaras hasta el siglo XVI*, una historia que sin embargo

¹² Según muchos autores, Kafka irá mucho más lejos que Mann (que nunca apreció al escritor de Praga); su protagonista (K) no asciende a ninguna *montaña*, intenta entrar sin éxito en un *castillo*, en una ciudad sin identidad, sin “progreso” ni “antiprogreso”, prisionero libre de un *proceso* cuyas reglas son ajenas a la misma muerte que imparten. Pero precisamente por este radicalismo metafísico, Kafka no es un testimonio privilegiado de desencanto liberal, que es un asunto –por así decirlo– del mundo de los *Buddenbrook*.

¹³ Después de 1933, cuando Hitler llega al poder y empieza a construir el régimen nazi, fue inevitable ver en Naptha y en Settembrini “una lucha intelectual entre la dictadura totalitaria y la democracia liberal”, como señaló el mismo Mann. Sin embargo, en 1946 Mann aclaró: “en cuanto al fin del período burgués de nuestra civilización, se sitúa a mi ver no en 1933 sino más bien en 1914. La sacudida que entonces sufrimos fue provocada por el estallido de la guerra que, desde nuestro punto de vista, marcaba en el plano histórico el fin del mundo y el advenimiento de otro completamente nuevo”. Citado en “Thomas Mann: ocho cartas inéditas a Pierre-Paul Sagave”, *Istor*, Nº 7, 2001, p. 121.

¹⁴ Cinzio Violante, *La fine della “grande illusione”*. *Uno storico tra guerra e dopoguerra: Henri Pirenne (1914-1923)*, Bolonia, Mulino, 1997.

había sido pensada con otra cronología, llegando hasta 1914. ¿Por qué quedó inacabada? Una de las tesis principales de la obra es que la invasión musulmana de Europa –que acaba con la conquista del Imperio Romano de Oriente en 1454– quiebra el mundo mediterráneo y rompe la milenaria conexión entre Oriente y Occidente, con consecuencias que, según Pirenne, duraban todavía en 1914, explicando la tragedia de la guerra. A partir del siglo XII, la expansión hacia Oriente de los alemanes desconectó a estos pueblos del desarrollo europeo occidental creando dos Europas, la de origen romano y la de origen alemán. Estoy simplificando de manera escandalosa un libro que permanece entre los clásicos, pero me interesa llamar la atención sobre tres puntos. El primero es que Pirenne interrumpe su obra con una cronología igual a la que al final del siglo XVIII definió los fundamentos de la civilización europea –me refiero a las historias de Voltaire, de Robertson y luego de Guizot en 1828–.¹⁵ El segundo punto es que con la teoría de la doble Europa Pirenne quería explicar cómo, entre 1300 y 1450, Europa occidental empieza el camino hacia el capitalismo y la burguesía, con el triunfo definitivo de las ciudades. La parte oriental alemana toma otro camino, el de “una nueva servidumbre feudal”, de un nuevo autoritarismo –el prusiano-luterano– y de una forma estatal sin libertad: en lugar de las virtudes del ciudadano, estaban las del funcionario, las del militar y las del súbdito. El tercer punto: estas tesis no son muy lejanas de las que en aquellos mismos años (1917-1918) Weber desarrolló para plantear la necesidad de fortalecer el parlamentarismo alemán.

Entonces, ¿por qué Pirenne no escribió la segunda parte? El objetivo de buscar en la diversidad de la historia alemana, y por lo tanto en el militarismo prusiano, la responsabilidad de la catástrofe europea podía ser plausible considerando que el historiador belga escribió en un campo de prisión alemán. Sin embargo –lo ha subrayado Marcello Verga–, esta tesis contradecía el paradigma clásico de la historiografía del Viejo Continente según el cual la historia europea es la historia de una civilización común y, al mismo tiempo, la historia de las naciones *con sus diversidades*.¹⁶ La historia de Europa era, desde el siglo XVIII, la historia de las naciones europeas. El mismo Pirenne había escrito antes de la guerra una imponente *Historia de*

¹⁵ Me refiero a las siguientes obras: de Voltaire, *Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, publicado en 1756, ahora en los Classiques Garnier, París, 1980, 2 vols. [trad. esp.: *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones, y sobre los principales hechos de la historia*, París, Librería Americana, 1827; Buenos Aires, Hachette, 1959]; de William Robertson, *A View of the Progress of Society in Europe from the Subversion of the Roman Empire to the Beginning of the Sixteenth Century*, parte introductoria muy larga a los cuatro volúmenes de *History of the Reign of the Emperor Charles V*, publicado en 1769 [la primera parte en trad. esp.: *Cuadro de los progresos de la sociedad europea, desde la destrucción del Imperio Romano, hasta principios del siglo XVI*, en *Historia del reinado del emperador Carlos V*, Barcelona, Librería de Oliveres y Gavarró, 1839]; de Guizot, *Cours d'histoire moderne. Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'empire romain jusqu'en 1789*, París, 1828, y la *Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'empire romain jusqu'en 1789*, París, 1830 [trad. esp. de la primera: *Historia general de la civilización en Europa, o curso de historia moderna desde la caída del Imperio Romano hasta la revolución de Francia*, Barcelona, Librería de Oliveres y Gavarró, 1839; *Historia de la civilización en Europa*, Madrid, Alianza, 1972]. Una bibliografía crítica de la muy extensa producción de Guizot, en el ya clásico de Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, París, Gallimard, 1985, pp. 381-389. Habría que recordar entre otros también a Montesquieu, a Hume con su *On the National Character* (1746) [trad. esp.: José Luis Tasset, “El último Hume. Una edición crítica y bilingüe de los últimos ensayos inéditos de David Hume en español. (I) ‘Of national characters/ De los caracteres nacionales’”, *Telos. Revista Iberoamericana de estudios utilitaristas*, vol. x, n° 2, 2001, pp. 63-92), y otros más. Por supuesto, la bibliografía sobre estos autores es inmensa. Pero aquí sólo se quiere recordar que todos ellos inventaron: a) el tema de las “diferencias nacionales” en el interior de una común “civilización” europea; b) una cronología de la historia de Europa que quedó como definitiva, es decir el Imperio Romano, los bárbaros, el feudalismo, la época moderna hasta el siglo XVIII.

¹⁶ Marcello Verga, *Storie d'Europa*, Roma, Carocci, 2004.

Bélgica, una obra no sobre los pueblos que componen aquel país, sino sobre una identidad común que se podía entender –y vivir– sólo como parte de la más amplia civilización europea. De manera que Pirenne no logró terminar su *Historia de Europa* porque la guerra puso en crisis el paradigma clásico de los siglos XVII-XIX, fundado sobre el mito de la Europa romano-germánica y de sus comunes valores nacionales. En otras palabras, la tragedia de la guerra ponía en discusión el paradigma mismo del Estado-nación. En este sentido –como observa Violante– la *Historia* inacabada de Pirenne rompió con la escuela histórica alemana del siglo XIX que, a partir de Von Ranke, tuvo un gran éxito en la misma Europa. La cuestión merece ser recordada: en la Europa decimonónica los intelectuales se pensaron como un estamento supranacional, que tenía una manera común de pensar la historia del Viejo Mundo. El gran esquema que desde la Ilustración imaginó la “civilización” europea como hija de una historia común romano-germánica se quebró en las trincheras junto al liberalismo. La muerte de este paradigma fue un parteaguas irreversible y con él entró en crisis un concepto –si se quiere, un valor– compartido y de gran peso, que fue muy bien expresado por Von Ranke desde los años treinta del siglo XIX, los mismos que vieron las grandes obras de Guizot. Es decir que la imagen de la historia de Europa como historia de estados nacionales en competencia entre sí, hasta en guerra entre sí, no contradecía la otra imagen, la de una común “civilización”.¹⁷ La contradicción entre los dos polos de esta visión historiográfica compartida es sólo aparente. Sin la relación orgánica entre ellos no se podría entender por qué la guerra fue considerada por la cultura europea del siglo XIX como un factor de progreso. La hecatombe de los combatientes voluntarios en la Primera Guerra Mundial se explica a partir del éxito generalizado de este paradigma. Sin embargo, la guerra lo destruyó pero al mismo tiempo creó las condiciones para un nuevo paradigma, el de las masas combatientes que alimentaron los movimientos totalitarios de Mussolini y luego de Hitler, como ya hemos recordado.

El mismo Pirenne compartió hasta la guerra esta visión. Es significativo que en 1899 el historiador belga publicó el primer volumen de la historia de su país en la colección editorial alemana *Geschichte der Europäischen Staaten*. En este primer volumen, Pirenne intenta demostrar la fuerza del paradigma que luego rechazó: Bélgica no tiene idioma nacional ni fronteras nacionales, y sus territorios son franceses y alemanes, y sin embargo el país tiene una propia historia común que no viene de la raza o de la centralización administrativa, sino de la unidad de su vida social. Bélgica –dice Pirenne– es, por estas razones, “un microcosmos de Europa”.¹⁸

De los tratados de Versalles nacieron varias Europas, la occidental, desde luego, pero también la *Mittleuropa* antigermánica del presidente checo Masarik, la ambivalente Europa balcánica de Yugoslavia –término que identificaba a los eslavos del sur (de Europa)– y por fuera, la nueva Rusia. Por supuesto que las fronteras entre estas Europas fueron fluctuantes según las coyunturas. ¿Cuál era entonces la historia de Europa después de 1918? Éste fue el

¹⁷ Leopold von Ranke, *Le grandi potenze*, Florencia, Sansoni, 1954, pp. 66-67 [trad. esp.: “Las grandes potencias”, en *Pueblos y estados en la Historia Moderna*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1948].

¹⁸ Verga, *Storie*, pp. 53-54. Es llamativo, de acuerdo con este propósito, que la última gran obra de Carl Schmitt, *El nomos de la tierra*, fue escrita en 1953 cuando su autor salió de la prisión donde fue internado por los jueces de Núremberg. El libro es el “canto del cisne” de Schmitt, que reivindica con evidente nostalgia el *ius publicum europeo* nacido con Westfalia como aquel regulador de las relaciones entre estados que permitió, según él, “pacificar las guerras” por medio de reglas válidas para todos que, por primera vez, no implicaban la destrucción del enemigo sino su reintegración en un orden dominado por el principio del equilibrio de potencias. Es el mismo principio que fue destruido por la Primera Guerra Mundial.

gran tema de todos los congresos de los historiadores europeos hasta los años cincuenta del siglo xx. Una anotación al margen de esta cronología: creo que valdría la pena reflexionar en esta perspectiva acerca del concepto de “revoluciones atlánticas” – hoy otra vez de moda–, que no casualmente fue presentado en el congreso de Roma de 1955. Con esto quiero sólo señalar el evidente paralelismo entre las dos posguerras, que obligaron a reinventar el concepto de Europa y de su “civilización”. En el segundo caso, la “atlantización” de Europa (occidental) fue el evidente efecto de la Guerra Fría y de la hegemonía estadounidense.

Lo cierto es que con la Primera Guerra Mundial se acabó el mito de una civilización europea unitaria. Como dijo Lucien Febvre en 1944, para muchos intelectuales europeos de los años de entreguerras la idea de Europa y de su civilización quedó como un *refugio*. Con más realismo, Marc Bloch –que nunca escribió una historia de Europa– anotó en los *Annales* de 1935 que “la noción de Europa es una noción de crisis; una noción de pánico”. Y fue en este contexto donde la Resistencia intelectual buscó el camino para redefinir la historia de Europa como historia de la libertad más que como la del Estado-nación, con sus nacionalismos y con sus guerras. La recuperación del liberalismo y de sus vínculos con la nueva democracia es parte de este esfuerzo, centrado en el debate sobre la responsabilidad de la profesión intelectual. Un debate intenso y continuo, marcado por las contribuciones de Oswald Spengler, Thomas Mann, Julien Benda, Albert Einstein, Sigmund Freud, para citar sólo los más conocidos. Hay algo de weberiano en este debate: Weber analizó la profesionalización de la ciencia y de la política desarrollando el gran tema de la “ética de la responsabilidad”; algo muy parecido se discutió antes y después de la Segunda Guerra Mundial acerca de la profesión intelectual frente a la política. Las relaciones entre ética y política tuvieron una ubicación estratégica en la redefinición del liberalismo. El concepto empezó a evolucionar cada vez más en sentido polisémico, ético, político e histórico. La Primera Guerra Mundial, el nazifascismo, la guerra de España, los nacionalismos agresivos –tan diferentes de los patrióticos del siglo xix– dismantelaron la visión y la práctica de una historia que había insertado a cada individuo en la historia de su nación, como si fuera imposible escapar a los destinos nacionales. La historia de la libertad europea dejó el campo exclusivo de la nación para reubicarse en la historia del liberalismo y de su nuevo y posible desarrollo, la democracia de masas. Europa quedaba como referente general, como espacio histórico de un nuevo concepto, la “liberal-democracia” cuya historia se volvió de larga duración, con una cronología paralela a las de las naciones y de los estados modernos, entre los siglos xvi-xvii –la Reforma y la revolución inglesa– y la lucha democrática antifascista. Si escribir la historia europea implicaba medirse con la “crisis de la civilización” y tomar posición sobre ciertos valores que podían re-identificar a Europa, entonces la historia del liberalismo constituyó uno –si no el principal– de estos valores. Más que una doctrina, el liberalismo se volvió una ética con sus héroes ejemplares, como en el caso del *Erasmus* de Johan Huizinga escrito en 1924, que anticipó la *Civilización holandesa del Seiscientos* en 1933 y el más conocido, *La crisis de la civilización*, en 1935. Si bien elogiando a la nación holandesa, Huizinga celebró los valores de la tolerancia y de la libertad, como lo hizo en su *Erasmus*.

El valor representativo de la obra del gran historiador holandés es el siguiente: el aporte de la República resistente al debate acerca de los intelectuales y de la crisis de la civilización europea consistió también en el rescate de aquellos personajes (como Erasmo) y de aquellas tradiciones culturales que podían proporcionar instrumentos para redefinir el Viejo Continente en nombre de la libertad. Fue precisamente en aquellos años cuando se “descubrió” la Ilustración, otorgándole el papel de fundadora de la modernidad. El joven Franco Venturi vivía en

París con su padre Antonello, antes del exilio argentino, y buscó en Diderot el origen del intelectual moderno; y dedicó luego toda su vida –como es bien sabido– a la escritura de la larga colección de volúmenes sobre *Il Settecento riformatore*.

Quizá la obra que más claramente representó el intento de transformar la historia moderna del liberalismo en historia de la libertad europea fue *la Historia del liberalismo europeo* de Guido de Ruggiero, publicada en 1925. Al igual que otros liberales, De Ruggiero dejó en las trincheras no la democracia, sino su antidemocracia elitista, típica del liberalismo decimonónico, y se lanzó a una redefinición del liberalismo como precursor y fundamento de la nueva democracia de masas. De manera que, según De Ruggiero, no fue el liberalismo italiano el que fracasó por incapacidad, sino los liberales italianos, que no fueron capaces de defender el “verdadero” espíritu burgués y liberal. Fue De Ruggiero quien lanzó la expresión “liberal-democracia” como síntesis entre el futuro y el pasado, pero una síntesis que privilegiaba la centralidad de la libertad liberal para equilibrar “la uniformidad mortificante y opresiva de la sociedad democrática”. De hecho, De Ruggiero pensó en una apertura hacia las capas medias y en el valor educativo de la historia del liberalismo para las masas. Hoy, estas ideas son obviamente obsoletas, pero lo que cuenta es visitar un camino que tuvo éxito no sólo tras la Segunda Guerra, sino antes. El libro fue pronto traducido al inglés, al francés, al español, al alemán y al checo. Porque al fin de cuentas anticipaba muchos de los caminos que siguieron, empezando por la reevaluación de la Ilustración en un sentido muy peculiar, diferente respecto del siglo XIX, y del mismo legado de la Revolución Francesa. Me refiero al difícil binomio Montesquieu-Rousseau, desde siempre contradictorio. De Ruggiero fue el primero que “pacificó” a estos dos autores, teorizando la conciliación entre el principio de libertad de Montesquieu –la potestad de hacer lo que no lastima a los demás– y el concepto de “voluntad general” rousseauiano. Esto gracias a la mediación del historicismo de Giambattista Vico y de la ética kantiana de la emancipación individual como deber. El historicismo ético del liberalismo se definió como “conciencia de la superioridad otorgada por la historia pasada y por la aspiración presente de llenar el liberalismo de nuevos contenidos democráticos”. El liberalismo de De Ruggiero se transformó de hecho en un *método* para pensar la historia de Europa; se transformó en un *metaconcepto* cuya naturaleza historicista permitía abarcar múltiples formas y tiempos históricos. El mismo De Ruggiero distingue en su libro un liberalismo inglés, uno italiano, uno francés y uno alemán, cada uno con su historia pero en un contexto común de valores.

El esquema historiográfico básico fue el siguiente: el liberalismo decimonónico reivindicó las libertades individuales y la función limitada del Estado. Gracias a estos principios fue posible deshacerse de los privilegios y de las corporaciones. Sin embargo, en el momento en que el liberalismo rompía una desigualdad creaba otra: entre ricos y pobres. La libertad de las premisas disimuló una no completa libertad. Ahora, el respeto formal de las libertades tenía que ser subordinado a la evaluación del contenido efectivo de las libertades mismas. En este sentido, la liberal-democracia tenía que cumplir las premisas y las promesas históricas del liberalismo, y el siglo XIX se volvía un antecedente del siglo XX. Sobre este punto, De Ruggiero y los democráticos antifascistas italianos que se organizaron en el movimiento clandestino de *Giustizia e Libertà* –donde militó el joven Norberto Bobbio– observaron más la experiencia inglesa que la francesa, algo bastante original en el contexto de la época. Y no sólo las instituciones inglesas, sino más bien lo que De Ruggiero llamó “liberalismo social”, es decir, las políticas públicas y las nuevas formas de sociabilidad desarrolladas en Gran Bretaña en la segunda parte del siglo XIX por los movimientos obreros y las comunidades rurales. Hoy existe

una amplia historiografía inglesa acerca del así dicho “liberalismo popular” del siglo XIX. Vale la pena, entonces, recordar la percepción temprana que el antifascismo democrático italiano tuvo de este fenómeno, porque lo transformó en un proyecto político e historiográfico. El movimiento se transformó en partido, luchó con éxito en la Resistencia armada, pero fue derrotado políticamente en 1949 tras su participación decisiva en la Constituyente de 1948. Lo que cuenta es que el paradigma historiográfico persistió por muchas décadas, a pesar de sus inevitables articulaciones, distinciones y disputas.

4 Norberto Bobbio representa uno de los momentos más altos de este largo camino de la Resistencia intelectual europea. En su prolongada vida (1909-2004) escribió veintiocho libros. Recapitular su pensamiento no es fácil, y no sólo por el tamaño de su obra, sino por el hecho de que Bobbio no fue un pensador sistemático –mejor dicho, lo fue, pero no existe *el gran libro* de Bobbio–. Su forma de pensar fue coherentemente en movimiento, buscando siempre redefinir las cosas sin perder su personal perspectiva intelectual. Si miramos sencillamente la cronología de su obra, nos percatamos de que entre 1934 y 1963 se dedicó sólo a la teoría del derecho, con una significativa excepción: *La filosofía del decadentismo*, escrita no por casualidad en 1945. Un duro ataque contra la “decadente” meditación sobre la existencia individual y la nueva escatología histórica del marxismo-leninismo a la soviética, en aquel entonces triunfante en la Francia de Sartre. Pero a la vez, aquel libro marcó la definitiva opción de Bobbio en pos del racionalismo analítico inglés, aplicado al estudio del lenguaje jurídico. De ahí un principio que Bobbio repitió a lo largo de su vida: “Los intelectuales tienen que sembrar dudas y no certezas”. Desde 1963 se dedicó a la filosofía política, pero en el marco de aquel racionalismo analítico que –según él– empezó con la Ilustración, y no sólo con la inglesa. Justamente, la obra de 1963 está dedicada a Locke, a quien Bobbio consideró siempre el “padre” del liberalismo. Allí ya se puede evidenciar la ruptura con el historicismo hegeliano y/o marxista, por un lado, y por el otro, la continuidad del eje cronológico de los siglos XIX-XX, anticipado –según Bobbio– por la Ilustración. En este sentido, Bobbio fue seguramente un “neoilustrado”, tanto por el método como por aquella idea de responsabilidad civil del intelectual teorizada por la Resistencia antifascista. La obra más significativa para nuestro tema es *Liberalismo y democracia*, escrita en 1985, traducida al inglés, al portugués, al español, al francés, al croata, al danés, y utilizada como texto en los cursos de muchas universidades, comenzando por Oxford. En este libro encontramos la síntesis del largo y difícil camino comenzado por la República de las Letras tras la Primera Guerra Mundial. El método de Bobbio consiste en extraer de la historia una perspectiva teórica para aclarar los conceptos. Por lo tanto, el liberalismo es “una específica concepción del Estado, un Estado con poderes y funciones limitadas”. El liberalismo nació de la necesidad de limitar el poder estatal, mientras que la democracia moderna nació de la necesidad de redistribuir aquel poder. Locke es el padre del liberalismo porque articuló estrechamente el iusnaturalismo con el contrato social: los individuos tienen derechos que no pertenecen al “príncipe”. El contractualismo moderno fue, según Bobbio, el desenlace más importante de la modernidad porque por primera vez la sociedad fue pensada no como un sujeto natural sino artificial, una creación de los individuos a su imagen y semejanza, con el fin de defender sus derechos. Bobbio, a la vez, tuvo gran estima por Hobbes, y logró “ajustarlo” a Locke, para decirlo en forma algo burda. Lo hizo desarrollando una tesis interesante: en cada época existen conceptos políticos fundamentales que a veces son tan fuer-

tes que sus mismos adversarios tienen que utilizarlos para hacerse entender. Para Bobbio, Hobbes es sustancialmente un iuspositivista pero utiliza las categorías iusnaturalistas dominantes en su tiempo; en esta línea son liberales también Kant y Montesquieu, porque rompieron con el paternalismo del Estado absolutista. Bobbio no identifica liberalismo con democracia, pues no olvida que en el siglo XIX el primero no era la segunda; sin embargo, los dos salen del mismo tronco común, contractualista y iusnaturalista-individualista.

En fin, es obvio que otra vez estoy simplificando a un pensador lleno de complejas articulaciones y de dicotomías problemáticas. Lo que me interesa destacar es que Bobbio logró construir un método para teorizar una idea de liberal-democracia en una historia larga, pero con la conciencia de que esta historia gira alrededor de unas continuas dicotomías: público/privado, Estado/sociedad, justicia/libertad o igualdad/libertad, etc. Como dijo un constitucionalista italiano, Gustavo Zagrebelsky, Bobbio piensa por dicotomías y las deja abiertas, interpreta y racionaliza los dos polos de cada una.¹⁹ Quizá no sea tan atrevido decir que en Bobbio hay algo de weberiano, en el sentido de que el “politeísmo de los valores” se presenta como una constante reafirmación de un conjunto de dicotomías irrenunciables para entender el camino histórico de la liberal-democracia. Y quizá hay algo de weberiano también en la distancia permanente –aunque nunca teorizada– entre ética y democracia. A pesar del enorme y continuo esfuerzo por legitimar una “ontología democrática”, Bobbio acaba con la misma definición de Weber, es decir, con la teoría de los procedimientos “técnicos”.

De manera que hay como una lógica circular en la historia intelectual de la crisis europea, que merecería una larga reflexión. Lo que me parece importante destacar es que esta circularidad constituye la cara menos conocida y más inquietante del potente discurso –ya mencionado– que legitimó a la nueva democracia de masas salida de la Segunda Guerra Mundial. Es decir que aquel conflicto empezó con la capitulación frente al fascismo y terminó supuestamente con la “reafirmación” de los valores que “tan cerca” habían estado de perecer tras la Primera Guerra. En realidad, como dije, aquellos valores murieron en las trincheras de la Primera Guerra, y los que se “reafirmaron” fueron otros. Fueron valores aceptables porque la Resistencia intelectual logró construir el único paradigma histórico de larga duración que podía legitimar el costo humano de la nueva democracia, es decir, los treinta millones de muertos europeos víctimas de los dos conflictos. Por supuesto, la Guerra Fría contribuyó a reproducir el paradigma, y me pregunto si la naturaleza global de esa nueva forma de guerra no “globalizó” –con todas sus variantes– ese paradigma afuera del Viejo Mundo; a fin de cuentas, la famosa tesis de las “revoluciones atlánticas” viene de aquel tronco común.

5Creo necesario aclarar, a esta altura, que mis apretadas reflexiones no quieren negar en absoluto la validez de aquel paradigma, que funcionó muy bien y dio lugar a un desarrollo historiográfico espectacular –yo mismo me formé en él y el dato no me provoca ningún problema–. La cuestión es otra. Los grandes paradigmas historiográficos no escapan a las rupturas y a los nuevos desafíos de la historia, como es obvio. En nuestro caso se trata de responder la siguiente pregunta: con la caída del comunismo, ¿se desvanecieron o no las condiciones que dieron fuerza y legitimidad al paradigma? Yo creo que sí. Se podría hasta plantear una anolo-

¹⁹ Gustavo Zagrebelsky, *La difficile democrazia*, Turín, Firenze University Press, 2010, p. 54.

gía: la Primera Guerra Mundial puso fin no sólo a la manera de pensar de los vencidos, los grandes imperios, sino también a la de los vencedores; y con la caída del Muro pasó algo semejante. A pesar de que no existe una amenaza comparable con la del fascismo, existe la difundida percepción de una incertidumbre frente al futuro. Quizás no queremos ya otro paradigma, pero el éxito de la palabra “revisiónismo” es un síntoma significativo que expresa más un malestar que una actitud positiva. A fin de cuentas, nuestro trabajo es por definición una “revisión” del pasado a partir del presente. Por mi parte estoy más que convencido de que el ocaso del “siglo breve” está cambiando la manera de pensar el mundo; el problema es que todavía no sabemos cómo se está dando este cambio ni hacia dónde va.

Más allá del revisionismo, el desafío es cómo re-pensar hoy las relaciones entre el siglo XIX y el XX. Por supuesto, estoy limitado por el campo de mis estudios de historia política. Pero es cierto que –justo tras la caída del Muro– la historia política empezó a desplazar la centralidad de la historia económica. Un fenómeno ni teorizado ni reivindicado por nadie, pero que coincidió con el fin de una época –quizás una posible explicación de este cambio se encuentre otra vez en el “elusivo mundo de las creencias colectivas”–. La historiografía económica había valorizado la larga duración, los cambios lentos y continuos, no las discontinuidades imprevistas y definitivas. No casualmente la historia del capitalismo coincidía con la de la “liberal-democracia”, y quizás no sea casual que la *Mediterrané*e de Braudel –también escrita en un campo de prisión (1939-1940)– fuera inspirada por la obra de Pirenne. Las historiografías del liberalismo y del capitalismo tuvieron muchas veces raíces ideológicas muy diferentes, pero compartieron el mismo paradigma cronológico de larga duración. Hoy llama la atención el uso atrevido de conceptos fundamentales, nacidos en los siglos XIX y XX y proyectados hacia el pasado para unificarlo en contra de un presente en aquel entonces inaceptable. Si no me equivoco, estamos frente a un caso único en la historia de la historiografía, sin embargo justificable a condición de no olvidar que el “siglo breve” fue uno de los más trágicos de la historia de la humanidad.

Un último dato acerca del tema. Como sabemos, el término “liberalismo” nació en la España de Cádiz, después de la experiencia de la Constituyente de 1810-1814.²⁰ Es también cierto que, en la Francia del Directorio napoleónico, el grupo que se constituyó alrededor de Sieyès, Mme. de Staël y Benjamin Constant se definió “liberal” y “republicano”, pero no cabe duda de que a partir de la experiencia hispánica el éxito del concepto fue rotundo y definitivo. Podría ser interesante recordar hoy que la historiografía *whig* inglesa de la época victoriana se apoderó de un concepto revolucionario hispánico para volverlo anglosajón y así reformular – en la larga duración– la historia misma del constitucionalismo británico. En fin, un concepto nacido en España alrededor de los años treinta del siglo XIX fue utilizado en forma retrospectiva en gran parte de Occidente (con excepción de los Estados Unidos) para inventar una cronología plurisecular para el gran tema de las libertades modernas.

Las consecuencias de la gran y exitosa operación cultural de la Resistencia intelectual fueron tan numerosas y fundamentales que se necesitará bastante tiempo para identificarlas. Cito algunas de las más evidentes. Las cronologías: puesto que el liberalismo tuvo –como dijo la Resistencia– una genealogía de unos siglos, hubo supuestamente países que lo experimentaron de manera temprana y otros de modo tardío; tiempos diferentes de desarrollo explicarían

²⁰ Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, “Liberalismo”, en J. Fernández Sebastián y J. Fernández Sebastián (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 413-428.

así la mayor o menor capacidad de consolidar el liberalismo y luego la democracia en las sociedades. Ésta ha sido por décadas la clave para explicar dificultades y “fracasos” de los liberalismos latinos –no sólo de los americanos, sino también de los mediterráneos–. Hay otras consecuencias aun más importantes. No hace falta aceptar la cronología larga para darse cuenta de un dato curiosamente olvidado: el liberalismo del siglo XIX fue pensado para sociedades rurales, no para las industriales. No sólo las revoluciones industriales casi no existen en las obras de los pensadores liberales –desde Constant hasta John Stuart Mill–, sino que en la misma Inglaterra victoriana la base popular del Partido Liberal fue básicamente rural. Y podríamos agregar otro “olvido” importante: ningún pensador liberal del siglo XIX teorizó que la competencia electoral otorgase legitimidad al voto. En la misma Inglaterra entre 1832 y 1900 hubo diecisiete elecciones políticas, y un solo candidato en 36,6 % de las circunscripciones electorales; se llamaban *unopposed turn* y, de hecho, en estos casos ni siquiera había elección.²¹ Por último, el voto público se suprimió en Gran Bretaña bastante tardíamente, entre 1872 y 1880. La competencia electoral devino el valor básico de la democracia del siglo XX sólo después de la Segunda Guerra Mundial, pero no lo fue para el liberalismo del siglo XIX.

El gran interés que hoy despiertan los estudios de historia política se explica con el desarrollo espectacular de las investigaciones, un proceso que abrió nuevas perspectivas de reflexión y planteó preguntas radicalmente nuevas. La historia política ha identificado fenómenos sociales que antes se desconocían, o que la historia social no lograba explicar. Los estudios electorales constituyen un ejemplo ya adquirido. En todas las experiencias liberales del siglo XIX, el voto no tuvo aquella autonomía funcional que le asignaron las teorías democráticas del siglo XX. En la época liberal, las elecciones nunca fueron la reproducción política del cuerpo social, ni fueron únicamente un mecanismo para repartir los curules en las asambleas representativas. Fueron más bien *procesos en sí políticos* que grupos de notables utilizaron para desarrollar estrategias de control e inclusión de electores. Las lógicas de estos procesos reprodujeron siempre fenómenos diferentes: conflictos entre notables territoriales, articulaciones cambiantes entre “centro” y “periferia” o competencia entre los dos, etc. Se podría decir que las elecciones del siglo XIX constituyeron una estructura política *intermedia* entre el Estado en formación y la sociedad, un espacio mucho más abierto del que supuso la cultura democrática del siglo XX. No casualmente este espacio nunca fue objeto de una práctica doctrinal parecida a la del Estado constitucional o a la de la misma sociedad. Creo que hoy podemos pensar que –más allá de cada caso nacional– la época de la representación liberal fue una época de experimentos continuos y de equilibrios muy inestables en todas partes. Un dato es muy significativo: por mucho tiempo la historiografía ha clasificado las formas de votar del siglo XIX sobre la base de las del siglo XX, muy reducidas –voto universal, censatario, escrutinio de lista, colegios uninominales o plurinominales, mayoría seca o *ballotage* de segundo grado–; ahora sabemos que la cantidad de formas de votar decimonónicas fue enorme y extremadamente variada. No sólo eso, sino que fue siempre muy cambiante. Quizás no sea atrevido decir que los procesos para construir la representación liberal fueron dominados por el esfuerzo continuo de traducir en números y en formas institucionales estructuras sociales todavía jerárquicas y orgánicas. Por encima de las múltiples experimentaciones del voto aparecen –y no sólo en América

²¹ Fulvio Cammarano, “Logiche comunitarie e associazionismo nella Gran Bretagna tardovittoriana”, *Quaderni Storici*, N° 69, 1989, pp. 903-923.

Latina— sociedades a medio camino entre estamentos e individuos, o entre cuerpos y asociaciones partidarias.

La reflexión sobre estos temas está muy avanzada y no quiero reproducirla aquí. Pero me interesa llamar la atención sobre algunos puntos todavía pendientes de análisis. Los procesos que construyen la representación democrática de nuestra época están dominados por una óptica “estatalista”, en el sentido de que el Estado es la fuente de la legalidad política, el regulador de la reciprocidad social. En la época liberal, el Estado nunca tuvo este papel, sí reconocido en cambio a las jerarquías sociales. Los liberales decimonónicos aborrecían a los democráticos precisamente por esta razón. En la democracia “nuestra” no existe aquel espacio político *intermedio* que permitió a los liberales moverse entre formaciones sociales diferentes, con el objeto de reformarlas sin destruir las jerarquías. A fin de cuentas, el liberalismo fue un proyecto de *revolución moderada*, algo que pareció desaparecer con las masas incontrolables del siglo xx. Lo que todavía falta estudiar y entender son los procesos que hicieron desaparecer aquel espacio intermedio tan orgánico a la experiencia liberal. Por otra parte, ese espacio permite identificar un dato histórico fuerte: entre la desigualdad social y la igualdad jurídica, objeto de un sinnúmero de disputas ideológicas, existió también una desigualdad política, una *inegalité* típicamente liberal, nunca teorizada de manera abierta pero siempre reproducida por medio de la representación. No me refiero a la distinción entre quién vota y quién no, sino a cómo los procesos electorales permitieron —aun si fueron “universales”— transformar las jerarquías sociales en nuevas jerarquías políticas, incluyendo y ubicando a los electores por medio de normas y de prácticas.

En América Latina, el caso quizás más transparente es el chileno. Hasta 1958 el voto en Chile fue virtualmente público, puesto que cada elector antes de votar tenía que escoger en la casilla la lista de un partido entre las de los demás partidos, cada una de color diferente. Hay que recordar también que hasta 1958 el mecanismo de asignación de los votos en Chile fue proporcional, pero con una particularidad muy chilena: en lugar de una sola *cifra repartidora* de los votos a nivel nacional, según el sistema D’Hont clásico, la Constitución de 1925 introdujo una *cifra ad hoc* por cada circunscripción. El objeto fue reproducir la representación mayoritaria de las áreas rurales en las décadas de desarrollo de la urbanización para contrarrestar sus efectos políticos modernizantes. De manera que para elegir un representante de Santiago se necesitaban diecinueve mil votos, mientras que en los distritos del sur la *cifra* fue de tres mil hasta 1958. No sólo eso, sino que las *cifras* se siguieron calculando hasta las reformas de los años cincuenta a partir del censo de 1930, con lo cual la disparidad entre campo y ciudad era aun más fuerte.²² A estos mecanismos hay que agregar la posibilidad para los partidos de intercambiar los votos a nivel local según la fuerza de cada candidato. Algo similar estuvo vigente en Inglaterra hasta 1870. O, en forma diferente, en la España de Cánovas del Castillo del final del siglo xix, cuando los liberales y los conservadores decidían con un mapa —antes del voto— cómo intercambiar las candidaturas para asegurarse las elecciones. El voto formalizaba acuerdos previos y permitía una alternancia pactada del poder. Las reformas chilenas de 1958-1962 rompieron todo el esquema y fueron empujadas por los mismos partidos tradicionales con la ilusión de reproducir a pesar de todo la *inegalité* clásica. Fue suficiente introducir una lista única para el elector, junto al voto secreto, y en tres elecciones (1958, 1964, 1970) el poder pasó a la Democracia Cristiana y luego a la Unidad Popular.

²² Maria Rosaria Stabili, *Storia del Chile (sec. xix-xx)*, Florencia, 1994.

La cuestión más relevante que presenta el caso chileno es la siguiente: cuando Pinochet dio el golpe en septiembre de 1973 se dijo que el Ejército había acabado con la más antigua democracia de América Latina. En la perspectiva de nuestro tema la pregunta es otra: ¿no sería más correcto decir que el golpe acabó con el liberalismo más antiguo del continente? Si se contesta que sí, entonces hay que admitir que la democracia moderna chilena estuvo vigente entre 1958 y 1970, que fue de vida corta tras un largo siglo liberal –que ocupó la mitad del siglo XX–, y que se acabó con una experiencia autoritaria que cambió el país. Un camino dramático no muy diferente del que vivió Europa después de la Primera Guerra Mundial. Por supuesto, no se trata de equiparar la dictadura de Pinochet con el nazifascismo; la cuestión es otra: la difícil transición del liberalismo a la democracia, una experiencia compartida por Europa continental y América Latina, aunque –quizá– con tiempos diferentes, lo que plantea el problema de las cronologías latinoamericanas. Mientras que las dos guerras aplastaron y unificaron el tiempo europeo, en el caso de América Latina no hubo un proceso continental equiparable. Es probable que cada país tenga su cronología de la transición de un siglo al otro, que todavía no conocemos bien.

Estas páginas fueron escritas con el objeto de presentar algunas reflexiones acerca de una cuestión: cómo recuperar la autonomía histórica e historiográfica de dos siglos que por mucho tiempo fueron pensados como parte de una historia común. El “paradigma antifascista” –por así llamarlo– tuvo un papel que no puede ser olvidado a pesar de todo. Es difícil negar la diagnosis weberiana acerca de la democracia de masas como *metamorfosis* de sus atributos liberales. Por otra parte, la idea de una historia “larga” del liberalismo sobrevive más o menos oficialmente a pesar de los logros de los estudios sobre el siglo XIX. La cuestión cronológica tiene un peso crucial. Según el paradigma clásico, América Latina llegó “tarde” a la experiencia liberal. Si nos emancipamos de esta visión, las conclusiones son otras: nuestra América fue mucho más precoz que Europa, tuvo que enfrentarse a partir de 1808 con unos desafíos hasta aquel entonces desconocidos en el mundo occidental. La historia “larga” creó un mito: que ya antes de las emancipaciones latinoamericanas existía un “modelo” liberal coherente, con principios bien articulados entre sí: la soberanía relacionada con la representación, la justicia con los derechos, el voto con la libre competencia, etc. Hoy sabemos que este supuesto “modelo” no existía y que, por lo tanto, las articulaciones básicas tenían que ser inventadas sobre la marcha. En tal sentido, lo que aún falta en la historiografía es un estudio sistemático acerca del debate internacional sobre los “excesos” de la Revolución Francesa. Se podría hasta decir que el liberalismo nació como respuesta a este gran tema, no por casualidad totalmente olvidado por el paradigma clásico. De manera que ocuparse de América Latina significa también explorar los límites y los mitos de otras historiografías. Repárese en un dato: sin el paradigma “largo” liberalismo-democracia, el mismo concepto de “revoluciones atlánticas” se desvanece en el aire. Lo que le dio potencia fue precisamente la perspectiva cronológica, la posibilidad de vincular la democracia a una historia de larga duración. A tal punto, que un filósofo de la talla de Benedetto Croce llegó a teorizar la discutible idea de que, a fin de cuentas, el fascismo fue un paréntesis en la historia italiana. A su vez, la Guerra Fría consolidó aun más el paradigma, que cumplió la función de defensa cultural en contra del Muro de Berlín. Por supuesto, hoy es casi imposible deshacerse de aquella definición, pero mientras antes de la caída del Muro su naturaleza fue doble, histórica e historiográfica, hoy queda la primera pero ya no la segunda. Aquellas revoluciones fueron obviamente fundacionales, pero sólo del siglo XIX. Aun más: si lográramos un día ubicar las hispánicas junto a las atlánticas, como propuso François-Xavier Guerra al final de su vida, tendríamos la oportunidad de plantear la existencia de un tercer polo,

si no una tercera vía, que por supuesto fue sensible a los discursos de la revolución estadounidense y de la francesa pero que mantuvo una identidad propia muy fuerte y muy diferente. Con una paradoja sólo aparente: la visibilidad de las revoluciones hispánicas –término que no tiene nada que ver con la vieja *hispanidad*– redefine y otorga más fuerza a las atlánticas, pero siempre y sólo en la perspectiva del siglo XIX.

De manera que consolidar la imagen historiográfica de las revoluciones hispánicas es una contribución a la tarea de rescatar la plena autonomía del siglo XIX frente al XX y, al revés, del segundo frente al primero. Hablo de una posibilidad porque, al momento, tengo para mí que no hemos logrado definir adecuadamente las revoluciones hispánicas. Hemos progresado muchísimo en el conocimiento, ahora tenemos un sinnúmero de preguntas que esperan respuestas. Pero estamos en la mitad del camino que debería llevarnos a una definición. A fin de cuentas, decir “revoluciones de independencia” no es mucho decir. La independencia en sí no necesariamente es una revolución. La norteamericana fue mucho más que la ruptura con Inglaterra. Es obvio, pero quizá valga la pena recordar el dato para matizar el estatuto actual de la historiografía sobre lo que pasó en Iberoamérica. Así que re-pensar críticamente el paradigma de la Resistencia europea tiene mucho que ver con el Bicentenario “nuestro”. □

Bibliografía

Annino, Antonio (coord.), *Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Baumgarten, Eduard, *Max Weber. Werk und Person*, Tübingen, Mohr, 1964.

Cammarano, Fulvio, “Logiche comunitarie e associazionismo nella Gran Bretagna tardovittoriana”, *Quaderni Storici*, N° 69, 1989, pp. 903-923.

Constant, Benjamin, *Principios de política*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1943.

Fernández Sebastián, Javier y Juan Francisco Fuentes, “Liberalismo”, en J. Fernández Sebastián y J. Fernández Sebastián (dirs.), *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 413-428.

Habermas, Jürgen, *Theorie und Praxis*, Berlín, Verlag, 1963 [trad. esp.: *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987].

Hennis, Wilhelm, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen, Mohr, 1987 [trad. it.: *Il problema Max Weber*, Roma/Bari, Laterza, 1991].

Kelsen, Hans, *Das Problem des Parlamentarismus*, Viena, W. Braumüller, 1926 [trad. esp.: *El problema del parlamentarismo*, Madrid, Debate, 1988].

Mann, Thomas, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlín, S. Fischer, 1918 [trad. esp.: *Consideraciones de un apolítico*, Barcelona/Buenos Aires/México, Grijalbo, 1978; Madrid, Capitán Swing, 2011].

Rosanvallon, Pierre, *Le moment Guizot*, París, Gallimard, 1985.

Stabili, Maria Rosaria, *Storia del Chile (sec. XIX-XX)*, Florencia, 1994.

Tuccari, Francesco, *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, Roma/Bari, Laterza, 1993.

Verga, Marcello, *Storie d'Europa*, Roma, Carocci, 2004.

Violante, Cinzio, *La fine della “grande illusione”. Uno storico tra guerra e dopoguerra: Henry Pirenne (1914-1923)*, Bolonia, Mulino, 1997.

Von Ranke, Leopold, *Le grandi potenze*, Florencia, Sansoni, 1954 [trad. esp.: “Las grandes potencias”, en *Pueblos y estados en la Historia Moderna*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1948].

VV.AA., *Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15.deutschen Soziologentages vom 28. Bis. April 1964 in Heidelberg*, Tubinga, Mohr, 1965 [trad. it.: VV.AA., *Max Weber e la sociologia oggi*, Milán, Jaca Book, 1965].

Weber, Max, *La ciencia como profesión*, Turín, 1964 [trad. esp.: “La ciencia como profesión” o “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*, varias ediciones].

Wilkinson, James D., *The Intellectual Resistance in Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1981 [trad. esp.: *La resistencia intelectual en Europa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989].

Zagrebelsky, Gustavo, *La difficile democrazia*, Turín, Firenze University Press, 2010.

Resumen / Abstract

Liberalismo y democracia: de dos historias a una. Europa 1919-1960, desde Max Weber hasta Norberto Bobbio

El artículo intenta reconstruir sintéticamente cómo y por qué entre las dos guerras mundiales se construyó un paradigma historiográfico que unificó por primera vez la historia del liberalismo decimonónico con la de la democracia nueva del siglo xx. Un paradigma potente y muy exitoso, no sólo ante los historiadores, sino también en la opinión pública culta. Para explicar un tema de este alcance, la metodología utilizada en el texto ha sido analizar selectivamente las ideas de autores y grupos representativos y sobresalientes, que tuvieron una indiscutible influencia sobre los demás. La tesis más o menos implícita es que las condiciones actuales del mundo tras la caída del Muro de Berlín ponen a la vista la necesidad de ir más allá de este paradigma, de modo de recuperar la autonomía histórica de cada uno de los dos siglos, cosa especialmente importante en el caso de América Latina.

Palabras clave: Liberalismo – Democracia – Historiografía – Europa

Fecha de recepción del original: 24/09/2011

Fecha de aceptación del original: 26/03/2012

Liberalism and Democracy: from two histories to only one. Europe 1919-1960, from Max Weber to Norberto Bobbio

The article aims to explain how and why, between the two world wars, a historiography paradigm was built. This paradigm unified the history of the nineteenth-century liberalism with the new democracy of the xx century. This model was powerful and successful, not only among historians but also with an informed audience. To study this topic the article analyzes a series of ideas of important authors and groups that had an indisputable influence in the historical discipline. The thesis that is advanced in this text is that, in the current conditions of the world, after the Berlin wall, it is necessary to recuperate the autonomy of the two centuries, especially for the Latin American case.

Keywords: Liberalism – Democracy – Historiography – Europe

La prueba de la experiencia

*Reflexiones en torno al uso del concepto de experiencia
en la historiografía reciente*

Damián López

Universidad de Buenos Aires / CONICET

Tan sólo quien recorre a pie una carretera advierte su dominio y descubre cómo en ese mismo terreno, que para el aviador no es más que una llanura desplegada, la carretera, en cada una de sus curvas, va ordenando el despliegue de lejanías, miradores, calveros y perspectivas como la voz de mando de un oficial hace salir a los soldados de sus filas. Del mismo modo, sólo el texto copiado puede dar órdenes al alma de quien lo está trabajando, mientras que el simple lector jamás conocerá los nuevos paisajes que, dentro de él, va convocando el texto, esa carretera que atraviesa su cada vez más densa selva interior: porque el lector obedece al movimiento de su Yo en el libre espacio aéreo del ensueño, mientras que el copista deja que el texto le dé órdenes.¹

Inscrito en un interés de más largo aliento por los recorridos del concepto de experiencia en los estudios históricos, el presente trabajo tiene por objeto indagar algunos usos y discusiones en torno a sus alcances, producidos durante el período comprendido entre el auge de la historia social y su paulatino recambio por un nuevo paradigma comúnmente denominado “nueva historia cultural”. Así, se examinarán las diversas concepciones acerca de la experiencia en autores paradigmáticos como Raymond Williams, Edward Thompson, Gareth Stedman Jones y Joan Scott (es preciso aclarar aquí, todos ellos pertenecientes al mundo anglosajón y vinculados a o influidos por la tradición marxista). Sin pretender ser exhaustivos, se intentará delimitar los principales rasgos de sus posiciones en torno a la utilidad del concepto para el análisis histórico y el lugar que se le asigna en su propia producción, contextualizando el momento historiográfico en que se vertieron tales propuestas.

IRaymond Williams concluye la entrada al concepto de “experiencia” de su libro *Palabras clave* señalando la oposición entre dos sentidos fundamentales:

En un extremo, la *experiencia* (presente) se opone como fundamento (inmediato y auténtico) para todo razonamiento y análisis (subsiguientes). En el otro, la *experiencia* [...] se ve como el producto de condiciones sociales, sistemas de creencia o sistemas fundamentales de percep-

¹ Walter Benjamin, *Calle de mano única*, Madrid, Editora Nacional, 2002, p. 15.

ción y, por lo tanto, no como material de las verdades sino como evidencia de condiciones o sistemas que por definición ella no puede explicar por sí misma.²

Se revela de esta manera la paradoja de que, con una intrincada historia dentro de diversas tradiciones filosóficas, pero también en el uso corriente, en las ciencias sociales y en las humanidades, el mismo término refiere tanto a: 1) la relación a partir de la cual los datos externos a la conciencia son condición para los razonamientos sustantivos acerca del mundo; como a 2) aquella relación sólo posible por la existencia de estructuras mentales que condicionan la percepción y la interpretación de esos datos. Se trata, sin embargo, de una tensión o ambigüedad conceptual que de ningún modo implica una elección excluyente. De Kant en adelante, la actitud general ha sido precisamente la de una búsqueda de resolución ante una oposición que se concibe como factible de superación, aunque en términos sumamente disímiles, que enfatizan según el caso la importancia de uno de los dos polos del concepto. En todo caso, la enorme amplitud y distancia entre esas propuestas, así como la persistencia de aquella búsqueda, dejan entrever que el malestar producido por esa escisión se conjuga con una expectativa de articular un espacio que se percibe como desgarrado.

El mismo libro de Williams puede servirnos de entrada a estas diversas modalidades de concebir la experiencia. De hecho, su inclusión dentro de los vocablos analizados en la segunda edición de 1983 (la versión original fue publicada en 1975) se vincula con una particular disputa entablada dentro del marxismo británico durante la segunda mitad de la década de 1970, disputa relevante y ejemplar de un período de profundos cambios en la historiografía y las ciencias sociales. La controversia se inició con una serie de fuertes críticas vertidas por aquellos intelectuales que, influidos por el estructuralismo francés, rechazaban la orientación “culturalista” y “humanista” de autores como Williams y Edward Thompson. Así, por ejemplo, Terry Eagleton le dedicaba a Williams un durísimo capítulo de su libro *Criticism and Ideology*³ en el cual lo acusaba, entre otras cosas, de adscribir a una epistemología idealista de impronta hegeliana, a un populismo romántico en el cual primaba la nostalgia y el sentimentalismo, y a un tibio reformismo político. Por otra parte, sostenía que su énfasis en la “experiencia vivida” desconocía la importancia del análisis estructural y de las ideologías, llevándolo a confusiones conceptuales incluso en el uso de categorías marxistas fundamentales para la teoría literaria, como en el caso de la hegemonía, tomada de Gramsci.

Es así como bien podría leerse el conocido texto *Marxismo y literatura*⁴ de Williams como una respuesta a este tipo de impugnaciones, en la cual intentaba desplegar la doble tarea de clarificar algunos conceptos clave de su obra —como “estructura de sentimiento”— y definir su posicionamiento en torno a problemáticas centrales del marxismo, como la relación entre base y superestructura, la determinación o la misma hegemonía. En este libro, sin embargo, se omitía un análisis pormenorizado sobre el sensible tema de la experiencia, lo cual no pasó inadvertido a los ojos de Perry Anderson, Francis Mulhern y Anthony Barnett, quienes solicitaron a Williams, en una serie de entrevistas realizadas en 1977 y 1978 en la *New*

² Raymond Williams, *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 140.

³ Nos referimos a “Mutations of critical ideology”, primer capítulo de Terry Eagleton, *Criticism and Ideology. A study in Marxist Literary Theory*, Londres, Verso, 2006.

⁴ Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 2001. La versión original inglesa es de 1977.

Left Review,⁵ una aclaración al respecto. Pese a la predisposición por llegar a un acuerdo, los interlocutores proponían una concepción opuesta al tratamiento dado a la relación entre ideología y experiencia en libros como *Cultura y sociedad* y la *Larga revolución*,⁶ en los cuales entendían que se presuponía la posibilidad de una experiencia emergente donde, más allá de la ideología, era posible un contacto prístino entre los sujetos y la realidad en que se hallaban:

En la obra de Althusser, la experiencia es simplemente un sinónimo de ilusión. Es la ideología en su estado puro, lo opuesto a la ciencia o la verdad. Esa postura la ha tomado de Spinoza, con algunas leves modificaciones [...] En tu obra, por lo menos hasta el momento, se tiene la impresión de que la experiencia pertenece, por el contrario, al dominio de la verdad directa [...] Ese énfasis en la experiencia tiene sin lugar a dudas una larga historia: de hecho, se remonta a Locke. Filosóficamente, representa la posición clásica del empirismo europeo.⁷

Contra tal impugnación, Williams reconocía que, si bien en sus primeros libros podía existir cierta orientación en ese sentido empirista, su trabajo posterior en verdad había intentado examinar precisamente los cambios en las estructuras sociales de intelección a partir de su tensión con nuevas experiencias que no podían inscribirse completamente en aquéllas. En este punto, tal como afirma Beatriz Sarlo, Williams se interesaba por entonces en el momento práctico de las experiencias sociales y su desfase en relación con campos de fuerza en permanente reconfiguración. Así, “esta perspectiva coloca en su centro al conflicto cultural vivido como malestar, inadecuación, rechazo que todavía no ha adquirido sus formas semánticas, rescate de elementos arcaicos o imaginación de alternativas antes que éstas puedan presentarse como sistemas oposicionales completos”.⁸ Era precisamente una dialéctica entre las estructuras culturales y un exterior que de ninguna manera le resultaba completamente asimilable lo que explicaba los cambios de las primeras, en una dinámica que tipificó bajo las formas de dominante, residual y emergente.⁹ Desde este punto de vista se entiende que en 1983, al final de la entrada al término “experiencia” que citáramos al comienzo, Williams abogara por una posición intermedia que trabaje sobre la compleja relación entre dos aspectos que no podían eludirse sin falsear la investigación histórica.

IEn un tono mucho menos cortés, tomó cuerpo en aquel contexto una polémica en torno a la obra del historiador E. P. Thompson. Esta polémica se inició a partir de la publicación, en la *History Workshop Review*, de un artículo de Richard Johnson en el cual se (des)calificaba a Thompson –junto con el historiador estadounidense Eugene Genovese– como un marxista

⁵ Entrevistas posteriormente publicadas en Raymond Williams, *Politics and letters. Interviews with New Left Review*, Londres, Verso, 1981.

⁶ Raymond Williams, *Cultura y sociedad, 1780-1950. De Coleridge a Orwell*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001; *La larga revolución*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003. Las versiones originales inglesas son de 1958 y 1961, respectivamente.

⁷ Williams, *Politics and letters*, p. 168. La traducción proviene de Martin Jay, *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 235.

⁸ Beatriz Sarlo, “Prólogo a la edición en español”, en R. Williams, *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 14.

⁹ Al respecto véase “Dominante, residual y emergente”, en Williams, *Marxismo y literatura*, pp. 143-149.

humanista y culturalista que subestimaba el papel de las determinaciones económicas.¹⁰ A diferencia de Williams, el contraataque de Thompson, que no se hizo esperar, se corporizó en una virulenta recusación de la obra de Althusser y su influencia en Inglaterra, bajo la forma del controvertido libro *Miseria de la teoría*, publicado ese mismo año de 1978.¹¹ En el texto, Thompson arremetía, con una prosa exaltada y cargada de alusiones autorreferenciales, contra quien entendía era el exponente de una “nueva teología” que se caracterizaba por un academismo exacerbado (desechando las visiones de la gente corriente como mera ideología) y un cientificismo que redundaba, en el aspecto político, en una concepción sobre la superioridad de la vanguardia intelectual perfectamente coherente con el estalinismo. La teoría althusseriana, sostenía, convertía la crítica al empirismo en una exclusión de toda experiencia, y la crítica al historicismo, en un rechazo de toda historia. El resultado era un idealismo ajeno al materialismo histórico, ya que no existía manera de contrastar las proposiciones teóricas con lo real. Esta diatriba, que construía a conveniencia un adversario imaginario, y que aparecía cuando el mismo Althusser realizaba sus últimas despiadadas autocríticas antes de un inminente silencio final, erraba el blanco y llegaba a destiempo. El tiro por elevación era, sin embargo, para aquellos intelectuales ingleses que, como Johnson, habían recepcionado el pensamiento del filósofo francés, conformando una línea teórica de izquierda que se oponía al tradicional empirismo insular que Thompson defendía orgullosamente.¹²

Esta defensa parecía llena de lagunas y contradicciones que diversos autores no tardaron en poner al descubierto. Por otro lado, parecía desconocer todo efecto benéfico de parte de un marxismo estructuralista que, tomado con recaudos, podía aportar ciertas armas críticas relevantes. Es que entre otras cosas, como señalaba por aquel entonces el historiador Raphael Samuel, “Al centrar la atención en las formas de conocimiento y las maneras en que se median los significados, el estructuralismo nos hace por fuerza más conscientes de la naturaleza contingente de las representaciones históricas y nos obliga a considerarlas como construcciones ideológicas más que como el registro empírico de acontecimientos pasados”.¹³ Nada de esto parecía conmover a Thompson, quien en un famoso encuentro junto a Stuart Hall y el mismo Richard Johnson celebrado en 1979, desacreditaba en bloque a todo el althusserianismo inglés, prosiguiendo los argumentos de su libro sin tener en cuenta algunas críticas pertinentes a su propia labor historiográfica. Sin embargo, el balance más extenso, profundo y equilibrado (desde una posición no althusseriana) del libro de Thompson sería publicado un año después por Perry

¹⁰ Traducido al castellano como Richard Johnson, “Thompson, Genovese y la historia socialista humanista”, en R. Aracil y M. García Bonafe, *Hacia una historia socialista*, Barcelona, Serbal, 1983.

¹¹ El extenso artículo que le dio nombre al libro fue publicado en castellano: E. P. Thompson, *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981.

¹² Y en rigor siquiera en este punto era certero, ya que en la misma Inglaterra existía una recepción muy diferenciada del althusserianismo, que en el caso de los historiadores era en su mayor parte crítica con sus excesos teoricitas. Así, como sintetizaba Stuart Hall, “[...] *Miseria de la teoría* apareció cuando el althusserianismo, como tendencia teórica unificada, ya había empezado a disgregarse y el teoricismo ya estaba agotado. Althusser proporcionó su propia ‘autocrítica’. Pero, antes de ello, muchos de los que acusaban su influencia habían montado una crítica sostenida, ‘desde dentro’, por decirlo así. Otros, que consideraban importante su labor, pero rehusaron siempre adoptar una inclinación religiosa ante ella, habían librado un combate crítico con muchas de sus posiciones. Lo que es más importante, el clima de estos tiempos ha resultado ser cada vez más inhóspito para el tenor abstracto, teórico, de sus escritos”. “En defensa de la teoría”, en Raphael Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984, p. 278.

¹³ R. Samuel (ed.), *Historia popular*, p. 53.

Anderson, bajo el título *Arguments within English Marxism*,¹⁴ continuando una discusión que contaba con una larga historia precedente.¹⁵ En ese intercambio, Anderson analizaba con amplitud la obra histórica y las posiciones políticas de Thompson, dedicándole un capítulo entero a su tratamiento de la acción social y la experiencia, cuestiones que, como veremos, entendía que eran tan centrales en sus investigaciones como problemáticas en sus resultados.

A diferencia de Williams, Thompson había otorgado un papel explicativo central y explícito, ya en su principal obra de 1963 *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, al concepto de experiencia. En el famoso prefacio de ese libro sostenía que la experiencia funcionaba precisamente como mediación entre el ser social y la conciencia, evitando un determinismo económico mecánico (o sea, aquel que derivaba la emergencia de la clase obrera inmediatamente desde las condiciones económicas transformadas por la revolución industrial). La clase, aducía allí, no podía comprenderse sólo por el lugar ocupado en la producción, sino que se concebía en términos de formación histórica que devenía a partir de un proceso de articulación cultural de las experiencias en forma de una identidad opuesta a otras clases:

[...] la clase cobra existencia cuando algunos hombres, de resultas de sus experiencias comunes (heredadas o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos (y habitualmente opuestos a los suyos). La experiencia de clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en las que los hombres nacen, o en las que entran de manera involuntaria. La conciencia de clase es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales. Si bien la experiencia aparece como algo determinado, la conciencia de clase no lo está.¹⁶

Uno de los objetivos de Thompson era derribar la clásica tópica marxista de base y superestructura, destacando en cambio el hecho de que la existencia de un sujeto social como la clase obrera sólo era concebible en la medida en que se produjese precisamente una subjetivación, una identidad de clase que llevara a la actuación de los sujetos que la componen en términos clasistas.¹⁷ Esto implicaba difuminar, al mismo tiempo, la usual distinción entre clase en sí y clase para sí, y entre situación objetiva y conciencia de clase, y con ello alejarse de la concepción sobre “verdadera” y “falsa” conciencia. Desde este punto de vista, si no se corroborase la existencia de cierta conciencia de sí, carecería de sentido hablar de clase. Tal visión suscitó diversas críticas en el campo marxista, aunque éstas se enfocaron fundamentalmente contra la negativa de Thompson a considerar posiciones estructurales de clase que no tuvieran su contraparte intersubjetiva (ya que, según entendía, esto supondría admitir automáticamente que “la clase es una cosa”).¹⁸ Esta opción teórica, que enfatizaba lo descriptivo sobre lo normativo, implicaba ade-

¹⁴ Transcribimos el título en inglés por su diferencia con el de la traducción castellana: Perry Anderson, *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*, Madrid, Siglo xxi, 1985.

¹⁵ Una excelente síntesis de todo el intercambio en José Sazbón, “Dos caras del marxismo inglés. El intercambio Thompson-Anderson”, *Punto de Vista*, N° 29, Buenos Aires, 1987, pp. 11-26.

¹⁶ E. P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1989, p. xv.

¹⁷ Un interesante análisis sobre la crítica de Thompson a la tópica de base y superestructura se encuentra en Ellen Meiksins Wood, “Entre las fisuras teóricas: E. P. Thompson y el debate sobre la base y la superestructura”, *Historia Social*, N° 18, Valencia, 1994, pp. 103-124.

¹⁸ Sazbón, “Dos caras del marxismo inglés”, p. 16.

más, por supuesto, un explícito rechazo al vanguardismo, que Thompson asimilaba a un elitismo y una subestimación de la cultura popular que redundaba en una política de sustitución, por los intelectuales o el partido, de lo que los miembros de la clase “deberían pensar”.

Ahora bien, como muestra la cita anterior, Thompson no desconocía la importancia de las condiciones estructurales en tanto determinantes, sino que intentaba establecer la específica modalidad en que éstas actuaban para dar lugar a la emergencia de un nuevo sujeto colectivo clasista. Esto es, que estas condiciones no actúan sobre un vacío, sino en el marco de una cultura y de tradiciones específicas que a la vez mutan por los cambios dados en la estructura social, influyendo de manera decisiva sobre la forma que adquiere la identidad o conciencia de clase. Por esta razón, otorgó en *La formación* un lugar sustantivo al estudio de las tradiciones previas a la conformación de una específica cultura clasista, investigando extensamente las concepciones y las prácticas de artesanos, tejedores y toda una serie de trabajadores que no pertenecían al nuevo grupo de los obreros de fábrica. De aquí provenía la idea de una indeterminación de la conciencia, ya que la identidad se conforma a partir de la recreación activa de las experiencias sobre la base de los recursos culturales disponibles, sin seguirse directamente de esas experiencias. También la célebre aseveración acerca de que la clase obrera “se hizo a sí misma tanto como la hicieron otros”, o sea, que tuvo tanta importancia esta acción de elaboración propia como las determinaciones objetivas que la constriñeron:

Las relaciones de producción cambiantes y las condiciones de trabajo de la revolución industrial fueron impuestas, no sobre una materia prima, sino sobre el inglés libre por nacimiento [...] Y el obrero fabril o el calcetero era también el heredero de Bunyan, de derechos locales no olvidados, de nociones de igualdad ante la ley, de tradiciones artesanas. Era el objeto de un adoctrinamiento religioso a gran escala y el creador de tradiciones políticas. La clase obrera se hizo a sí misma tanto como la hicieron otros.¹⁹

Así, el foco del análisis histórico se colocaba no sólo sobre los cambios económicos producidos por la revolución industrial, sino también sobre aspectos de la historia política y cultural fundamentales para comprender la específica conformación de la clase obrera inglesa entre 1790 y 1832.

Dado que Thompson no pretendía entonces desconocer la importancia de aquellos cambios económicos, sino enfatizar el carácter de determinación indirecto que otorgaban para la emergencia de una nueva clase, y que para él sólo tenía sentido hablar de clase en tanto se corroborara la existencia de una nueva identidad, el concepto de experiencia se proponía como mediación entre los dos términos, ya que la experiencia remitía a la forma en que eran vivenciados tales cambios. El problema que surgía de esta propuesta, y que sus críticos no tardaron en destacar, es que la experiencia aparecía a la vez como mediación y como parte de la conciencia social, sin quedar su operatividad rigurosamente clara, sobre todo en términos de explicación de las causalidades.²⁰ Reconociendo que allí había una dificultad, el mismo Thompson intentó responder a estas críticas proponiendo una diferenciación entre dos acepciones de

¹⁹ Thompson, *La formación*, pp. 203 y 204.

²⁰ Por ejemplo, Stuart Hall: “Absorber o elevar las ‘condiciones’ estructurales al nivel de ‘experiencia’ es disolver la dialéctica en el corazón de la teoría”, Hall, “En defensa”, p. 284.

experiencia, una, la experiencia “vivida”, y otra, la experiencia “percibida”, la primera del lado del “ser social”, la segunda del lado de la “conciencia”:

Lo que vemos –y estudiamos– en nuestra labor son acontecimientos repetidos dentro del “ser social” –acontecimientos, de hecho, que a menudo son consecuencia de causas materiales que suceden a espaldas de la conciencia o de la intención– que inevitablemente dan y deben dar origen a la experiencia vivida, la experiencia I, que no penetran instantáneamente como “reflejos” en la experiencia II, pero cuya presión sobre la totalidad del campo de la conciencia no puede ser desviada, aplazada, falsificada o suprimida indefinidamente por la ideología.²¹

Si la intención parecía ser postular una doble articulación de la subjetividad, con un primer nivel configurado por la influencia del ser social y un segundo nivel relativamente autónomo respecto del primero, como bien indica Miguel Caínzos, se trataba de una ambigua formulación que tampoco permitía evidenciar los mecanismos a través de los cuales el ser social ejerce “presión” sobre la conciencia, manteniendo oscuras las relaciones de determinación entre uno y otra.²² Tampoco terminaba de dejar en claro, según apuntaba Anderson en sus *Arguments*, qué garantiza el pasaje desde una mera vivencia a una singular configuración clasista que – desde un punto de vista marxista– implica una lectura mucho más compleja del mundo social y, por lo tanto, un tipo de conocimiento sobre este último. Anderson destacaba aquí la distinción entre la experiencia en sentido de percepción inmediata, por un lado, y de aprendizaje, por el otro, sosteniendo que Thompson tiende a dar por sentado el segundo por el primero, lo cual queda desdicho por el más básico sentido común. Por el contrario, concluía, “la experiencia como tal es un concepto *tous azimuts*, que puede apuntar en cualquier dirección. Los mismos acontecimientos pueden ser vividos por distintos agentes que extraigan de ellos conclusiones diametralmente distintas”.²³

Esta recusación del uso del concepto de experiencia se enlazaba con la confusión que, según Anderson, promovía el enfoque de Thompson entre modalidades de acción cualitativamente distintas. Así, señalaba la distancia existente entre acciones con objetivos “privados”, aquellas con objetivos “públicos” y las que, mucho menos comunes, pretendían cambiar las estructuras sociales. En su opinión, Thompson se deslizaba desde el primero al tercer sentido de acción a través del segundo, dando lugar a una concepción que sobreestimaba el papel de la acción voluntaria para determinar el cambio: “El error conceptual aquí implícito es unir bajo el rótulo único de ‘acción’ (*agency*) aquellas acciones que son de hecho voliciones conscientes a nivel personal o local, pero cuya incidencia social es profundamente *involuntaria* (por ejemplo, la relación de la edad del matrimonio con el crecimiento de la población), con *aquellas acciones que son voliciones conscientes a nivel de su propia incidencia social*”.²⁴ Estas últimas acciones, a las cuales apuntaría todo proyecto político marxista, no sólo implicarían un grado de autodeterminación no verificable en la mayor parte de los casos (en la concepción de Anderson, sólo sería un horizonte de posibilidad en una verdadera democracia socialista), sino un

²¹ E. P. Thompson, “La política de la teoría”, en R. Samuel (ed.), *Historia popular*, p. 314.

²² Miguel Caínzos López, “Clase, acción y estructura: de E. P. Thompson al posmarxismo”, *Zona Abierta*, N° 50, Madrid, 1989, p. 33.

²³ Anderson, *Teoría, política e historia*, p. 31.

²⁴ *Ibid.*, p. 23.

tipo de intervención transformadora de la estructura social cuya precondition es algún nivel de conocimiento certero sobre esta última.

La atracción del trabajo historiográfico de Thompson reside precisamente en su presentación de los acontecimientos a través del punto de vista de los sujetos que los vivencian. Su intención es mostrar cómo las estructuras objetivas toman cuerpo en una determinada respuesta subjetiva que contiene tanto elementos cognitivos como valorativos y emocionales. Es por esto que, en su opinión, la “*experiencia* [...] es indispensable para el historiador, ya que incluye la respuesta mental y emocional, ya sea de un individuo o de un grupo social, a una pluralidad de acontecimientos relacionados entre sí o a muchas repeticiones del mismo tipo de acontecimiento”.²⁵ En un iluminador trabajo, William Sewell ha llamado la atención sobre el hecho de que, a partir de tal marco interpretativo, Thompson no sería de ningún modo un “culturalista” (crítica que, como hemos visto, se le hizo en diversas ocasiones, y que él mismo rechazaba), lo cual implicaría una suerte de prerrogativa de lo cultural sobre otro tipo de explicaciones, sino más bien un “experiencialista” cuya narrativa privilegia el punto de vista de los agentes históricos sobre el del analista armado teóricamente en un sitio externo y superior.²⁶ Este destacable interés por recuperar las experiencias del pasado sin un prejuicio intelectualista lo habría llevado sin embargo a validar esos marcos de intelección sin tener en cuenta el grado de opacidad del sujeto sobre sí mismo y lo social. El resultado sería una imposibilidad de crítica por criterios externos a las vivencias subjetivas, un relativismo extremo y, finalmente, una concepción no problemática acerca del conocimiento que los actores pueden adquirir sobre su posición a partir de sus experiencias. En nuestra opinión, es sintomático en este punto el uso estratégico que tiene en *La formación de la clase obrera en Inglaterra* la metáfora sobre la mayor *transparencia* de la explotación económica a partir de las transformaciones suscitadas por la revolución industrial.²⁷

A pesar de esta serie de inconvenientes que sin duda ponen en cuestión la capacidad explicativa de la concepción thompsoniana sobre la conformación de las clases sociales, convenimos con Sewell en que, de alguna manera, su obra histórica nos presenta una suerte de *resolución práctica*, aunque no generalizable en términos teóricos, de la dialéctica entre ser social y conciencia en el caso inglés. Aun conteniendo diversas proposiciones discutibles, Thompson trabaja con indudable maestría las múltiples determinaciones que colaboraron en la emergencia de la clase obrera en aquel país. De esta forma, y a pesar de postulaciones teóricas muy problemáticas que no necesariamente condicen con ese trabajo, puede sostenerse que su narrativa “asume de manera implícita no sólo que la base de las relaciones de producción es determinante en último caso, sino también que toda una serie de sistemas culturales, institucionales y políticos relativamente autónomos son sobredeterminantes [y que] en este sentido, su modelo tácito de la tectónica social se halla en realidad muy cercano al de Althusser”.²⁸ Sin embargo, la tajante distancia con este autor se mantiene no solamente por cuestiones relacionadas con la retórica confrontativa de Thompson, o por sus insuficiencias para construir una concepción teórica firme que no desconozca ciertos puntos de contacto con aquel autor, sino, sobre todo, por una antinómica posición en torno a la cuestión del sujeto. El “experiencialismo” thompo-

²⁵ Thompson, *Miseria*, p. 19.

²⁶ William Sewell, “Cómo se forman las clases: reflexiones críticas en torno a la teoría de E. P. Thompson sobre la formación de la clase obrera”, *Historia Social*, N° 18, Valencia, 1994, p. 92.

²⁷ Véase Thompson, *La formación*, p. 207.

²⁸ Sewell, “Cómo se forman las clases”, p. 90.

niano consiste precisamente en la investigación sobre el complejo proceso por el cual se constituye un colectivo intersubjetivo a partir de una articulación de nuevas situaciones; un sujeto colectivo con un espacio de volición y legibilidad de su situación imposible desde la posición althusseriana, que lo entiende como mero “soporte de estructuras” y sujetado por la ideología, inmerso en una dinámica histórica concebida en los términos de un “proceso sin sujeto ni fines”. En este punto, se comprende por qué, tal como lo sintetiza Anderson, el problema de la experiencia se interpreta desde dos perspectivas polares, ya que:

Para Althusser la experiencia inmediata es el universo del engaño, la vaga *experientia* de Spinoza, que sólo puede conducir al error. Únicamente la ciencia, basada en un trabajo de transformación conceptual, proporciona conocimiento. [...] Por el contrario, para Thompson la experiencia es el medio privilegiado en el que se despierta la conciencia de la realidad y en el que se mueve la respuesta creadora a ésta. Un ser y pensamiento, como exponente que es de la autenticidad y de la espontaneidad, y reprime los vuelos de la teoría hacia la artificialidad y la sinrazón. Esta definición, en cambio, es irreconciliable con la ceguera ante la realidad y la profundidad del desastre que experiencias tan destacadas como la fe religiosa o la lealtad nacional han provocado en quienes estaban bajo su influencia. Althusser identifica equivocadamente la experiencia sólo con este tipo de engaño; Thompson invierte el error e identifica esencialmente la experiencia con la intuición y el aprendizaje.²⁹

III La discusión en torno al problema de la experiencia en la historiografía marxista inglesa de fines de los setenta se desplegó en el interior de un particular espacio compartido que tendería a erosionarse con rapidez a comienzos de la siguiente década. Con las distancias del caso, todos los interlocutores del debate que hemos presentado respondían a una firme convicción sobre la necesidad de una explicación materialista de lo social, y una orientación política en la que la clase obrera cumpliría un rol fundamental en el proyecto emancipatorio. El impacto de una multiplicidad de transformaciones, que en verdad venían gestándose desde tiempo atrás, terminó por corroer estas coordenadas políticas e intelectuales prevalecientes hasta ese momento, y se inició un período plagado de incertidumbres. En su libro *Una línea torcida*,³⁰ Geoff Eley analiza las complejas modalidades bajo las cuales se produjo, en contrapunto con estas transformaciones, un cambio en el paradigma historiográfico, desde la antigua historia social, en auge en los sesenta y setenta, a la nueva historia cultural que dominaría el campo en los ochenta y los noventa. Uno de los grandes méritos de este trabajo es, sin embargo, demostrar la enorme amplitud y heterogeneidad contenidas en estas dos orientaciones historiográficas sucesivamente hegemónicas, así como lo intrincado y desacompasado de tal movimiento, en un camino que, como el título escogido indica, se asemeja más a una línea sinuosa que a un trazado recto.³¹ Nuestra intención aquí es, por lo tanto, indagar algunas formas relevantes que

²⁹ Anderson, *Teoría, política e historia*, p. 63.

³⁰ Geoff Eley, *Una línea torcida. De la historia cultural a la historia de la sociedad*, Valencia, PUV, 2008.

³¹ El libro de Eley también trata, aunque con menor profundidad, las características de los cambios historiográficos en Alemania, Italia y Francia. Para una apreciación de los parecidos y las diferencias con el contexto particular tratado en nuestro artículo también pueden consultarse en castellano, para el caso de Francia, Jacques Revel, *Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social*, Buenos Aires, Manantial, 2005; Roger Chartier, “De la

adquirió el tratamiento del problema de la experiencia en la historiografía en este momento de “giro hacia la cultura”, pero sin pretender de ninguna manera aplanar el hecho de que en rigor continuaron conviviendo una multitud de variantes de hacer historia que divergían en torno a esta problemática. Lo interesante, en todo caso, es que la experiencia, en un entramado reconfigurado, continuó siendo un concepto sumamente controvertido y disputado.

La paulatina corrosión de las seguridades materialistas, que implicó en muchos casos el desplazamiento del interés por las explicaciones en términos de causación social hacia el del ámbito de los significados, puede graficarse ejemplarmente con la publicación, en 1983, del libro *Lenguajes de clase*, de Gareth Stedman Jones.³² El autor, miembro fundador del *History Workshop Journal*, recopilaba en ese volumen una serie de artículos escritos entre 1973 y 1982 que mostraban una firme evolución en esa dirección. En la introducción al texto, Jones explicitaba su cada vez mayor descontento con una historia social de ambiciones totalizadoras, que en un inicio él proyectaba reformular a partir de un diálogo con la teoría —especialmente en su versión marxista estructuralista— y mediante un énfasis en lo político, lo ideológico, lo cultural, etc., hasta que comprendió la importancia del análisis lingüístico, y tomó el discurso como instancia insuprimitable y articuladora. De esta manera, sostenía, su concepción sobre la categoría de clase había variado sustancialmente, lo cual podía corroborarse a lo largo de los ensayos:

Los primeros recurren a una tensión entre las definiciones marxistas de clase y el comportamiento históricamente observable de determinados grupos de obreros [mientras que en los últimos] la clase es tratada como una realidad más discursiva que ontológica, centrándose el esfuerzo en explicar los lenguajes de clase a partir de la naturaleza de la política, y no el carácter de la política a partir de la naturaleza de las clases.³³

Jones interpretaba como un error el haber defendido una concepción ingenua de lo social, en cuanto trataba al lenguaje como un exterior determinado, más que como una instancia inmanente y estructurante. De allí se seguía también su crítica a los conceptos de conciencia y experiencia de clase, ya que éstos suponían una causación unilateral y expresiva en relación con el lenguaje:

Lo que ocultan tanto la “experiencia” como la “conciencia” [...] es el carácter problemático del propio lenguaje. Ambos conceptos implican que el lenguaje es un simple medio a través del cual la “experiencia” encuentra una expresión: una concepción romántica del lenguaje en la que aquello que en un principio es interior e individual lucha por encontrar una expresión exterior, y cuando lo ha hecho se ve reconocido en la experiencia de los otros, y en consecuencia se considera parte de una experiencia común. De este modo, la “experiencia” puede concebirse como una acumulación que desemboca en la conciencia de clase. Lo que este enfoque no

historia social de la cultura a la historia cultural de la sociedad”, *Historia Social*, N° 17, Valencia, 1993, pp. 96-103; para Italia (aunque también hay referencias importantes en el citado libro de Revel), Giovanni Levi, “Sobre micro-historia”, en Peter Burke (comp.), *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 119-143; para Alemania, Jürgen Kocka, *Historia social y conciencia histórica*, Madrid, Marcial Pons, 2002.

³² Gareth Stedman Jones, *Lenguajes de clase. Estudios sobre la historia de la clase obrera inglesa*, Madrid, Siglo XXI, 1989.

³³ *Ibid.*, p. 8.

puede admitir es la crítica que ha suscitado desde que la obra de Saussure fue comprendida en su más amplio significado: la materialidad del lenguaje mismo, la imposibilidad de remitirlo simplemente a una realidad primaria anterior, el “ser social”, la imposibilidad de abstraer la experiencia del lenguaje que estructura su articulación.³⁴

Obviamente esta crítica tocaba de manera directa la obra de Thompson, quien habría perdido de vista el problema de la ordenación lingüística de la experiencia. Así, a distancia de los reproches que este autor había recibido en los setenta por su “culturalismo” y la falta de anclaje en las determinaciones estructurales de clase, Jones invertía el argumento, señalando que su mayor debilidad consistía en haber mantenido una relación relativamente directa entre ser y conciencia social. Por esto, y aun reconociendo el aporte thompsoniano en función de una concepción menos unívoca de tal determinación, le recriminaba su continuidad con un paradigma objetivista de la historia social y una concepción referencial del lenguaje.³⁵

Unos años después, y ya afianzado como uno de los principales referentes del giro hacia el lenguaje en historia, Jones incluso ampliaba estas críticas hacia toda forma de causación por esferas extradiscursivas. En su opinión, el enorme influjo de la obra de Foucault entre los historiadores que ahora prestaban especial atención al lenguaje había implicado sin embargo el mantenimiento de una oposición entre formaciones discursivas y dominios no discursivos, recayendo en una nueva modalidad de determinismo, aun cuando éste se hubiese desplazado desde lo económico hacia las relaciones de poder. Jones recusaba cualquier tipo de separación dicotómica de esferas y precedencia ontológica de una a otra y, tal como se explicitaba desde el mismo título de un polémico artículo de mediados de la década de 1990, consideraba que una búsqueda en tal dirección constituía una verdadera fijación disciplinaria que obstruía el desarrollo del enfoque lingüístico en historia.³⁶

Por otra parte, uno de los principales argumentos de ese texto consistía en la necesidad de recuperar el rol activo de la intencionalidad de los agentes, algo que se habría perdido por el vínculo de la mayor parte de los enfoques discursivos con un estructuralismo reduccionista y finalmente funcionalista, en el cual se denegaba cualquier papel significativo a los sujetos.³⁷ La propuesta del autor era trabajar, entonces, sobre las disputas entabladas entre individuos y grupos sociales en torno a los significantes, tomando en cuenta que en toda discursividad exis-

³⁴ *Ibid.*, pp. 19-20.

³⁵ El movimiento cartista fue el objeto de estudio privilegiado donde Stedman Jones desplegó esta nueva perspectiva, enfatizando la necesidad de desplazar la explicación social por una político-lingüística. La nueva consigna, para éste y otros casos, como el de las burguesías inglesa y francesa decimonónicas, sería que la clase social es “más una creación retórica que una entidad social real”; véase Gareth Stedman Jones, “El proceso de la configuración histórica de la clase obrera y su conciencia histórica”, *Historia Social*, N° 17, 1993, p. 118. Una temprana e inteligente crítica a sus planteos teóricos se encuentra en Ellen Meiksins Wood, “The Non-Correspondence Principle: A Historical Case”, en *The Retreat from Class: A New “True” Socialism*, Londres, Verso, 1986, pp. 102-115; y una crítica a su interpretación de la evidencia sobre el cartismo, en Neville Kirk, “En defensa de la clase. Crítica a algunas aportaciones revisionistas sobre la clase obrera inglesa en el siglo XIX”, *Historia Social*, N° 12, 1992 [1987], pp. 58-100.

³⁶ Gareth Stedman Jones, “The determinist fix. Some obstacles to the further development of the linguistic approach to history in the 1990s”, en Gabrielle Spiegel (ed.), *Practicing History. New Directions in Historical Writing After the Linguistic Turn*, Nueva York, Routledge, pp. 62-75. La versión original del artículo fue publicada por el *History Workshop Journal* en 1996.

³⁷ *Ibid.*, p. 69.

ten sentidos superpuestos, y que el lenguaje se estructura al mismo tiempo como campo de articulación hegemónica y de luchas por el sentido. Esta perspectiva carecía, sin embargo, de una discusión sobre la en sí misma sumamente problemática categoría de sujeto, desconociendo las dificultades de presentarla como instancia preconstituida y autónoma –lo que haría recaer, en los propios términos de Jones, en una nueva dicotomía–, por lo cual se le reprocharía posteriormente el haber rehabilitado, aun desde explicaciones enriquecidas y sofisticadas, un relativismo subjetivista de nuevo cuño.³⁸

IV Una crítica de tales características puede encontrarse en la historiadora norteamericana Joan Scott, quien sin dudas es una de las mayores representantes de los cambios historiográficos que entre los setenta y los ochenta socavaron la hegemonía de la historia social. De hecho, Scott era una de las representantes más brillantes de una nueva generación de jóvenes historiadores sociales cuando, con el cambio de década, comenzó a cuestionar aquella orientación y a formular una propuesta sustentada en el postestructuralismo. De esta manera, tal como señala Eley, entre su trabajo publicado junto a Louise Tilly en 1978 y su enormemente influyente libro recopilatorio de 1988 –*Género e historia*– mediaba mucho más que una mera distancia temporal, marcando la fractura del consenso generacional sobre la que se basaba la popularidad de la historia social en el período anterior.³⁹

Scott, cuyo tema de investigación histórica había sido el de las trabajadoras francesas durante la primera mitad del siglo XIX, realizó entonces una crítica radical a su propia labor anterior, enfatizando que si bien el programa de rescate de los sujetos sociales subalternos, como es el caso de las mujeres –confluían aquí los intereses de la denominada “historia desde abajo” con la reivindicación feminista–, había permitido otorgarles un lugar desconocido por la historiografía tradicional, en general había tenido como contraparte una ausencia de problematización de las categorías de adscripción a las que pertenecían aquellos sectores relegados, tratándolas como entidades fijas, identidades que se daban por supuestas.⁴⁰ Por el contrario, aducía, un enfoque postestructuralista permitiría relativizar e historizar esas identidades, en tanto las trataba como configuraciones constituidas discursivamente, en una relación diferencial con otras categorías de adscripción. Así, a partir de la recepción y elaboración de las obras de Derrida y Foucault, la autora proponía una concepción del discurso como sistema de significación a partir del cual se organizan las prácticas y las representaciones del mundo (incluyendo la autopercepción y el vínculo intersubjetivo), conformando un entramado que, a pesar de poder aparentar cierta rigidez, en rigor es inestable y se halla surcado por disputas.⁴¹ Tal como explica Miguel Ángel Cabrera, esta posición de Scott acerca del discurso se caracteriza por tanto en el énfasis en su carácter constitutivo o realizativo, en cuanto patrón de significados que toman parte activa en la constitución de los objetos de los que habla y de los sujetos que lo

³⁸ Por ejemplo, Miguel Ángel Cabrera, “Linguistic Approach or Return to Subjectivism? In Search of an Alternative to Social History”, *Social History*, vol. 1, N° 24, 1999, pp. 76-78.

³⁹ Eley, *Una línea torcida*, p. 188. Los libros referidos son Louise Tilly y Joan Scott, *Women, Work, and Family*, Nueva York, Hoolt, Rinehart and Winstom, 1978; y Joan Scott, *Género e historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009, este último afortunadamente traducido en tiempos recientes.

⁴⁰ Joan Scott, “Historia de las mujeres”, en Peter Burke, *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 75-76.

⁴¹ Véase la lectura de la autora a las obras de Foucault y Derrida en Joan Scott, “Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista”, *Debate Feminista*, vol. 5, N° 3, México, 1992, pp. 85-104.

encarnan y lo traducen en acción.⁴² Es desde este punto de vista que Scott asumía la defensa del concepto de género, en un celebrísimo artículo originalmente publicado en 1986, no en tanto diferencia sociológica entre hombres y mujeres, sino como particulares sistemas de significados que construyeron históricamente esa diferencia.⁴³

A partir de estas proposiciones puede comprenderse el tajante rechazo que se encuentra en aquel texto a la idea de una posibilidad de entender la experiencia por fuera del discurso que la articula, ya que “sin significado, no hay experiencia; sin procesos de significación no hay significado”.⁴⁴ En un trabajo posterior, publicado en 1991, Scott abordaría nuevamente y con mayor detenimiento el problema de la experiencia, ya que le interesaba recusar a aquellos escritores que, guiados por la supuesta “evidencia de la experiencia” de los excluidos, pretendían realizar una rehabilitación naturalizando aquellas categorías sociales que era preciso, por el contrario, explicar histórica y relacionamente. De esta forma, sostenía, en esos relatos la evidencia de la experiencia,

ya sea concebida a través de una metáfora de la visibilidad o de cualquier otra manera que tome el significado como transparente, en vez de poner en cuestión reproduce sistemas ideológicos dados, aquellos que asumen que los hechos de la historia hablan por sí mismos y, en el caso de la historia del género, aquellos que se apoyan en nociones de una oposición natural o establecida entre las prácticas sexuales y las convenciones sociales y entre la homosexualidad y la heterosexualidad. Las historias que documentan el mundo “oculto” de la homosexualidad, por ejemplo, muestran el impacto del silencio y la represión sobre las vidas de quienes han sido afectados por éste, y sacan a la luz la historia de su supresión y explotación. Pero el proyecto de hacer la experiencia visible deja fuera el examen crítico del funcionamiento del sistema ideológico mismo, de sus categorías de representación (homosexual/heterosexual, hombre/mujer, negro/blanco como identidades fijas e inmutables), de sus premisas acerca de lo que estas categorías significan y cómo operan, de sus nociones de sujetos, origen y causa.⁴⁵

Scott sostenía que, por tanto, era preciso investigar los procesos históricos que, mediante el discurso, posicionan a los sujetos y producen sus experiencias. Y dada su adscripción postestructuralista, este tipo de análisis no podía partir, por supuesto, desde un sujeto constituyente y sin fisuras. Por el contrario, la misma subjetividad, siempre dislocada, se conformaba en esta concepción a través del propio discurso, con lo cual

no son los individuos los que tienen la experiencia, sino los sujetos los que son constituidos por medio de la experiencia. En esta definición la experiencia se convierte entonces no en el origen de nuestra explicación, no en la evidencia definitiva (porque ha sido vista o sentida) que fundamenta lo conocido, sino más bien en aquello que buscamos explicar, aquello acerca de lo cual se produce el conocimiento”.⁴⁶

⁴² Miguel Ángel Cabrera, *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, Madrid, Cátedra, 2001, pp. 56-57.

⁴³ Joan Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en James Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Universidad de Valencia, 1990, pp. 23-58.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁵ Joan Scott, “Experiencia”, *La ventana*, N° 13, México, 2001, pp. 49-50.

⁴⁶ *Ibid.*

A diferencia de un esquema como el thompsoniano, en el que la experiencia es postulada como mediación entre ser social y conciencia, Scott propone una versión teórica en la cual el discurso, en tanto sistema relacional de significación, se halla como instancia previa y no determinada causalmente, frente al mundo objetivo y los sujetos. De esta forma, se rechaza la idea de que las personas experimenten la realidad a partir de la interiorización de sus propiedades objetivas; al contrario, toda experiencia se encuentra mediada por la atribución de significado según las categorías discursivas disponibles. Contra la idea de una evidencia autorizada y la transparencia de la realidad, que se expresa a través del lenguaje, Scott destaca la naturaleza construida de la experiencia, ya que es necesario preguntarse por cómo se estructuran la visión y las identidades de sujeto, por medio de un sistema que no es él mismo subjetivo. De allí se sigue su advertencia, según señala críticamente, de que la descripción de Thompson en *La formación* termina por esencializar la categoría de clase, ya que la toma como “una identidad con raíces en relaciones estructurales que preexisten a la política. Lo que esto oscurece es el contradictorio y cuestionado proceso por el cual la clase misma fue conceptualizada, y por el cual diferentes tipos de posiciones del sujeto fueron asignadas, sentidas, cuestionadas o aceptadas”.⁴⁷ Por otra parte la historia de Thompson, destaca Scott, excluía aspectos enteros de la actividad humana al no contarlos como experiencia. La clase era allí la identidad que se colocaba por encima de las demás, como el género, la etnicidad, etc. De esta forma, se desconocía por ejemplo el carácter masculinizado de la identidad de la clase obrera inglesa, olvido en el que también recaía la visión revisionista de Gareth Stedman Jones.⁴⁸

La recusación a la “evidencia de la experiencia” también recaía contra una concepción ingenua que desconoce el propio andamiaje discursivo a partir del cual el historiador interpreta el pasado. Es que la idea de que se pudiese acceder a la experiencia pretérita podía funcionar como principio “fundacionista”, al establecer un ámbito de realidad fuera del discurso que brinda autoridad a quien tuviese acceso. Aquí se produce además una clásica operación de ocultamiento del posicionamiento de quien habla, configurando una aparente neutralidad del sujeto de conocimiento, sin preguntarse sobre los vínculos entre la historia que escribe con sus adscripciones de género, clase, etnia, etc. De lo que se trata, en cambio, es de analizar tanto los sistemas discursivos del pasado como los del presente, desde los cuales el historiador los examina, posicionado en un determinado lugar que también debe problematizarse.⁴⁹

Si la propuesta de Scott, finalmente, criticaba la separación entre experiencia y discurso, enfatizando el carácter constitutivo de este último y rechazando la posibilidad de un acceso inmediato al mundo fenoménico, no implicaba, según remarcaba, introducir un determinismo lingüístico ni desconocer la actividad práctica de los agentes, ya que

⁴⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁸ En Joan Scott, *Género e historia*, cap. 3, también se encuentra una fuerte crítica a la concepción de lenguaje de Jones, así como a su interpretación del cartismo. El cargo, en el primer caso, es el de haber prestado más atención a la utilización de las palabras en vez de inquirir sobre la forma en que esas palabras, en cuanto discurso, adquieren o construyen significado; o sea, el haber tratado al lenguaje “como un vehículo de comunicación de ideas en lugar de concebirlo como un sistema de sentido o un proceso de significación”, al reducir el sentido a “los enunciados instrumentales –las palabras que la gente dice a los demás– en lugar de transmitir la idea de que el sentido es el conjunto de las pautas y relaciones que constituyen la comprensión o bien un sistema cultural” (*ibid.*, p. 84). En el segundo punto, la crítica es el haber mantenido una noción convencional de la política como conjunto de ideas, y haber realizado un mero desplazamiento desde el determinismo económico al político.

⁴⁹ Puede verse al respecto la respuesta de Scott ante la pregunta sobre la relación de extrañamiento entre pasado y presente en Cristina Borderías Mondejar, *Joan Scott y las políticas de la historia*, Barcelona, Icaria, 2006, pp. 286-288.

Los sujetos son constituidos discursivamente, pero existen conflictos entre los sistemas discursivos, contradicciones dentro de cualquiera de ellos, múltiples significados posibles para los conceptos que colocan. Y los sujetos tienen agencia. No son individuos unificados y autónomos que ejercen su libre albedrío, sino más bien sujetos cuya agencia se crea a través de las situaciones y estatus que se les confieren. Ser un sujeto significa estar “sujeto a condiciones definidas de existencia, condiciones de dotación de agentes y condiciones de ejercicio”. Estas condiciones hacen posible elecciones, aunque éstas no son ilimitadas. Los sujetos son constituidos discursivamente, la experiencia es un evento lingüístico (no ocurre fuera de significados establecidos), pero tampoco está confinada a un orden fijo de significado. Ya que el discurso es por definición compartido, la experiencia es tanto colectiva como individual. La experiencia es la historia de un sujeto. El lenguaje es el sitio donde se representa la historia. La explicación histórica no puede, por lo tanto, separarlos.⁵⁰

La defensa de Scott de una historia en clave deconstructiva suscitó una amplia polémica que, dada su extensión, resulta imposible siquiera resumir aquí.⁵¹ Nos interesa remarcar, en todo caso, que en términos generales sus críticas a la historia social convergían con la de toda una serie de historiadores que colocaron el discurso, bajo una concepción no subjetivista ni referencial del lenguaje, como instancia privilegiada de análisis. Aun así, esta orientación adquirió una miríada de variantes que, en muchos casos, se alejan de manera considerable de los planteos más radicalmente postestructuralistas de Scott. Cabe destacar, sobre todo, aquellos que han puesto su foco de atención, bajo la influencia de autores como Giddens, Bourdieu o De Certeau,⁵² en la acción y las prácticas sociales, en las cuales el lenguaje ocupa un lugar determinante, aunque considerándolo sólo como uno de los sistemas que las organizan. Según ha sostenido recientemente Gabrielle Spiegel, se trata de un abordaje “neofenomenológico”, centrado en el actor o agente histórico, que examina la dialéctica entre estructura y agencia desde un constructivismo semántico (en el que el significado se produce en el uso corriente de la lengua), y en el que la cultura se presenta no tanto como estructura sistemática sino como repertorio de competencias, estrategias, etc., bajo una racionalidad propia de la misma práctica.⁵³ Por otra parte, importantes representantes de la historia cultural, como Geoff Eley o William Sewell –quienes de todas maneras nunca adscribieron a las versiones más radicales del postestructuralismo–, están abogando por una recuperación de ciertos aspectos de la historia social y proponiendo nuevas perspectivas teóricas que se alejan cada vez más firmemente de una visión en la cual el análisis discursivo anega todas las esferas.⁵⁴

⁵⁰ Scott, “Experiencia”, pp. 65-66.

⁵¹ Puede verse al respecto, por ejemplo, el debate de Scott con Bryan Palmer, Christine Stensell y Andy Rabinbach, traducido al castellano en *Historia Social*, N° 4, 1989; con Laura Lee Downs, en *Comparative Studies in Society and History*, N° 35, 1993, y con Thomas Holt, en James Chandler, Arnold Davidson y Harry Harootunian (eds.), *Questions of Evidence. Proof, Practice and Persuasion across the Disciplines*, Chicago, Chicago University Press, 1994.

⁵² Especialmente Anthony Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995; Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007; Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, 2 vols., México, Universidad Iberoamericana, 2000.

⁵³ Gabrielle Spiegel, “Comentario sobre *Una línea torcida*”, *Entrepasados*, N° 35, Buenos Aires, 2009, pp. 30-31.

⁵⁴ Véanse Eley, *Una línea torcida*, y William Sewell, *Logics of History. Social Theory and Social Transformation*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

El panorama historiográfico actual dista por tanto de ser homogéneo –y cabe dudar de que alguna vez lo haya sido–, aunque parece orientarse en una dirección distinta a aquella en la cual se produjo la prédica deconstructivista de Scott en contra de la “evidencia” de la experiencia. Así, aun cuando ya no es sostenible una versión meramente referencial del lenguaje, ni una concepción de la experiencia en la cual podría tenerse un acceso inmediato a lo real sin una articulación discursiva,⁵⁵ los historiadores tienden a prestar una renovada atención a su dialéctica con fenómenos extralingüísticos, y a recuperar la importancia de las determinaciones sociales en términos causales. Por otra parte, si el examen de la propia forma en que los sujetos vivencian o experimentan sus condiciones de existencia se ha convertido desde hace mucho en un objeto central del análisis histórico, vuelve a reconocerse la importancia de estructuras y procesos que no son objeto de experiencia directa (aunque tengan consecuencias experienciales) y ameritan enfoques y metodologías que no se concentran en la perspectiva del agente.⁵⁶

Más allá de estos cambios de tendencia y divergencias en la investigación, puede afirmarse, como conclusión general del recorrido a través de las diversas concepciones sobre la experiencia tratadas en el presente trabajo, que éstas siempre se han vinculado a determinados marcos interpretativos sobre las modalidades de la acción social y las prácticas, así como a su dialéctica con los aspectos estructurales. En la medida en que estas cuestiones apuntan al rol de los agentes y a una multiplicidad de determinantes como factores causales de la recurrencia y el cambio, tocan el nervio mismo de las discusiones sobre la explicación histórica, y al mismo tiempo las trascienden, en tanto son en rigor problemas fundamentales para todas las ciencias sociales, más allá de sus diferenciaciones disciplinarias. De hecho, ha sido mucho más corriente que, por caso, sociólogos o antropólogos reflexionen con mucha mayor precisión y agudeza acerca de estos problemas, aunque también es cierto que historiadores como Thompson o Scott han tenido un papel relevante en la reformulación de las concepciones en torno a ellos. En fin, remarcamos simplemente que un examen ajustado sobre el tratamiento historiográfico de la cuestión de la experiencia debería prestar especial atención al impacto de las propuestas teóricas elaboradas por otras disciplinas sobre lo social. Además, en términos generales existió una afinidad entre la evolución de estas últimas y las orientaciones que consignamos para el caso de la historia.

Quisiéramos concluir, sin embargo, destacando un aspecto de la reflexión en torno a la experiencia para el cual la perspectiva histórica ocupa sin dudas un lugar sustancial. Se trata

⁵⁵ Existen, por supuesto, casos en contrario, como la propuesta de Frank Ankersmit de una suerte de experiencia histórica sublime, por la cual podría obtenerse un contacto directo o inmediato con el pasado (bajo una forma más cercana a la estética que al conocimiento). Véase Frank Ankersmit, *Experiencia histórica sublime*, Santiago de Chile, Palinodia, 2008.

⁵⁶ En este punto, resulta provechoso recordar el énfasis de Reinhart Koselleck, el célebre historiador conceptual, acerca de la irreductibilidad de los acontecimientos históricos –y las experiencias– por el lenguaje: “Sin acciones lingüísticas no son posibles los acontecimientos históricos; las experiencias que se adquieren desde ellos no se podrían interpretar sin lenguaje. Pero ni los acontecimientos ni las experiencias se agotan en su articulación lingüística. Pues en cada acontecimiento entran a formar parte numerosos factores extralingüísticos y hay estratos de experiencia que se sustraen a la comprobación lingüística. La mayoría de las condiciones extralingüísticas de todos los sucesos, los datos, instituciones y modos de comportamiento naturales y materiales, quedan remitidos a la mediación lingüística. Pero no se funden con ella. Las estructuras prelingüísticas de la acción y la comunicación lingüística, en virtud de la cual se instauran los acontecimientos, se entrecruzan mutuamente sin llegar a coincidir totalmente”. Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 287.

de la indagación no solamente de los esperables cambios en las estructuras de intelección que son condición de posibilidad de la experiencia (lo cual conlleva algo así como una historización de las categorías kantianas, y que vimos era uno de las problemáticas que intentó desandar Raymond Williams, para la literatura, bajo la categoría de “estructura de sentimiento”), sino también del proceso de modalización de esta última que trajo consigo el pasaje a la modernidad. La fragmentación y la conformación de esferas relativamente autónomas y especializadas en relación con las actividades científicas, artísticas, religiosas, etc., es precisamente un proceso histórico emergente de largo plazo que ha determinado la escisión de la propia experiencia, bajo la tan extendida lógica contradictoria entre un aumento en las potencias sociales y un empobrecimiento del vínculo de los sujetos (y entre los sujetos) con esas fuerzas desatadas. Es ésta una compleja y arduamente discutida cuestión que, creemos, es uno de los aspectos fundamentales de la obra de Marx y toda una tradición de pensamiento que incluye a autores como Simmel, Lukács, Benjamin y Adorno, entre otros. Esta línea de inquisición, que apenas atinamos a apuntar aquí, y que deja entrever un posible vínculo entre crítica filosófica y estudio histórico que, sostenemos, podría arrojar resultados sumamente relevantes, parte en efecto del trabajo del autor de *El capital*; es que fue él, precisamente, quien destacó la doble faz de nuevas potencialidades y concreta pobreza que conllevó el ascenso capitalista, así como la necesidad de superar un conocimiento unilateral y ahistórico por medio de su dialectización con la actividad práctica, bajo la modalidad de una renovada praxis. Y de esta manera quedó planteada, aún con toda una trágica historia por transitar, la tematización acerca de que la experiencia no es sólo una particular modalidad de vínculo entre sujetos y objetos que ha variado sus contenidos en diversos espacios y tiempos, sino ella misma un fenómeno variable históricamente, y por tanto también un área para la lucha por el cambio y la utopía.

En un trabajo reciente, el historiador intelectual Martin Jay ha intentado recomponer los polifónicos recorridos de la filosofía contemporánea por el concepto de experiencia. Sostiene allí que uno de los rasgos que vuelven más difícil la tarea de aclarar el sentido del término, pero que al mismo tiempo lo colocan en un entramado sumamente rico, es que aquél se encuentra permanentemente tensionado entre una diversidad de oposiciones. Así, la experiencia es punto de intersección entre el lenguaje público y la subjetividad privada, entre los rasgos comunes expresables y la interioridad individual. También se encuentra inscrita entre el *sí mismo* y el *otro*, la actividad y la pasividad, etc. Esto se vincula, enfatiza el autor, con que la experiencia debe implicar necesariamente una relación de diferencia o encuentro con la otredad; es preciso por tanto que suceda algo nuevo, que algo cambie, para que el término sea significativo. De hecho, en su raíz latina, “*experientia*” parece aludir no sólo a la idea de juicio, prueba o experimento, sino también a la “salida de un peligro”: haber sobrevivido a los riesgos y aprendido algo a partir del encuentro con éste. Tal vez el mucho más acotado recorrido propuesto en este trabajo haya servido precisamente para aprehender la enorme complejidad, la ambigüedad y los múltiples sentidos que el concepto de experiencia adquirió en algunos trabajos significativos de la historiografía reciente. La prueba de la experiencia, en este aspecto, nos ha mostrado su recurrencia y desplazamiento, así como la permanente disputa en torno a su sentido; y que, en rigor, más que una respuesta acabada sobre lo que efectivamente es, sólo nos queda en claro su lugar estratégico en muy diversos espacios teóricos. También, que este lugar estratégico se debe a su capacidad para dar cuenta del vínculo dialéctico entre

aspectos de lo social tan tensionados como no escindibles. En todo caso, y parafraseando el título de un libro de Joan Scott, tal vez resulte que su mayor interés resida, precisamente, en que sólo nos ofrece paradojas.⁵⁷ □

Bibliografía

- Anderson, Perry, *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*, Madrid, Siglo XXI, 1985.
- , *E. P. Thompson: diálogos y controversias*, Valencia, Fundación Instituto de Historia Social, 2008.
- Ankersmit, Frank, *Experiencia histórica sublime*, Santiago de Chile, Palinodia, 2008.
- Benjamin, Walter, *Calle de mano única*, Madrid, Editora Nacional, 2002.
- Borderías Mondejar, Cristina (coord.), *Joan Scott y las políticas de la historia*, Barcelona, Icaria, 2006.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- Cabrera, Miguel Ángel, “Linguistic Approach or Return to Subjectivism? In Search of an Alternative to Social History”, *Social History*, vol. 1, N° 24, 1999, pp. 74-89.
- , *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, Madrid, Cátedra, 2001.
- Caínzos López, Miguel, “Clase, acción y estructura: de E. P. Thompson al posmarxismo”, *Zona Abierta*, N° 50, Madrid, 1989, pp. 1-70.
- Chandler, James, Arnold Davidson y Harry Harootunian (eds.), *Questions of Evidence. Proof, Practice and Persuasion across the Disciplines*, Chicago, Chicago University Press, 1994.
- Chartier, Roger, “De la historia social de la cultura a la historia cultural de la sociedad”, *Historia Social*, N° 17, Valencia, 1993, pp. 96-103.
- De Certeau, Michel, *La invención de lo cotidiano*, 2 vols., México, Universidad Iberoamericana, 2000.
- Eagleton, Terry, *Criticism and Ideology. A study in Marxist Literary Theory*, Londres, Verso, 2006.
- Eley, Geoff, “Edward Thompson, historia social y cultura política: la formación de la clase obrera, 1780-1850”, *Historia Social*, N° 18, Valencia, 1994, pp. 63-76.
- , *Una línea torcida. De la historia cultural a la historia de la sociedad*, Valencia, PUV, 2008.
- Giddens, Anthony, “Fuera del mecanicismo: E. P. Thompson sobre conciencia e historia”, *Historia Social*, N° 18, Valencia, 1994, pp. 153-170.
- , *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
- Hall, Stuart, “En defensa de la teoría”, en R. Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 277-286.
- Jay, Martin, *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- Johnson, Richard, “Thompson, Genovese y la historia socialista humanista”, en R. Aracil y M. García Bonafe, *Hacia una historia socialista*, Barcelona, Serbal, 1983.
- Jones, Gareth Stedman, *Lenguajes de clase. Estudios sobre la historia de la clase obrera inglesa*, Madrid, Siglo XXI, 1989.
- , “El proceso de la configuración histórica de la clase obrera y su conciencia histórica”, *Historia Social*, N° 17, Valencia, 1993, pp. 115-129.

⁵⁷ Nos referimos a Joan Scott, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

—, “The determinist fix. Some obstacles to the further development of the linguistic approach to history in the 1990s”, en G. Spiegel (ed.), *Practicing History. New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn*, Nueva York, Routledge, 2005, pp. 62-75.

Kaye, Harvey, *Los historiadores marxistas británicos*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1989.

Kirk, Neville, “En defensa de la clase. Crítica a algunas aportaciones revisionistas sobre la clase obrera inglesa en el siglo XIX”, *Historia Social*, N° 12, Valencia, 1992, pp. 58-100.

Kocka, Jürgen, *Historia social y conciencia histórica*, Madrid, Marcial Pons, 2002.

Koselleck, Reinhart, *Futuro Pasado*, Barcelona, Paidós, 1993.

—, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001.

Koselleck, Reinhart y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1998.

Lacapa, Dominick, *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Levi, Giovanni, “Sobre microhistoria”, en P. Burke (comp.), *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 119-143.

Meiksins Wood, Ellen, “El concepto de clase en E. P. Thompson”, *Zona Abierta*, N° 32, Madrid, 1984.

—, “The Non-Correspondence Principle: A Historical Case”, en *The Retreat from Class: A New “True” Socialism*, Londres, Verso, 1986, pp. 102-115.

—, “Entre las fisuras teóricas: E. P. Thompson y el debate sobre la base y la superestructura”, *Historia Social*, N° 18, Valencia, 1994, pp. 103-124.

Palti, Elías, *Giro lingüístico e historia intelectual*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

—, *Aporías. Tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley*, Buenos Aires, Alianza, 2001.

Revel, Jacques, *Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social*, Buenos Aires, Manantial, 2005.

Samuel, Raphael (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984.

Sazbón, José, “Dos caras del marxismo inglés. El intercambio Thompson-Anderson”, *Punto de Vista*, N° 29, Buenos Aires, 1987, pp. 11-26.

—, “Historia y experiencia”, *Entrepasados*, N° 10, Buenos Aires, 1996, pp. 23-42.

Scott, Joan, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en J. Amelang y M. Nash (eds.), *Historia y género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Universidad de Valencia, 1990, pp. 23-58.

—, “Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista”, *Debate Feminista*, vol. 5, N° 3, México, 1992, pp. 85-104.

—, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

—, “Experiencia”, *La ventana*, N° 13, México, 2001, pp. 42-73.

—, “Historia de las mujeres”, en P. Burke, *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 59-88.

—, *Género e historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Sewell, William, “Gender, History and deconstruction: Joan Wallach Scott’s *Gender and the Politics of History*”, *Comparative study for social transformations*, Papel de trabajo N° 34, Michigan, 1989.

—, “Cómo se forman las clases: reflexiones críticas en torno a la teoría de E. P. Thompson sobre la formación de la clase obrera”, *Historia Social*, N° 18, Valencia, 1994, pp. 77-100.

—, *Logics of History. Social Theory and Social Transformation*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

Spiegel, Gabrielle, “Comentario sobre *Una línea torcida*”, *Entrepasados*, n° 35, Buenos Aires, 2009, pp. 25-37.

Thompson, E. P., *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981.

- , “La política de la teoría”, en R. Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 301-317.
- , *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1989.
- , *Tradicón, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1989.
- , “Algunas observaciones sobre clase y falsa conciencia”, *Historia Social*, N° 10, Valencia, 1991, pp. 27-32.
- , *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 1995.
- , *Historia social y antropología*, México, Instituto Mora, 1997.
- Tilly, Louise y Joan Scott, *Women, Work, and Family*, Nueva York, Hoolt, Rinehart and Winstom, 1978.
- Williams, Raymond, *Politics and Letters. Interviews with New Left Review*, Londres, Verso, 1981.
- , *Cultura y sociedad, 1780-1950. De Coleridge a Orwell*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- , *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 2001.
- , *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- , *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- , *La larga revolución*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.

Resumen / Abstract

La prueba de la experiencia. Reflexiones en torno al uso del concepto de experiencia en la historiografía reciente

El presente texto indaga algunos usos del concepto de experiencia en los estudios históricos, concentrándose en discusiones en torno a sus alcances producidas durante el período comprendido entre el auge de la historia social y su paulatino recambio por la denominada “nueva historia cultural.” Así, se examinan las diversas concepciones acerca de la experiencia en autores paradigmáticos como Raymond Williams, Edward Thompson, Gareth Stedman Jones y Joan Scott (todos ellos vinculados o influidos por la tradición marxista), intentando delimitar los principales rasgos de sus posiciones en torno a la utilidad del concepto para el análisis histórico y el lugar asignado al mismo en su propia producción, y contextualizando el momento historiográfico en que se vertieron tales propuestas.

Palabras clave: Experiencia – Historiografía – Estructura.

Fecha de recepción del original: 30/11/2010
 Fecha de aceptación del original: 01/06/2011

The proof of the experience. Reflections on the use of the concept of experience in recent historiography

This text exams some uses of the experience concept within the historical studies focusing on arguments about their extents, during the period between the social history summit and their gradual change by the so called “new cultural history”. Thus, different conceptions of experience are analysed; there are the cases of paradigmatic authors such as Raymond Williams, Edward Thompson, Gareth Stedman Jones and Joan Scott –all of them linked to or influenced by the Marxist tradition. It tries to outline their position main features related to the concept utility for the historical analysis, the place these authors give to the experience in their own work, and the historiographical context in which they made those propositions.

Keywords: Experience – Historiography – Structure.

Brasil y “América Latina”*

Leslie Bethell

University of London / University of Oxford

Durante varias décadas –desde la publicación del influyente ensayo que John Leddy Phelan publicara en 1968, traducido al español como “Panlatinismo, la Intervención Francesa en México (1861-1867) y el origen de la idea de Latinoamérica”–,¹ el saber convencional ha indicado que “América Latina” fue en sus orígenes un concepto francés, “l’Amérique latine”, usado por intelectuales franceses para justificar el imperialismo francés en México bajo Napoleón III. Según los franceses, existía una afinidad cultural –una unidad– de los pueblos “latinos”, para quienes Francia era líder e inspiración natural (además de defenderlos contra la influencia, y en última instancia la dominación, de los anglosajones, en especial de los Estados Unidos). La idea de una “raza latina” diferente de la “raza” anglosajona fue conceptualizada por primera vez en *Lettres sur l’Amérique du Nord* (París, 1836) por Michel Chevalier (1806-1879). Después de una prolongada estadía en los Estados Unidos (1833-1835), tras los pasos de Alexis de Tocqueville, Chevalier había visitado México y Cuba. Luego pasó a ser miembro prominente del Collège de France, el Consejo de Estado y el Senado, además de consejero cercano de Napoleón III. Fue el principal apologista de la intervención francesa en México en 1861, por ejemplo en los artículos que escribió para la *Revue de deux mondes* (1862) y en *Le Mexique ancien et moderne* (1863). Sin embargo, Phelan se encontró por primera vez con la expresión “l’Amérique latine” en el artículo “Situation de la latinité”, de L. M. Tisserand, publicado en la *Revue des races latines* en enero de 1861.

En realidad, una serie de escritores e intelectuales hispanoamericanos, muchos de ellos, es cierto, residentes en París, había usado la expresión “América Latina” varios años antes. Para su auténtico estreno hay tres candidatos: José María Torres Caicedo, periodista, poeta y crítico co-

* Este artículo es la versión en castellano del texto “Brazil and ‘Latin America’”, publicado en el *Journal of Latin American Studies*, vol. 42/3, agosto de 2010, pp. 457-485. Una versión anterior en portugués apareció con el título “O Brasil e a ‘América Latina’ em perspectiva histórica”, en *Estudos Históricos* CPDOC/FGV, vol. 44, diciembre de 2009, pp. 289-321. La traducción es de María Furquet.

¹ John Leddy Phelan, “Pan-Latinism, French Intervention in Mexico (1861-7) and the Genesis of the Idea of Latin America”, en Juan A. Ortega y Medina (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas: escritas en homenaje a Edmundo O’Gorman*, México, UNAM, 1968, pp. 279-298 [también publicado en español como “Panlatinismo, la Intervención Francesa en México y el origen de la idea de Latinoamérica”, en *Anuario Latinoamérica*, N° 2, México, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1969 (N. de la T.)].

lombiano (1830-1889); Francisco Bilbao, intelectual socialista chileno (1823-1865) y Justo Arosemena, jurista, político, sociólogo y diplomático panameño-colombiano (1817-1896).

En 1865, Torres Caicedo escribió un largo poema titulado “Las dos Américas”, que fue publicado en el periódico parisino en lengua española *El Correo de Ultramar*, en febrero de 1857. Junto con varias referencias a “América del Sur” y la “América española” y un apasionado llamado final a la unidad de los “Pueblos del Sur” contra la “América en el Norte”, el autor incluyó estas líneas:

La raza de la América latina
Al frente tiene la sajona raza,
Enemiga mortal que ya amenaza
Su libertad destruir y su pendón.

Luego, Torres Caicedo publicó *Bases para la formación de una Liga latinoamericana* (París, 1861) y *Unión latinoamericana* (París, 1865). Y en París, en 1866, en un homenaje al libertador argentino José de San Martín, con quien todos los “latinoamericanos” tenían una profunda deuda, declaró: “Para mí, colombiano, que amo con entusiasmo mi noble patria, existe una patria más grande: la América Latina”.² Bilbao organizó un *Movimiento Social de los Pueblos de la América Meridional* en Bruselas, en 1856, y en un discurso que pronunció en París ante unos treinta ciudadanos pertenecientes “a casi todas las Repúblicas del Sur” el 22 de junio de 1856, ofreció sus reflexiones a “la raza latinoamericana” y “la unidad latinoamericana”. El discurso fue luego publicado en un panfleto de treinta y dos páginas: *Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las repúblicas* (París, 1856).³ Arosemena, en aquel entonces representante liberal del Estado de Panamá en el Senado colombiano, se refirió a “América Latina” y “el interés latinoamericano” en un discurso de Bogotá, el 20 de julio de 1856; en artículos publicados en *El Neogranadino* el 15 y el 29 de julio de 1856 (“La cuestión americana i su importancia”), y más tarde en *Estudios sobre la idea de una liga americana* (1864).⁴ Una serie de intelectuales liberales españoles, como Emilio Castelar (1832-1899) y Francisco Pi y Margall (1824-1901), comenzaron a referirse a “América Latina” en la época.⁵ Y probablemente fue Carlos Calvo, historiador argentino y jurista internacional (1824-1906), el primero en usar la expresión en trabajos académicos: *Colección completa de los tratados, convenciones, capitulaciones, armisticios y otros actos diplomáticos de todos los estados de la América Latina* (París, 1862-1864) y *Anales históricos de la revolución de la América Latina desde el año 1808* (París, 1864-1867).⁶

² Véanse Arturo Ardao, “La idea de Latinoamérica”, *Marcha*, Montevideo, 27 de noviembre de 1965, y *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980.

³ Véanse Miguel A. Rojas Mix, “Bilbao y el hallazgo de América Latina: unión continental, socialista y libertaria”, *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brasilién-Caravelle*, N° 46, 1986, pp. 35-47, y *Los cien nombres de América Latina*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1991.

⁴ Véanse Aims McGuinness, “Searching for ‘Latin America’. Race and Sovereignty in the Americas in the 1850s”, en Nancy P. Appelbaum, Anne S. Macpherson y Karin Alejandra Rosemblatt (eds.), *Race and Nation in Modern Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003, pp. 87-107, y *Path of Empire. Panama and the California Gold Rush*, Ithaca, Cornell University Press, 2008, cap. 5; “U.S. Empire and the Boundaries of Latin America”.

⁵ Véase Arturo Ardao, *España en el origen del nombre América Latina*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1992.

⁶ Desde la publicación de *Génesis de la idea y el nombre de América Latina* (1980), de Ardao, se han escrito varios artículos sobre este tema que son dignos de destacar, por ejemplo: Juan Carlos Torchia Estrada, “‘América Latina’:

A pesar de que la América española se fragmentó en diez repúblicas en la época en que se independizó de España (hacia mediados de siglo ya había dieciséis), los intelectuales y los escritores hispanoamericanos de las décadas de 1850 y 1860 sostuvieron la idea (propuesta antes no sólo por Simón Bolívar sino muy notablemente por Andrés Bello) de una conciencia identitaria hispanoamericana común, más fuerte que los “nacionalismos” locales y regionales. Además, como Michel Chevalier, sostenían que “América Latina” era fundamentalmente distinta de los Estados Unidos, la “otra” América.⁷ Lo primordial era que también sentían a los Estados Unidos como su enemigo. La anexión de Texas en 1845, la Guerra Mexicana (1846-1848), la fiebre del oro en California, los intereses estadounidenses en una ruta interoceánica a través del istmo de Panamá, las constantes amenazas de ocupar y anexionar Cuba, y en especial la invasión de Nicaragua por William Walker en 1855, confirmaban su creencia de que los Estados Unidos sólo podían cumplir su “Destino Manifiesto” a expensas de “América Latina”. En la década de 1860, como resultado de la intervención francesa en México (1861), así como de la anexión española de Santo Domingo y las guerras de España con Perú (1864-1866) y Chile (1865-1866), Francia y España se sumaron a los Estados Unidos en calidad de enemigas. Fue por esta razón que algunos hispanoamericanos preferían verse como parte de la América española, Hispanoamérica o simplemente América del Sur antes que “América Latina”: para ellos, la “latinidad” representaba el conservadurismo, el antiliberalismo, el antirrepublicanismo, el catolicismo y, no menos importante, los lazos con la Europa latina, es decir, con Francia y España.

La Argentina representa un interesante caso aparte en la historia del surgimiento de la idea de una identidad común, hispanoamericana o latinoamericana, en las décadas medias del siglo XIX. La generación de escritores, pensadores políticos e intelectuales liberales posteriores a la independencia, la así llamada Generación del 37, cuyos miembros más prominentes eran Esteban Echeverría (1805-1851), Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), veían a la Argentina, y especialmente a Buenos Aires, como la encarnación de la civilización europea en un entorno hispanoamericano donde predominaba la barbarie. Bajo la influencia de ideas inglesas, francesas e hispanoamericanas, creían que la Argentina tenía el potencial para devenir en los Estados Unidos de Suramérica. Para Alberdi, los Estados Unidos eran “el modelo del universo”; para Sarmiento, “el punto más alto de civilización alcanzado hasta ahora”. Ambos tenían escaso interés en el resto de Hispanoamérica, excepto cuando se ofrecían como guías y mentores, y al parecer rara vez usaban la expresión “América Latina”. Y, por ejemplo, no denunciaron la intervención de los Estados Unidos o de Francia en México. Sólo los primeros “nacionalistas”, como el propio Alberdi (luego de dis-

origen de un nombre y una idea”, *Inter-American Review of Bibliography*, vol. 32, N° 1, 1982 [una larga reseña sobre Ardao]; Mónica Quijada, “Sobre el origen y difusión del nombre ‘América Latina’. O una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad”, *Revista de Indias*, vol. 58, N° 214, septiembre-diciembre de 1998, pp. 595-616; Paul Estrade, “Del invento de ‘América Latina’ en París por latinoamericanos (1856-1889)”, en Jaques Maurice y Marie-Claire Zimmerman (eds.), *París y el mundo ibérico e iberoamericano*, París, Université de Paris X-Nanterre, 1998; Héctor H. Bruit, “A invenção da América Latina”, en *Anais eletrônicos do V Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas* (ANPHLAC), Belo Horizonte, 2000.

⁷ Los conceptos “raza latina” y “América Latina”, como nos ha recordado Walter Mignolo en *The idea of Latin America*, Oxford, Blackwell, 2005, también sirvieron al propósito de poner el énfasis en las raíces europeas comunes de las elites criollas “blancas” poscoloniales de Hispanoamérica, que las separaban de los indios, los mestizos y los negros.

tanciarse de Mitre y de Sarmiento), Carlos Guido y Spano (para quien la Argentina era un “Estado americano” entre muchas “repúblicas hermanas”), y José Hernández y Olegario V. Andrade (autor del poema “Atlántida: canto al porvenir de la raza latina en América” a fines de la década de 1870), demostraban lo que Nicolas Shumway describió como “descarada –e inusual para la Argentina– identificación con los otros países de la América Hispánica”.⁸

El punto a destacar aquí es que ninguno de los intelectuales y escritores hispanoamericanos que usaron por primera vez la expresión “América Latina”, ni sus homólogos franceses y españoles, pensaban que ésta incluía al Brasil. “América Latina” no era más que otro nombre de la América española.

Por su parte, los escritores e intelectuales brasileños, si bien eran conscientes de que el Brasil compartía con la América española un origen común ibérico y católico, también estaban al tanto de lo que separaba al Brasil de esa América: la geografía, la historia (la larga lucha de Portugal por mantener su independencia de España y las diferentes experiencias coloniales de la América portuguesa y la América española), una economía y una sociedad basadas en la agricultura latifundista y la esclavitud africana y, por sobre todas las cosas, la lengua, la cultura y las instituciones políticas. A diferencia de la América española, el Brasil había obtenido su independencia de manera relativamente pacífica y había permanecido unida bajo una monarquía. El Brasil era políticamente estable y “civilizado”, en contraste con las repúblicas hispanoamericanas, que los brasileños juzgaban violentas, en extremo inestables y “bárbaras”. Y en su literatura, ya fuera en la poesía de Antônio Gonçalves Dias o en las novelas de José de Alencar, así como en su arte y su música, el romanticismo brasileño era diferente del hispanoamericano.⁹

En la medida en que los escritores y los intelectuales brasileños pensaban en el mundo que se extendía más allá del Brasil, no miraban hacia Hispanoamérica –de ningún modo se veían como parte de “América Latina”–, sino hacia Europa, especialmente Francia, o bien, en casos más raros, hacia América como totalidad, que incluía a los Estados Unidos. Lo que capturaba la imaginación de, por ejemplo, Antônio Carlos Gomes en su ópera *Il Guarany* (1870); de Joaquim Manuel de Souza Andrade, o Sousândrade (1833-1902), en su poema dramático acerca de un legendario indio colombiano, *O guesa errante*, escrito en Nueva York en la década de 1870, y de Machado de Assis en *Americanas* (1875), su tercer volumen publicado de poemas, era la herencia indígena común de las Américas. Los intelectuales republicanos se sentían particularmente atraídos por los Estados Unidos. El Manifiesto Republicano de 1870 comenzaba con las célebres palabras: “Somos da América e queremos ser americanos”. Para los republicanos, el Brasil era “un país aislado”, desafortunadamente separado de las repúblicas hispanoamericanas no sólo por la geografía, la historia, la lengua y la cultura, sino sobre todo, desde su punto de vista, primordialmente por su forma monárquica-imperial de gobierno. Sin embargo, eso también separaba al Brasil de los Estados Unidos. Los republicanos consideraban que el Brasil debía estar menos aislado políticamente –y culturalmente– de la América española, pero también de los Estados Unidos.

⁸ Nicolas Shumway, *The Invention of Argentina*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 244.

⁹ Véase Gerald Martin, “The literature, music and art of Latin America from independence to c. 1870”, en Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, vol. III, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 [trad. esp.: “La literatura, la música y el arte de América Latina desde su independencia hasta c. 1870”, en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina. América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930*, vol. 8, Barcelona, Cambridge University Press/Crítica, 1991, pp. 123-157].

II A principios del siglo XIX, algunos políticos estadounidenses, en particular el presidente Thomas Jefferson y el senador Henry Clay, habían elaborado la noción de Hemisferio Occidental, América o las Américas, región independiente de Europa y, por sobre todo, republicana.¹⁰ (En sus numerosas conversaciones con su amigo el abad Correa da Serra, quien en 1816 fue nombrado ministro del Reino Unido de Portugal y Brasil, Jefferson incluía al Brasil –que aún no era independiente y no sería una república hasta 1889– como elemento clave del “sistema americano”).¹¹ En diciembre de 1823, el presidente James Monroe, en su así llamada “Doctrina”, declaró que los Estados Unidos no tolerarían extensión alguna del sistema político europeo ni intervención por parte de las potencias europeas en “ninguna porción de este hemisferio”. Sin embargo, como es de público conocimiento, se trató de una declaración principalmente retórica: fue la marina británica y no los Estados Unidos el factor que mantuvo a las potencias reaccionarias de Europa fuera del Hemisferio Occidental. No obstante, George Canning, secretario de Relaciones Exteriores de Gran Bretaña, expresó alguna preocupación por “la declarada pretensión de los Estados Unidos de ponerse a la cabeza de una confederación de todas las Américas y blandir esa confederación contra Europa (Gran Bretaña incluida)”.¹² John Quincy Adams, sin embargo, secretario de Estado de Monroe y sucesor del presidente, no tenía interés en un “sistema americano” que incluyera a las ex colonias españolas y portuguesas. No sólo eran ibéricas y, peor aun, católicas, sino inherentemente inestables y degeneradas, en no menor medida por su clima tropical. “En cuanto a un sistema americano –escribió Adams– lo tenemos; lo constituimos por entero.” Tenía “escasa expectativa de un resultado beneficioso para este país [los Estados Unidos] proveniente de alguna conexión futura con ellos [los recién independizados países de habla española y portuguesa], ya sea política o comercial”.¹³ Y durante los siguientes sesenta años, ningún presidente de los Estados Unidos mostró gran interés en la idea del Hemisferio Occidental, o de hecho en ninguna parte del hemisferio situada al sur de Panamá.

Los políticos de Hispanoamérica en la época de la independencia, y notablemente el propio Simón Bolívar (que hizo célebre esta idea sobre todo en la Carta de Jamaica, de 1815), vislumbraban una confederación en la cual las repúblicas hispanoamericanas formaran “una sola nación”, con una política común frente al enemigo europeo y que mantuviera a raya a los Estados Unidos. En diciembre de 1824, Bolívar invitó a los representantes de todos los pueblos y gobiernos de América, con la excepción de los Estados Unidos, Haití y el Brasil, a un Congreso a celebrarse en Panamá “para arreglar nuestros asuntos americanos”. Así, si los Estados Unidos –a los que Bolívar creía necesario mantener a raya– no fueron inicialmente invitados a Panamá, tampoco lo fue el Brasil. Su lengua, su historia y su cultura, pensaba Bolívar, eran por entero extrañas. Su economía y su sociedad se basaban en el tráfico de esclavos y la esclavitud,

¹⁰ Véase el estudio clásico de Arthur P. Whitaker, *The Western Hemisphere Idea: its Rise and Decline*, Ithaca, Cornell University Press, 1954. Sobre el nombre “America” –tomado de Amerigo Vespucci, el navegante florentino, y su primer uso en un mapa en 1507– para describir la masa continental (o las dos masas continentales unidas por el istmo de Panamá) “descubierta” por europeos a fines del siglo XV y principios del XVI, la obra clásica continúa siendo *La invención de América*, de Edmundo O’Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

¹¹ Véase Kenneth Maxwell, *Naked Tropics. Essays on Empire and Other Rogues*, Nueva York, Routledge, 2003, cap. 8: “Why was Brazil Different?”, y cap. 9: “The Odd Couple: Jefferson and the Abbé”.

¹² Citado en D. A. G. Waddell, “International politics and Latin American independence”, en Bethell (ed.), *The Cambridge History*, vol. III, p. 219.

¹³ Citado en Lars Schoultz, *Beneath the United States. A History of us policy toward Latin America*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, pp. 10-11.

que había sido repudiada –aunque no enteramente abolida– en la mayoría de las repúblicas hispanoamericanas. Más aun, el Brasil todavía formaba parte de la Europa que Bolívar despreciaba y temía, no en menor medida porque había mantenido el sistema de gobierno monárquico. Peor aun, se autodenominaba “Imperio” y abrigaba ambiciones imperialistas en el Río de la Plata.¹⁴

El Congreso de Panamá, celebrado en junio y julio de 1826, fue un fracaso. No todos los estados hispanoamericanos enviaron delegados, y sólo la Gran Colombia ratificó el tratado de perpetua alianza. Los diversos intentos posteriores de crear una confederación americana –en las conferencias de Lima (1847-1848), Santiago de Chile (1856), Washington (1856), Lima otra vez (1864-1865) y Caracas (1883, centenario del nacimiento de Bolívar)– con el fin de resistir mejor la expansión de los Estados Unidos, así como las intervenciones francesa y española en la década de 1860, también fueron un fracaso. Y las repúblicas hispanoamericanas continuaban sospechando del Brasil imperial, ese inmenso vecino de habla portuguesa que ocupaba la mitad de Sudamérica. En las escasas ocasiones en que uno u otro consideraron invitar al Brasil a participar en sus conferencias americanas, las invitaciones extendidas fueron extraoficiales, tibias y ambivalentes. Y ninguna fue aceptada.¹⁵

Los gobiernos brasileños del Segundo Reinado (1840-1889) no se identificaron con ninguno de los varios proyectos de sus vecinos con miras a la unidad interamericana. Con su inmensa costa atlántica, el Brasil era parte consolidada del mundo atlántico; había establecido sus principales vínculos económicos y políticos con Gran Bretaña, mientras que fuertes lazos culturales lo unían a Francia y en menor medida a Portugal. Más aun, a diferencia de muchas de las repúblicas americanas, el Brasil no se sentía amenazado por los Estados Unidos, y mucho menos por Francia y España. Las relaciones entre el Brasil y los vecinos hispanoamericanos de lo que los diplomáticos brasileños denominaban “América Espanhola” o “América Meridional”, o simplemente “América do Sul”,¹⁶ fueron extremadamente limitadas en aquel período, con una notable excepción: el Río de la Plata, donde el Brasil, como Portugal en los siglos XVIII y XIX, tenía intereses estratégicos. Brasil peleó tres guerras allí: la primera fue contra las Provincias Unidas del Río de la Plata por el control de la Banda Oriental (que resultó en la independencia de Uruguay), entre 1825 y 1828; la segunda, contra el dictador argentino Juan Manuel de Rosas, en alianza con la provincia argentina de Entre Ríos y con el Uruguay, entre 1851 y 1852, y la tercera, contra el dictador paraguayo Francisco Solano López, en alianza con la Argentina y Paraguay, en la Guerra del Paraguay (1864-1870).

IIIA fines del siglo XIX y principios del XX, los Estados Unidos emergieron como poder regional. La célebre observación del secretario de Estado Richard Olney durante la crisis venezolana de 1895 (“Estados Unidos es prácticamente soberano en este continente y

¹⁴ Más tarde, el Brasil fue invitado –por el vicepresidente Santander de Colombia– a enviar representantes a Panamá, y finalmente designó a dos. Pero el primero nunca llegó y el segundo nunca salió del Brasil. Los Estados Unidos también recibieron una invitación tardía, pero ningún delegado de ese país asistió al Congreso.

¹⁵ Véase Luís Cláudio Villafañe G. Santos, *O Brasil entre a América e a Europa: o Império e o interamericanismo (Do Congresso do Panamá a Conferência de Washington)*, San Pablo, UNESP, 2004.

¹⁶ Luís Cláudio Villafañe G. Santos, “A América do Sul no discurso diplomático brasileiro”, *Revista Brasileira de Política Internacional*, vol. 48, N° 2, 2005, pp. 186-187.

su mandato es ley sobre los sujetos a los cuales confina su interposición”), la guerra con España (1898) y la subsecuente ocupación de Cuba y Puerto Rico, la independencia de Panamá (1903), el corolario de Theodore Roosevelt a la Doctrina Monroe (diciembre de 1904), la intervención de los Estados Unidos en la República Dominicana (1905) y en México (1914-1915) y la ocupación de Nicaragua (de 1912 a 1933), atestiguaron la creciente hegemonía estadounidense en México, América Central y el Caribe, si bien no aún en América del Sur. Al mismo tiempo, los Estados Unidos promovían la idea del panamericanismo con su énfasis en la geografía y en la historia compartidas, así como en las ideas comunes en torno a republicanismo, la libertad y la democracia (sic), e hicieron un primer intento de institucionalizar la noción de Hemisferio Occidental –las Américas– como unidad separada de Europa en una serie de Conferencias Internacionales de los Estados Americanos (usualmente denominadas Conferencias Panamericanas).¹⁷ El objetivo consistía en promover el comercio y la inversión de los Estados Unidos en toda la región, crear estructuras políticas más ordenadas y predecibles en los países del Sur y afirmar el liderazgo estadounidense en el Hemisferio Occidental, al tiempo que se disuadía cualquier ambición europea imperialista que aún no se hubiera desactivado.

Los gobiernos de Hispanoamérica reaccionaron en general con suspicacia y desconfianza ante este nuevo interés estadounidense en el hemisferio. En particular, condenaban con firmeza la guerra con España y el establecimiento de un protectorado de los Estados Unidos en Cuba, la extensión de la Doctrina Monroe y sus intervenciones en México, América Central y el Caribe. Temían con razón que el panamericanismo no fuera más que un arma con la cual afirmar la hegemonía económica y política de los Estados Unidos para explotar aun más la región. El Brasil, sin embargo, que pasó a ser una república en 1889, procuraba desarrollar relaciones más cercanas con los Estados Unidos y fue desde el comienzo un entusiasta partidario del panamericanismo.

Los gobiernos brasileños de la Primera República (1889-1930), como los gobiernos del Imperio, no mostraron gran interés en “os povos da língua espanhola”, “as nações latinoamericanas”, con la excepción de sus esfuerzos (en general exitosos) por resolver vía la negociación, o el arbitraje de ser necesario, las disputas fronterizas con sus vecinos inmediatos de América del Sur, entre las que se destacan las que los enfrentaron con la Argentina en 1895 y con Bolivia (por Acre) en 1903, pero también con Colombia, el Perú y el Uruguay,¹⁸ así como sus empeños (en cierto modo menos exitosos) por establecer buenas relaciones con la Argentina y Chile en el Cono Sur. El Brasil prefería subrayar sus buenas relaciones con Europa, en especial con Gran Bretaña y en menor medida con Alemania, y luego cada vez más con los Estados Unidos. Para los brasileños había dos gigantes, aunque sin duda desiguales, en el

¹⁷ La primera Conferencia Internacional de Estados Americanos tuvo lugar en Washington, desde octubre de 1889 hasta abril de 1890. Las subsiguientes se celebraron en México (1901-1902), Río de Janeiro (1906), Buenos Aires (1910), Santiago de Chile (1923), La Habana (1928), Montevideo (1933) y Lima (1938) antes de la Segunda Guerra Mundial, y en Bogotá (1948) y en Caracas (1954) después de la guerra.

¹⁸ Sobre las componendas de las disputas fronterizas del Brasil con sus vecinos de América del Sur, véanse Demétrio Magnoli, *O corpo da pátria: imaginação geográfica e política externa no Brasil, 1808-1912*, San Pablo, UNESP, 1997; Synesio Sampaio Goes Filho, *Navegantes, bandeirantes, diplomatas: um ensaio sobre a formação das fronteiras do Brasil*, San Pablo, Martins Fontes, 1999, y “Fronteiras: o estilo negociador do Barão do Rio Branco como paradigma da política exterior do Brasil”, en Carlos Henrique Cardim y João Almino (eds.), *Rio Branco, a América do Sul e a modernização do Brasil*, Brasília, IUPER/FUNAG, 2002.

Hemisferio Occidental: los Estados Unidos y el Brasil. Ambos eran de tamaño continental; ambos tenían vastos recursos naturales y un enorme potencial económico; ambos eran “democracias” (sic) estables, y ambos eran, por sobre todo, diferentes de la América Española/América Latina. El Brasil también reconocía los grandes cambios —geopolíticos, económicos y culturales— que tenían lugar en el mundo en los albores del siglo xx. La hegemonía global estadounidense reemplazaría inevitablemente la de Gran Bretaña, y más en general la de Europa, por lo cual fortalecer los lazos con los Estados Unidos beneficiaba los intereses del Brasil. Aquí se originó la *americanização* de la política exterior brasileña, asociada especialmente con el Barão do Rio Branco, ministro de Relaciones Exteriores entre 1902 y 1912, y Joaquim Nabuco, embajador en Washington entre 1905 y 1910. No sólo se creía que los Estados Unidos ofrecían la mejor defensa contra el imperialismo europeo (que para el Brasil seguía siendo una amenaza más grande que el imperialismo estadounidense), sino también que proporcionaban orden, paz y estabilidad a América Latina, es decir, a Hispanoamérica. A diferencia de la mayoría de los gobiernos hispanoamericanos, los gobiernos brasileños no eran críticos de los Estados Unidos por la guerra con España, aprobaban el Corolario de Roosevelt a la Doctrina Monroe, hacían la vista gorda ante las varias intervenciones de los Estados Unidos en México, América Central y el Caribe, y brindaban apoyo total a los Estados Unidos en todas las Conferencias Panamericanas.¹⁹

En la Primera Guerra Mundial, el Brasil fue el único de los países líderes de la región que siguió a los Estados Unidos en su declaración de guerra a Alemania en 1917 (México, Venezuela, Colombia, Chile y la Argentina, por ejemplo, permanecieron neutrales a lo largo de todo el conflicto). Sólo el Brasil, con el apoyo de los Estados Unidos, fue elegido miembro no permanente del Consejo de la Liga de las Naciones. Luego de retirarse de la Liga en 1926, el Brasil se enfocó aun más en sus relaciones con los Estados Unidos, que por entonces habían reemplazado a Gran Bretaña como su principal socio comercial (es decir, su mayor proveedor de bienes manufacturados y capitales, ya que los Estados Unidos siempre habían sido el principal importador de café, la exportación primordial del Brasil), y que desafiaban a Gran Bretaña como principal fuente de capital para el Brasil, tanto mediante inversiones como de manera directa. Durante la década de 1930, a pesar de algunos intereses en la nueva Alemania, la relación con los Estados Unidos siguió siendo el pilar central de la política exterior brasileña. Y durante la Segunda Guerra Mundial, el Brasil fue para los Estados Unidos, por lejos, el más importante entre sus vecinos del Sur desde el punto de vista estratégico, pues les proporcionó bases en Belem, Natal y Recife para la guerra en el norte de África, les suministró caucho y un amplio espectro de minerales cruciales para el esfuerzo bélico, y por último envió una Força Expedicionária Brasileira (FEB) de aproximadamente 25.000 soldados para sumarse a los Aliados en Italia.²⁰

¹⁹ Sobre las relaciones del Brasil con los Estados Unidos desde la proclamación de la república hasta la Primera Guerra Mundial, véanse por ejemplo E. Bradford Burns, *The Unwritten Alliance: Rio-Branco and Brazilian-American Relations*, Nueva York, Columbia University Press, 1966; Joseph Smith, *Unequal Giants: Diplomatic Relations Between the United States and Brazil, 1889-1930*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1991; Steven Topik, *Trade and Gunboats: the United States and Brazil in the Age of Empire*, Stanford, Stanford University Press, 1996, y, más recientemente, Paulo José dos Reis Pereira, *A política externa da Primeira República e os Estados Unidos. A atuação de Joaquim Nabuco em Washington (1905-1910)*, San Pablo, Editora Hucitec, 2006.

²⁰ Sobre las relaciones del Brasil con los Estados Unidos entre las dos guerras mundiales, véanse por ejemplo Eugênio Vargas Garcia, *Entre América e Europa: a política externa brasileira na década de 1920*, Brasília, EDU/UNB, 2006; Frank D. McCann, *The Brazilian-American Alliance, 1937-1945*, Princeton, Princeton University Press, 1974,

IV Los intelectuales hispanoamericanos del período comprendido entre la década de 1880 y la Segunda Guerra Mundial fueron en general hostiles a los Estados Unidos, al imperialismo estadounidense, a la cultura estadounidense y al panamericanismo. El catalizador fue sin duda Cuba y la Guerra hispano-estadounidense de 1898.²¹ La idea de las dos Américas –por un lado los Estados Unidos y por el otro la América española, Hispanoamérica, América Latina, por entonces con frecuencia denominada “Nuestra América”, que era diferente y superior a la América anglosajona (el utilitarismo y el materialismo anglosajones se comparaban desfavorablemente con el humanismo y el idealismo latinos)– fue profundizada por escritores del Caribe español, como Eugenio María de Hostos (Puerto Rico, 1839-1903), y sobre todo José Martí (Cuba, 1853-1895) en sus artículos de Washington, entre 1889 y 1890, y de Nueva York, entre 1891 y 1895, publicados en *La Revista Ilustrada* (Nueva York), *El Partido Liberal* (Ciudad de México) y *La Nación* (Buenos Aires).²² Pero esta idea se hace más evidente en los escritos del uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917), cuyas obras *Ariel* (1900) y *Mirador de Próspero* (1913) tuvieron un enorme impacto en una generación entera, y particularmente entre los más jóvenes, en toda la América española (*Ariel* estaba dedicado a “la juventud de América”). Rodó advertía contra “el peligro yanqui”, que era social, cultural y moral incluso más que económico y político, y contra lo que él llamaba “nordomanía”, que socavaba “el espíritu de los americanos latinos”. También eran muy leídos los escritos del colombiano José María Vargas Vila (1860-1933), cuya obra *Ante los bárbaros*, primero publicada en Roma en 1900, tuvo muchas ediciones posteriores y expandidas con diferentes subtítulos (por ejemplo, *El yanqui, he ahí el enemigo*) antes de que apareciera una edición definitiva en Barcelona, en 1923.

Para algunos intelectuales hispanoamericanos de esta generación se volvió más común, en particular una vez producidas la abolición de la esclavitud en el Brasil, en 1888, y la caída del imperio en 1889, señalar las semejanzas entre el Brasil y la América española en, por ejemplo, cultura, religión, estructuras políticas, leyes y mezcla racial. Y el término “Iberoamérica” se usaba con frecuencia para referirse a la América tanto española como portuguesa. Sin embargo, al igual que sus predecesores en las décadas de 1850 y 1860, pocos mostraron un interés real por el Brasil. Una rara excepción fue Martín García Merou (1862-1905), ministro argentino en ese país entre 1894 y 1896, y más tarde en los Estados Unidos entre 1896 y 1905, quien en 1897 escribió una serie de artículos sobre la vida intelectual, cultural y literaria brasileña para la revista *La Biblioteca* de Buenos Aires, que más tarde fueron compilados en el libro *El Brasil intelectual. Impresiones y notas literarias* (Buenos Aires, 1900). Y la gran mayoría continuaba excluyendo al Brasil de lo que pensaban como “Nuestra América” o “América Latina”. Los estudios clásicos sobre las deficiencias de la América española, realizados por quienes,

y el debate entre McCann y Stanley E. Hilton en *Hispanic American Historical Review*, vol. 59, Nº 2 y vol. 59, Nº 4, 1979; R. A. Humphreys, *Latin America and the Second World War*, Londres, Institute of Latin American Studies, University of London, 1981-1982.

²¹ Véase Mónica Quijada, “Latinos y anglosajones. El 98 en el fin de siglo sudamericano”, *Hispania*, vol. LVII, Nº 2, p. 196, mayo-agosto de 1997, pp. 589-609.

²² Véase José Martí, *Nuestra América*, varias ediciones. En inglés, *Inside the Monster by José Martí: Writings on the United States and American Imperialism*, con introducción de Philip S. Foner (ed.), Nueva York, Monthly Review Press, 1975, y *Our America by José Martí: Writings on Latin America and the struggle for Cuban independence*, con introducción de Philip S. Foner (ed.), Nueva York, Monthly Review Press, 1977. También véase Jean Lamore, *José Martí et l'Amérique*, París, L'Harmattan, 1986-1988.

bajo la influencia del darwinismo social, eran pesimistas en relación con su futuro, nada tenían que decir, por supuesto, del Brasil.²³

Un argentino, Manuel Baldomero Ugarte (1875-1951), fue quizás el primer intelectual hispanoamericano en argumentar específicamente en favor de la inclusión del Brasil en “América Latina”, “la nación latinoamericana”, “la parte superior del continente”, unida en oposición al imperialismo estadounidense. En sus primeros escritos –como *El porvenir de América Latina. La raza, la integridad territorial y moral, la organización interior* (Valencia, 1910; 2ª ed. en Ciudad de México, 1918), que en algunas ediciones apareció con el título *El porvenir de América Española*– y en sus numerosos discursos pronunciados en Barcelona, París, Nueva York, México y toda América del Sur durante el período 1910-1917, publicados como *Mi campaña hispano-americana* (Barcelona, 1922), su preocupación crucial era la América española. Sin embargo, en una conferencia que pronunció en la Universidad de Columbia en julio de 1912, titulada “The future of Latin America” (publicada en español como “Los pueblos del Sur ante el imperialismo norteamericano”), incluyó referencias al Brasil. Y en *El destino de un continente* (1923; traducido al inglés como *The destiny of a continent*, Nueva York, 1925), Ugarte sostenía que el Brasil era “una variante especial” de “la Gran España” y debía ser considerado y tratado como “parte integral de nuestra familia de naciones [América Latina]”, ya que todas tenían sus raíces en la “península Hispánica”. No podía existir tal cosa, insistía Ugarte, como un “latinoamericanismo parcial”.²⁴

Durante las décadas de 1920 y 1930 no se produjo un gran cambio en la actitud de la mayoría de los intelectuales hispanoamericanos con respecto al Brasil. Víctor Raúl Haya de la Torre (Perú, 1895-1979) promovió la idea de “Indoamérica” en lugar de “América Latina”, por ejemplo en *¿A dónde va Indoamérica?* (1928), con miras a incluir las poblaciones indígenas, así como a los mestizos y a los negros. Y José Carlos Mariátegui (Perú, 1895-1930) escribió sobre la “América Indo-Ibérica” en *Temas de nuestra América*, una colección de artículos publicados entre 1924 y 1928. Sin embargo, ya se prefiriera la expresión “Indoamérica”, “América Indo-Ibérica” o “América Latina”, el Brasil quedaba casi siempre excluido.

Una vez más, hubo excepciones. José Vasconcelos (México, 1882-1959), por ejemplo, en su ensayo “El problema del Brasil” (1921), argumentó en favor de integrar a ese futuro gran país con las otras repúblicas del Hemisferio. Encabezó la misión mexicana al Brasil para la celebración del centenario de la independencia brasileña en 1922, y su importante obra *La raza cósmica* (Barcelona, 1925) se originó como introducción a su artículo sobre ese viaje al Brasil (y a la Argentina), que él llamó su “misión de la raza ibero-americana”. El primero y más célebre capítulo, “El mestizaje”, se inspiró en lo que el autor aprendió sobre mestizaje en el Brasil. Un trabajo posterior, *Bolivarismo y Monroísmo: temas ibero-americanos* (Santiago de Chile, 1934), sin embargo, comienza con estas palabras: “Llamaremos bolivarismo al ideal hispanoamericano de crear una federación con todos los pueblos de cultura española. Llamaremos monroísmo al

²³ Véanse, por ejemplo, César Zumeta (Venezuela, 1860-1955), *El continente enfermo* (1899); Francisco Bulnes (México, 1847-1924), *El porvenir de las naciones hispanoamericanas* (1899); Carlos Octavio Bunge (Argentina, 1875-1918), *Nuestra América* (1903); Alcides Arguedas (Bolivia, 1879-1946), *Pueblo enfermo* (1909). Francisco García Calderón (Perú, 1883-1953), en *Les démocraties latines de l'Amérique* (1912, traducido al inglés como *Latin America: its Rise and Progress*, 1918), incluyó un capítulo sobre el Brasil, pero de apenas diez páginas.

²⁴ Sobre las ideas de Ugarte con respecto a “América Latina”, véase Miguel Ángel Barrios, *El latinoamericanismo en el pensamiento político de Manuel Ugarte*, Buenos Aires, Biblos, 2007.

ideal anglosajón de incorporar las veinte naciones hispánicas al Imperio nórdico, mediante la política del panamericanismo”. Vasconcelos proclamaba “México para los mexicanos, Hispanoamérica para los hispanoamericanos” y expresaba su temor de que el Brasil no se pusiera del lado de la América española contra los Estados Unidos o de que tuviera sus propias ambiciones expansionistas/imperialistas sobre las que los países de la América del Sur española debieran preocuparse. Lo que escandalizaba en particular a Vasconcelos era que el Brasil hubiera dedicado un prominente edificio público de Río de Janeiro al presidente estadounidense Monroe.²⁵

José Vasconcelos había recibido una gran influencia de otro importante intelectual mexicano, Alfonso Reyes, que fue nombrado embajador en el Brasil en 1930. Durante los siguientes seis o siete años, Reyes escribió más de cincuenta perceptivos ensayos sobre la literatura y la cultura brasileñas.²⁶ Sin embargo, fue otra excepción. Los escritores, los críticos literarios y los intelectuales hispanoamericanos en general continuaron mostrando escaso interés en el Brasil, enfocándose en sus propias identidades y culturas nacionales. Más allá de eso, su preocupación era la cultura hispánica o latinoamericana, es decir, la cultura hispanoamericana, separada y diferente de la de los Estados Unidos... y de la del Brasil. Un ejemplo sobresaliente es Pedro Henríquez Ureña (1884-1946), que nació en la República Dominicana pero pasó gran parte de su vida en México, Cuba y la Argentina, y entre cuyas últimas obras se cuentan *Literary currents in Hispanic America* (Cambridge, MA, 1945), basada en las disertaciones “Charles Eliot Norton” que dio en Harvard entre 1940 y 1941, y *La historia de la cultura en la América Hispánica* (México, 1947), publicada después de su muerte. En ninguna se incluye al Brasil.

Los principales intelectuales brasileños de la Primera República tuvieron actitudes marcadamente distintas con respecto a los Estados Unidos y al panamericanismo.²⁷ Y quienes eran predominantemente hostiles vieron alguna ventaja en la solidaridad y la colaboración con los vecinos hispanoamericanos del Brasil. Sin embargo, a pesar de cierto acrecentamiento de la interacción con sus homólogos hispanoamericanos y una mayor conciencia del progreso político y económico logrado por algunas repúblicas hispanoamericanas, en especial la Argentina, el Uruguay y Chile, la mayoría veía a la América española bajo una luz abrumadoramente negativa. Pocos mostraban un interés real en ellas, menos aun se identificaban con “América Latina”, “Nuestra América”, “Iberoamérica”, y mucho menos con “Indoamérica”.

En *A ilusão americana* (1893; 2ª ed. en París, 1895), Eduardo Prado (1860- 1901) condenaba firmemente la conquista y la explotación económica de la América española por parte de los Estados Unidos, su arrogante diplomacia, su uso de la fuerza militar. Sin embargo, también era monárquico y como tal despreciaba a las repúblicas hispanoamericanas, escéptico acerca

²⁵ El Palácio Monroe fue construido para la tercera Conferencia Panamericana, celebrada en Río de Janeiro en 1906. De 1914 a 1922 albergó a la Cámara de Diputados, y de 1922 a 1937 (cuando lo cerró Getúlio Vargas) y de 1946 a 1960 (cuando se transfirió a Brasilia), al Senado. Fue demolido en 1976.

²⁶ Véase Fred P. Ellison, *Alfonso Reyes e o Brasil. Um mexicano entre os cariocas*, Río de Janeiro, Topbooks, 2002.

²⁷ Luego de terminar este ensayo llegó a mis manos la tesis doctoral inédita de Kátia Gerab Baggio, “A ‘outra’ América: A América Latina na visão dos intelectuais brasileiros das primeira décadas republicanas” (Universidad de San Pablo, 1998), en la que se examinan las cambiantes actitudes brasileñas con respecto a América Latina (es decir, Hispanoamérica), pero más en especial con respecto al panamericanismo. Los intelectuales brasileños se dividen en oponentes (Eduardo Prado, Manuel de Oliveira Lima, José Verrisimo, Manoel Bomfim) y defensores (Joaquim Nabuco, Euclides da Cunha, Artur Orlando, Sílvio Romero) del panamericanismo.

de su capacidad para unirse contra el enemigo común. En cuanto al panamericanismo, opinaba que “a fraternidade americana é uma mentira”. Prado fue un temprano exponente de la idea del Brasil como “uma imensa ilha”, un continente en sí mismo. Afirmaba saber por geólogos que el Río de la Plata y el Amazonas alguna vez habían sido uno. En todo caso, el Brasil estaba separado de las repúblicas hispanoamericanas por la “diversidade da origem e da língua”, y “nem o Brasil fisico, nem o Brasil moral formam um sistema com aquelas nações”.

En *Panamericanismo* (*Monroe, Bolívar, Roosevelt*) (1907), compuesto de artículos escritos para *O Diário de Pernambuco* y *O Estado de São Paulo* entre 1903 y 1907, Manuel de Oliveira Lima (1867-1928) también se opuso al panamericanismo, al que veía como un intento de “latinizarse el monroísmo” y promover la “hegemonía hemisférica”, además de lo que él denominaba “rooseveltismo” (“a edição última do monroísmo”). Sin embargo, en *Impressões da América espanhola* (1907), una compilación de artículos escritos en Venezuela y en la Argentina para *O Estado de São Paulo* entre 1904 y 1906, revela además cierta visión negativa de “América Latina”, “os países latinos do continente”. Y en *América latina e América inglesa: a evolução brasileira comparada com a hispano-americana e com a anglo-americana* (Livraria Garnier, s/f [1913], traducida al inglés como *The evolution of Brazil compared with that of Spanish and Anglo-Saxon America*, 1914), basado en seis conferencias dictadas en la Universidad de Stanford en octubre de 1912, afirmaba que el Brasil e Hispanoamérica eran civilizaciones separadas “y con frecuencia hostiles”, aunque defendía el argumento de su colaboración contra los Estados Unidos.

En su correspondencia con Rio Branco, el ministro de Relaciones Exteriores, así como con diversos intelectuales y amigos brasileños cuando era embajador en Washington y, por sobre todo, en sus disertaciones en universidades estadounidenses,²⁸ Joaquim Nabuco (1849-1910) se mostraba como un gran admirador de los Estados Unidos y partidario entusiasta del panamericanismo. Para Nabuco, *A ilusão Americana* de Eduardo Prado era “un libro pequeño que lastima mucho”, tal como le escribió a su amigo José Pereira da Graça Aranha. “Introduce en el espíritu público una desconfianza en ese país [los Estados Unidos], nuestro único aliado posible”. Había dos caminos que podía seguir el Brasil, le escribió a Rio Branco, “el americano y el otro, que no sé si llamar latinoamericano, independiente o solitario. Por mi parte, soy francamente monroísta”. “En América (si no fuera por otra razón que la lengua, que nos aísla del resto de Iberoamérica así como separa a Portugal de España) –escribía a Alexandre Barbosa Lima– no podemos vacilar entre Estados Unidos y la América española”.²⁹ Nabuco consideraba “natural”, y en general beneficiosa, la ascendencia de los Estados Unidos en el continente americano, visión que rompió su amistad con Oliveira Lima, un coterráneo pernambucano. Éste no se mostraba muy entusiasta con respecto a la América española que, con la excepción de Chile, veía como una región caracterizada por la anarquía, la guerra civil y el caudillismo,³⁰ aunque consideraba que el acercamiento entre el Brasil y la América española era esencial en interés del panamericanismo.

²⁸ *Discursos e conferências nos Estados Unidos* (Río de Janeiro, 1911) y *Camões e assuntos americanos. Seis conferências em universidades americanas* (San Pablo, 1940).

²⁹ “Nabuco a Graça Aranha, 17 de diciembre de 1905”, “Nabuco a Rio Branco, 19 de diciembre de 1905”, “Nabuco a Barbosa Lima, 7 de julio de 1907”, en *Obras Completas de Joaquim Nabuco*, vol. XIV, y *Cartas a amigos*, vol. II, San Pablo, Instituto Progresso Editorial, 1949, pp. 235, 238 y 277.

³⁰ Nabuco siempre había considerado a Chile, en vista de su estabilidad política, su respeto por la libertad y su rechazo del militarismo y la dictadura, como una excepción entre las repúblicas de la “raça espanhola”. Ello explica su interés por la presidencia de Balmaceda y la revolución chilena de 1891. Véase su *Balmaceda* (1895; San Pablo, 1937) y, en particular, “Post-scripto: A questão da América Latina”.

Manoel Bomfim (1868-1932) ofreció, al menos por un tiempo, una voz discordante. En *A América Latina: males de origem* (1905), escrito en París en 1903, criticaba el panamericanismo, que para él no era sino “dominação norteamericana”. Pero también criticaba la visión predominantemente negativa de América Latina (es decir, la América española) en los Estados Unidos y en Europa. América Latina solía ser retratada como atrasada y bárbara –argumentaba– con el fin de facilitar su dominación y explotación. Y Bomfim defendía la idea de “fraternidade” y “solidaridade” entre el Brasil y la América española, basada en “uma homogeneidade de sentimentos”. Veinte años más tarde, sin embargo, en *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira* (1929), en su mayor parte escrito durante 1925, él también se había desilusionado con la América española. “América Latina” no era más que “uma designação geográfica” en cuyo seno se erigían infranqueables diferencias históricas, culturales y políticas entre, por una parte, el Brasil, y por la otra “os chamados latino-americanos”, “os neo-castelhanos”, “os outros neo-ibéricos”. El capítulo inicial de *O Brasil na América* se titula significativamente “Portugal heroica”; el capítulo final, “Diferenças entre os neo-ibéricos”.

El periodista y crítico literario José Veríssimo (1857-1916) fue un raro ejemplo de intelectual brasileño que, por ejemplo en *A educação nacional* (Belem, 1890; 2ª ed. en Río de Janeiro, 1906) y “A regeneração da América Latina” (*Jornal do Comercio*, 18 de diciembre de 1900), más tarde incluido en *Homens e Coisas Estrangeiras* (Río de Janeiro, 1902), deploraba el imperialismo económico y político de los Estados Unidos y su influencia cultural en la América española (en esto se lo suele comparar con Rodó), pero también en el Brasil. Al mismo tiempo, tenía una actitud negativa con respecto a las repúblicas hispanoamericanas y mostraba escasa simpatía por la idea de “confraternidade latinoamericana”. Sin embargo, creía que los “Hispanoamericanos também somos nós, pois Portugal é Espanha”. Y deploraba la concepción dominante en el Brasil, según la cual la vida intelectual brasileña, así como la literatura y la cultura del Brasil, eran superiores a las de la América española.³¹ En una visita a la Academia Brasileira de Letras en 1912, el poeta nicaragüense Rubén Darío oyó a Veríssimo lamentarse de que los “filhos do mesmo continente, quase da mesma terra, oriundos de povos em suma da mesma raça ou pelo menos da mesma formação cultural, com grandes interesses comuns, vivemos nós, latinoamericanos, pouco mais que alheios e indiferentes uns aos outros, e nos ignorando quase por completo”.³²

En 1909, Itamaraty (el Ministerio de Relaciones Exteriores brasileño) creó y financió durante una década (hasta 1919) la *Revista Americana*,³³ cuyo objetivo consistía en profundizar el intercambio político y cultural entre el Brasil, la América Latina y los Estados Unidos. En ella se publicaban contribuciones en español así como en portugués, incluidos artículos de hispanoamericanos que criticaban la política exterior del Brasil, en especial sus relaciones cercanas con los Estados Unidos, y el panamericanismo. Sin embargo, la mayoría de los artículos

³¹ Véase José Veríssimo, *Cultura, literatura e política na América Latina*, San Pablo, Brasiliense, 1986. También véase Kátia Gerab Baggio, “José Veríssimo: uma visão brasileira sobre as Américas”, en *Anos Eletrônicos do III Encontro da ANPHLAC*, San Pablo, 1998.

³² Citado en Ellison, *Alfonso Reyes e o Brasil*, p. 17.

³³ Véase Álvaro Fernández Bravo, “Utopías americanistas: la posición de la *Revista Americana* en Brasil (1909-1919)”, en Paula Alonso, *Construcciones impresas: panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 321-338. Luego de terminar este ensayo, llegó a mis manos otra tesis doctoral inédita: Any Marise Ortega, “A construção de uma ideologia continental no início do século xx: a *Revista Americana* 1909-19”, PUC-San Pablo, 2003.

eran de brasileños que simpatizaban con ambas cosas. El primer artículo que apareció en el primer número de la *Revista Americana* era una traducción de la conferencia de Nabuco titulada “The share of America in civilization”, leída (en ese momento él estaba demasiado enfermo para pronunciarla) en la Universidad de Wisconsin-Madison en junio de 1909.

Después de la Primera Guerra Mundial se suscitó indudablemente un mayor interés por la literatura y la cultura hispanoamericanas entre los intelectuales y escritores brasileños, así como un intercambio cultural más activo. Mário de Andrade (1893-1945), por ejemplo, mantuvo una correspondencia regular con Jorge Luis Borges en Buenos Aires, en la que confesaba, sin embargo, que sentía “horror de essa história de América Latina muito agitado hoje em dia”.³⁴ Ronald de Carvalho (1893-1935) dio la bienvenida a José Vasconcelos cuando éste visitó Río en 1922, al tiempo que aceptó una invitación para disertar sobre literatura brasileña en México al año siguiente. Como muchos de los modernistas de los años veinte, no obstante, Carvalho abrigaba un mayor sentido de pertenencia a América en su totalidad, a las Américas, que a América Latina. Su poema más célebre, *Toda a América* (1924), que el novelista Antônio Olinto llamó “poema de um continente”, había recibido más influencias de Walt Whitman que de cualquier poeta hispanoamericano.

Los intelectuales brasileños de entreguerras, al igual que los intelectuales hispanoamericanos, se interesaron principalmente por la formación de su propia identidad nacional. La idea del Brasil, las raíces del Brasil (los pueblos indígenas, los portugueses, los africanos), el mestizaje racial, social y cultural del Brasil, eran las preocupaciones principales de, por ejemplo, José Francisco de Oliveira Viana en *Evolução do povo brasileiro* (1923) y *Raça e assimilação* (1932); de Manuel Bomfim en *O Brasil na história* (1930) y *O Brasil nação: realidade da soberania brasileira* (1931); de Gilberto Freyre en *Casa grande e senzala* (1933) y *Sobrados e mucambos* (1936); de Sergio Buarque de Holanda en *Raízes do Brasil* (1936), y de Caio Prado Jr. en *Evolução política do Brasil* (1933) y *Formação do Brasil contemporâneo. Colônia* (1942). El gobierno de Getúlio Vargas (1930-1945), en especial durante el Estado Novo (1937-1945), cuando Gustavo Capanema era ministro de Educación y Salud Pública, también con responsabilidades en Cultura, se valió del Estado y de los intelectuales ligados al Estado –por ejemplo, Carlos Drummond de Andrade, Mário de Andrade, Heitor Villa-Lobos, Rodrigo Melo Franco de Andrade, Lúcio Costa y Oscar Niemeyer– para promover la identidad nacional brasileña. La América española –América Latina– aún era vista como “a outra América”.³⁵

Durante la Segunda Guerra Mundial se fue poniendo un énfasis creciente en la identidad *americana* del Brasil (“brasilidade americanista”). Desde agosto de 1941 (hasta febrero de 1948), el diario oficial del Estado Novo, *A Manhã*, “o veículo de brasilidade”, publicó un suplemento con el título *Pensamento da América*, en el cual se promovía el interés por las corrientes literarias, intelectuales y culturales contemporáneas de “todas as Américas”, incluidas la América española y los Estados Unidos, en un “espírito pan-americano”. Cassiano Ricardo, editor de *A Manhã*,

³⁴ Véase Emir Rodríguez Monegal (ed.), *Mário de Andrade/Borges: um diálogo dos anos 20*, San Pablo, Editorial Perspectiva, 1975.

³⁵ En el mundo del espectáculo, Carmen Miranda, la artista brasileña más famosa de la industria cinematográfica y discográfica que vivió y trabajó en los Estados Unidos antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial, se hizo célebre por su resistencia a que sus promotores estadounidenses la presentaran como animadora “latinoamericana”, e insistió en su identidad brasileña (aunque había nacido en Portugal). Véase Ruy Castro, *Carmen, uma biografia. A vida de Carmen Miranda, a brasileira mais famosa do século xx*, Río de Janeiro, Companhia das Letras, 2005.

consideraba que el continente americano consistía de veintiuna “repúblicas irmãs”. (Canadá, como siempre, quedaba excluida.) “Há vinte e uma maneiras de ser americano, e não uma apenas”, insistía. Y El Brasil y los Estados Unidos eran “duas âncoras prendendo um só continente”.³⁶ Por su parte, uno de los principales historiadores brasileños y autor de *Brasil e América. História de uma política* (1942; 2ª ed., 1944), Pedro Calmon, quien celebraba la “união continental” para salvar a la humanidad y a la civilización del fascismo, fue uno de los colaboradores principales – junto con el historiador estadounidense William Spence Robertson– en el volumen colectivo *Historia de América* (los Estados Unidos, la América española y el Brasil), bajo la edición general del historiador argentino Ricardo Levene (Buenos Aires, 1940-1942; edición en portugués, 1945).

VI ¿Cuándo pasó el Brasil por fin a formar parte de “América Latina”? Cuando “América Latina” se convirtió en *Latin America*, es decir, cuando los Estados Unidos, y por extensión Europa y el resto del mundo, comenzaron a considerar que el Brasil formaba parte integral de una región llamada Latinoamérica, ya en los años veinte y treinta, pero especialmente durante la Segunda Guerra Mundial y la Guerra Fría; por otra parte, cuando los gobiernos y los intelectuales hispanoamericanos comenzaron a incluir al Brasil en su concepto de “América Latina” y algunos (pocos) brasileños comenzaron a identificarse con América Latina.

Ya en la década de 1890, la expresión “*Latin America*” aparece en documentos oficiales de los Estados Unidos con referencia a tratados recíprocos de comercio con los países al sur del Río Grande, incluido el Brasil. En las instrucciones que dio a los delegados estadounidenses que asistirían a la segunda Conferencia Panamericana, celebrada en la ciudad de México en 1901, el presidente Roosevelt expresó el deseo de los Estados Unidos de ser amigos de “todas las repúblicas latinoamericanas”.³⁷ En 1909, Philander Knox, secretario de Estado del presidente Taft, encargó al subsecretario de Estado, Francis M. Huntington Wilson, la tarea de ampliar y reorganizar el Departamento de Estado. Por primera vez se crearon divisiones regionales, incluida una División de Asuntos Latinoamericanos, aunque en la práctica se ocupaba sólo de México, el Caribe y América Central, sin demostrar mayor interés por América del Sur.³⁸ La expresión “*Latin America*”, sin embargo, aún no se usaba extensivamente antes de la Primera Guerra Mundial. La investigación de João Feres (h) ha revelado que ni la Biblioteca del Congreso ni la Biblioteca Pública de Nueva York tenían un solo libro, revista o periódico publicado antes de 1900 con la expresión “*Latin America*” en su título; se hallaron apenas dos títulos publicados entre 1900 y 1910 en la Biblioteca del Congreso, y veintitrés en la década 1911-1920.³⁹

Durante los años 1916 y 1917 se suscitó un interesante debate entre un grupo de historiadores acerca del nombre que habría de darse a la primera revista académica estadounidense

³⁶ Véase Ana Luiza Beraba, *América aracnídea. Teias culturais interamericanas*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008, pp. 14 y 27. Sobre la “americanización” de la cultura brasileña durante la Segunda Guerra Mundial, véanse Gerson Moura, *Tio Sam chega ao Brasil: a penetração cultural americana*, San Pablo, Brasiliense, 1984, y Antonio Pedro Tota, *O imperialismo sedutor. A americanização do Brasil na época da Segunda Guerra*, San Pablo, Companhia das Letras, 2000.

³⁷ Citado en Smith, *Unequal giants*, p. 52.

³⁸ Véanse Francis M. Huntington Wilson, *Memoirs of an ex-diplomat*, Boston, 1945; Walter V. y Marie V. Scholes, *The foreign policy of the Taft administration*, Columbia, University of Missouri Press, 1970, pp. 25-27.

³⁹ Véase João Feres Jr., *A história do conceito de “Latin America” nos Estados Unidos*, Bauru, Edusc, 2004, p. 81 y Apéndice 1.

dedicada a la historia de los países al sur de los Estados Unidos, que se lanzaría en enero de 1918. Después de que las dos opciones iniciales, *Ibero-America* y *Latin America*, se consideraran inaceptables, la segunda en parte porque en aquel momento significaba sólo la América española, se eligió por seis votos a uno el título *Hispanic American Historical Review*. “Hispania” (denominación usada por los antiguos romanos), se dijo, se refería a la península, y como consecuencia a España y a Portugal, y por extensión tanto a la América española como al Brasil.⁴⁰ En el primer número de otra revista lanzada en 1918, *Hispania*, dedicada al lenguaje y la literatura de España y Portugal, su editor Aurelio M. Espinosa, un profesor de Stanford, denunció el uso del término “*Latin America*” para referirse a la región al sur de los Estados Unidos, incluido el Brasil, como “impropio, injusto y poco científico”. Los únicos nombres apropiados eran “*Spanish America*” (sic) o “*Hispanic America*”.⁴¹ En 1926, la Asociación Histórica Americana [American Historical Association] estableció la Conferencia sobre Historia Hispanoamericana [Conference on Hispanic American History] (rebautizada recién en 1938 como Conferencia sobre Historia Latinoamericana [Conference on Latin American History]). En 1939, Lewis Hanke, creador y editor de *The Handbook of Latin American Studies*, una bibliografía anual comentada de libros y artículos sobre la América española y el Brasil, publicada por primera vez en 1935, pasó a encabezar una nueva división de la Biblioteca del Congreso dedicada a Portugal, España y América Latina, que se denominó Fundación Hispánica (hoy División Hispánica).

La primera historia general de América Latina, que incluía al Brasil, fue *The History of the Latin-American Nations*, de William Spence Robertson (Nueva York, 1922). Robertson era profesor de Historia en la Universidad de Illinois, donde enseñaba Historia de América Latina desde 1909. En el prefacio a su libro *Rise of the Spanish-American Republics as Told in the Lives of their Liberators* (Nueva York, 1918), relató cómo se había originado su deseo, cuando era estudiante en la Universidad de Wisconsin, de estudiar “la historia y la política de Hispanoamérica, la vasta región habitada por los hijos díscolos de España y Portugal”. El propósito de su nueva obra, decía, era “bosquejar los acontecimientos principales de la historia de América Latina, o bien, como se la llama a veces, Hispanoamérica”: la historia de todas las “naciones que surgieron de las colonias de España y Portugal”. En *The Republics of Latin America: their History, Governments and Economic Conditions* (Nueva York, 1923), de Herman G. James y Percy A. Martin, se incluía un capítulo sobre el Brasil. Martin había sido profesor de Historia en Stanford desde 1908. Como Robertson, era uno de los cofundadores de *HAHR*, traductor de las conferencias de Oliveira Lima en Stanford y considerado una suerte de “brasileñista”. Otro temprano “latinoamericanista” estadounidense que también se interesó por el Brasil fue J. Fred Rippy, editor y autor de la introducción a *The Destiny of a Continent* (1925), la traducción al inglés de la obra de Manuel Ugarte *El destino de un continente*.

⁴⁰ Feres, *ibid.*, pp. 82-84; Helen Delpar, *Looking South. The evolution of Latin Americanist scholarship in the United States, 1850-1975*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 2008, p. 50. *HAHR* era prácticamente la única revista que publicaba artículos sobre “Hispanic America” antes de la Segunda Guerra Mundial. Y recién en 1940 apareció el primer artículo que incluía la expresión “Latin America” en el título: “Some Cultural Aspects of Latin America”, de Herbert Eugene Bolton, autor de “The epic of Greater America”. Se trata de su famosa alocución presidencial ante la American Historical Association, de 1932, en la que exhortaba a estudiar la historia común de las Américas. Recién entonces apareció también el primer número dedicado al Brasil.

⁴¹ Aurelio M. Espinosa, “The term Latin America”, *Hispania*, N° 1, septiembre de 1918, citado en Delpar, *Looking South*, p. 29.

A fines de los años veinte, luego de la calamitosa Conferencia Panamericana celebrada en La Habana (1928), en la que se puso de relieve el desastroso estado de la relación que los Estados Unidos mantenían con sus vecinos, ya incluidos aquellos países de Sudamérica en los que el comercio y las inversiones estadounidenses habían crecido de manera considerable desde la Primera Guerra Mundial, el pensamiento oficial de Washington y la política exterior estadounidense comenzaron a enfocarse con mayor seriedad en América Latina. Y esta denominación comprendía a todas las veinte repúblicas al sur del Río Grande, incluido el Brasil, a pesar de las advertencias enviadas por Edwin V. Morgan, embajador estadounidense en el Brasil durante más de veinte años (1912-1933), según las cuales había demasiada gente en Washington que se inclinaba por agrupar al Brasil con “las potencias sudamericanas de origen español”. “Este país –le dijo Morgan al secretario de Estado Kellogg– nunca olvida que su origen no es español sino portugués”, que “se erige sobre cimientos no españoles”, al igual que los Estados Unidos, y que goza de una relación política y económica especial con los Estados Unidos, diferente de la que mantienen las repúblicas de la América española.⁴²

En la década de 1930, cuando los Estados Unidos enfrentaban una amenaza externa a su economía y también a sus intereses geopolíticos en América Latina por parte de las potencias fascistas emergentes de Europa (en particular, Alemania era vista como una amenaza para la Argentina, Chile y sobre todo el Brasil), la administración de Franklin D. Roosevelt respondió con la política del “buen vecino” en relación con América Latina. A medida que empeoraba la situación europea, se incrementaba la importancia de la solidaridad panamericana o interamericana, la unidad del Hemisferio, la unión de los Estados Unidos y América Latina en la lucha mundial de la democracia contra el fascismo. Desde agosto de 1940 y a lo largo de toda la Segunda Guerra Mundial, la Oficina para la Coordinación del Comercio y las Relaciones Culturales entre las Repúblicas Americanas (rebautizada en 1941 como Oficina del Coordinador de Asuntos Interamericanos, OCIAA por sus siglas en inglés), bajo la dirección de Nelson Rockefeller, formuló y ejecutó un programa que apuntaba a conquistar el corazón y la mente de los latinoamericanos a través del cine, la radio, la música y la palabra impresa. Ahora se publicaban muchos más libros sobre América Latina: más de ciento cincuenta en la década de 1940, entre los que se contaban *Good Neighbors: Argentina, Brazil, Chile and Seventeen Other Countries* (1941), de Hubert Herring; *Latin America* (1942), del geógrafo Preston James; *The Latin American Policy of the United States* (1943), de Samuel Flagg Bemis; *The Green Continent: a Comprehensive View of Latin America by its Leading Writers*, editado por el escritor colombiano Germán Arciniegas y traducido del español y el portugués por Harriet de Onis *et al.* (1944), y el texto escolar de Harriet M. Brown y Helen B. Miller, *Our Latin American Neighbors* (Nueva York, 1944). Todos ellos incluían al Brasil como integrante de América Latina.⁴³ Además, comenzando por *Brazil under Vargas* (Nueva York, 1942), de Karl Loewenstein, y culminando en las traducciones que hiciera Samuel Putnam de Jorge Amado, Euclides da Cunha y Gilberto

⁴² Citado en Smith, *Unequal Giants*, pp. 175-176 y 178.

⁴³ Los franceses también descubrieron, o en su caso redescubrieron, “l’Amérique Latine”, pero ahora la denominación incluía al Brasil: por ejemplo, se publicaron las obras de André Siegfried, *Amérique Latine* (1934) y de Victor Tapié, *Histoire de l’Amérique Latine au XIXe siècle* (1945), aunque en un famoso artículo, “Ya-t-il une Amérique Latine?”, *Annales ESC*, N° 4, 1948, Fernand Braudel insistió en que había muchas y diversas “l’Amériques Latines”. Los ingleses en general preferían la expresión “South America” a “Latin America”, aun cuando incluía México y América Central. Véase, por ejemplo, el *South American Handbook*, publicado anualmente en 1924.

Freyre, junto con su obra *Marvellous Journey: a Survey of Four Centuries of Brazilian Writing* (Nueva York, 1948), se publicaron muchos más libros sobre el Brasil, que por fin recibía atención en calidad de país más importante de América Latina, así como aliado principal de los Estados Unidos en dicha región.

El surgimiento de los Estados Unidos como potencia global a partir del estallido de la Segunda Guerra Mundial originó una demanda de más experticia en la planificación estratégica política y militar. Durante la guerra se creó la denominada “Junta Etnogeográfica”, que reunía a especialistas del Consejo Nacional de Investigaciones, el Consejo Estadounidense de Sociedades Académicas, el Consejo de Investigación en Ciencias Sociales y la Institución Smithsonian, con el fin de proporcionar una estructura en torno a la cual pudiera organizarse la implementación de políticas y a través de la cual se desarrollaran la educación y la investigación.⁴⁴ La junta comenzó por dividir el mundo en *continentes*, con una excepción importante: en lugar de Hemisferio Occidental, o las Américas o América del Norte y del Sur, habría de ser los Estados Unidos y América Latina. Cuando más tarde esta institución pasó a dividir el mundo en *regiones* con algún grado de homogeneidad geográfica, geopolítica y cultural, América Latina se presentaba como la más cohesiva en lo referente a la religión, la lengua, la cultura y la historia, así como a las estructuras económicas, sociales y políticas. Las diferencias entre la América española y el Brasil en todos estos aspectos (excepto la religión, hasta cierto punto), y las enormes disparidades en tamaño y población entre el Brasil y los otros países de América Latina (con la posible excepción de México), simplemente se pasaron por alto.⁴⁵

En el período inmediatamente posterior a la guerra y durante los primeros años de la Guerra Fría, la postura oficial estadounidense –según la cual las veinte repúblicas al sur del Río Grande, incluido el Brasil, constituían “América Latina”– influyó en otros gobiernos, instituciones multilaterales (la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina, ECLA/CEPAL, establecida en 1948, fue la primera organización internacional responsable de “América Latina”), ONG, fundaciones, sociedades académicas y, de no menor importancia, universidades tanto de los Estados Unidos como de Europa, donde los “Estudios Latinoamericanos” experimentaron un rápido crecimiento que se aceleró aun más después de la Revolución Cubana.⁴⁶ Y América Latina como totalidad (ahora incluyendo al Brasil) no sólo se consideraba *diferente* de los Estados Unidos, sino también un área problemática ahora denominada “Tercer Mundo”: atrasada desde el punto de vista económico, social y cultural, y políticamente

⁴⁴ Véanse Wendell Clark Bennett, *The Ethnogeographic Board*, Washington, DC, 1947; Martin W. Lewis y Karen E. Wigen, *The myth of continents. A critique of metageography*, Berkeley, University of California Press, 1997, p. 163.

⁴⁵ También influyeron en el pensamiento geoestratégico de los Estados Unidos dos libros de Nicholas J. Spykman: *America's Strategy in World Politics* (1942) y *The Geography of Peace* (1944). Spykman puso de relieve las diferencias entre la América anglosajona y América Latina (que incluía al Brasil): “los países al sur del Río Grande representan un mundo distinto, el mundo de América Latina. Quizá resulte desafortunado denominar América tanto a las partes del continente que hablan inglés como a las que hablan latín (sic), con lo cual se evoca inconscientemente una expectativa de similitud que no existe”. También merece atención la influencia de Isaiah Bowman, director de la Sociedad Geográfica Estadounidense (1915-1935) y “asesor territorial” del presidente Wilson en la Conferencia de Paz de París, y del presidente Roosevelt durante la Segunda Guerra Mundial. Véase Neil Smith, *America's Empire: Roosevelt's Geographer and the Prelude to Globalisation*, Berkeley, University of California Press, 2003.

⁴⁶ Sin embargo, los “Estudios Latinoamericanos”, especialmente en las universidades estadounidenses, eran en su abrumadora mayoría sobre la América española, en especial México y América Central. Los estudios brasileños solían hallarse, como lo expresó Walnice Galvão, “no fim do corredor”. La mayoría de los “latinoamericanistas” no hablaba ni leía portugués, sabía poco de la historia y la cultura brasileñas y rara vez o nunca visitaba el Brasil.

violenta e inestable. En su teoría del “choque de civilizaciones”, Samuel P. Huntington habría de argumentar que América Latina (con el Brasil como “Estado líder”) es una civilización aparte, con una “identidad distintiva que la diferencia de Occidente”.⁴⁷

En el período inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, América Latina era importante para el gobierno de los Estados Unidos por razones tanto económicas (comercio e inversión) como geopolíticas (seguridad), pero también y en gran medida porque esa región representaba el mayor bloque votante en los inicios de la Asamblea de Naciones Unidas. Sin embargo, con el comienzo de la Guerra Fría, las preocupaciones hemisféricas fueron cediendo su lugar a las cuestiones globales. Europa, Medio Oriente y Asia adquirieron mayor importancia que América Latina, la única región del mundo donde la Unión Soviética aparentemente no representaba una amenaza significativa a la hegemonía estadounidense. Los Estados Unidos podían darse el lujo de descuidar a América Latina: la OCIAA se cerró en mayo de 1946, y no se dispondría un Plan Marshall ni una asistencia económica para el desarrollo de América Latina: “Ya ha habido un Plan Marshall para el Hemisferio Occidental durante un siglo y medio –declaró Truman en una conferencia de prensa en Washington en agosto de 1946–, se conoce como la Doctrina Monroe”.⁴⁸ Ya en 1949, Adolf Berle, que había sido subsecretario de Estado para América Latina durante la presidencia de Roosevelt y embajador en el Brasil entre 1945 y 1946, se quejó de la “absoluta ignorancia y desatención” por parte de Washington con respecto a la región: “Sencillamente, nos hemos olvidado de América Latina”.⁴⁹ La Revolución Cubana suscitó la propuesta del presidente Kennedy, en 1961, de convocar a una Alianza para el Progreso con el fin de fomentar el desarrollo social y económico de América Latina. Sin embargo, una vez resuelta pacíficamente la crisis cubana de los misiles y eliminada así la inmediata amenaza interna a sus intereses, los Estados Unidos se encontraron en relativas condiciones de descuidar una vez más a América Latina, aunque seguían preparados para intervenir, de manera directa o indirecta, con el fin de lidiar con cualquier amenaza interna y “salvar a América Latina del comunismo”, como alegó haber hecho, por ejemplo, con el Brasil en 1964, con Chile en 1973 y con América Central en la década de 1980.

En vista de la relación especial, si no alianza de palabra, que había disfrutado con los Estados Unidos desde comienzos de siglo, así como el apoyo que le habían brindado durante la Segunda Guerra Mundial, el Brasil no estaba contento de ser tratado por los Estados Unidos, después de la guerra, como una más entre las veinte repúblicas latinoamericanas, aun cuando se la considerara la más grande y quizá la más importante. El Brasil no obtuvo ningún rol especial en el orden mundial posbélico (en particular, ningún asiento en el Consejo de Seguridad de la ONU), ni recibió asistencia económica especial para el desarrollo.⁵⁰ Aunque en última instancia siempre estuvo del lado de los Estados Unidos y de “Occidente” en la Guerra Fría, en el Brasil emergió una política exterior más independiente, primero bajo el presidente Vargas, quien en 1951 re-

⁴⁷ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon & Schuster, 1996, pp. 45-46 y 87 [trad. esp.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Buenos Aires, Paidós, 1997].

⁴⁸ Citado en Leslie Bethell e Ian Roxborough (eds.), *Latin America Between the Second World War and the Cold War, 1944-1948*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 22, nota 15.

⁴⁹ Citado en Jordan A. Schwartz, *Liberal: Adolf A. Berle and the Vision of an American Era*, Nueva York, Free Press, 1987, p. 312.

⁵⁰ Véase Stanley E. Hilton, “The United States, Brazil, and the Cold War, 1945-1960: End of the Special Relationship”, *Journal of American History*, vol. 68, N° 3, 1981, pp. 599-624.

chazó un pedido estadounidense de enviar tropas brasileñas a Corea a la cabeza de una fuerza interamericana,⁵¹ y después, más vigorosamente, bajo los presidentes Quadros y Goulart (1961-1964), cuya “política externa independiente” incluía la restauración de las relaciones con la URSS (rotas en 1947), así como el acercamiento a China y el resto del mundo subdesarrollado: el “Tercer Mundo”, incluidos los países de África y Asia en sus luchas contra el colonialismo y la Cuba revolucionaria (aunque no, significativamente, a los otros países de la América española).⁵²

Durante la dictadura militar de veintiún años que siguió al golpe militar de 1964, apoyado por los Estados Unidos, si bien esta nación consideraba al Brasil un “país clave” en los asuntos mundiales y su socio preferido en la región latinoamericana, en especial durante las presidencias de Médici y Geisel (1969-1979) el Brasil con frecuencia se mantuvo en un estado de conflicto de baja intensidad con los Estados Unidos por temas relacionados con el comercio y la energía nuclear, y aunque nunca se sumó al Movimiento de No Alineados (apenas tenía el estatus de observador), impulsó políticas independientes del “Tercer Mundo” que a menudo contradecían las políticas y los intereses estadounidenses, por ejemplo, en Medio Oriente y en África.⁵³ Tal como lo expresó sin ambages un funcionario del Ministerio de Hacienda estadounidense, en la época de la dictadura militar el Brasil estaba impaciente por “salirse de la categoría de república bananera para jugar en las grandes ligas”.⁵⁴ En América Latina, sin embargo, donde era sin duda alguna el país dominante –entre 1940 y 1980, su población había aumentado de 40 millones a 170 millones y su economía había crecido a un promedio de 7 % anual, uno de los índices más altos de crecimiento económico en el mundo de la época–, el Brasil no tenía la intención de desempeñar un rol de liderazgo –o los recursos para hacerlo–, ni mucho menos el rol de “comisario” regional que el Departamento de Estado de los Estados Unidos por momentos avizoraba para él.⁵⁵

En efecto, las relaciones del Brasil con su vecino más cercano y archirrival, la Argentina, alcanzaron su punto histórico más bajo en la década de 1970 en torno a incipientes programas de armas nucleares y la represa de Itaipú sobre el río Paraná. El Brasil, no obstante, se sumó a la Asociación Latinoamericana de Integración (ALADI) en 1980. Y las relaciones con la Argentina mejoraron de manera drástica después de que ambos países se democratizaran a mediados de los ochenta, reconciliación que culminó en el Tratado de Asunción (1991) y la creación del bloque comercial subregional Mercosur, formado por Brasil, Argentina, Uruguay y Paraguay (al que más tarde se asociaron Chile y Bolivia). Sin embargo, hablar de una política exterior brasileña de *latinoamericanização* en esos años sería fantasioso. Más de cuarenta años después

⁵¹ Véase Vagner Camilo Alves, *Da Itália a Coréia. Decisões sobre ir ou não a guerra*, Belo Horizonte y Río de Janeiro, UFMG/IUPERJ, 2007. El canciller brasileño habló “em nome de países latinoamericanos”, aparentemente por primera vez, en 1951, en una reunión de ministros de Relaciones Exteriores realizada en Washington para conversar sobre la Guerra de Corea. Itamaraty, *Relatório*, 1951.

⁵² *Política externa independente*, Río de Janeiro, 1962, de Francisco Clementino de San Tiago Dantas, es una crónica contemporánea realizada por un actor clave. Véase también Paulo Gilberto Fagundes Vizentini, *Relações exteriores do Brasil (1945-1964). O nacionalismo e a política externa independente*, Petrópolis, Editora Vozes, 2004.

⁵³ Véase Matias Spektor, *Kissinger e o Brasil*, Río de Janeiro, Zahar, 2009.

⁵⁴ Citado en Carlos Fico, *O grande irmão da Operação Brother Sam aos anos de chumbo. O governo dos Estados Unidos e a ditadura militar brasileira*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008, p. 271, nota 77.

⁵⁵ “La dictadura militar –escribió el ex presidente Fernando Henrique Cardoso– empleó mucha más energía en sus relaciones con países de África y Medio Oriente que en las que mantenía con sus vecinos. Ello se debió a una formulación más bien bizarra de la política tercermundista. Los militares creían [...] que podrían ganar aliados a bajo precio para que el Brasil hiciera realidad su viejo sueño de transformarse en una potencia mundial estratégica [...]. Simultáneamente, la dictadura brasileña veía a los países sudamericanos, en particular a la Argentina, como rivales estratégicos”. Fernando Henrique Cardoso, *The accidental president of Brazil: a memoir*, Nueva York, Public Affairs, 2006, p. 220.

de que finalizara la Segunda Guerra Mundial y comenzara la Guerra Fría, durante la cual el Brasil había sido tratado y considerado por los Estados Unidos como parte de América Latina, en tanto que su desarrollo político y económico había seguido en muchos aspectos una senda similar a la de, al menos, las repúblicas hispanoamericanas más importantes, y cuando el comienzo de su *Marcha para o Oeste* lo había acercado a muchos de sus vecinos, aún no podía decirse que el Brasil hubiera contraído un compromiso profundo con el resto de la región.

VII En los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial se produjo un intercambio mucho mayor entre los intelectuales, escritores, artistas, críticos y académicos hispanoamericanos y brasileños. Los hispanoamericanos que pensaban con América Latina en la mira estaban más dispuestos a incorporar la cultura, la literatura y las ideas brasileñas a su propia obra, pero en su mayor parte de manera marginal y sin gran convicción o entusiasmo. Ningún intelectual hispanoamericano escribió más sobre América Latina que Leopoldo Zea (México, 1912-2004). Sin embargo, difícilmente pueda decirse que le haya hecho real justicia al Brasil en ninguno de sus libros.⁵⁶ Notables excepciones fueron Arturo Torres-Rioseco (Chile, 1897-1971), Emir Rodríguez Monegal (Uruguay, 1921-1985) –quienes editaron la obra en dos volúmenes *Borzoi Anthology of Latin American Literature* (Nueva York, 1977), en la que el Brasil estaba bien representado–, Ángel Rama (Uruguay, 1926-1983) y Eduardo Galeano (Uruguay, nacido en 1940), autor del exitoso libro *Las venas abiertas de América Latina* (1971). No resulta insignificante el hecho de que muchos de quienes prestaron mayor atención a la enseñanza sobre el Brasil en los departamentos de Estudios de Español y Portugués pertenecientes a las principales universidades de los Estados Unidos –Torres-Rioseco, por ejemplo, durante más de cuarenta años en la Universidad de California, Berkeley, y Rodríguez Monegal durante más de quince años en Yale– provinieran de los países más pequeños de América Latina.

En el Brasil también hubo artistas, escritores y críticos que prestaron mucha más atención a la cultura y a las ideas hispanoamericanas que la manifestada hasta entonces. Uno de los más grandes poetas del Brasil, Manuel Bandeira, por ejemplo, publicó *Literatura hispano-americana* en 1949. Y en el período comprendido entre las décadas de 1960 y 1980, varios destacados intelectuales brasileños, la mayoría de izquierda, incluso comenzaron a identificarse con “América Latina”. Lejos de reducirse a una mera cuestión de afinidad y solidaridad con sus colegas de la América española durante la Guerra Fría, a menudo era consecuencia directa de los años de exilio en el Uruguay (hasta el golpe militar, también en 1973), Chile (hasta el golpe en 1973), México y Venezuela, así como en diversos países europeos y en los Estados Unidos, durante la dictadura militar brasileña.⁵⁷

⁵⁶ Entre las obras de Leopoldo Zea se cuentan *The Latin American Mind* (1963), *El pensamiento latinoamericano* (1965, 1976), *América Latina y el mundo* (traducido al inglés como *Latin America in the World*, 1969), *Latinoamérica, Tercer Mundo* (1977), *Latinoamérica en la encrucijada de la historia* (1981), *América Latina en sus ideas* (1986), *Filosofía latinoamericana* (1987) y *Descubrimiento e identidad latinoamericana* (1990). En la obra en tres volúmenes *Fuentes de la cultura latinoamericana* (Mexico, 1993), editada por Zea, sólo tres entre más de cien textos eran de brasileños: Darcy Ribeiro, descrito como “brasileño latinoamericano” (“La cultura latinoamericana”), João Cruz Costa (“El pensamiento brasileño”) y Gilberto Freyre (“Raíces europeas de la historia brasileña”).

⁵⁷ “Fue [...] en Santiago [inmediatamente después del golpe brasileño de 1964] –escribió Fernando Henrique Cardoso– donde desperté al concepto de ‘América Latina’. Ahora parece bastante intuitivo, pero el concepto de la región como bloque político y cultural aún no se había popularizado. Sencillamente no creíamos que el Brasil, con

Fernando Henrique Cardoso escribió (con el chileno Enzo Faletto) la influyente obra *Dependencia y desarrollo en América Latina*, publicada primero en español, en 1969. Celso Furtado (1920-2004), quien ya se había “latinoamericanizado” en cierta medida gracias a la formación y a la influencia que había recibido de Raúl Prebisch en la ECLA/CEPAL de Santiago, escribió *Subdesenvolvimento e estagnação na América Latina* (1966) y *Formação econômica da América Latina* (1969). Ruy Mauro Marini (1932-1997) y Theotonio dos Santos (nacido en 1936), quienes habían recibido una profunda influencia del “latinoamericanista” –alemán de nacimiento– André Gunder Frank, autor de *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (1967), escribieron numerosos libros y artículos sobre la teoría de la dependencia en relación con América Latina. El antropólogo Darcy Ribeiro (1922-1997) escribió *As Américas e a civilização: processo de formação e causa do desenvolvimento cultural desigual dos povos americanos* (1970), *O dilema de América Latina: estruturas de poder e forças insurgentes* (1978) y, luego de regresar del exilio, un ensayo titulado “América Latina: pátria grande” (1986). Un ejemplo más sorprendente de escritor brasileño identificado con “América Latina” es el de Gilberto Freyre, quizás el intelectual de Brasil más reconocido internacionalmente en su época, célebre por sus anteriores escritos sobre el excepcionalismo luso-brasileño. En el ensayo “Americanidade e latinidade da América Latina” publicado en 1963, Freyre declaró: “O brasileiro é uma gente hispânica, sua cultura é hispânica –no sentido de ibérica [...] O Brasil é duplamente hispânico (Portugal e a Espanha)”. Para él, todos los países latinoamericanos eran “países americano-tropicais”. Existía “uma unidade pan-hispânica [...] uma cultura transnacionalmente panhispânica a que o Brasil pertence”.⁵⁸

Sin embargo, la mayoría de los intelectuales brasileños –como la mayoría de los brasileños, justo es decirlo– continuaban pensando que “América Latina” sólo comprendía a la América española, que el Brasil no formaba parte de América Latina y que ellos no eran esencialmente “latinoamericanos”.⁵⁹

VIII En la historia de la relación entre el Brasil y “América Latina” se ha producido un nuevo giro. Como resultado del fin de la Guerra Fría, los profundos cambios subsiguientes en la política mundial, la intensificación del proceso de globalización y, no en menor medida, los fundamentales cambios políticos y económicos experimentados por el propio Brasil, la presencia e influencia brasileñas en el mundo han crecido de manera significativa, en especial bajo las presidencias de Fernando Henrique Cardoso (1995-2003) y Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010). El Brasil ha desempeñado un importante papel en las relaciones del Norte con el Sur y del Sur con el Sur, y ha sido un actor clave en debates sobre una amplia serie de cuestiones globales, incluidos el comercio, la reforma de instituciones multilaterales y el cambio climático. En el nivel internacional, el Brasil es considerado, junto con China y la India, una de las “potencias globales emergentes” en la primera mitad del siglo XXI.

su herencia portuguesa y su tamaño continental, tuviera mucho en común con Perú, Venezuela o México”. Cardoso, *The accidental president*, p. 88.

⁵⁸ “Americanidade e latinidade da América Latina: crescente interpenetração e decrescente segregação”, en *Americanidade e Latinidade da América Latina e outros textos afins* (editado por Edson Nery da Fonseca), Brasília/San Pablo, UNB/Imprensa Oficial SP, 2003 [1963]. Véase también Gilberto Freyre, *O brasileiro entre os outros hispanos: afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações*, Río de Janeiro, José Olympio Editora, 1975.

⁵⁹ Los brasileños que viven en los Estados Unidos, cuyo número va en aumento, no se pensaban, y al parecer aún no se piensan, como “latinos”, aunque no estaría de más realizar otras investigaciones sobre este tema.

Al mismo tiempo, se ha producido un avance fundamental en las relaciones del Brasil con los otros estados de la región. El Brasil ha continuado apoyando el trabajo de la Organización de Estados Americanos, fundada en 1948, en la novena Conferencia Panamericana de Bogotá, y sus presidentes han asistido a las cinco Cumbres de las Américas celebradas desde diciembre de 1994, mientras el país se resiste a la agenda estadounidense de integración económica del Hemisferio Occidental. Ha asistido a las reuniones anuales del Grupo de Río, conformado en 1986 por estados latinoamericanos y caribeños, y ahora brinda su respaldo a la creación de una comunidad formada por los treinta y dos estados latinoamericanos y caribeños. Además, por primera vez en su historia, el Brasil impulsa de manera activa una política de vinculación, tanto económica como política, con sus vecinos inmediatos de *América del Sur*. Se trata de una decisión consciente tomada con toda deliberación entre 1992 y 1993 y reforzada en 1994 por la incorporación de México a “América del Norte”, junto a los Estados Unidos y Canadá. El presidente Cardoso fue el anfitrión de la primera cumbre de presidentes sudamericanos, celebrada en Brasilia en 2000. En la tercera cumbre, celebrada en Cusco en diciembre de 2004, durante la presidencia de Lula, se formó la Comunidad Sudamericana de Naciones, con ocho países miembros entre los que se contaban Guyana y Surinam. En la cumbre celebrada en Brasilia en mayo de 2008, la Comunidad se transformó en la Unión de Naciones Sudamericanas (Unasur). El rumbo principal de la política exterior brasileña impulsada durante la presidencia de Lula ha sido el estrechamiento de las relaciones con sus vecinos sudamericanos y, sin duda, la integración económica y política de América del Sur. Además, por primera vez y con considerables vacilaciones, incertidumbre y ambivalencia, el Brasil ha comenzado a pensarse como potencia regional: no sólo en pos de sus intereses económicos y estratégicos a largo plazo, sino también, tal como se afirma en Itamaraty, porque la condición de potencia regional es necesaria para alcanzar la de potencia global. La región en la que se piensa, sin embargo, no es América Latina sino América del Sur.⁶⁰ □

Bibliografía

Alves, Vagner Camilo, *Da Itália a Coréia. Decisões sobre ir ou não a guerra*, Belo Horizonte/Río de Janeiro, UFMG/IUPERJ, 2007.

Ardao, Arturo, *España en el origen del nombre América Latina*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, 1992.

—, *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980.

—, “La idea de Latinoamérica”, *Marcha*, Montevideo, 27 de noviembre de 1965.

Barrios, Miguel Ángel, *El latinoamericanismo en el pensamiento político de Manuel Ugarte*, Buenos Aires, Biblos, 2007.

⁶⁰ *A agenda internacional do Brasil. A política externa brasileira de FHC a Lula* (Río de Janeiro, 2009), la encuesta de opinión más exhaustiva realizada en la “comunidad de política exterior” brasileña (diplomáticos, senadores y diputados, líderes empresariales, académicos, investigadores, periodistas, líderes de ONG, etc.), encargada por el Centro Brasileiro de Relações Internacionais (CEBRI) en Río de Janeiro, llevada a cabo por Amaury de Souza, y basada en casi cien entrevistas de fondo y doscientos cincuenta cuestionarios realizados en 2001 y 2008, comienza con estas palabras: “En los últimos veinte años, el Brasil ha expandido de forma significativa su presencia en el mundo y en América del Sur”. En el resto del libro se dicen cosas muy interesantes acerca de la agenda brasileña en América del Sur durante la primera década del siglo XXI, en torno a la cual, llamativamente, las opiniones se han dividido de manera mucho más tajante en 2008 que en 2001. Sin embargo, en el libro no se dice nada de “América Latina”, frase que ni siquiera amerita una entrada en el índice de conceptos.

- Beraba, Ana Luiza, *América aracnídea. Teias culturais interamericanas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008.
- Bethell, Leslie e Ian Roxborough (eds.), *Latin America Between the Second World War and the Cold War, 1944-1948*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Bruit, Héctor H., “A invenção da América Latina”, en *Anais eletrônicos do V Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas*, Belo Horizonte, ANPHLAC, 2000.
- Burns, E. Bradford, *The Unwritten Alliance: Rio-Branco and Brazilian-American Relations*, Nueva York, Columbia University Press, 1966.
- Cardoso, Fernando Henrique, *The accidental president of Brazil: a memoir*, Nueva York, Public Affairs, 2006.
- Delpar, Helen, *Looking South. The evolution of Latin Americanist scholarship in the United States, 1850-1975*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press, 2008.
- De Souza, Amaury, *A agenda internacional do Brasil. A política externa brasileira de FHC a Lula*, Rio de Janeiro, Campus/Elsevier, 2009.
- Dos Reis Pereira, Paulo José, *A política externa da Primeira Republica e os Estados Unidos. A atuação de Joaquim Nabuco em Washington (1905-1910)*, San Pablo, Editora Hucitec, 2006.
- Ellison, Fred P., *Alfonso Reyes e o Brasil. Um mexicano entre os cariocas*, Rio de Janeiro, Topbooks, 2002.
- Estrade, Paul, “Del invento de ‘América Latina’ en París por latinoamericanos (1856-1889)”, en J. Maurice y M.-C. Zimmerman (eds.), *París y el mundo ibérico e iberoamericano*, París, Université de Paris x-Nanterre, 1998.
- Feres Jr., João, *A história do conceito de “Latin America” nos Estados Unidos*, Bauru, Edusc, 2004.
- Fernández Bravo, Álvaro, “Utopías americanistas: la posición de la *Revista Americana* en Brasil (1909-1919)”, en P. Alonso, *Construcciones impresas: panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 321-338.
- Fico, Carlos, *O grande irmão da Operação Brother Sam aos anos de chumbo. O governo dos Estados Unidos e a ditadura militar brasileira*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008.
- Freyre, Gilberto, “Americanidade e latinidade da América Latina: crescente interpenetração e decrescente segregação”, en *Americanidade e Latinidade da América Latina e outros textos afins*, Ed. de Edson Nery da Fonseca, Brasília/San Pablo, UNB/Imprensa Oficial SP, 2003 [1963].
- , *O brasileiro entre os outros hispanos: afinidades, contrastes e possíveis futuros nas suas inter-relações*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1975.
- Goes Filho, Synesio Sampaio, *Navegantes, bandeirantes, diplomatas: um ensaio sobre a formação das fronteiras do Brasil*, San Pablo, Martins Fontes, 1999.
- , “Fronteiras: o estilo negociador do Barão do Rio Branco como paradigma da política exterior do Brasil”, en C. H. Cardim y J. Almino (eds.), *Rio Branco, a América do Sul e a modernização do Brasil*, Brasília, IPRI/FUNAG, 2002.
- Hilton, Stanley E., “The United States, Brazil, and the Cold War, 1945-1960: End of the Special Relationship”, *Journal of American History*, vol. 68, Nº 3, 1981, pp. 599-624.
- Humphreys, Robert Arthur, *Latin America and the Second World War*, Londres, Institute of Latin American Studies, University of London, 1981-1982.
- Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon & Schuster, 1996.
- Lamore, Jean, *José Martí et l'Amérique*, París, L'Harmattan, 1986-1988.
- Lewis, Martin W. y Karen E. Wigen, *The myth of continents. A critique of metageography*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- Magnoli, Demétrio, *O corpo da pátria: imaginação geográfica e política externa no Brasil, 1808-1912*, San Pablo, UNESP, 1997.
- Martin, Gerald, “The literature, music and art of Latin America from independence to c. 1870”, en L. Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, vol. III, Cambridge, Cambridge University Press, 1984 [trad. esp.: “La

literatura, la música y el arte de América Latina desde su independencia hasta c. 1870”, en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina. América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930*, vol. 8, Barcelona, Cambridge University Press/Crítica, 1991, pp. 123-157].

Maxwell, Kenneth, *Naked Tropics. Essays on Empire and Other Rogues*, Nueva York, Routledge, 2003.

McCann, Frank D., *The Brazilian-American Alliance, 1937-1945*, Princeton, Princeton University Press, 1974.

McGuinness, Aims, “Searching for ‘Latin America’. Race and Sovereignty in the Americas in the 1850s”, en N. P. Appelbaum, A. S. Macpherson y K. A. Roseblatt (eds.), *Race and Nation in Modern Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2003, pp. 87-107.

—, *Path of Empire. Panama and the California Gold Rush*, Ithaca, Cornell University Press, 2008, capítulo 5: “U.S. Empire and the Boundaries of Latin America”.

Mignolo, Walter, *The idea of Latin America*, Oxford, Blackwell, 2005.

Moura, Gerson, *Tio Sam chega ao Brasil: a penetração cultural americana*, San Pablo, Brasiliense, 1984.

O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

Phelan, John Leddy, “Pan-Latinism, French Intervention in Mexico (1861-7) and the Genesis of the Idea of Latin America”, en J. A. Ortega y Medina (ed.), *Conciencia y autenticidad históricas: escritas en homenaje a Edmundo O’Gorman*, México, UNAM, 1968, pp. 279-298.

Quijada, Mónica, “Latinos y anglosajones. El 98 en el fin de siglo sudamericano”, *Hispania*, vol. LVII, N° 2, p. 196, mayo-agosto de 1997, pp. 589-609.

—, “Sobre el origen y difusión del nombre ‘América Latina’. O una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad”, *Revista de Indias*, vol. 58, N° 214, septiembre-diciembre de 1998, pp. 595-616.

Rodríguez Monegal Emir (ed.), *Mario de Andrade/Borges: um diálogo dos anos 20*, San Pablo, Editorial Perspectiva, 1975.

Rojas Mix, Miguel A., “Bilbao y el hallazgo de América Latina: unión continental, socialista y libertaria”, *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brasiliens-Caravelle*, N° 46, 1986, pp. 35-47.

—, *Los cien nombres de América Latina*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1991.

Schultz, Lars, *Beneath the United States. A History of us policy toward Latin America*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.

Smith, Joseph, *Unequal Giants: Diplomatic Relations Between the United States and Brazil, 1889-1930*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1991.

Spektor, Matias, *Kissinger e o Brasil*, Río de Janeiro, Zahar, 2009.

Topik, Steven, *Trade and Gunboats: the United States and Brazil in the Age of Empire*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

Tota, Antonio Pedro, *O imperialismo sedutor. A americanização do Brasil na época da Segunda Guerra*, San Pablo, Companhia das Letras, 2000.

Vargas Garcia, Eugênio, *Entre América e Europa: a política externa brasileira na década de 1920*, Brasília, EDU/UNB, 2006.

Verfissimo, José, *Cultura, literatura e política na América Latina*, San Pablo, Brasiliense, 1986.

Villafañe Gomes Santos, Luís Cláudio, *O Brasil entre a América e a Europa: o Império e o interamericanismo (Do Congresso do Panamá a Conferência de Washington)*, San Pablo, UNESP, 2004.

—, “A América do Sul no discurso diplomático brasileiro”, *Revista Brasileira de Política Internacional*, vol. 48, N° 2, 2005, pp. 185-204.

Vizentini, Paulo Gilberto Fagundes, *Relações exteriores do Brasil (1945-1964). O nacionalismo e a política externa independente*, Petrópolis, Editora Vozes, 2004.

Whitaker, Arthur P., *The Western Hemisphere Idea: its Rise and Decline*, Ithaca, Cornell University Press, 1954.

Zea, Leopoldo, *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Resumen / Abstract

Brasil y “América Latina”

Este ensayo, en parte historia de las ideas y en parte historia de las relaciones internacionales, examina la relación del Brasil con América Latina en perspectiva histórica. Durante más de un siglo, con posterioridad a la independencia, ni los intelectuales ni los gobiernos hispanoamericanos consideraron al Brasil como parte de “América latina”. En cuanto a los intelectuales y los gobiernos brasileños, excepto por su relación con el Río de la Plata, sólo tenían ojos para Europa y, cada vez más después de 1889, los Estados Unidos. Cuando, en especial durante la Guerra Fría, los Estados Unidos, y por extensión el resto del mundo, comenzaron a tratar al Brasil como parte de América Latina, los gobiernos brasileños y los intelectuales brasileños, con la excepción de algunos de izquierda, seguían sin pensar al Brasil como parte integral de esta región. Desde el fin de la Guerra Fría, el Brasil ha comenzado a poner en práctica por primera vez una política de compromiso con sus vecinos en América del Sur.

Palabras clave: concepto de América Latina – Brasil – Historia intelectual – Relaciones internacionales.

Fecha de recepción del original: 12/10/2011

Fecha de aceptación del original: 10/11/2011

Brazil and “Latin America”

This essay, part history of ideas and part history of international relations, examines Brazil’s relationship with Latin America in historical perspective. For more than a century after independence neither Spanish American intellectuals nor Spanish American governments considered Brazil part of ‘America Latina’. For their part, Brazilian intellectuals and Brazilian governments, except for the Rio de la Plata, only had eyes for Europe and increasingly, after 1889, the United States. When, especially during the Cold War, the United States, and by extension the rest of the world, began to regard and treat Brazil as part of ‘Latin America’, Brazilian governments and Brazilian intellectuals, except some on the Left, still did not think of Brazil as an integral part of it. Since the end of the Cold War Brazil has for the first time pursued a policy of engagement with its neighbours –in South America.

Keywords: concept of Latin America – Brasil – Intellectual history – International Relations.

El efecto Foucault, entre el hombre nuevo y la crisis del marxismo

Mariana Canavese

Universidad de Buenos Aires / CEDINCI / CONICET

Los usos a los que se prestaron las elaboraciones de Michel Foucault han sido (y son), en la Argentina al menos, heterogéneos; transitan múltiples disciplinas, se manifiestan en espacios diversos, provienen de distintas posiciones ideológicas. El propósito de estas páginas es explorar algunos de ellos, entre los que operaron hasta fines de la década de 1980 en relación con el marxismo y circularon por vías transdisciplinarias; indagar en los debates despuntados, las condiciones de posibilidad de esas lecturas, los modos en que redefinieron modelos político-culturales. Se trata, más específicamente, de reconstruir algunas experiencias y lecturas clave que permiten avistar el núcleo de condensación de las apropiaciones locales de Foucault en diversos grados de elección con relación al *corpus* marxista. Entre esas articulaciones, se impone analizar el efecto Foucault¹ en la coyuntura político-intelectual de la proclamada “crisis del marxismo”, en el contexto de transición a la democracia y de revisión del militarismo de izquierda. En aquel momento, admisiones e impugnaciones de las elaboraciones foucaultianas tomaron forma en la emergencia de los señalamientos sobre las inconsistencias de algunos discursos marxistas y sus presupuestos filosóficos. Pueden advertirse allí usos signados por la pulseada Marx/Foucault que, entre la continuidad y la ruptura, encontraron en los estudios, conceptos y propuestas del francés un espacio para sortear o profundizar la distensión de la presencia del discurso marxista en el pensamiento local.

La elección de este problema se funda, por un lado, en lo heterogéneo de las apropiaciones que alumbra, hecho singular dentro del campo de la recepción de ideas alimentado por el mismo Foucault, que en el intento por eludir los encasillamientos brindaba argumentos para

¹ No corresponden aquí las asociaciones que puedan trazarse entre el uso de la expresión “efecto Foucault”, el péndulo de Foucault por el cual el físico Jean Bernard Léon Foucault comprobó en el siglo XIX la rotación de la Tierra y la novela de Umberto Eco, en la que algunos creyeron ver una referencia al filósofo francés. En lo que nos concierne, tomamos la frase “efecto Foucault” para dar cuenta, más corrientemente, de los efectos de lectura, los usos, el impacto y las transformaciones que produjeron las elaboraciones de Michel Foucault en el contexto argentino. En un sentido también general, Margareth Rago usaba el giro en “O efeito-Foucault na historiografia brasileira”, *Tempo Social*, vol. 7, N° 1-2, octubre de 1995, pp. 67-82. Hay que señalar que la locución fue utilizada en las ciencias sociales anglosajonas para señalar el impacto de las elaboraciones de Foucault en la renovación de los estudios sobre las prácticas de gobierno. Es el caso, por ejemplo, de Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller, quienes editaron en 1991 el volumen *The Foucault Effect*; sin contar cantidad de seminarios, congresos y demás actividades que echaron mano de la expresión.

todos los contendientes, pero también núcleo que permite visualizar préstamos, deslizamientos y luchas por el sentido. Por otro lado, se asienta también en la relevancia de algunas de las elaboraciones que se producen entonces que, por ejemplo, contribuyen a pensar cómo se iluminará la cuestión fundamental del poder, punto ciego de los años setenta y automatizado en los noventa. Finalmente, y a modo de hipótesis general, el punto de partida es que las expresiones locales de ese diálogo equívoco entre Marx, el marxismo y Foucault componen una articulación significativa para el derrotero del campo político-intelectual local: las diversas prácticas de grupos de izquierda gestaron lecturas diversas de los textos de Foucault que formaron parte y abonaron un contexto de ruptura en el universo de las políticas emancipatorias argentinas.

En función de ello, primero trazamos las líneas generales de esa relación siempre cambiante de Foucault con Marx y el marxismo. Exponemos, luego, ciertas lecturas locales de Foucault desde el marxismo, de las primeras circulaciones de sus textos hacia fines de la década de 1950 a la asociación con el estructuralismo. Nos detenemos, finalmente, en algunas de las más significativas expresiones que desde la práctica teórica, pero también política, se producen en la problemática abierta por la “crisis del marxismo”, entre su lectura como reemplazo de un marxismo en crisis y su recusación desde un marxismo renovado. De esas derivas –cuyas estelas intentamos reconstruir– quieren dar cuenta las páginas que siguen.

* * *

Foucault es, por estrategia asumida, resistente a la taxonomía; su misma posición disciplinar es ubicua, su propia enunciación es dispersa. Y así como mudan las formas en que se vincula con su “obra”, también es versátil su relación con Marx y el marxismo: entre afirmaciones pasadas por propias aun cuando traigan una rica historia y, a la inversa, aseveraciones acerca de Marx y el marxismo en extremo sesgadas, hay una malla de exposiciones diversas que van de la aceptación al rechazo, del ocultamiento de ese referente a la pública manifestación de su estímulo. Recuérdese, por ejemplo, la pregunta acerca de qué diferencia podría haber entre ser historiador y ser marxista, antecedida de la siguiente afirmación:

Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme obligado a adjuntar la pequeña pieza identificadora que consiste en hacer una cita de Marx, poner cuidadosamente la referencia a pie de página y acompañar la cita de una reflexión elogiosa. Mediaciones gracias a las cuales uno será considerado como alguien que conoce a Marx, que lo reverencia y se verá alabado por las revistas llamadas marxistas. Yo cito a Marx sin decirlo, sin ponerlo entre comillas, y como no son capaces de reconocer sus textos, paso por ser alguien que no lo cita. ¿Acaso un físico necesita citar a Newton o a Einstein cuando hace física?²

Piénsese, entonces, en el reconocimiento de la centralidad de la obra de Marx como innovadora de una práctica discursiva o en la recuperación de *El capital* para su análisis de las relaciones de poder, pero también en sus aserciones acerca de que “el marxismo no ha introducido

² Michel Foucault, “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, en J. Varela y F. Álvarez-Uría (comps.), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992 [1975], pp. 102-103.

ningún corte real” y que sus debates “son sólo tempestades en un vaso de agua”.³ Así, aun cuando esos textos operaran en sus trabajos como instrumento o referencia tácita, e incluso cuando, lejos de sus usos doctrinarios y piadosos, Foucault reconociera su influjo, él mismo renegará y tomará distancia de ellos en un rechazo que va de la crítica teórica a Marx a la impugnación de los usos prácticos del marxismo. La analítica, ciertas observaciones, la metodología foucaultianas son pasibles, entonces, de ser leídas como críticas o respuestas tanto al análisis marxista, al marxismo en términos teóricos, como a la estrategia política socialista, al marxismo como realidad histórico-política.

Aunque los tomamos aquí en sentido amplio, ciertamente sería preciso diferenciar las críticas a Marx de las conducidas hacia los diversos marxismos. Si el juego se plantea de modo estructuralmente equívoco es porque, de un lado como del otro, es imposible comparar bloques monolíticos y excluyentes en sí; no hay *un* Marx/ismo, no hay *un* Foucault, y entonces mucho depende de los modos de lectura y los contextos que los estimulan, de los usos.

Ineludiblemente, esa misma cadencia de vaivenes y ambigüedades que caracterizó el trato de Foucault hacia Marx y el marxismo se vislumbra en sucesivas lecturas de su obra. Por un lado, Sartre lo ubicaba en las antípodas al sentenciar en *Las palabras y las cosas* “una ideología nueva, la última barrera que la burguesía puede aún levantar contra Marx”.⁴ Por otro lado, *Vigilar y castigar* se podía interpretar como una analítica del poder en disputa con los aparatos ideológicos del Estado o bien como que “la institución disciplinaria no es el aparato ideológico del Estado, pero no por ello dejan de existir afinidades profundas entre ambos. Ante todo los dos son encarados de manera puramente material”.⁵ En tanto, un marxista declarado como Étienne Balibar proponía que, de la ruptura a la alianza táctica, “en formas constantemente renovadas, un verdadero combate con Marx se extiende por toda la obra de Foucault y es uno de los resortes esenciales de su productividad”;⁶ y también, que el de su par francés fue “uno de los últimos intentos para unificar el concepto de la política”.⁷ Y otro marxista, como Poulantzas, afirmaba que “los análisis de Foucault [...] no sólo coinciden, a veces, con los análisis marxistas [...] sino que pueden enriquecerlos en muchos puntos”.⁸ En otras regiones del mundo, por ejemplo en España, lecturas cardinales de las obras de Foucault implicaron una correlación indudable con Marx, entendiendo sus textos como intentos por “minar el orden burgués”, como “nuevas contribuciones a la crítica de la economía política”.⁹ También en la

³ Remitimos, entre otros, a Michel Foucault, “Las redes del poder”, *Fahrenheit 450*, N° 1, noviembre-diciembre de 1986, pp. 13-19 [conferencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bahía, 1976]; M. Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1997 [1969], pp. 3-29; M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1993 [1966], pp. 256-257.

⁴ “*Il s’agit de constituer une idéologie nouvelle, le dernier barrage que la bourgeoisie puisse encore dresser contre Marx.*” Jean-Paul Sartre, “Jean-Paul Sartre répond”, *L’arc*, N° 30, 1966, pp. 87-88.

⁵ Guillaume Le Blanc, “Ser sometido: Althusser, Foucault, Butler”, en T. Lemke *et al.*, *Marx y Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp. 41-60.

⁶ Étienne Balibar, “Foucault y Marx: La postura del nominalismo”, en É. Balibar *et al.*, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 49.

⁷ Bruno Fornillo, Mariana Canavese y Alejandro Lezama, “Un diálogo con Étienne Balibar”, *El Rodaballo*, N° 14, invierno de 2002, pp. 102-106.

⁸ Nicos Poulantzas, *Estado, poder y socialismo*, México, Siglo XXI, 1983, p. 75.

⁹ Julia Varela, “Nota a la edición castellana”, en J. Varela y F. Álvarez-Uría (comps.), *Espacios de poder*, Madrid, La Piqueta, 1981, p. 7. Es el caso de sus tres principales introductores en España, Miguel Morey, Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Para los dos últimos, por ejemplo, “la historia de Foucault es la historia de Marx, de Nietzsche, Durkheim y Weber, corregida y afinada para comprender el presente [...]. La obra foucaultiana se inscribe en el

Argentina algunas problemáticas en que se inscribieron los usos de Foucault se articularon con Marx y el marxismo, operando a mitad de camino entre el campo intelectual y la arena política.

Psicología, estructuralismo y experiencia política de masas

Foucault no llega a la Argentina y se queda, no arraiga de una vez y para siempre, sino que arriba en distintas oportunidades. Y en cada acceso se producen niveles de permeabilidad de sus textos, entre la lectura canónica y el rumor intelectual, una serie de usos plurales producto de una circulación tanto académica como política y de su difusión mediática. Ejemplos de lecturas situadas de sus textos y mediaciones diversas son: la circulación de su primer libro a fines de los años cincuenta, en sintonía con el marxismo, la fenomenología y la psicología; la inscripción teórica estructuralista en la década de 1960; y la deriva cada vez más crítica de esa filiación en términos políticos, en el contexto de fuerte politización entre fines de los sesenta y la década de 1970.

Foucault llega a la Argentina por primera vez hace más de cincuenta años, de la mano de la psicología y la política. Muestra del cosmopolitismo y del encanto que provocaban las producciones intelectuales francesas, *Enfermedad mental y personalidad* será leído y citado en la Argentina incluso antes de su traducción y publicación en castellano por Paidós. Por caso, José Bleger (1922-1972), ni más ni menos que uno de los hacedores y exponentes del desarrollo psicoanalítico local, lo lee a fines de la década de 1950 en su versión francesa. Médico psiquiatra y psicoanalista, luego profesor en las universidades de Buenos Aires y Rosario, Bleger era entonces miembro de la Asociación Psicoanalítica Argentina, de la Asociación Argentina de Psicología y Psicoterapia de Grupo y del Partido Comunista. En *Psicoanálisis y dialéctica materialista*,¹⁰ parte de un proyecto que buscaba la articulación entre marxismo y psicoanálisis, ya citaba aquella edición francesa. En el interior de esa propuesta de afinidad, que desató una fuerte polémica en la Comisión Nacional de Asuntos Culturales del Partido Comunista y llevó a que le recomendaran “una militancia más activa” para “superar debilidades ideológicas” y luego a su expulsión del Partido en 1961,¹¹ anidaban algunas breves referencias dirigidas a ponderar los aportes de Foucault. Nunca precedidas de introducciones ni presentaciones, estaban ubicadas sin dudar dentro de ese encuentro entre psicoanálisis y marxismo, por ejemplo por medio de la alienación como análisis crítico de la sociedad. Luego también, en un clima todavía dominado por el existencialismo y la fenomenología, el tono humanista de *Maladie mentale et personnalité* y el énfasis en la psicología concreta¹² le servían a Bleger para afirmar

interior de la ruptura epistemológica marxiana que considera la teoría como un instrumento de intervención en la vida social [...]. La teoría, para Foucault, surge pues como una necesidad de comprender las zonas problemáticas en donde se fragua la dominación, la violencia y, por tanto, el sufrimiento y las resistencias de los grupos sociales”. Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela, “Prólogo”, en J. Varela y F. Álvarez-Uría (eds.), *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, pp. 16-22.

¹⁰ José Bleger, *Psicoanálisis y dialéctica materialista. Estudios sobre la estructura del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1958. Es evidente que Bleger leyó *Maladie mentale et personnalité* para la exposición “Divisiones esquizoides en psicopatología”, en el simposio sobre esquizofrenias que se realizó en Buenos Aires en 1957.

¹¹ Horacio Tarcus (dir.), *Diccionario biográfico de la izquierda argentina*, Buenos Aires, Emecé, 2007, p. 74.

¹² En ese libro, Foucault recorre el problema de la patología mental y señala: “La patología mental debe liberarse de todos los postulados abstractos de una ‘metapatología’; la unidad que asegura entre las diversas formas de la enfermedad es siempre artificial; es el hombre real quien sustenta su unidad de hecho [...] Es necesario, pues, dar

una psicología que estudiara seres humanos reales: “Como lo expresa Foucault, ‘tratándose de los hombres, la abstracción no es solamente un error intelectual’, porque trasciende como ideología no sólo al campo científico, sino también al campo político y social, como instrumento de dominio y control”.¹³ Hay que decir, además, que aunque la publicación local de *Enfermedad mental y personalidad* en 1961 distara unos cuantos años de su edición en francés, esa versión argentina fue la primera traducción del primer libro de Foucault al castellano.¹⁴ De algún modo, esas referencias marcan un primer ingreso de Foucault en el ámbito de la psicología, y también de la filosofía, entre profesionales y estudiantes jóvenes. *Enfermedad mental y personalidad* entonces seduce, despierta interés y se hace espacio entre las novedades editoriales locales a tono con el clima de humanismo, renovación y fuerte expansión del psicoanálisis en la Argentina de los primeros años sesenta. Es cierto que para entonces no es más que una referencia entre otras, circunscripta, y abonada por esa comunicación de autopista entre París y Buenos Aires. Pero no deja de ser significativa la sintonía con el marxismo y el humanismo.

No habrá que esperar para que, en esa escena protagonizada primero por el existencialismo sartreano y más tarde también por el marxismo renovado por el althusserianismo que tendía puentes con novedades intelectuales como el estructuralismo y el psicoanálisis, la referencia foucaultiana llegue por una doble vía: sobre todo negativamente a partir de la crítica sartreana, pero también positivamente a través del reconocimiento de Louis Althusser y su inclusión dentro del frente estructuralista. De un lado, en el clima de radicalización y voluntarismo humanista de esos años, un libro como *Las palabras y las cosas* –frecuentemente abrigado como consumación del estructuralismo– no podía ser sino blanco de las críticas que resistían el avance estructuralista, exponente de una forma de conservadurismo que impedía pensar el cambio político-social. En los sesenta, pues, Foucault tenía poco que hacer entre los argentinos y las lecturas de su obra serán sobre todo críticas, a tono con el Sartre del entonces tantas veces invocado número 30 de *L’arc* que decía que Foucault sustituía “el cine por la linterna mágica, el movimiento por una sucesión de inmovilidades”.¹⁵ No obstante, cada vez se sentirá más cerca el impacto del estructuralismo francés que, fuese como movimiento, como método o como ideología, venía acompañado por los nombres de Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Lacan, entre los más mencionados, en esa tendencia que hubo de ponerlos –partiendo del mismísimo Sartre– bajo una misma etiqueta.

crédito al hombre mismo y no a las abstracciones sobre la enfermedad; analizar la especificidad de la enfermedad mental, encontrar las formas concretas que puede tomar en la vida psicológica de un individuo y luego determinar las condiciones que han hecho posibles esos diversos aspectos y restituir el conjunto del sistema causal que los ha fundamentado”. Michel Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, Buenos Aires, Paidós, 1961, pp. 24-25.

¹³ José Bleger, *Psicología de la conducta*, Buenos Aires, Eudeba, 1965 [1963], p. 16.

¹⁴ *Maladie mentale et personnalité* se edita en París a pedido de Althusser, en 1954. Es sabido que este texto nunca estuvo entre los favoritos de su autor, y que, todavía más, descreyendo de él terminó por modificarlo transformándolo en la versión conocida como *Maladie mentale et psychologie*, que aparentemente tampoco habría sido de su agrado (en ambos casos, Foucault mismo se opuso a la reedición de esos escritos). *Maladie mentale et personnalité* se convirtió así, en 1962, en *Maladie mentale et psychologie*, libro en el que Foucault echa mano de su, para entonces ya publicada, *Folie et déraison*. La traducción de *Maladie mentale et personnalité* fue realizada en Argentina por Emma Kestelboim y publicada en la “Biblioteca del hombre contemporáneo” de Paidós. Circuló desde los primeros años sesenta en nuestro país. Pero también en el exterior: todavía en los ochenta, el filósofo catalán Miguel Morey, por ejemplo, seguía citando *Maladie mentale* de acuerdo a la edición argentina. Véase su *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983.

¹⁵ “*Mais il remplace le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une succession d’immobilités.*” Sartre, “Jean-Paul Sartre”, pp. 87-88.

Pues bien, promediados los sesenta, en el tránsito del existencialismo humanista al estructuralismo, la apuesta podía pasar de nociones como las de *sujeto* o *historia* a otras como las de *discurso* o *estructura* y las disciplinas sociales podían verse atraídas por el carácter científico que parecía brindarles el estructuralismo. Pero lo que especialmente estaba en juego y ganaba peso, más que el método, era la apuesta política que se adivinaba detrás: ese antihumanismo que rechazaba de la conciencia y la voluntad colectiva, que inerte no podía explicar el cambio histórico.

En uno u otro caso el resultado era que, en tiempos del onganiato, entre la Noche de los Bastones Largos y el Cordobazo, Foucault ya tenía nombre propio, y ese nombre empezaba a hacerse espacio entre las noticias de diarios y revistas (*Criterio*, *La opinión*, *Clarín* y otros). Que Foucault había ido ganando un lugar en estas costas, que se trataba de una figura pública, de un autor que ameritaba la edición de una obra sobre su obra para los lectores argentinos, lo muestra la publicación en 1970 de *Análisis de Michel Foucault*.

El filósofo argentino José Sazbón (1937-2008), quien se había acercado a Foucault tiempo antes y directo del francés mediante suscripciones a *Les Temps Modernes* –la revista de Sartre–, compras en la librería Galatea y, poco más tarde, estadias en el exterior, organiza entonces desde el anonimato los *Análisis*.¹⁶ La antología reúne textos de Pierre Burgelin, Olivier Revault d’Allonnes, Michel Amiot, Sylvie Le Bon, Georges Canguilhem, Foucault y otros, publicados entre 1967 y 1968 en revistas francesas e inscriptos en los ecos desencadenados por *Las palabras y las cosas*. Esos *Análisis* constituyen la primera publicación íntegramente consagrada a Foucault en la Argentina. El mismo Sazbón ha dicho que no trataba con esta empresa de dar cuenta tanto de una inquietud intelectual como, sobre todo, de realizar una labor de difusión cultural.¹⁷ Y aunque todavía pareciera no implicar inevitables y estentóreas tensiones que condujeran a rechazarlo por su crítica al marxismo, e incluso cuando los artículos ahí reunidos den cuenta de lo sugestivo y brillante de aquel libro, predomina, sin embargo, la crítica: por ejemplo, mientras Amiot presenta un Foucault relativista cultural, Le Bon figura a un positivista inconsistente y Revault d’Allonnes, a un tecnócrata.

El diálogo crítico pero insoslayable que se entabla con los enunciados de *Las palabras y las cosas* desde el ámbito de la filosofía continúa durante los primeros años de la década de 1970. Por ejemplo, en la revista *Stromata* (antigua *Ciencia y Fe*) de la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador. Allí, un profesor de la entonces flamante Universidad Nacional de Salta, Manuel Ignacio Santos, propone una reflexión filosófico-antropológica y, en la voluntad por pensar el espacio latinoamericano como ámbito para la emergencia del “hombre nuevo”, discute aquella apuesta antihumanista; como si para establecer las coordenadas de un nuevo espacio antropológico fuese preciso saldar cuentas con Foucault, argumentando que el hombre no es una configuración reciente ni está a punto de desaparecer.¹⁸ El nombre de Foucault circulaba, entonces, a escala nacional como expresión de la tensión creciente entre el *leitmotiv* de la “muerte del hombre” y el nacimiento del “hombre nuevo”.

¹⁶ Sobre el hecho de que Sazbón no firmara en este volumen hay que señalar que fue una práctica habitual en él la de convocar, más que seudónimos, los nombres de amigos y familiares (en este caso su mujer, Berta Stolor, figura como traductora), con el propósito de no repetirse; pero quien traducía todos los textos era José mismo.

¹⁷ Comunicación personal con José Sazbón, 2008.

¹⁸ M. I. Santos, “Búsqueda de un nuevo espacio para la emergencia del hombre”, *Stromata*, año xxix, N° 3, julio-septiembre de 1973, pp. 215-239. Santos es conocido por su análisis de las posiciones del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy en la polémica con Leopoldo Zea.

Los anteriores son sólo algunos ejemplos de una apropiación de largo aliento de Foucault vinculada con el estructuralismo, inscripción que podía habilitar tanto un tímido acercamiento a ámbitos marxistas como también cierta distancia. Siguiendo las tesis de Oscar Terán, en aquel contexto en el que la política se convierte en la región dadora de sentido de las diversas prácticas, produciéndose pronto una ruptura –en la que el Mayo francés y el Cordobazo funcionan como acontecimientos divisorios–, el tránsito de una relación cultural-política a otra político-cultural, la presencia de Foucault podía ser expresión de esa bisagra. De un lado, encontraba lecturas abonadas por el contexto de modernización, de renovación de las disciplinas universitarias, de editoriales y revistas que trascendían el pequeño círculo de especialistas y se dirigían a estudiantes jóvenes y a la clase media intelectualizada; lecturas signadas por otras de mentores clave de varias generaciones. Del otro, se trata de una presencia que, con todo, permanece arrinconada en términos de la práctica política, formando parte de la tribu estructuralista, pero con la que se está obligado a establecer –si no un diálogo– una discusión forzada para estar a tono con la época. Pero habrá que esperar a que llegue el tiempo de la “crisis del marxismo” y su derrota político-militar para que esa crítica menor y cada vez más alimentada pase a ser en exceso significativa y el nombre “Foucault” remita a contenidos autorreferenciados, como si se tratara de una “única obra”. Entonces, en sincronía con los debates europeos y entre los ecos locales de la proclamada “crisis”, se evidencia el momento de mayor condensación de esas lecturas, tramado por continuidades y rupturas alrededor de ese vínculo tremendamente equívoco que habilitaba tanto la solidaridad como la polaridad.

Admisiones y recusaciones a partir de la “crisis del marxismo”

Se ha señalado que desde su origen el marxismo estuvo acompañado por recurrentes nominaciones de “crisis”, que esas denuncias de esclerosis y las reconstrucciones teóricas posteriores no son sino una parte de su misma historia.¹⁹ Es claro que esos y otros recaudos no son sólo importantes sino también necesarios. Sin embargo, no nos interesa aquí tematizar esa noción ni seguir los indicios de críticas anteriores, sino circunscribir una problemática. Se trata, entonces, de retomar esa denominación desde los modos en que circuló en nuestro medio intelectual y las experiencias que trajo aparejadas. En términos generales, la pregunta es qué es lo que erupciona y qué implicaciones trae para la concepción de lo político. En términos específicos, rastreamos cómo y por qué emerge ahí el efecto Foucault, en relación con algunos casos representativos entre los intelectuales argentinos de izquierda.

En la Argentina, los debates sobre la “crisis del marxismo”, alrededor de su estatuto epistemológico y acerca de las disyuntivas que abría en la izquierda esa comprobación histórica, ganan espesor en los años ochenta, pero se inscriben en el más amplio contexto de una crisis local de las últimas décadas. Esa nominación traduce entonces la constatación de una derrota histórica, en relación tanto con los totalitarismos que habían tenido lugar en nombre

¹⁹ José Szabón, “‘Crisis del marxismo’: un antecedente fundador”, en J. Szabón, *Historia y representación*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2002, pp. 17-49. Y Elías José Palti, “Crisis de las ideas e ideas de la crisis: el marxismo como laboratorio”, en E. J. Palti, *Verdades y saberes del marxismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 13-22. En ambos textos, además, a esos señalamientos se suman otros, como las advertencias sobre la polisemia de la noción “crisis del marxismo”.

del socialismo –con el papel fundamental del estalinismo y sus efectos dogmáticos– como con las estrategias locales en el marco de la radicalización de la izquierda argentina. Fuese como *crisis del pensamiento socialista clásico*, en relación con los regímenes totalitarios, las doctrinas que sirvieron de inspiración y su fundamento científico;²⁰ como *crisis del “socialismo real”*, de aquello producido por el triunfo de la revolución (la burocracia, el terror, el *gulag*), fracaso que se expresaría a su vez como crisis en la teoría;²¹ o como *crisis de la modernidad*, etc., ahí mismo Foucault podía ser blanco de disputa o un simpatizante del campo de análisis marxistas.²²

Ahora bien, en la Argentina de la última dictadura militar, del golpe de Estado del 24 de marzo de 1976 al camino electoral que concluyó con la asunción de Raúl Alfonsín como presidente en diciembre de 1983, en un campo minado por la persecución, la desaparición, el exilio y el ostracismo interno, las elaboraciones de Foucault se habían difundido en reductos culturales, en grupos de estudio y reuniones en bares, en fotocopias. Pero también en libros, revistas y charlas institucionales. Por ejemplo, a fines de la década de 1970, un marxista como Enrique Eduardo Marí (1928-2001) ofrecía ya en la Alianza Francesa de Buenos Aires alguna charla sobre *Vigilar y castigar*. Ese libro podía encontrar en los tempranos ochenta un destino arraigado en el terrorismo de Estado y el aniquilamiento físico. No obstante, desde la filosofía del derecho penal, en un análisis agudo y pionero en la aplicación del discurso foucaultiano, Marí exponía una lectura atenta al carácter específico del pensamiento de Foucault: en *La problemática del castigo* recuperaba la originalidad de Bentham ante la idea extendida del “panóptico de Foucault”, se ocupaba de la concepción del castigo en el *radical* inglés y de su lectura por Foucault. Acuciado por el ejercicio del castigo “como una reminiscencia de barbarie escondido en la ideología de la ‘seguridad nacional’ y otros eufemismos”, este abogado y filósofo señalaba la diferencia que implica que en el castigo-suplicio se inscriba el dolor “al cuerpo del supliciado en un ceremonial público en el que la justicia se manifiesta en su fuerza [...] Nada de dolores hurtados al oído público ni de cuerpos ‘desaparecidos’ a la mirada”.²³ La claridad con que encontraba en ese Foucault la comprensión del castigo como una función social compleja, sus efectos para pensar las prácticas punitivas y la irrupción de una nueva tecnología del poder, una historia política de los cuerpos y su disciplinamiento, lo acompañarán en los años siguientes. No hay en Marí rivalidades entre marxismo y foucaultismo sino una avenencia para alumbrar otros campos del pensamiento.²⁴

²⁰ Emilio De Ípola, “Cultura, orden democrático y socialismo”, *La ciudad futura*, N° 1, agosto de 1986, pp. 33-35.

²¹ Oscar del Barco, “Presentación”, en O. del Barco (dir.), *La crisis del marxismo*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1979, pp. 9-18.

²² El corazón conflictivo de una articulación Marx-Foucault se encontraba de algún modo amalgamado alrededor de los dichos del pensador francés (o, mejor, de las lecturas que se habían hecho de ellos) acerca de las nociones de “dialéctica” y “totalidad”, de la visión sustancialista de la historia así como del esquema de determinaciones base-superestructura; de la confrontación entre una concepción represiva del poder erigida alrededor de la dominación estatal y otra productiva y microfísica; de la recusación de una distinción ciencia-ideología al modo del antihumanismo althusseriano como de la supresión de la preeminencia que el humanismo sartreano había otorgado a la acción voluntaria del sujeto.

²³ Enrique Eduardo Marí, *La problemática del castigo*, Buenos Aires, Hachette, 1983, pp. 164-165.

²⁴ Forma parte de las limitaciones de este artículo la imposibilidad de referir aquí a otras zonas y figuras en la recepción de Foucault. En este recorte, dejamos fuera aspectos que no son menos importantes pero que requerirían un tratamiento aparte: por ejemplo, el hecho de que *Vigilar y castigar* animara una serie de trabajos sobre el control social y las instituciones de encierro en la historiografía argentina, en la teoría crítica del derecho y en las ciencias sociales en general. Estas producciones, en buena parte, se multiplican ya entrados los años noventa.

Con el ocaso de la dictadura y el despertar de la *primavera democrática*, la crisis se hará visible, pública y de efectos a gran escala. Un dato quizás anecdótico da cuenta de ese hecho y traza el mapa de los usos que vendrán: es justamente en relación con Foucault que Marí participa poco antes, en 1982, en la obra colectiva *El discurso jurídico*. El comentario de ese libro que Terán escribe para *Punto de Vista* es el puntapié inicial de una polémica con José Sazbón que cristaliza posiciones en esa pulseada entre marxismo y foucaultismo en el contexto de la crisis. Pues bien, las expresiones locales de ese cataclismo y de las tensiones con las que Foucault podía calzar ahí enfrentan a fragmentos de esa izquierda en un momento de transición en que la teoría condensaba pasiones: de un lado, un marxismo que entendía que ese paradigma en crisis bien podía ser relevado por el foucaultiano, o al menos juzgaba que esa crisis traía una ampliación del horizonte cultural; de otra parte, quienes salían a defender que el marxismo aún podía hacer inteligible el mundo, sostenían la vigencia del paradigma teórico y buscaban su reconstrucción; y entre ellos una gama de matices dentro de los cuales los análisis de las luchas en torno a las contradicciones de clase se podían conjugar, a veces más, otras menos, con modos de pensar la aparición de nuevas prácticas y actores sociales.

Una primera serie de usos que tiene lugar en esa coyuntura de la década de 1980 comparte la posibilidad de transitar la crisis de la mano de Foucault: esas experiencias podían implicar una mención entre otras o una referencia central en la ruptura con la situación anterior; podían conducir a pensar cómo atravesar la crisis camino a la democracia o a la espera del regreso de la política. Así, desde el exilio o en el país,²⁵ apropiaciones de la cita y las elaboraciones foucaultianas aparecían en reflexiones que se relacionaban con los problemas que presentaba ese momento argentino de los primeros ochenta, enfrentándose, por ejemplo, a las interpretaciones leninistas de la toma del poder y el tradicional hincapié en el Estado o al economicismo marxista. Foucault podía servir para tramar diálogos desde las reflexiones sobre la violencia y la experiencia autoritaria de los años setenta, pero también en relación con la transición a la democracia.²⁶ De un lado, en ese contexto en el que ya se observaba la participación ciudadana y el gobierno representativo pero también la continuidad del proyecto neoliberal imperante durante la dictadura, cuando en varios sectores comenzaba a resistirse la idea de que lo que había ocurrido era una “guerra revolucionaria perdida”, en espacios de cultura socialista se planteaba inevitable la revalorización y el giro hacia la democracia.²⁷ Entre los modos de pensarla se postulaba para la izquierda la necesidad de “articular productivamente a su tradicional cultura contestataria una [nueva] cultura del *orden*” que permitiera dirimir democráticamente los conflictos. En el orden social así entendido, Foucault podía más claramente convocar a pensar el conflicto (Schmitt, Nietzsche, Foucault contra los contractualistas) en un contexto en el que el interés estaba en el consenso; pero su lectura abrigaba también un

²⁵ Tomamos aquí, sin diferenciarlas, las producciones de argentinos en el exilio y en el país en tanto, en ambos casos, aludimos a elaboraciones que apelan a una problemática común que se dirige territorialmente a la Argentina.

²⁶ Foucault podía incluso ser usado para discutir la validez del principio de obediencia debida como eximente de responsabilidad y para salirse de una perspectiva que se presentaba como la “única” posible tras los sucesos de la Semana Santa de 1987. Parfraseándolo se decía: “Todo, como la casa, está ya en orden: lo aberrante y lo atroz están siendo domesticados. La racionalización de lo abominable es, sin duda alguna, un hecho de nuestra historia”. Alejandro Katz, “Un hecho de nuestra historia”, *La ciudad futura*, N° 5, junio de 1987, p. 7.

²⁷ El socialismo aparecía ahora como “profundización” de la democracia. Norbert Lechner, “De la revolución a la democracia”, *La ciudad futura*, N° 2, octubre de 1986, pp. 33-35.

análisis de la concertación.²⁸ Un ejemplo de la apropiación en función de la idea de pacto político se relaciona con el Grupo de Discusión Socialista, formado en 1980 por exiliados argentinos residentes en México durante la última dictadura. Desde allí se planteaba una lectura de Foucault, no desde su insistencia en “(re)pensar la política con arreglo a las categorías de la guerra” o su alusión “a la conveniencia de invertir el clásico apotegma de Clausewitz y afirmar, entonces, que la política ‘es guerra continuada con otros medios’”, sino desde su revisión y cuestionamiento de esa equivalencia entre política y guerra. Se pasaba luego, recuperando los temas de la subjetividad y de la relación entre ética y política, a postular esta última como un pacto social cuya condición es que “exista, si no una cultura, al menos una voluntad democrática sólidamente enraizada en los actores sociales”.²⁹ Años después se esgrimía la crítica a la posición del Grupo de Discusión Socialista de apoyo a la recuperación de las islas Malvinas iniciada por la Junta Militar en 1982 y la nueva concepción expresada por algunos de sus miembros en 1984, luego de la derrota y de la reinstauración de la democracia, negando entonces la guerra para dar paso al pacto político. El filósofo León Rozitchner leía una utopía en ese pensar que la democracia en la Argentina podía responder a aquella condición –el pacto no podía ser sólo voluntarista o propuesto como una conducción puramente formal–, y apuntaba al tránsito del Grupo de Discusión Socialista entre 1982 y 1984 como al de un pensamiento en crisis y un racionalismo abstracto que excluía la realidad de las fuerzas presentes.

Antes eran la política y la ética y la subjetividad las excluidas para hacer predominar la pura fuerza –afirmaba Rozitchner–. Ahora es la guerra la excluida, y aparece un pacto puramente formal, de una subjetividad recuperada sólo en su conciencia racional y voluntaria, que acata a la ley y olvida las pulsiones del cuerpo que la mueven. Que olvida que la conciencia es conciencia de un cuerpo, y que éste se prolonga en la materialidad de un cuerpo colectivo, del cual debe sacar fuerza.³⁰

El tránsito de una continuidad con quiebres en relación con el marxismo, inscripto en las nuevas circunstancias de la política, los intelectuales y su vínculo en el contexto de redemocratización argentina, se torna más evidente en tres casos que respiran el mismo aire en distintos recorridos. No se trata en ellos del reemplazo de un sistema por otro sino, por el contrario, de lo atractivo que podía resultar entonces, justamente, la inexistencia de un Sistema-Foucault. Una breve referencia a cada uno de ellos parecería indicar que no era sólo en la práctica teórica donde se manifestaba la presencia de Foucault, sino que en la práctica política partidaria empezaba a ser consumido y era un insumo para considerar las opciones que se presentaban.

²⁸ Véanse De Ípola, “Cultura, orden democrático”, pp. 33-35, y Remo Bodei, “Las dos caras de la democracia”, *La ciudad futura*, N° 3, diciembre de 1986, p. 18. Recuérdese que, poco después, entre otros señalamientos acerca de las posibilidades y los problemas de las reflexiones teóricas sobre la democracia, Lechner señalaba el énfasis en el consenso y el descuido del conflicto: “El pensamiento renovador [...] primordialmente preocupado por la concertación de un orden viable y estable, tiende a soslayar el conflicto mismo. El énfasis en el compromiso –acertado a la luz de la experiencia histórica– corre el peligro de impulsar una ‘neutralización’ despolitizadora de los conflictos sociales, forjando una visión armoniosa y, por tanto, equivocada de la democracia”. Lechner, “De la revolución”, p. 35.

²⁹ Emilio De Ípola y Juan Carlos Portantiero, “Crisis social y pacto democrático”, *Punto de Vista*, año VII, N° 21, agosto de 1984, pp. 17-19.

³⁰ León Rozitchner, *Las desventuras del sujeto político*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1996 [1984], pp. 146-148.

Por un lado, una experiencia tiene lugar en el itinerario de algunos militantes jóvenes de izquierda en los primeros años ochenta en su relación con el Partido Comunista. Por ejemplo, para el historiador Javier Trímboli, militante en la Federación Juvenil Comunista entre 1982 y 1987, Foucault fue un puntal tras la decisión de romper con el Partido, puesto que desde una lectura crítica cuestionaba temas ligados a éste y a la práctica de la militancia y abonaba una reflexión orientada hacia los límites explicativos con que se topaba la noción de “estructura económica”. Ese Foucault permitía escrutar y tematizar una lógica distinta de funcionamiento del poder que, alejándolo de su función estatal, habilitara el pensamiento sobre cómo construir entonces una sociabilidad de base. Pero también facilitaba ese tránsito y le proporcionaba herramientas al postular la inevitable construcción de toda identidad: que en el origen no está el secreto de lo que será, que no hay una verdad elemental que defender ni una identidad esencial a la que responder. Entonces, al tiempo que horadaban esas ideas foucaultianas –la verdad como producción, el poder desgranado sin implicar determinaciones en última instancia como la economía ni unidades terminales como el Estado–, era posible abrirse a la idea de consenso gramsciana.³¹ Gramsci y Foucault llegaban ahí juntos, como lecturas críticas del estalinismo. Foucault inauguraba, por otra parte, el acceso a Nietzsche. Y operaba, en fin, como lectura de ariete y de transición, no entrando necesariamente el abandono de Marx sino el inicio de su relectura desde nuevos territorios.

Por otro lado, Hugo Vezzetti hace sus primeras lecturas de Foucault a partir de su experiencia como psicólogo del Hospital Neuropsiquiátrico Borda, entre 1967 y 1976. Militante en Vanguardia Comunista, miembro de la Asociación de Psicólogos de Buenos Aires (APBA) y, con la democracia, decano normalizador de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires (UBA), publica a Foucault en la *Revista Argentina de Psicología*, se reúne en un grupo de lectura de *Las palabras y las cosas* en la APBA y dicta un seminario en La Escuelita en 1982.³² También aquí, Foucault acompaña el tránsito de la puesta en crisis de su formación marxista por lo que había significado el fracaso de la izquierda. Todavía en los años de la dictadura, Vezzetti escribe y publica *La locura en la Argentina*. El libro es un síntoma, una formación de compromiso, donde Foucault –inscripto en un *corpus* historiográfico y abordado como historiador de la sociedad– participa de una lectura pensada todavía desde el marxismo.³³ Testimonio claro del impacto que le había producido especialmente *Historia de la locura*, Vezzetti no niega allí la determinación económica, pero tampoco se concentra en ella sino en la constitución del aparato sanitario y de higiene pública en relación con la modernización y la expansión del aparato productivo y el control de la población trabajadora.³⁴ En ese vínculo tramado entre nacionalismo, inmigración y locura se expresa la sintonía que encuentra esta experiencia con el modo en que Foucault pone en relación locura con marginalidad, sinrazón y pobreza.

Es en el marco del fracaso de la politización de izquierda y del desgajamiento de la confianza revolucionaria donde se entiende la posibilidad de una sutura que algunos encuentran en el rechazo de la lectura teleológica de la historia y en la consideración de la “gubernamentali-

³¹ Comunicación personal con Javier Trímboli, 2009.

³² La experiencia de “La Escuelita” tuvo lugar durante la dictadura ofreciendo cursos que, entre otros, dictaban Beatriz Sarlo y Francisco Liernur (muchos de sus docentes se integrarían a la Facultad de Arquitectura de la UBA con el retorno de la democracia). Luego, Vezzetti introducirá a Foucault en sus clases en la Facultad de Psicología de la UBA.

³³ Comunicación personal con Hugo Vezzetti, 2010.

³⁴ Hugo Vezzetti, *La locura en la Argentina*, Buenos Aires, Folios, 1983. Un adelanto del libro se publicó en la *Revista Argentina de Psicología*, en 1980.

dad” sin desestimar las relaciones económicas sino pensándolas enlazadas con otros factores. Como reemplazo de un marxismo en crisis, entre la derrota de la experiencia revolucionaria y la transición a la democracia, el efecto Foucault era indicativo de una búsqueda de apertura del marxismo ortodoxo hacia el pluralismo metodológico. En ese sentido, el tránsito paradigmático en este conjunto de apropiaciones es el del filósofo e historiador de las ideas Oscar Terán (1938-2008). A comienzos de los ochenta, Terán ya intervenía buscando inscribir al pensador francés en una operación que sorteara el instrumentalismo y el determinismo economicista, ponderar el poder como productor, la ruptura desde Nietzsche con el sujeto trascendental kantiano y el rol de las nociones de discontinuidad y de pluralidad en el quebrantamiento de monismos reduccionistas.³⁵ Con todo, eso no le impedía detenerse, por ejemplo, en los límites con que tropieza la afirmación foucaultiana “de privilegiamiento de los contrapoderes locales cuando se trata de plantear una transformación radical de la entera situación político-social”.³⁶ También desde el exilio mexicano, en junio de 1983, Terán firmaba la presentación a la antología *América Latina: Positivismo y Nación*, un texto colmado de tácitas referencias foucaultianas (“disciplina”, “dispositivos microscópicos”, “mirada arqueológica”, “caja de herramientas” y otras) en yuxtaposición con algunos manifiestos conceptos gramscianos.³⁷ Incluso, iba un poco más allá en el uso de Foucault como mediación del marxismo y del marxismo como caja de herramientas, dando el puntapié inicial de aquella polémica en las páginas de *Punto de Vista*: en “¿Adiós a la última instancia?”, leía tanto una expresa impronta althusseriana como “la irrupción de lineamientos postestructuralistas” en la reflexión jurídica. Y encontraba la ocasión para señalar la inoperancia teórica de la “última instancia”, y para preguntar: “¿No habrá llegado también para el pensamiento argentino de izquierda la oportunidad de reclamar el derecho al postmarxismo?”.³⁸ Poco después ya exponía su inquietud sobre diversos usos de enunciados foucaultianos que, en torno a los nuevos sujetos sociales, podían “desembocar en una postulación de sustitución de las figuras predominantes del guerrero y el trabajador [...] por la figura del marginal, que asumiría sobre sí todas aquellas funciones de recomposición negadas a las figuras anteriores”; no obstante, ahí mismo seguía rescatando la utilidad de Foucault para pensar “un orden democrático que potencie la diferencia [...] sin que ésta lleve a la implosión autoritaria”.³⁹ De algún modo, el tránsito iniciado en el cuestionamiento de aquella filosofía de la historia devenía en una propuesta de valoración de las virtudes de la joven democracia o, al menos, en una advertencia sobre la asimilación de la modernidad a las técnicas de dominación y control. Ese tránsito expresaba también el pasaje desde un Foucault susceptible de una estrategia que advirtiera la “insuficiencia de las respuestas del marxismo” pero sin abandonar del todo ese terreno, hacia otra interpretación que compartía las críticas hacia el pensador francés por “abstraer, con una

³⁵ Oscar Terán, “Presentación de Foucault”, en O. Terán (comp.), *El discurso del poder*, México, Folios, 1983, pp. 11-50.

³⁶ *Ibid.*, p. 48.

³⁷ “Junto con el ‘consenso espontáneo que las grandes masas de la población dan a la dirección impuesta a la vida social por el grupo social dominante’ —como dice el Gramsci de los *Quaderni*—, surge igualmente ‘el aparato de coerción estatal que asegura legalmente la disciplina de aquellos grupos que no consienten ni activa ni pasivamente’. No obstante, consenso y coerción, saber y poder, no deben ser concebidos como capas exteriormente superpuestas, sino como flujos fusionados que circulan con distintas intensidades por el conjunto de la sociedad.” Oscar Terán, “América Latina: Positivismo y Nación”, en O. Terán (comp.), *América Latina: Positivismo y Nación*, México, Katún, 1983, p. 8.

³⁸ Oscar Terán, “¿Adiós a la última instancia?”, *Punto de Vista*, año VI, N° 17, abril-julio de 1983, pp. 46-47.

³⁹ Norberto Soares, “Michel Foucault: El pensador de nuestros días” [entrevista con Oscar Terán, Enrique Marí y Tomás Abraham], *Tiempo argentino*, 22 de julio de 1984, pp. 4-5.

parcialidad temeraria, progresos culturales y morales [concretados] en las instituciones de los Estados de derecho y dentro de los marcos de la democracia llamada formal”.⁴⁰ Terán, que valoraba las mieles de la *primavera democrática*, optaba por permanecer en el reborde interno –ese que permitía imaginar una izquierda intersticial– de un Foucault que más allá podía expresar la condición posmoderna. Hacia fines de la década de 1980 se refería con un tono fundamentalmente incómodo a un Foucault conducido a “agotarse en propuestas puramente negativas traducidas, eso sí, en brillantes re descripciones del pasado”, y denunciaba a quienes

pretenden con immoderado afán imitativo imponer en los análisis históricos una temática masiva de los micropoderes antes de cuestionarse seriamente respecto de los aspectos fuertemente centralizadores del Estado argentino desde el siglo XIX [...]. Ahora que la distancia posibilitada por la vida, los libros y la muerte permite un acercamiento menos deslumbrado y más productivo a la prosa no sin belleza del autor de *La historia de la locura*”.⁴¹

Sin embargo, en esa misma coyuntura, hay posiciones encontradas con las antes citadas, que tras las huellas del materialismo histórico y desde un marxismo renovado apuntan a disputar la ascendencia de aquellos usos locales de Foucault. Exponente de esta segunda serie de usos, José Sazbón, aquel joven influido por Sartre y Lukács y receptor también del estructuralismo que había preparado los *Análisis de Michel Foucault* veinte años atrás, en 1989, en pleno apogeo mundial de la “crisis del marxismo”, discutía su alcance y entendía ese sacudón sísmico postulando que el concepto de “crisis” es inherente a la biografía intelectual del propio Marx: “La unidad incuestionada de un marxismo carente de tensiones no puede existir sino como un paradigma evanescente”.⁴² Docente, investigador, editor y traductor, a principios de la década, desde su exilio en Maracaibo y en el marco de una relectura crítica del estructuralismo y el postestructuralismo, analizaba detenidamente el proyecto arqueológico de Foucault y concluía: “La arqueología señala el fin del proyecto totalizador y, tal vez, el comienzo de un pensamiento histórico de la dispersión, de las ruinas del sentido, de los contornos abandonados que ninguna síntesis podrá suturar”.⁴³ Un par de años después, ante aquellas afirmaciones de Terán en *Punto de Vista*, respondía rescatando la vigencia del marxismo, cuestionando incisivamente aquel desdén de la “última instancia” y recelando del “pluralismo de las determinaciones múltiples”:

Los sintagmas “metafísica de la presencia”, “macropoderes”, “diseminación”, “descentramiento del sujeto”, ninguno de ellos menos *enigmático* que “última instancia” pero que Terán, con razón, no se cree obligado a descifrar, ya que son *célebres* dentro del “porfiado universo discursivo” de Foucault, Derrida y Lacan [...]. Lo que [Terán] consigue es trasladar el absoluto eficaz de la última instancia a un “constitutivismo sin sujeto” que filtraría “todo objeto social por los desfiladeros del discurso y del poder”.⁴⁴

⁴⁰ Oscar Terán, *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, pp. 26, 56 y 59.

⁴¹ Oscar Terán, reseña de *Foucault*, de David Couzens Hoy, *La ciudad futura*, N° 12, septiembre-octubre de 1988, p. 32.

⁴² José Sazbón, “Una lectura sinóptica de las ‘crisis’” [1989], en Sazbón, *Historia y representación*, p. 53.

⁴³ José Sazbón, *Historia y estructura*, Maracaibo, Universidad de Zulia, 1981, p. 87.

⁴⁴ José Sazbón, “Derecho de réplica: una invitación al postmarxismo”, *Punto de Vista*, año VI, N° 19, diciembre de 1983, pp. 36-37.

Poco asiduo a las polémicas, lo animaba en esas páginas la evidencia de un movimiento que no sólo comprometía a la “última instancia” sino a la teoría marxista en conjunto, a la cual creía fructífero acoplar a tiempos renovados:

Donde su derecho es dudoso y su libertad algo desenvuelta –aducía refiriendo a Terán– es en la instrumentación de esa opción [el postmarxismo] para desfigurar una teoría, un método y una práctica intelectual cuyas posibilidades de libre ejercicio restituido comienzan a vislumbrarse en el país como un efecto más de la recuperación de la sociedad civil frente al autoritarismo clasista del discurso y del poder [...] Mientras estos funerales ocurren en las páginas de *Punto de Vista*, fuera de ellas y de sus fronteras el difunto “reclama su derecho” con una energía que debería hacer meditar sobre “la oportunidad” de su lápida.⁴⁵

Foucault aparecía aquí como emergente de la corriente postestructuralista, como una expresión del repudio virulento del marxismo.⁴⁶ En un sentido afín, también en el interior de una marcada permanencia en el campo marxista, el historiador Horacio Tarcus percibía críticamente el efecto Foucault de fines de los años ochenta: “La crisis de la militancia llevó a que se revalorizaran los espacios de la vida cotidiana y de la autonomía individual. El discurso de Foucault, que revaloriza los micropoderes y la diseminación del poder en los distintos aspectos de lo cotidiano y de la vida social, acompañó este proceso de huida de lo público”.⁴⁷ Tiempo después, y ciertamente filiado en el marxismo británico, Tarcus reunía junto con Roy Hora las páginas del debate europeo que en los setenta y ochenta había apuntado desde el marxismo hacia el análisis foucaultiano del poder. Aquella primera compilación local de artículos críticos de Foucault desde el marxismo apuntaba a sus usos dentro de una recepción que se juzgaba complaciente y atada a una moda intelectual más, e intentaba mostrar cómo no sólo desde Foucault se tenían cosas para decir sobre Marx sino también desde el marxismo sobre Foucault.⁴⁸ Desde la resistencia a aceptar el eclipse de Marx y a Deleuze y Foucault como las únicas estrellas en el firmamento –lo cual no necesariamente implicaba resistirse a la recepción misma de Foucault–, y aun alentando un intercambio y ponderando la exploración foucaultiana del poder, se suscribía ahí críticamente a una posible conciliación entre Marx, o el marxismo, y Foucault. Concluían distinguiendo dos campos pero sopesando problemas que podían ser comunes:

La ausencia de una reflexión sobre la articulación entre la microfísica del poder, el Estado y las clases no constituye una virtud sino por el contrario una debilidad del análisis foucaultiano. Por ello, la articulación de estos aspectos que señalaron un campo de conflictividad más am-

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 37-38.

⁴⁶ Esbozar las líneas del movimiento inverso que tiene lugar por entonces desde fuera del marxismo, esto es, el rechazo de Marx mediante el encomio de Foucault, por ejemplo por Tomás Abraham, excede las intenciones de este artículo.

⁴⁷ Horacio Tarcus, “Sin complejo de culpa”, *Nuevo Sur*, año 1, N° 212, 12 de noviembre de 1989, p. 23.

⁴⁸ Bajo el título “Polémica Cacciari/Foucault”, los artículos “Poder, teoría y deseo”, donde Massimo Cacciari presenta una crítica a Deleuze y a Foucault, y “Lo que digo y lo que dicen que digo”, texto de Foucault tomado de la revista española *El viejo topo* (y claramente titulado así por ella), fueron publicados en el segundo número de la revista *Zona erógena* (1990). Esa publicación independiente de estudiantes de Psicología –editada desde 1989 por Fernando Urribarri– también respiraba (otros) aires foucaultianos.

plio que el que el marxismo estaba acostumbrado a privilegiar, con los que surgen de poner en relación estas formas locales de poder con las clases y el Estado sigue siendo un problema de relevancia teórica y política de primer orden, y constituye un desafío que es necesario afrontar tanto para quienes intentan abordarlo desde una perspectiva foucaultiana como para quienes se proponen encararlo desde las tradiciones marxistas.⁴⁹

Una tercera serie de usos, finalmente, parecería no encontrar sino una natural continuidad teórica y política. Desde esta perspectiva se habilitaban vías de interpretación que, lejos del cuestionamiento al marxismo o de la crítica cáustica al foucaultismo, optaban por concebir una articulación evidente entre Marx y Foucault. Juan Carlos Marín, por ejemplo, reproducía en *La silla en la cabeza* un diálogo con Tomás Abraham, Alejandro Russovich, Roberto Jacoby y Alicia Páez, entre otros, originado en una reunión en el Colegio Argentino de Filosofía, en Buenos Aires, el 26 de junio de 1986. Bajo la reflexión de que en aquel encuentro habían “creído hablar del mismo Foucault por el solo hecho de nombrarlo”, Marín –que conducía en la carrera de Sociología de la UBA un seminario a partir de *Vigilar y castigar*– incorporaba a la desgrabación de esa conversación informal fragmentos de textos de Foucault con el propósito de completar sus argumentaciones. No hay muchas charlas que se hayan visto compelidas a publicarse para explicitar una posición. En ésta, según se transcribía, un asistente, gesticulando el hecho, había asegurado que muchos marxistas “han comido mierda”; con el prístino saber del barrio, Marín rebatía que si a él se refería estaba dispuesto a partírle la silla en la cabeza. Por anecdótico, el hecho no deja de hablar de una rivalidad de época: el argumento materialista frente a la querrela de las interpretaciones. En la confrontación teórica, llamando a recuperar un campo crítico y contestatario para enfrentar los efectos de la dictadura, Marín conceptualizaba el cuerpo como territorialidad en la que se manifiesta la lucha de clases. Si el marxismo había prestado más atención a las clases –y al modo de producción– que a la lucha, Foucault venía a dar centralidad a la forma que asume ese enfrentamiento social –la política–. Desde ahí, se sumaban la concepción productiva del poder, la relevancia de la subjetividad para el desarrollo de la conciencia de clase y la idea de la necesaria reproducción ampliada de la aplicación del panoptismo para la acumulación capitalista:

Es obvio que se está nutriendo de una de las sugerencias teóricas más ricas y fructíferas de Marx. Pero al mismo tiempo le mete contenido, y no al estilo mecanicista de la gran mayoría de los marxistas [...] Esa capacidad que tiene Foucault de haber logrado entender cuál era la lógica de la acumulación capitalista en relación con el tratamiento de los cuerpos [...] pero Cristo, parecería que estuviéramos leyendo la *Contribución a la crítica de la economía política*.⁵⁰

Podría aventurarse que, lejos la “crisis”, Foucault parecía aquí un camarada más que, parafraseando a Lenin, podía contribuir al análisis concreto de una situación concreta. En esa línea,

⁴⁹ Roy Hora y Horacio Tarcus, “Foucault y el marxismo”, en H. Tarcus (comp.), *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1993, pp. 29-30. Tarcus recordaba que el libro mismo tardó en venderse, no tenía lectores: “Los que leían a Foucault no querían críticas; a quienes no les gustaba Foucault, no necesitaban leer ese libro”. Comunicación personal con Horacio Tarcus, 2008.

⁵⁰ Juan Carlos Marín, *La silla en la cabeza. Michel Foucault en una polémica acerca del poder y el saber*, Buenos Aires, Nueva América, 1987, p. 36.

Marín leía en Foucault las ejemplificaciones del operador que procesa lo social argentino, el terror, condición del disciplinamiento que configura un nuevo modelo de acumulación.⁵¹

Las obras de Michel Foucault y su propia dispersión enunciativa fueron interpretadas (ampliándolas y reduciéndolas) de muy diversas maneras: identificando concepciones estructuralistas, una evidente influencia de Marx o una rebeldía marxista, un nietzscheanismo contemporáneo, el posmodernismo o el postestructuralismo. La relación entre los textos de Foucault y la política y la teoría marxistas ha sido planteada tanto como un rechazo de la tradición marxista como tomando de ella contribuciones que abonarían sus áreas de análisis. Con todo, desde dentro del marxismo ese vínculo no ha podido negarse. No hay dos campos antagónicos, y por eso mismo las apropiaciones han sido fluidas y equívocas. En este caso se hace manifiesta la importancia de los usos y patente que el prisma es local.

Siguiendo algunas lecturas y casos procuramos presentar en estas páginas las líneas de la reconstrucción de un tramo de la recepción argentina de las obras de Foucault articulado alrededor de una problemática común: el (in)tenso enlace con Marx y el marxismo. Intentamos, también, sentar algunas ideas de una indagación en progreso sobre un amplio arco de apropiaciones que, entre la correlación lisa y la escisión llana, se abre a otras lecturas y al cual se accede desde sitios heterogéneos.

En ese terreno híbrido y barroso hemos tratado de dar cuenta de cómo, en el espacio que los años ochenta abren a los recomienzos y a las nuevas ideas, las elaboraciones foucaultianas contribuyeron en unos casos a superar los límites que parecía imponer el marxismo clásico, en otros a repensar los modos de hacer política, incluso a abonar lecturas descreídas, y siempre a tensar el campo intelectual local de la nueva izquierda, de la juventud de izquierda independiente y del marxismo renovado.

Las líneas de lectura aquí tratadas no pretenden, obviamente, agotar un espectro de apropiaciones sin duda complejo. Sin embargo, permiten esbozar algunas conclusiones preliminares. Todas ellas tienen algo que decir sobre el contexto argentino y la izquierda local en los años setenta y ochenta.⁵² Por ejemplo: que el nombre “Foucault” produjo aquí efectos significativos atado a coyunturas que autorizaban una incorporación selectiva de algunas de sus elaboraciones, contribuyendo a brindar complejidad a la división entre un marxismo ortodoxo y

⁵¹ Ese uso de Foucault que podría refrendar las teorías del poder de los grupos armados se manifestaba también –en apariencia invertido– cuando se proponía a la JP como su precursora. En ese sentido, es sintomático el comentario de José Pablo Feinmann a fines de los años ochenta, acerca de que las formulaciones de Foucault ya las escribía la generación de jóvenes peronistas de los setenta en estado práctico. Así, recordaba al pasar un texto publicado en *Envido* en 1973, “escrito tres meses antes que la primera de las seis conferencias pronunciadas por Foucault en Río de Janeiro, *La verdad y las formas jurídicas*”. No importa si en la forma de un pensamiento colonizado o adelantado, en todo caso –también lo reconocía Feinmann– habla de una problemática compartida alrededor de la construcción del poder, de la verdad como práctica y conquista política, como enfrentamiento. Colonialidad o no, a sabiendas o no, ahí también aparecía un Nietzsche foucaultiano. De nuevo, poco importa, y menos en un trabajo sobre este autor, si todo estaba en sí en la JP; lo que amerita mención es esa maleabilidad en la inscripción de Foucault que hacia fines de los años ochenta empieza a ser evidente. José Pablo Feinmann, “Política y verdad. La constructividad del poder”, en Saúl Sosnowski (comp.), *Represión y reconstrucción de una cultura: El caso argentino*, Buenos Aires, Eudeba, 1988, pp. 79-81.

⁵² En los años de la posdictadura, pero especialmente a partir de fines de los ochenta, el interés por Foucault se amplía notablemente en un vasto sector del campo intelectual, sus ideas se incorporan con fuerza al ámbito universitario y en la prensa nacional llega a afirmarse que el pensador francés es una marca intelectual de época y que “su discurso ha invadido la Argentina”. Véase Raquel Ángel, “La moda Foucault”, *Nuevo Sur*, año 1, N° 212, 12 de noviembre de 1989, p. 22.

los nuevos aires de la teoría crítica marxista; que en esa coyuntura las representaciones sobre Foucault abonaron el cuestionamiento de unas prácticas político-culturales y la configuración de otras a partir de apropiaciones teóricas ni coherentes ni unívocas que, en muchos casos, estaban precedidas por una práctica política que venían luego a poner a prueba; que esas lecturas circularon entre la introducción mecánica y su aceptación creativa, y entre la veneración y la descalificación, dando cuenta de la capacidad del nombre Foucault para operar en la cultura en general; que entre tanta heterogeneidad, fuese en relación con un análisis sobre el poder que ya no proponía encontrarlo en la cumbre sino buscarlo en la llanura, fuese en la empatía que podía correr entre las relaciones de poder analizadas y teorizadas por Foucault y la teoría de la explotación en el modo de producción capitalista, un punto de partida parecería común: la inquietud política signada por el propósito de escapar a la dominación.

En otros términos, podría decirse que Foucault pudo ser, en pocos años, un filósofo estructuralista en tiempos de la radicalidad del cambio, un historiador del castigo, un pensador crítico que sin embargo habilitaba usos y abusos del panoptismo haciendo que las escalas menores y los dispositivos de poder comenzaran a circular como el aire que se respira. Pero también se supo agrupar bajo ese nombre tanto al pensador de una nueva radicalidad política contra la dominación y afincada en la diferencia que reclamaba ese momento democrático como al antiprogresista que no permitía valorar la democracia porque no veía en las instituciones de la modernidad más que exclusión y control social. En un sentido más general, seguramente haya operado como denominación teórico-práctica que soportó, no sólo la crisis de la política radical, sino su tránsito; como pensador de ruptura usado por y contra el marxismo; como caja de resonancia de las torsiones que trazaron el campo político-intelectual; al fin, como una suerte de significativo vacío que podía ser colmado de acuerdo a las necesidades que imponía la coyuntura. Quizás como quería el Foucault de *Diálogo sobre el poder* cuando decía:

Me gustaría escribir libros-bomba, es decir, libros que sean útiles precisamente en el momento en que uno los escribe o los lee. Acto seguido, desaparecerían. Serían unos libros tales que desaparecerían poco tiempo después de que se hubieran leído o utilizado. Deberían ser una especie de bombas y nada más. Tras la explosión, se podría recordar a la gente que estos libros produjeron un bello fuego de artificio. Más tarde, los historiadores y otros especialistas podrían decir que tal o cual libro fue tan útil como una bomba y tan bello como un fuego de artificio.⁵³ □

Bibliografía

Álvarez-Uría, Fernando y Julia Varela, "Prólogo", en J. Varela y F. Álvarez-Uría (eds.), *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1985, pp. 16-22.

Ángel, Raquel, "La moda Foucault", *Nuevo Sur*, año 1, Nº 212, 12 de noviembre de 1989, p. 22.

Balibar, Étienne, "Foucault y Marx: La postura del nominalismo", en É. Balibar *et al.*, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1995.

Bleger, José, *Psicoanálisis y dialéctica materialista. Estudios sobre la estructura del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1958.

⁵³ Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 72.

- , *Psicología de la conducta*, Buenos Aires, Eudeba, 1965 [1963].
- Bodei, Remo, “Las dos caras de la democracia”, *La ciudad futura*, N° 3, diciembre de 1986, p. 18.
- Burchell, Graham, Colin Gordon y Peter Miller, *The Foucault Effect*; Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- De Ípola, Emilio, “Cultura, orden democrático y socialismo”, *La ciudad futura*, N° 1, agosto de 1986, pp. 33-35.
- y Juan Carlos Portantiero, “Crisis social y pacto democrático”, *Punto de Vista*, año VII, N° 21, agosto de 1984, pp. 17-19.
- Del Barco, Oscar, “Presentación”, en O. del Barco (dir.), *La crisis del marxismo*, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1979, pp. 9-18.
- Feinmann, José Pablo, “Política y verdad. La constructividad del poder”, en Saúl Sosnowski (comp.), *Represión y reconstrucción de una cultura: El caso argentino*, Buenos Aires, Eudeba, 1988, pp. 79-81.
- Fornillo, Bruno, Mariana Canavese y Alejandro Lezama, “Un diálogo con Étienne Balibar”, *El Rodaballo*, N° 14, invierno de 2002, pp. 102-106.
- Foucault Michel, “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, en J. Varela y F. Álvarez-Uría (comps.), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992 [1975], pp. 102-103.
- , “Las redes del poder”, *Fahrenheit 450*, N° 1, noviembre-diciembre de 1986, pp. 13-19 [conferencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bahía, 1976].
- , *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1997 [1969].
- , *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1993 [1966].
- , *Enfermedad mental y personalidad*, Buenos Aires, Paidós, 1961.
- , *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Katz, Alejandro, “Un hecho de nuestra historia”, *La ciudad futura*, N° 5, junio de 1987, p. 7.
- Le Blanc, Guillaume, “Ser sometido: Althusser, Foucault, Butler”, en T. Lemke *et al.*, *Marx y Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp. 41-60.
- Lechner, Norbert, “De la revolución a la democracia”, *La ciudad futura*, N° 2, octubre de 1986, pp. 33-35.
- Marí, Enrique Eduardo, *La problemática del castigo*, Buenos Aires, Hachette, 1983.
- Marín, Juan Carlos, *La silla en la cabeza. Michel Foucault en una polémica acerca del poder y el saber*, Buenos Aires, Nueva América, 1987.
- Morey, Miguel, *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983.
- Palti, Elías José, “Crisis de las ideas e ideas de la crisis: el marxismo como laboratorio”, en E. J. Palti, *Verdades y saberes del marxismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 13-22.
- Poulantzas, Nicos, *Estado, poder y socialismo*, México, Siglo XXI, 1983.
- Rago, Margareth, “O efeito-Foucault na historiografia brasileira”, *Tempo Social*, vol. 7, N° 1-2, octubre de 1995, pp. 67-82.
- Rozitchner, León, *Las desventuras del sujeto político*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1996 [1984].
- Santos, M. I., “Búsqueda de un nuevo espacio para la emergencia del hombre”, *Stromata*, año XXIX, N° 3, julio-septiembre de 1973, pp. 215-239.
- Sartre, Jean-Paul, “Jean-Paul Sartre répond”, *L'arc*, N° 30, 1966, pp. 87-88.
- Sazbón, José, *Historia y representación*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2002.
- , *Historia y Estructura*, Maracaibo, Universidad de Zulia, 1981.
- , “Derecho de réplica: una invitación al postmarxismo”, *Punto de Vista*, año VI, N° 19, diciembre de 1983, pp. 36 y 37.
- Soares, Norberto, “Michel Foucault: El pensador de nuestros días” [entrevista con Oscar Terán, Enrique Marí y Tomás Abraham], *Tiempo argentino*, 22 de julio de 1984, pp. 4-5.

- Tarcus, Horacio (dir.), *Diccionario biográfico de la izquierda argentina*, Buenos Aires, Emecé, 2007.
- , “Sin complejo de culpa”, *Nuevo Sur*, año 1, N° 212, 12 de noviembre de 1989, p. 23.
- , (comp.), *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1993.
- Terán, Oscar (comp.), *El discurso del poder*, México, Folios, 1983.
- , (comp.), *América Latina: Positivismo y Nación*, México, Katún, 1983.
- , “¿Adiós a la última instancia?”, *Punto de Vista*, año vi, N° 17, abril-julio de 1983, pp. 46-47.
- , *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- , reseña de Foucault, de David Couzens Hoy, *La ciudad futura*, N° 12, septiembre-octubre de 1988, p. 32.
- Varela, Julia, “Nota a la edición castellana”, en J. Varela y F. Álvarez-Uría (comps.), *Espacios de poder*, Madrid, La Piqueta, 1981.
- Vezzetti, Hugo, *La locura en la Argentina*, Buenos Aires, Folios, 1983.

Resumen / Abstract

El efecto Foucault, entre el hombre nuevo y la crisis del marxismo

Entre la pluralidad de usos que encontraron las elaboraciones de Michel Foucault en la Argentina, una serie de apropiaciones se relaciona con Marx y el marxismo. Una aproximación a algunas de ellas transita necesariamente entre las primeras circulaciones de sus textos a fines de la década de 1950 y las lecturas situadas en los años setenta. Luego cristalizarán usos de las elaboraciones y la cita foucaultianas que, dentro de la problemática abierta por la llamada “crisis del marxismo”, oscilan entre la aprobación y el rechazo. Indagamos especialmente algunos de esos usos, en el contexto de apertura democrática, de revisión de la experiencia de masas de los setenta y fuerte distensión de la presencia del discurso marxista en el campo intelectual. Intentamos, así, profundizar los matices que complejizan la división entre un marxismo ortodoxo y los nuevos aires de la teoría crítica marxista, exponer un problema de la recepción de ideas mediante diversos usos estratégicos de dichos discursos entre agentes político-intelectuales en un contexto específico, visualizar los modos en que esas lecturas se articularon con determinadas maneras de interpretar la política y la cultura locales.

Palabras clave:

Usos - Foucault - Argentina - Marxismo

The Foucault effect, between the “New Man” to the “crisis of Marxism”

In Argentina, Michel Foucault’s work has had several interpretations being a series of them associated with Marx and the Marxism. An approximation to these series of interpretations includes the readings dated from the end of the ’50s to the ’70s. After this time and within the “crisis of Marxism”, the uses of Foucault’s citation oscillated among approval and rejection. In this paper, we explore some of these uses within the context of democratic transition, masses experience in the ’70s and the strong relaxation of the Marxist speech in the intellectual field. In this way, we try to explain the division between the orthodox Marxism and the new Marxist critical theory. We also expose the problem of the reception of ideas through the strategic use of these speeches by political and intellectual agents in a specific context. Finally, we investigate the ways these readings were articulated through the interpretation of the local policy and culture.

Keywords:

Usos - Foucault - Argentina - Marxism

Fecha de recepción del original: 08/02/2011

Fecha de aceptación del original: 27/02/2011

Una lengua nacional aluvial para la Argentina

*Jorge Luis Borges, Américo Castro y Amado Alonso
en torno al idioma de los argentinos*

Miranda Lida

Universidad Torcuato Di Tella / Universidad Católica Argentina / CONICET

I. Definición del problema

A fines del siglo XIX, se volvió un lugar común en buena parte de los países occidentales que se comenzara a definir la nación a partir del criterio de la lengua, un rasgo homogeneizador que cobraba extraordinaria fuerza en poblaciones cada vez más alfabetizadas e integradas a la modernidad. Así, las naciones modernas, en su preferencia por un determinado idioma nacional, terminarán por someter a centenares de otras lenguas que no llegaron a alcanzar aquel mismo rango al casi indigno puesto de dialecto. Aquel que no hablara la lengua nacional quedaría rebajado al estatus de ciudadano de segunda; en cambio, aquel que realizara su aprendizaje, podría ver alcanzada con más facilidad cualquier expectativa de ascenso social. Una lengua nacional tiene prestigio por el solo hecho de serlo: está en los libros de texto que se enseñan en la escuela. Mientras tanto, las demás quedan relegadas, por más que sean habladas por poblaciones numéricamente significativas. Tan sólo les quedó la alternativa de convertirse en objeto de una enconada resistencia cultural o lingüística. En este contexto, los combates por la lengua y la cultura bien pudieron politizarse.¹ Folkloristas, hombres de letras y filólogos fueron partícipes de estas lides; el auge que encontró la filología a fines del siglo XIX no es casual. Hay incontables ejemplos de estas luchas entre los nacionalismos culturales emergentes de Europa central a finales del siglo XIX, cuando tanto el Imperio Ruso como el Austrohúngaro mantuvieron sometidas lenguas y culturas que anhelaban convertirse en verdaderas naciones.

En la Argentina, y a pesar de la inmigración de masas que arribó a fines del siglo XIX, estas batallas no alcanzaron la misma virulencia que en otras latitudes. La inmigración convirtió a la Argentina en una verdadera Babel, donde se hablaban miles de lenguas diferentes, y más todavía resaltaba este rasgo en las ciudades del litoral. La lengua nacional encontró dificultades para imponerse, y más en un país donde había abundante prensa escrita que circulaba en variados idiomas. Contra ello, precisamente, las presiones nacionalistas que se hicieron oír hacia el Centenario reclamarían la preeminencia de la lengua del país por sobre las demás. Nacionalizar a través de la escuela y del servicio militar obligatorio significaba, entre

¹ Eric Hobsbawm, *La era del imperio (1875-1914)*, Barcelona, Crítica, 1998.

otras cosas, la posibilidad de crear y difundir rituales patrióticos que alentaran la difusión de los valores nacionales; por añadidura, así también podría lograrse que todo el mundo hablara la lengua nacional.² No se trataba meramente de definir la identidad nacional a través de la identificación de los rasgos de la cultura o la literatura propias, gesto común ya presente entre escritores e intelectuales decimonónicos de inspiración romántica.³ Si la lengua era un elemento clave, debía ocupar su puesto entre los rasgos que dan cuenta de la identidad nacional.

Sin embargo, la lengua nacional “argentina” estaba lejos de ser autóctona; como tantas otras cosas, había sido traída desde España, desde Europa. Por más que el fervor de los criollistas haya pretendido la ilusión de identificar una lengua *argentina*, distinta con respecto a otras variantes idiomáticas de la lengua española, estos esfuerzos no pudieron ocultar que en realidad la lengua argentina, como tal, no existía. No obstante, se tratara o no de una quimera, aquella ilusión despertó esperanzas entre filólogos y lingüistas. Y no tardaría en suscitar polémicas. Cuando, en la década de 1920, la filología en tanto disciplina arribó a la Argentina —el instituto homónimo de la Universidad de Buenos Aires fue fundado en 1923—, se vio envuelta en un debate sobre la nación y su idioma que desbordó el marco de los especialistas que se dedicaban a tan erudita disciplina.

Ya en los albores del siglo, el filólogo francés Lucien Abeille, en su libro *Idioma nacional de los argentinos*, había formulado la hipótesis de que la Argentina tenía un idioma nacional propio, diferente del español peninsular. No se trataba de un dialecto o de una de serie de regionalismos que distinguían al español hablado por los argentinos (el “argentino”), de cualquier otra variante regional; sino del hecho de que la Argentina no podría ser considerada una nación, y ocupar su lugar en el concierto internacional, si carecía de un idioma que fuera plenamente de su propiedad: “Si la lengua es uno de los principales elementos constitutivos de la nación, cuando se afirma que en la República Argentina se debe hablar el idioma español, se emiten teorías contrarias al derecho inherente a un pueblo de hablar un idioma especial”.⁴

Esta idea de la reafirmación de la Argentina a través de su propia lengua, que habrá de ser el *argentino* —diferente del español—, no encontró eco, sin embargo, entre los principales voces del nacionalismo de los tiempos del Centenario. Ni Leopoldo Lugones, ni Ricardo Rojas ni Manuel Gálvez proclamaron un nacionalismo lingüístico tan radical; en un país donde a diario se oían los más variados cocoliches y dialectos, los nacionalistas se limitaron a reclamar que el español cobrara preeminencia sobre los demás idiomas a través de la escuela pública, el servicio militar y los rituales patrióticos. No había necesidad de argentinizar la lengua; la Argentina podría ser considerada plenamente una nación aunque no tuviera una lengua nacional exclusiva que la identificara.

² Fernando Devoto, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002; Lilia A. Bertoni, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

³ Juan M. Gutiérrez, *Cartas de un porteño. Polémica en torno al idioma y a la Real Academia Española*, prólogo de Jorge Myers, Buenos Aires, Taurus, 2003; Adolfo Prieto, *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988; Ángel Rosenblat, “Las generaciones argentinas del siglo XIX ante el problema de la lengua”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, N° 4, 1960, pp. 539-584; Fernando Alfón, “La Nación y los combates por la lengua”, *La Biblioteca*, N° 7, 2008, pp. 402-430.

⁴ Lucien Abeille, *Idioma nacional de los argentinos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional/Colihue, 2005 [1900].

Tanto es así que en la década de 1920, cuando Ricardo Rojas, autor de *La restauración nacionalista*, impulsó la fundación del Instituto de Filología en la Universidad de Buenos Aires, de la cual era rector, estuvo lejos de imprimirle al nuevo instituto un perfil nacionalista; no, al menos, desde el punto de vista lingüístico. Rojas creía más en la existencia de una literatura por definición *argentina* que en la de su lengua, tal como demuestra en su *Historia de la literatura argentina*. No se trataba de promover la creación de un instituto que estudiara y sistematizara la auténtica lengua *argentina*, sino de crear un centro de estudios que sirviera para promover el buen uso del idioma *español* en la Argentina. Tanto es así que Rojas trajo de España al fundador del nuevo instituto, don Américo Castro, formado en el prestigioso Centro de Estudios Históricos de Madrid, dirigido por Ramón Menéndez Pidal.

Apenas asumió su cargo, el flamante director hizo referencia al “felizmente anulado” trabajo de Abeille, que se hallaría en las antípodas de sus concepciones lingüísticas.⁵ Mientras que Abeille reivindicaba el voseo –el uso del vos en lugar del tú en la lengua coloquial– como un rasgo típico del idioma argentino, Castro daba por descontado que ese idioma no podía ser otro que el español que se hablaba en España; así, pues, el voseo sólo podía ser considerado una desviación del “auténtico” español. Castro –de carácter “arbitrario y tronante”, según un colega⁶ concebía su misión en la Argentina como una obra de purificación que debía ser llevada a cabo en un país en el que su lengua había llegado a degenerar, por haber sido un área marginal del antiguo imperio español.⁷ No es pues un dato menor que la filología arribara de la mano de los españoles. Castro seguía los pasos de José Ortega y Gasset, Adolfo Posada y Rafael Altamira, que habían visitado la Argentina hacia el Centenario. Pero la cuestión del idioma de los argentinos no quedaría ahí clausurada. En 1926 se publicó el *Don Segundo Sombra* de Ricardo Güiraldes y el criollismo comenzó a despertar vivo interés en la cultura argentina, hasta alcanzar su clímax hacia los años treinta.⁸

A reconstruir los debates en torno al idioma de los argentinos en la primera mitad del siglo xx hasta la irrupción del peronismo, y los contextos en los que estos debates se desarrollaron, se dedica este ensayo. Nos centraremos en sus figuras más relevantes y en los contextos en los que actuaron: Américo Castro, Amado Alonso –su sucesor poco después en el Instituto de Filología– y Jorge Luis Borges. Tendremos también en cuenta al uruguayo Vicente Rossi, agudo polemista que, radicado en Córdoba, encontraría eco en Borges. Mientras Castro se resistía a admitir cualquier dejo de criollismo, Amado Alonso se interesó como ningún otro filólogo español por la cuestión. En medio de una rica discusión con Borges y Rossi, Alonso admitió algún tipo de singularidad en la lengua rioplatense. Pero no la definió por sus rasgos autóctonos, sino más bien por su carácter *aluvial*. No se trataba de medir la pureza de la lengua rioplatense con la vara del casticismo, o en función de algún otro purismo, como pretendían los

⁵ *Discursos pronunciados por el Decano don Ricardo Rojas y por el Profesor don Américo Castro en el acto inaugural realizado el día 6 de junio de 1923*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1923.

⁶ Carlos Blanco Aguinaga, “Don Amado Alonso”, *Príncipe de Viana*, N° 213, 1998, pp. 15-20.

⁷ Américo Castro, *La peculiaridad lingüística rioplatense y su sentido histórico*, Buenos Aires, Losada, 1941. Un comentario en “Las alarmas del doctor Américo Castro”, en Jorge Luis Borges y José Clemente, *El lenguaje de Buenos Aires*, Buenos Aires, Emecé, 1998.

⁸ Alejandro Cattaruzza, “Descifrando pasados: debates y representaciones de la historia nacional”, en A. Cattaruzza (dir.), *Nueva historia argentina. Crisis económica, avance del Estado e incertidumbre política, 1930-1943*, Buenos Aires, Sudamericana, vol. 7, 2001, pp. 429-476; Lila Caimari, “Sobre el criollismo católico. Notas para leer a Leonardo Castellani”, *Prismas*, N° 9, 2005, pp. 165-185; Prieto, *El discurso criollista*.

nacionalistas lingüísticos; de lo que se trataba era de reconocer toda su riqueza y variedad. Sobre esta base postuló que la lengua en la Argentina era *aluvial*, tan aluvial como su sociedad. Ello le valió a Alonso un amplio reconocimiento en la cultura y la sociedad de entreguerras. No obstante, como veremos, al cabo de unos pocos años la irrupción del peronismo dio por tierra con el cosmopolitismo de Amado Alonso; en la década de 1940 estaban cobrando fuerza nuevas concepciones sobre la lengua y la identidad argentinas, imbuidas de valores criollistas y católicos. En este clima, Alonso se vio obligado a abandonar la Argentina, un país que había llegado a hacer suyo.

II. De Américo Castro a Amado Alonso

En 1923, Castro fue recibido con pompa y circunstancias, tal como entonces se les solía dar la bienvenida a los extranjeros: fue uno de los tantos huéspedes que en los años veinte tuvo la ciudad.⁹ Fue objeto de diversos homenajes, mientras su discurso inaugural era difundido en la prensa y en un libro conmemorativo. Así comenzó a hablarse de la filología, algo hasta entonces poco conocido; gracias a la visita del español llegaría hasta los grandes matutinos. *La Prensa* disparó la primera piedra en las polémicas filológicas de los años veinte. Publicó una serie de artículos de Arturo Costa Álvarez, profesor de la Universidad de La Plata y colaborador del semanario *El Hogar*, donde se acusaba a Castro de desconocer la lengua “argentina” y de pretender implantar una disciplina de carácter puramente español, poco apropiada para el ambiente local. El autor profetizaba que Américo Castro fracasaría.

Así se comenzó a hablar de la filología, una materia que, de otro modo, habría permanecido en manos de los especialistas, sin llegar al público. Y al poco tiempo, al español lo encontraremos como colaborador en *La Nación*. La visibilidad social que adquirió Castro tornó aun más violentas las diatribas de Costa Álvarez. Mientras, la polémica llegaría, también, hasta la revista vanguardista *Martín Fierro*, que intervino a favor de Castro.¹⁰ Se debatía la pertinencia de importar de España una disciplina que implicaba toda una manera de pensar la lengua y la literatura. Se acusó a la filología académica de ser una disciplina sólo “para españoles”, que relegaba a un segundo plano la literatura y el “idioma” autóctonos. Se volvía así a la discusión que había planteado Abeille de si era pertinente hablar de una lengua “argentina”. Y si lo era, ¿por qué “importar” a los especialistas?

La batalla lingüística no era una simple polémica entre eruditos. Sacaba a la luz todas las transformaciones que se estaban produciendo en la sociedad y en la cultura de entreguerras. Por un lado, Buenos Aires podía darse el lujo, a través de *La Nación*, de contar con las más importantes plumas del mundo hispanoamericano como colaboradores, entre los que se destacaría Ortega y Gasset. Por otro lado, la ciudad era también el escenario en el cual creció un diario como *Crítica*, que vivía un éxito editorial tras otro, imponiendo un estilo propio.¹¹ Y no sólo en lo periodístico sino además, en un uso del lenguaje que rompía con los cánones. No obstante ello el diario se vendía en grandísimas tiradas: si *La Nación* era el diario más presti-

⁹ Francis Korn, *Los huéspedes del 20*, Buenos Aires, Sudamericana, 1974; Victoria Ocampo, *Autobiografía iv. Viraje*, Buenos Aires, Sur, 1982.

¹⁰ Carlos Grünberg, “Un gramático”, *Martín Fierro*, 15 de abril de 1924, pp. 5 y ss.

¹¹ Sylvia Safta, *Regueros de tinta. El diario “Crítica” en la década de 1920*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.

gioso, aunque de “extrema derecha”, según lo caricaturizara la revista *Martín Fierro*,¹² *Crítica* no dejaba de ser el más leído. En el marco de una cultura de masas en expansión, se tornaba urgente la reflexión en torno al uso que se hacía del idioma. De hecho, fue el propio diario *Crítica* el que en la década de 1920 relanzó la discusión sobre el idioma de los argentinos; lanzó una encuesta entre escritores, filólogos y periodistas que, no obstante, no dio el resultado deseado: el lunfardo no fue admitido como expresión legítima de la lengua “argentina”, puesto que solía ser asimilado al submundo del crimen.¹³

Pero ¿cabía esperar de los académicos españoles que se acostumbraran a la informalidad de la lengua coloquial que se hablaba e incluso se escribía en los diarios más populares de Buenos Aires? El nombre de España todavía rezumaba tradición y casticismo. Al fin y al cabo, la lengua propia de la alta cultura en la sociedad porteña de comienzos del siglo xx seguía siendo el francés. Apenas se tenía en cuenta al español como lengua culta, refinada, elegante. Para convertir al Instituto de Filología en un polo atractivo, era necesario conferirle una orientación que lo apartara del casticismo, con vocación por abordar los más amplios problemas literarios y lingüísticos. Éste era el desafío que implicaba la instalación de un Instituto de Filología en Buenos Aires.

Quizás por eso, cuando Américo Castro abandonó esta ciudad a comienzos de 1924, tras apenas un año de gestión, se habló de su “fracaso” –la palabra pertenece al propio Costa Álvarez–. Fueron nombrados sucesivamente otros directores, que no lograron perdurar más de una temporada. Si el Instituto no lograba encontrar eco en la sociedad, atraer a los jóvenes y entrar en diálogo con los círculos literarios más prestigiosos, llevaría una existencia errática. Mientras tanto, en la literatura argentina se reavivaba el interés por el criollismo y la gauchesca, cuyo más neto exponente fue el *Don Segundo Sombra*. En este contexto, el academicismo de los filólogos españoles continuaría despertando críticas. Distintas voces insistieron en que el Instituto debía captar el pulso de la sociedad local y conocerla a fondo, incluso su literatura criolla. La más importante de estas voces fue la de Borges, en su obra *El idioma de los argentinos*, que obtuvo en 1927 el Segundo Premio Municipal. Allí se discuten dos lecturas acerca del idioma del Río de la Plata, que Borges dará en rechazar:

Una es la de quienes imaginan que esa habla ya está prefigurada en el arrabalero de los sainetes; otra es la de los casticistas o españolados que creen en lo cabal del idioma y en la impiedad o inutilidad de su refacción. [...] El que no se aguaranga para escribir y se hace el peón de estancia o el matrero o el valentón, trata de españolarse o asume un español gaseoso, abstraído, internacional, sin posibilidad de patria ninguna. Las singulares excepciones que restan [...] son de las que nos honran.¹⁴

Las dos lecturas eran igual de puristas, aunque en direcciones divergentes. Nos concentraremos en la segunda, que refiere al academicismo de los españoles más casticistas y, en última

¹² Roberto Mariani, “*Martín Fierro* y yo”, *Martín Fierro*, 25 de julio de 1924, p. 2, y “Sorpresas de *La Nación*”, *Martín Fierro*, 12 de diciembre de 1926, p. 3.

¹³ Mariano Oliveto, “La cuestión del idioma en los años veinte y el problema del lunfardo: a propósito de una encuesta del diario *Crítica*”, *Pilquen (sección Ciencias Sociales)*, N° 13, Neuquén, Universidad Nacional del Comahue, 2010, disponible en <<http://scielo.org.ar>>.

¹⁴ Jorge Luis Borges, *El idioma de los argentinos*, Buenos Aires, Peña/Del Giudice, 1952, p. 13.

instancia, al propio Instituto de Filología fundado por Américo Castro, a quien Borges criticó en varias oportunidades, por su incapacidad de adaptarse al auditorio porteño. En las conferencias que dictó en Buenos Aires, Castro utilizaba la palabra “egregio”, un término en desuso, advertía Borges. Y concluía rotundamente: “no sabe impresionarnos”.¹⁵ El lingüista debe ser flexible en el uso de la lengua, conocer los usos locales y adaptarse a su auditorio. Éste es el error que Borges advierte en Castro y en buena parte de los lingüistas españoles del Instituto de Filología: no saben acercarse al habla del hombre corriente. No se trata de escribir ensayos sobre la literatura gauchesca o los sainetes, puesto que no sería más que un análisis libresco. El habla popular sólo se encuentra en la calle.

O en la “contra-filología” que, de la mano de Vicente Rossi, surgió en la Argentina de los años veinte, apuntando sus dardos contra el Instituto de Filología. Si bien a Rossi hoy tan sólo se lo recuerda por su libro *Cosas de negros*, de 1926, fue además el responsable de la publicación de una larga serie de opúsculos, los *Folletos lenguaraces*, de aparición irregular, en los que trataba con la mayor irreverencia cuestiones filológicas e idiomáticas, en tono de burla contra el Instituto de Filología porteño y cualquier otra institución que intentara domeñar la lengua, en especial la popular. Luego de 1931, Rossi arremetió contra la Academia Argentina de Letras, que acababa de ser fundada. No admitía ninguna autoridad en materia lingüística. La descarnada crítica contra el academicismo de los lingüistas instalados en Buenos Aires fue moneda corriente en estos folletos que, en Córdoba primero, y luego en Buenos Aires, editara Rossi desde mediados de la década de 1920 hasta principios de los años cuarenta.

Estos folletos ofrecían un nutrido glosario de la lengua popular, donde se ponía en evidencia la poca capacidad que los filólogos más prestigiosos tendrían para interpretar el lenguaje “argentino”.¹⁶ Contra todo casticismo, Rossi mostraba las vinculaciones que la lengua rioplatense conservaba con tradiciones culturales no españolas: desde la cultura afroargentina hasta los cocoliches de los inmigrantes, o el lenguaje del criollo, del indio o del gaucho. En los términos de Borges, que lo leía con voracidad, Rossi era un verdadero “montonero”, rebelde a la autoridad española en materia lingüística, y un completo díscolo con respecto al Instituto de Filología. Por curiosidad lingüística le atrae Rossi: sus glosarios de la lengua rioplatense eran ricos en matices muy vívidos. Pero la batalla –Borges lo sabe– es desigual: “se trata de un vistoso duelo (que es a muerte) entre un matrero criollo-genovés de vocación charrúa y la lenta partida de policianos, adscriptos esta vez a un Instituto de Filología que despacha glosarios y conferencias en la calle Viamonte”.¹⁷

El mérito de Rossi según Borges reside en haber captado el habla popular en su naturalidad, más allá del artificio que la literatura, tanto gauchesca como arrabalera, construyó a los fines literarios. Borges cree que Rossi tiene razón cuando sugiere que “los filólogos españoles o hispanizantes tienen que justificar su empleo oficial: han inventado de muy mala gana un idioma gauchesco que luego retraducen con apuro al español antiguo, y han decretado que su

¹⁵ *Ibid.*, p. 29.

¹⁶ Replicaban las publicaciones del Instituto de Filología. Así, los *Folletos lenguaraces* 2 y 3, “Rectificaciones y ampliaciones a unas notas lexicográficas”, Río de la Plata, 1927.

¹⁷ Jorge Luis Borges, “Desagravio al lenguaje de Martín Fierro”, *Revista Multicolor de los Sábados (Crítica)*, 21 de octubre de 1933. Al respecto, véanse Ivonne Bordelois y Ángela di Tullio, “El idioma de los argentinos: cultura y discriminación”, *Ciberletras. Revista de crítica literaria y de cultura*, Nº 6, enero de 2002, disponible en <<http://dialnet.unirioja.es>>.

monumento es el *Martín Fierro*".¹⁸ Su irreverencia contra el academicismo es desmesurada, Borges lo sabe. De allí que lo defina como un "montonero" que se levanta contra la autoridad enquistada de los filólogos, meros inquisidores del buen decir.

Es legítimo el gesto de rebelión, cree Borges, pero de lo que se trata es de promover una nueva orientación en la filología, con la expectativa de que entre en contacto con la sociedad y la cultura de su tiempo. Si la iconoclasia de Rossi pudiera servir de algo, será para alentar la formación de una nueva generación de filólogos menos librescos y más en contacto con la sociedad. El Instituto de Filología no podía evitar darse por aludido.

En este marco, hizo su arribo a la Argentina Amado Alonso, el nuevo director del Instituto de Filología de la Universidad de Buenos Aires, designado en 1927 desde Madrid por Ramón Menéndez Pidal. Fue el único que estuvo más de un año académico en la ciudad: de hecho, permaneció casi dos decenios. No es casual.

Alonso había nacido en 1896, de tal modo que tenía poco más de 30 años. Aún no había obtenido su doctorado. Otros viajeros ilustres de los años veinte fueron Albert Einstein, Ernest Ansermet, Le Corbusier, el conde Keyserling, Waldo Frank, Filippo Marinetti, María de Maeztu, Manuel García Morente y Lucien Levy-Bruhl. También se encontraba en Buenos Aires Pedro Henríquez Ureña, que llegó en 1924 y terminó quedándose por más de dos décadas. Los viajeros se sintieron halagados por el público porteño: un gran número de gente acudía a verlos cada vez que daban una conferencia o participaban en algún evento público. En esos años era frecuente –como diría María Rosa Oliver– "ir conociendo a diario personas distintas".¹⁹ E interesantes, cabe agregar.

Claro que Alonso era uno de los más jóvenes y quizás el menos célebre de los visitantes. No había llegado con un contrato para dar conferencias por una temporada, sino para hacerse cargo de la dirección de un instituto que había sido bastardeado por la opinión, y en el que hasta ahora ninguno de sus predecesores había logrado sobrevivir más de un año. Sería necesario remar contra la corriente.

Además, la Universidad de Buenos Aires contaba con menos recursos de los que tenían muchas otras iniciativas culturales que se estaban desarrollando en la ciudad, gracias al generoso subsidio aportado por un puñado de personalidades que alentaron las artes, las letras y la cultura en los años veinte.²⁰ En especial, se destaca la gestión llevada adelante por grandes apellidos porteños que, a modo de mecenas, financiaron las visitas de artistas, escritores e intelectuales del extranjero. En esos años, la fortuna privada se dedicó a alentar el fomento cultural en las artes, a través de la Sociedad de Amigos del Arte o la Asociación del Profesorado Orquestal, que se dedicaban a promover a artistas plásticos, músicos y directores de orquesta. En este mismo sentido se cuenta la Sociedad de Conferencias, fundada en 1925 y patrocinada por Elena Sansisena de Elizalde y Victoria Ocampo, dedicadas a promover las visitas de conferencistas extranjeros. Se desató una verdadera fiebre por las conferencias y las exhibiciones artísticas; la asistencia podía ser tan masiva que se volvía asfijante. Incluso las artes plásticas alcanzaron una popularidad inusitada. (El caso más sonado tuvo lugar cuando el pintor cubista Emilio Pettoruti expuso sus obras en la galería Witcomb. La sala se vio desbordada, debido a

¹⁸ Borges, "Desagravio".

¹⁹ María Rosa Oliver, *La vida cotidiana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969, p. 251.

²⁰ Pablo Buchbinder, *Historia de las universidades argentinas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005.

los apretujamientos de la gente que se agolpaba en el estrecho local. El pintor debió cubrir sus cuadros con vidrios: “los escupían, los laceraban o escribían insultos”).²¹

No había, sin embargo, quien estuviera dispuesto a patrocinar a un académico que venía a dirigir un instituto que hasta ahora no había sabido ganarse el visto bueno de la opinión. Una cosa era invitar a un extranjero a dar un ciclo de conferencias, que duraría unas semanas, y otra distinta era instalarse en el país, para lo cual era necesario un puesto estable. Los puestos universitarios no eran de lo más rentables en esa época. Por ejemplo, el dominicano Henríquez Ureña –con el que la Argentina no fue, según Borges, todo lo generosa que merecía, en buena medida porque era dominicano–,²² vivía austeramente de sus cátedras de la Universidad Nacional de La Plata, el Colegio Nacional de La Plata y el Instituto Nacional del Profesorado Secundario. Y si el mexicano Alfonso Reyes, arribado en 1927, meses antes que Alonso, podía hacerlo de manera más holgada, era porque poseía un cargo diplomático en la embajada de su país, que acababa de ser inaugurada en la Argentina.

Alonso se vinculó rápidamente con ellos,²³ en especial con Reyes, quien jugaría un papel clave en su inserción en la sociedad local. Reyes celebraba tertulias en la sede de la embajada –en una ubicación privilegiada a pocos pasos de Plaza San Martín–, que le sirvieron a Alonso como aprendizaje para iniciar su tránsito a lo largo de los múltiples espacios de la sociabilidad porteña. Muchos de los asistentes a las tertulias de Reyes terminarían confluyendo en la revista *Sur* de Victoria Ocampo, fundada en 1931. Alonso se integró pronto a este círculo; su relación con Reyes databa de antes de su arribo a Buenos Aires y una vez aquí, desde luego, se afianzó.²⁴ Acerca de esas tertulias, María Rosa Oliver escribió:

La Embajada de México [...] pronto se convirtió en el lugar donde se reunían escritores y artistas de todo el país, hasta entonces desvinculados entre sí o que mutuamente se ignoraban, y allí los argentinos tenían la oportunidad de cambiar ideas con colegas llegados del resto de América y de Europa en un ambiente distenso y cordial: no por diplomático sino porque su ironía le hacía tomarlos *cum grano salis*, Alfonso Reyes era llano y natural en su trato con los notables de paso: [...] “Pues me es tan fácil platicar con un profesor de la Sorbona como con un general mexicano”.²⁵

Este estilo en el trato social, que le permitía participar de los más variados círculos de sociabilidad, fue el mismo en el que aprendió a desenvolverse Alonso desde sus primeros días en Buenos Aires. En una sociedad donde estaban a la orden del día las tertulias, a veces comandadas por damas, la llaneza en el trato social y la ductilidad para alternar con diferentes interlocutores le permitieron a Alonso ganar amigos en los más variados ámbitos de la sociedad local. Desde sus primeros días en Buenos Aires, se lo encuentra bien vinculado socialmente. Junto con Reyes y Henríquez Ureña, participó en las recepciones que se solían hacer a los

²¹ Emilio Pettoruti, *Un pintor ante el espejo*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968, p. 202.

²² Fernando Sorrentino, *Siete conversaciones con Jorge Luis Borges*, Buenos Aires, 2001, pp. 112-113.

²³ Ana María Barrenechea, “Amado Alonso y el Instituto de Filología de la Argentina”, *Cauce. Revista de filología y su didáctica*, N° 18-19, 1995-1996, pp. 95-106; Juan M. Lecea Yábar, “Amado Alonso en Madrid y Buenos Aires”, *Cauce*, N° 22-23, 1999-2000, pp. 403-420 y “Amado Alonso (1896-1952)”, *Cauce*, N° 18-19, 1995-1996, pp. 17-70.

²⁴ Marta Elena Venier (ed.), *Crónica parcial. Cartas de Alfonso Reyes y Amado Alonso*, México, El Colegio de México, 2008.

²⁵ Oliver, *La vida cotidiana*, pp. 234-235.

visitantes ilustres, muchas de ellas promovidas por revistas culturales como *Nosotros* o *Martín Fierro*.

Esta última, por ejemplo, había organizado en 1924 los banquetes en honor a Marinetti y a Ansermet. *Nosotros*, a su vez, atendió la recepción a Reyes cuando llegó al país en agosto de 1927. Se organizó una comisión que debía atender todos los detalles a fin de que el recién llegado se sintiera a gusto en Buenos Aires. A veces, estas comisiones no le daban al invitado ni un segundo de respiro. Este *modus operandi*, habitual en los años veinte, aparece retratado con ironía en la *Historia funambulesca del profesor Landormy*, de Arturo Cancela. Impresionado por la acogida que recibió, Reyes declaró en su discurso de bienvenida: “no he tenido tiempo de estar triste puesto que me lleváis como arrebatado de unos brazos a otros”.²⁶ A su vez, Reyes se encargaría de prepararle la cena de bienvenida a Alonso, a la que asistieron María Rosa Oliver y Victoria Ocampo. A diferencia de Castro, Alonso llegó a Buenos Aires con el pie derecho.

Gracias a este círculo de relaciones construido en torno a las tres figuras hispanoamericanas de Reyes, Henríquez Ureña y Alonso, el idioma español comenzó a ganar prestigio literario e intelectual en los sectores cultos de la sociabilidad porteña. Ya sea a través de la música de Manuel de Falla –como le ocurrió a Victoria Ocampo–, o a través del propio trato social con estas reputadas figuras, la lengua española y todo lo que ella traía consigo –la historia, la literatura, la cultura– ganaron prestigio en unas elites tradicionalmente muy francófilas. María Rosa Oliver señala que, gracias al trato con ellos, “inicié un mimetismo que después me resultó muy útil: el de suprimir el voseo al hablar con otros latinoamericanos”.²⁷ La cultura hispanoamericana atraía cada vez más. Ya desde su llegada a la Argentina, Henríquez Ureña había pregonado la reivindicación del americanismo en lengua española en cuanta conferencia tuvo ocasión de dar, desde la Sociedad Amigos del Arte, hasta la Universidad de La Plata.²⁸

En este marco, la filología en lengua española ya no será vista como cosa tan extraña y ajena, como le había ocurrido en 1923 y 1924 a Américo Castro. Consciente de las polémicas habidas en los años precedentes, Alonso hizo un enorme esfuerzo por diferenciarse de Castro, a quien más tarde describiría como un hombre que se caracterizaba por “su fuerte personalidad, su fe en España, su visión de los problemas, su afán de influir en el espíritu ajeno”.²⁹ Para evitar recibir las mismas críticas, se mostró portador de una filología que se hacía eco de las inquietudes de la sociedad argentina; no quería que se repitiera la acusación de que la suya era una “filología para españoles”. Desde el momento de su llegada a Buenos Aires, sostuvo la idea de una filología fuertemente enraizada en la Argentina. En las declaraciones que realizó a su llegada, rodeado por un corro de profesores y estudiantes de la Universidad, junto con alguna que otra persona más que se acercó a curiosear, declaró:

Que se propone en primer término conseguir que se establezca un laboratorio elemental de fonética y luego tratar de levantar un mapa lingüístico del país, a cuyo efecto considera urgente recoger los residuos de las lenguas aborígenes, hoy dispersos, así como las voces e inflexiones

²⁶ Alfonso Reyes, “Saludo a los amigos de Buenos Aires” (banquete de la revista *Nosotros*, 24 de agosto de 1927), en *Obras Completas*, vol. 8, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 145.

²⁷ Oliver, *La vida cotidiana*, p. 236.

²⁸ Pedro Henríquez Ureña, “El descontento y la promesa”, conferencia en Amigos del Arte, 1926, en *Obras Completas*, vol. 6, Santo Domingo, 1976, pp. 11-27.

²⁹ “Carta de Alonso a Reyes”, Buenos Aires, enero de 1929, transcripta en Venier (ed.), *Crónica parcial*, p. 5.

propias del habla corriente de los campos y el interior de la República. Otro que tiene en vista cumplir es la fundación de una “Revista de Dialectología Hispanoamericana” pues cree que Buenos Aires es el lugar más indicado para centralizar esa labor en la América española.³⁰

Pero a pesar de sus esfuerzos por adaptarse al público local, Vicente Rossi no dejaría de atacarlo en sus *Folletos lenguaraces*: “un extranjero que por primera vez viene al Plata (será el tercer *Ade-lantado* que recibimos) trae ya la misión de hacernos nada menos que un léxico criollo-paisano (*gauchesco*, le dirán nuestros filólogos)”.³¹ Alonso no pudo permanecer indiferente ante la discusión en torno al “idioma de los argentinos”. Pero se enfrentó al problema con sus propias armas –distintas a las de Castro–. Se propuso escuchar atentamente a los argentinos hablar; no había más que prestar atención al habla de la gente común para detectar los matices de su pronunciación. Alonso no quería mostrarse como un español pedante que venía a denunciar la falta de purismo o corrección en la lengua hablada por el común de los argentinos. Traía de España un oído entrenado: tenía preparación en fonética, campo en el cual se había formado con el lingüista Tomás Navarro Tomás. La fonética fue de gran ayuda para tratar de enraizar la filología en la Argentina. Y continuará alentando este tipo de estudios en los años sucesivos. En esta línea trabajaría, durante años, su discípula Berta Elena Vidal de Battini, que recorrió todo el país a fin de recabar información fonética regional. Como ejemplo de la capacidad de Alonso de prestar atención a la palabra hablada por la gente común, sin burlarse de ella, basten las siguientes líneas: “He estado atento muchas horas a las conversaciones de peones y reseros en estancias del Azul y tenía que afinar bien el oído para percibir un conato de rehilamiento en las *ll*, y de aquellos argentinos”.³²

Asimismo, se interesó por el gaucho y su modo de usar el idioma. Advirtió que su lenguaje era pobre cuando se refería a la vegetación de la pampa, pero resultaba mucho más rico, naturalmente, cuando describía el pelaje de los caballos.³³ El lingüista, pues, se adaptaba a lo criollo y demostraba su interés por el lenguaje de *Don Segundo Sombra*. Alonso no era el típico académico español que se limitaba a invocar la autoridad lingüística de la rancia tradición castellana. Al fin y al cabo, era de origen navarro –nació en el pueblo de Lerín–. Por sus orígenes vascos y sus conocimientos de euskera, no admitía una visión rígida y homogeneizadora de la lengua española. Estaba preparado más que ningún otro lingüista español para aceptar los particularismos y la diversidad de hablas dialectales. Por su capacidad de acercarse al habla de la gente común, será difícil ver en él a un filólogo libresco, con una actitud academicista y sin mayor contacto con la sociedad.

Alonso no ignoraría las demandas de la sociedad argentina. Ello se reflejó en la respuesta en torno a la polémica cuestión acerca del “idioma de los argentinos”. Sabía que era un tema sensible. “Que nadie me suponga gratuitamente la intención de zaherir al medio intelectual del que formo parte”, advirtió, cuando se pronunció en 1932. En lugar de mostrarse como un lingüista casticista, se puso al nivel del público porteño para el que escribía. Lejos de afirmar que

³⁰ “Se encuentra en Buenos Aires el filólogo español Amado Alonso”, *La Prensa*, 15 de septiembre de 1927.

³¹ Vicente Rossi, “Más rectificaciones y ampliaciones a unas notas lexicográficas”, *Folletos lenguaraces*, N° 3, Río de la Plata, 1927, p. 28.

³² Amado Alonso, “El problema argentino de la lengua”, *Sur*, N° 6, 1932, p. 164.

³³ Amado Alonso, “Preferencias mentales en el habla del gaucho”, *Cursos y Conferencias*, IV, N° 10, 1935, pp. 1027-1049. Un retrato de Alonso, en Luis E. Soto, “Amado Alonso, hablante, oidor y corregidor”, *Nosotros*, N° 31, octubre de 1938, pp. 326-335.

el idioma español –el *auténtico*, el único posible– era el que se hablaba en España, y que todas sus demás variantes no serían más que desviaciones impuras, Alonso sostuvo que aquel español prístino no existía siquiera en su país de origen, puesto que era tan grande la diversidad de matices provenientes de cada región, que sería impropio hablar de algún tipo de pureza en la lengua española peninsular.

Pero no aceptó que existiera un auténtico “idioma nacional de los argentinos”. Postular su existencia, advirtió, era pecar de excesivo porteñismo, puesto que implicaría desconocer la infinidad de variantes lingüísticas regionales que existen en la Argentina, tan diversas –casi– como las que se presentan en las distintas regiones españolas. Esto no quita reconocer, de todas maneras, el enorme peso específico que en cuestiones lingüísticas –como en tantas otras– tenía Buenos Aires, por su fuerza expansiva, en todo el espacio rioplatense.³⁴ Ante tan cuidadosa argumentación de Alonso, Borges –siempre punzante– no osó descalificarlo. Alonso demostró, pues, que sabía cómo hablarle a la sociedad argentina, al menos la más culta, y estaba dispuesto a continuar haciéndolo.

Amado Alonso supo adaptarse a la sociedad porteña y a sus círculos de sociabilidad. De personalidad expansiva, con un don de gentes que le permitirá integrarse fácilmente a los más variados círculos, con una facilidad de palabra que incluso le abrirá el paso hasta alcanzar en reiteradas ocasiones el micrófono de un estudio de radio, puede decirse que, en efecto, Alonso terminará por integrarse plenamente a la sociedad porteña de entreguerras. Tenía una personalidad magnética –“hay que ser un poco actor para ser buen profesor”, solía decir–, poco frecuente en un académico de aquellos años, de gran atracción sobre los estudiantes. Le gustaba el fútbol y hablaba de ello con sus alumnos; era simpatizante de River Plate en los tempranos años cuarenta, cuando el equipo –la “Máquina”– conquistó importantes premios y laureles. Jugaba también al ajedrez. Su carácter llano y sociable lo ayudó así a revertir la imagen que en la Argentina había tenido la filología española desde los tiempos de Castro.

Sin embargo, no fue fácil acallar al siempre punzante Vicente Rossi que, en sus *Folletos lenguaraces*, continuó apuntando sus dardos contra el Instituto de Filología, incluso en la época en que ya lo dirigía Alonso. Rossi no advertía ninguna diferencia entre la época de Alonso y las anteriores, y continuará escribiendo en su contra, en la jerga que le era habitual ya bien avanzada la década de 1930:

En el programa de la antiargentinidad idiomática, es un número interesante el Instituto de Filología de la universidad de Buenos Aires, fundado por el “ilustre restaurador... nacionalista” Don Ricardo Rojas, cuyo altar ha terminado con un retablo churrigueresco patinado de mugre ancestral, i en cuya ara el clérigo “de misa y olla” Don Amado Alonso mantiene el fuego sagrado de la castellanidad [...] La publicidad “seria” porteña vio en Don Amado la vuelta del “estandarte real” y lo pasea por “la fiel i leal villa de los Buenos Aires” cada vez que Don Amado trascendente, haciéndonos oír la castisa “voz del Sinaí” desde el alminar del Instituto.³⁵ [sic.]

³⁴ Elvira de Arnoux y Roberto Bein, “La valoración de Amado Alonso de la variedad lingüística del español”, *Cauce*, N° 18-19, 1995-1996, pp. 183-194. Amado Alonso, “El problema argentino de la lengua”, *Cursos y Conferencias*, año IV, N°, 1935, pp. 405-413.

³⁵ Vicente Rossi, “Filología y filolorjía. Confabulación antiargentinista”, *Folletos Lenguaraces*, N° 23, Córdoba, Imprenta Argentina, 1939, pp. 77-78.

Pero su crítica no halló el mismo eco de los años veinte: Alonso ni siquiera se tomaría el trabajo de responderle. No obstante, cuando el propio Borges se alzó contra la Biblioteca de Dialectología que pretendía publicar el Instituto de Filología, Alonso no pudo ya permanecer callado. En 1941, escribió Borges en *Sur* –nada menos–:

No adolecemos de dialectos, pero sí de institutos dialectológicos. Estas corporaciones viven de reprobador las sucesivas jerigonzas que inventan. Han improvisado el *gauchesco*, a base de Hernández; el *cocoliche*, a base de un payaso que trabajó con los Podestá; el *vesre*, a base de los alumnos de cuarto grado. Poseen fonógrafos: mañana transcribirán la voz de Catita. En esos detritus se apoyan.³⁶

Esta vez, Alonso se ocupó de frenar la estocada de Borges. Su respuesta, minuciosa y contundente, se publicó también en *Sur*. El Instituto de Filología, replicó, no inventó ninguna jerigonza: ni el *gauchesco*, ni el *cocoliche*, ni el *vesre*. Y no poseía fonógrafos para estudiar al célebre personaje de Niní Marshall. Aclaró además que el Instituto no reprobaba ninguna lengua o manera de hablar de tipo popular; simplemente las estudiaba “por cumplir con nuestra vocación y hacer lo más decentemente posible la tarea que nos toca en la comunidad a que pertenecemos”.³⁷ Alonso demostró una vez más su capacidad de defender su terreno. Y la legitimidad, así como la autoridad, del Instituto de Filología ya no fueron cuestionadas.

Alonso no pretendía convertirse en ningún inquisidor de la lengua. Lejos de ello, comenzó por reconocer el modo en que las transformaciones sociales que atravesó la Argentina en el período de entreguerras se hacían sentir sobre la lengua, en el marco de una sociedad que él comenzó por entonces a definir como *de aluvión*. Esta misma idea, pero desde una perspectiva sociohistórica, será utilizada más adelante por José Luis Romero para explicar las transformaciones sociales del período.³⁸ Ya en 1935, Alonso escribía:

El tema del purismo [en la lengua] es aquí de permanente actualidad. Como la lengua de Buenos Aires está empobrecida e insegura, *entre otras cosas a causa del monstruoso crecimiento de la ciudad por aluvión*, a los preceptores les falta a menudo el punto social de referencia para los casos dudosos. La tradición oral de lengua culta está desmenuzada y casi pulverizada entre los dos millones de porteños nuevos.³⁹

Las rápidas transformaciones sociales amenazaban con subvertir –entre otras cosas– los cánones y las jerarquías del buen decir. El aluvión inmigratorio, junto con la notable expansión de la cultura de masas, tornaban urgente la intervención de los lingüistas. En los años treinta había crecido la preocupación por el modo en que las transformaciones sociales repercutían en el habla de la gente común. Esta inquietud se estaba generalizando, sobre todo, entre los profesos-

³⁶ Jorge Luis Borges, “Las alarmas del doctor Castro”, en *El lenguaje de Buenos Aires*, Buenos Aires, Emecé, 1998 [1941], p. 34.

³⁷ Amado Alonso, “A quienes leyeron a Jorge Luis Borges en *Sur* N° 86”, *Sur*, N° 89, febrero de 1942, pp. 79-81.

³⁸ José Luis Romero, *Las ideas políticas en la Argentina*, varias ediciones. Sobre su significación, véase Carlos Altamirano, “José Luis Romero y la idea de la Argentina aluvial”, *Prismas*, N° 5, 2001, pp. 313-327; Omar Acha, *La trama profunda. Historia y vida en José Luis Romero*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2005.

³⁹ Amado Alonso, “El problema argentino de la lengua”, en *El problema de la lengua en América*, Madrid, Espasa-Calpe, 1935, p. 41.

res de lengua que alcanzaban algún eco en la opinión. Así, por ejemplo, el caso de José Cantarell Dart que, a raíz de la publicación de su libro *Defendamos nuestro hermoso idioma* (1937), habló en Radio Mitre y Radio Mayo sobre los problemas lingüísticos de los porteños.⁴⁰ La cuestión también encontró eco en la columna editorial de la revista *Criterio* a cargo de monseñor Gustavo Franceschi –a la sazón, miembro fundador de la Academia Argentina de Letras– y en diversos artículos de Alonso publicados por *La Nación*, y luego compilados en su libro *La Argentina y la nivelación del idioma*, de 1943. Pero no se trataba simplemente de convertir al lingüista en un censor de la lengua hablada en los medios de comunicación, sino de poner en diálogo la filología con la sociedad y la cultura argentinas, de tal modo que pudiera alcanzarse una verdadera “nivelación” del idioma. Como veremos enseguida, ésta será la propuesta lingüística de Alonso ante el “monstruoso crecimiento de la ciudad *por aluvión*”.

III. La filología en la Argentina de entreguerras. El idioma aluvial y su necesidad de nivelación

Entre 1927 y 1946, el Instituto de Filología de Buenos Aires atravesó su época de esplendor, bajo la dirección de Alonso. En menos de veinte años, alcanzó una fuerte presencia en la cultura argentina. Ahora bien, si logró convertirse en el más pujante centro de investigación en humanidades que tuvo la Argentina de entreguerras, no fue sólo por la iniciativa de su director. Un papel no menos significativo lo desempeñó la dinámica local en la que el Instituto logró insertarse. Se hizo de un lugar reconocido en la opinión, en la sociedad y en la cultura argentinas; supo captar la atención de un nutrido grupo de discípulos; comenzó a publicar con regularidad sus propias colecciones de libros; se puso en contacto con revistas culturales y con toda la vasta gama de industrias culturales del período de entreguerras. Su director, además, participaba de la rica vida social y cultural que ofrecía la ciudad en esos años. Este fuerte arraigo en el país permitió que el Instituto alcanzara tan alto puesto en la cultura de su tiempo. Su fama llegaría incluso a trascender más allá de las fronteras de la Argentina. El estallido de la Guerra Civil Española en 1936, que trajo consigo el desmantelamiento del prestigioso Centro de Estudios Históricos de Madrid, le permitió consolidarse en el mundo hispanoamericano hasta alcanzar, incluso, el reconocimiento por parte de colegas y universidades de los Estados Unidos, donde muchos de sus miembros se refugiarían una vez llegado Perón al poder.

Fue, sin embargo, un instituto netamente porteño. En la década del treinta, en ningún otro lugar tenía más sentido que en Buenos Aires contar con un Instituto de Filología. La ciudad se estaba convirtiendo en el corazón de la industria cultural en lengua española de toda Hispanoamérica. Estaba atravesando profundas transformaciones que le confirieron una dinámica única, y más en una época de notable cerrazón para Europa. Y también para España, después de 1936, sumida en una guerra que, al igual que la Primera Guerra Mundial, fue de carácter *total*: involucró a la población civil e hizo de cualquier pequeño e indefenso pueblo de España un Guernica en potencia. En este marco, Buenos Aires ocuparía la plaza vacante, convirtiéndose en un centro productor de cultura de nivel internacional. Libros y películas comenzaron a hacerse con calidad de exportación, con vistas a satisfacer un mercado externo que se extendía

⁴⁰ El libro lo reseñó Roberto Giusti en *Nosotros*, N° 23, febrero de 1938, p. 234.

a toda Hispanoamérica. No fue casualidad: si Buenos Aires alcanzó ese alto puesto, fue porque ya estaba preparándose desde hacía tiempo para forjarse un lugar. Fue en la década del treinta cuando ganó su plena visibilidad internacional.

A estos años, no obstante, se los dio en llamar la “Década Infame”, una fórmula de uso generalizado que tiñó no sólo buena parte de los libros de historia, sino además el sentido común que suelen tener sobre la historia argentina muchas personas que están lejos de ser especialistas. El año 1930 es el origen de la leyenda negra en la historia argentina del siglo xx, puesto que la década se inició con una ruptura institucional que supuso el ingreso del poder militar en la escena política. El contexto internacional, por su parte, agravaba todavía mucho más el cuadro de situación. La crisis económica de 1929 puso en jaque el ya débil consenso liberal y la llegada de Hitler al poder en 1933 no tardó en amenazar la paz en Europa que, desde los tratados de París de 1919, se había mostrado insegura y tambaleante. En este contexto, la Argentina procuraba no ser arrasada por el colapso que amenazaba al mundo occidental, un mundo con el que desde hacía décadas se sentía plenamente identificada. Ingresó, pues, en la década así llamada “Infame”.

Esta imagen es tan poderosa cuanto vulnerable. Poderosa, porque contribuyó a forjar una lectura del pasado que ha tendido a repetirse como un lugar común y, como tal, se dio por sentada muchas veces sin mayor discusión. Vulnerable, porque en cuanto uno comienza a rasgar el velo que la oculta, la década del treinta se revela tanto más compleja y densa de lo que parece a primera vista. Y entonces podrá advertirse que en Buenos Aires los años treinta conservaron pese a todo una pátina dorada que los recubría.

En esos años, la sociedad argentina fue testigo de una intensificación de su vida cultural. El crecimiento de la población amplió la masa de consumidores integrados al mercado. El proceso de construcción de la ciudad avanzó hasta cubrir extensiones cada vez más amplias, incluso sus barrios más apartados, ya casi plenamente incorporados al corazón de la urbe. El avance de la obra pública encontró sus íconos más visibles en la construcción del obelisco y la avenida 9 de Julio y en el entubamiento del arroyo Maldonado. La red de transportes se afianzó con la expansión del automotor, mientras la difusión masiva de la radio llegaba a un creciente número de hogares donde también se hacían cada vez más fuertes la prensa popular y el libro barato.

Ya con la aparición en escena de las editoriales Tor y Claridad, de Juan Torrendell y Antonio Zamora, fundadas en 1916 y 1922, respectivamente, el libro barato se había vuelto una realidad hartamente difundida, que no hará sino afianzarse con el correr de los años.⁴¹ Y también habrá de volverse cada vez más sofisticada, en especial hacia fines de los años treinta: en los años de la guerra española ingresaron al mercado del libro argentino nuevas y todavía más dinámicas casas editoriales. En este sentido, se destaca la colección Austral de Espasa-Calpe. Ideada en Madrid por el editor Gonzalo Losada, se instaló en Buenos Aires en 1937. El desafío al que se enfrentó esta nueva colección era ligeramente diferente a los de las anteriores: no se trataba sólo de garantizar que el lector tuviera al alcance de su mano libros de bajo costo, sino además de proveer la más alta calidad. Porque, según constataba la revista literaria *Nosotros*, una de las falencias de los libros baratos de Buenos Aires era su escaso profesionalismo. La colección venía a ofrecer un producto novedoso, a tal punto que cabía compararla con los *Penguin Books*, la más prestigiosa editora británica de libros de bolsillo:

⁴¹ Luis Alberto Romero, “Una empresa cultural: los libros baratos”, en L. H. Gutiérrez y L. A. Romero, *Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995, pp. 45-68.

El problema de la librería argentina consiste en resolver la conciliación del precio módico con la presentación decorosa. Pues si se ha resuelto por algunas editoriales el primer aspecto, inundando el mercado de libros baratísimos, desgraciadamente muchos de estos constituyen verdaderos atentados contra la cultura, como que no es fomentarla editar en mal papel, con tipos sucios y rotos, textos mutilados y llenos de erratas, o traducidos en lengua jenízara. [...] Los primeros volúmenes de la biblioteca que [aparece] bajo el título de colección Austral [...] son una muy segura promesa de que tendremos los mejores libros de nuestra lengua, originales o traducidos, bien presentados, y a un precio conveniente. Esta colección imita en su linda presentación exterior la inglesa de Penguin.⁴²

Y a continuación se sucedieron las diversas colecciones que lanzó la editorial Losada, con el propósito de conciliar la calidad editorial con las tiradas voluminosas y económicas. Fundada en 1937, Losada lanzó una serie de colecciones diferenciadas que el lector podía identificar fácilmente: una colección de literatura contemporánea; otra denominada “Las Cien Obras Maestras de la Literatura y del Pensamiento Universal”, dirigida por Henríquez Ureña; otra más que reunía las obras completas de Federico García Lorca, a cargo de Guillermo de Torre, quien también dirigía la serie “La Pajarita de Papel”, más sofisticada; las colecciones destinadas a la enseñanza en sus diferentes niveles; la colección “Los Inmortales”, donde se publicaban ediciones modernizadas de clásicos castellanos. Losada pudo además incursionar en la publicación de pequeños libros de arte destinados a un público de masas, como el *Antonio Berni*, de Roger Plá, que incluía ilustraciones (1945). Los libros de arte dejaban de ser un lujo para tan sólo unos pocos. Cada una de las colecciones mencionadas tenía su respectivo director, que se convertía en el garante de un producto que pretendía ser de calidad.⁴³ Amado Alonso también dirigió una de ellas, concebida desde el vamos para un público no especialista:

La Losada va cobrando mucha importancia. Ahora he organizado una colección de tomitos de unas 150 páginas (o poco más) que se titularán “Vida y Obra de...”. [...] Son libros destinados a profesores secundarios, alumnos universitarios, periodistas y escritores, etc. [...] Una visión sintética, pues. Al final, un par de páginas con la bibliografía esencial, haciendo en cada título alguna indicación útil (qué va a encontrar en esa obra el lector). Queremos hacer tomitos baratos, para vender muchos, y por eso proponemos a los autores pagarles solamente el 10%. De ofrecer 15% tendríamos que subir el precio unos centavos más, lo cual perjudicaría la venta.⁴⁴

Entre 1938 y 1939, a Losada la sucedió la fundación de dos nuevas editoriales, Sudamericana y Emecé; la primera a cargo de Antonio López Llausás y la segunda de Bonifacio del Carril. Por su parte, la editorial Sur de Victoria Ocampo ya había empezado a publicar traducciones y ensayos de autores contemporáneos –Virginia Woolf, Aldous Huxley, Jacques Maritain, entre otros–. Y en 1943 Daniel Cosío Villegas, el fundador del Fondo de Cultura Económica de México, visitaba la Argentina por sugerencia de Alfonso Reyes, con vistas a abrir una sucursal en Buenos Aires que no tardaría en establecerse bajo la responsabilidad de Arnaldo Orfila Reynal,

⁴² “Colección Austral”, *Nosotros*, N° 20, noviembre de 1937, p. 353.

⁴³ “Una nueva editorial argentina”, *Nosotros*, N° 29, agosto de 1938, pp. 99 y 100.

⁴⁴ “Carta de Alonso a Reyes”, Buenos Aires, 7 de diciembre de 1939, en Venier (ed.), *Crónica parcial*, pp. 103-104.

especialmente recomendado por “Don Pedro” (Henríquez Ureña). Estas grandes editoriales eran tan sólo la punta del iceberg. Por debajo de ellas existía un sinnúmero de editores de menor calibre. Todos ellos, desde los consagrados hasta los más pequeños, participaron de la primera Feria del Libro a comienzos de 1943, que resultó un éxito, con más de dos millones de asistentes, según se estimó en su momento.

En este marco, el Instituto de Filología alcanzaría su madurez: no fue solamente un centro dinámico de investigación, de producción erudita y especializada, sino que –lo más notable– logró construir vínculos con la industria editorial de masas, a la que asesoraba. El libro barato contaría ahora con una producción editorial de primer nivel, con títulos, traducciones y prólogos avalados por uno de los institutos de investigación más reputados de la Universidad de Buenos Aires. Alonso sacaría provecho del crecimiento editorial de Buenos Aires, en especial, en la segunda mitad de la década de 1930. A través de su contacto con las principales casas editoriales, permitió que su Instituto se convirtiera en un semillero de escritores capaces de prologar obras clásicas, realizar traducciones y ediciones críticas de textos literarios, tanto antiguos como modernos, entre otras cosas.

Este esfuerzo por llegar tanto a un público erudito como a otro masivo era fruto del tipo de orientación que Amado Alonso le imprimió a su Instituto, y del sesgo específico que le daba a su trabajo en la Argentina. Su presencia mediática, que él no despreciaba por ir destinada al vulgo, sino que veía como una oportunidad para elevar el nivel cultural de las masas, se hacía eco de su interpretación de las transformaciones que había vivido la Argentina de entreguerras. En este contexto, el universo de intervención del lingüista profesional no se circunscribía al claustro universitario, sino que se extendía a la totalidad de la cultura de masas, en su más extensa y cabal expresión. Todas las industrias culturales argentinas, y en especial las de exportación, podían ser objeto de intervención por parte de los lingüistas del Instituto de Filología, entre ellas, la industria editorial y el cine, de crecimiento exponencial a fines de los años treinta. La intervención del lingüista era de primera importancia, puesto que se encargaría de velar por el buen uso del lenguaje en las industrias culturales, y más en las de exportación. Alonso consideraba de vital importancia que las películas y los libros argentinos destinados al mercado hispanoamericano se despojaran de localismos y resultaran fácilmente comprensibles en todo el universo de habla hispana. A fin de que la industria cultural argentina trascendiera las fronteras, se hacía imprescindible neutralizar su lenguaje de localismos, conduciendo de este modo a una “nivelación” en el idioma. De este modo, la ampliación del mercado podría alcanzar con seguridad un vasto público latinoamericano. En 1940, en una serie de artículos publicados en *La Nación* –y adviértase otra vez la presencia que Alonso tenía en la opinión pública– escribía:

Podemos aceptar como un hecho de nuestra historia inmediatamente venidera que la Argentina va a tener la responsabilidad de llegar con su literatura, y con los libros ajenos escritos para ella, con sus películas y con el lenguaje del aire, a todos los rincones de América y cuando Dios quiera, también a las librerías españolas. Y demostrado queda, me parece, que llegar con los libros propios a todas partes es influir en la lengua culta general.⁴⁵

⁴⁵ Amado Alonso, “Las academias y la unificación del idioma”, en *La Argentina y la nivelación del idioma*, Buenos Aires, Institución Cultural Española, 1943, p. 57.

Al lingüista le tocaba la responsabilidad de asesorar a las industrias culturales argentinas para su expansión internacional. Las ideas de Alonso acerca del compromiso del lingüista con la sociedad de su tiempo a través de su intervención pública no habrían podido desarrollarse del modo en que lo hicieron sino en esa Buenos Aires tan pujante en lo que a la cultura de masas respecta, gracias al incremento de la producción editorial, del cine y de la radio. La preocupación por la “nivelación” y la unificación en el idioma, necesidad tanto más urgente en tiempos de masificación, fue un producto de la impresionante ampliación del mercado cultural; le ofrecía al lingüista un campo de acción y a la vez una fuente de trabajo, que parecía a primera vista sin límites:

En los libros argentinos ponemos nuestra mayor confianza para cooperar dignamente en la incesante formación de la lengua general. Ellos son nuestro instrumento de mayor alcance, porque se desparraman por toda la América y se desparramarán en su día por España; y ellos son también los mejores medios de influencia [...] Pero, junto a los libros, están ya funcionando otros instrumentos de influencia en la lengua general, cada uno a su manera [...] Si vamos a ellos con libros, revistas y diarios de lenguaje descuidado; si vamos con obras de apresuramiento en las que las imperfecciones de la forma puedan interpretarse como debidas a desmaña o a irresponsable petulancia y no a la impaciente fuerza de la creación literaria, la suspicacia se agravará. Si les ofrecemos en cambio libros de verdadero arte literario, libros de pensamiento maduro, de forma pensada, construcciones de arte tanto en el material idiomático como en el contenido, entonces se ablandará la suspicacia, y se hará mayor y más benéfica la influencia nuestra en la marcha del español general.⁴⁶

En este marco, el lingüista tenía por delante una tarea tutelar de primera importancia: vigilar que la lengua utilizada en las industrias culturales se presentara “nivelada”, es decir, neutralizada, despojada de regionalismos y localismos capaces de entorpecer su comprensión para personas de las más variadas latitudes. Nivelar la lengua es una necesidad que resulta de la internacionalización de la cultura de masas a escala hispánica, producto de la ampliación de los mercados de exportación para los libros y el cine argentino.

Este fenómeno, que ya en los años treinta Amado Alonso pudo avistar, tornaba cada vez más inservible una concepción nacionalista de la lengua. En un momento en que la Argentina, según las propias palabras de Alonso, “va a intervenir desde ahora en los destinos generales de la lengua de veinte naciones”,⁴⁷ no tenía ningún sentido atenerse al nacionalismo lingüístico. En un mundo cada vez más interconectado y global, lo nacional quedaba reducido a mero localismo. De ahí –según Alonso– la necesidad de nivelación en la lengua española, neutralizándola, al mismo tiempo que despojándola de regionalismos.

IV. Desenlace

La propuesta de Alonso no alcanzó a cosechar frutos. En 1943, cuando ascendió al poder el gobierno militar, el afán de regeneración moral y política que acompañó a la revolución del 4

⁴⁶ Amado Alonso, “El periodismo, la radio y el cinematógrafo”, en *ibid.*, pp. 47-50.

⁴⁷ Amado Alonso, “La Argentina en la dirección inmediata del idioma”, en *ibid.*, p. 19.

de junio se plasmó –entre otras cosas– en la idea de regenerar la lengua popular que se escuchaba a diario en los medios de comunicación. Pero fue la influencia de las tendencias más casticistas entre los hombres de letras la que prevaleció en este contexto de rebrote nacionalista; no así la del cosmopolita, americanista y universalista grupo de lingüistas que giraba en torno al Instituto de Filología, donde descollaban Alonso y Henríquez Ureña.

Hacia 1943 comenzaron a prevalecer, en las visiones sobre la lengua y la cultura argentinas, las tendencias católicas y nacionalistas más recalcitrantes, imbuidas de criollismo y tradición. El “mito de la nación católica” estaba por entonces en boga, y desde una concepción esencialista y sin ambages se afirmaba que la nación entera era homogéneamente católica.⁴⁸ La moral, las costumbres y los estilos de vida debían ser regenerados –se creía– de acuerdo con patrones católicos, integristas y militantes. La lengua no quedaría al margen de esta intervención. Ya desde la década de 1930, monseñor Gustavo Franceschi solía abogar por la corrección lingüística, estrechamente relacionada desde su perspectiva con la corrección moral y las buenas costumbres; asimismo, vinculaba la degradación en el lenguaje con la desviación moral. Basta con advertir cómo se refería al lenguaje del tango, al que consideraba espurio y degradado:

Su letra, mezcolanza repugnante de caló truhanesco, de jerga influenciada por los “argots” extranjeros y de inmundicia. No hay un paisano legítimo, desde los confines de la Pampa hasta las fronteras de Jujuy, que entienda esa manera de expresarse que tanto por su vocabulario como por su sintaxis está en plena contradicción con la verdadera habla criolla.⁴⁹

En este mismo sentido, en 1931, los religiosos salesianos habían publicado la primera edición del libro de enseñanza de lengua española titulado *El habla de mi tierra*, escrito por el sacerdote Rodolfo Ragucci, un libro con ilustraciones que a partir de 1943, cuando se implementó la enseñanza religiosa obligatoria, vio multiplicar sus ediciones. Ragucci sostenía que el uso del voseo en el habla popular llevaba implícita la incorrección moral. Contaba además, para fines de los años treinta, con una columna denominada “El buen decir” en *El Pueblo*, el diario católico de Buenos Aires.

En este contexto, se puso en marcha una política educativa y cultural imbuida de valores nacionalistas. La atmósfera se volvió espesa, y se dio marcha atrás con el clima todavía algo más tolerante que se había respirado hasta entonces. De hecho, incluso durante la década de 1930 –la década así llamada “Infame”–, la política educativa no había alcanzado el grado de cerrazón que prevaleció después de 1943. Baste aquí con recordar que el gobierno de Justo había convocado a Alonso y a Henríquez Ureña para la confección de los programas de enseñanza para las escuelas medias. Y convirtió en texto obligatorio la *Gramática castellana* que ambos autores publicaran por Losada. Justo se había inclinado por los lingüistas universitarios, en una decisión en la que prevaleció el profesionalismo de estos autores antes que la relación amigable que el gobierno construyó con la Iglesia Católica, cada vez más influyente en los tiempos del Congreso Eucarístico Internacional de 1934.⁵⁰

⁴⁸ Loris Zanatta, *Del estado liberal a la nación católica*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

⁴⁹ Gustavo Franceschi, “Patria y tradición”, *Criterio*, 28 de junio de 1934.

⁵⁰ Amado Alonso, “Para la historia de la enseñanza del idioma en la Argentina”, en *La Argentina y la nivelación del idioma*, Buenos Aires, 1943; Amado Alonso y Pedro Henríquez Ureña, *Gramática castellana*, Buenos Aires, Losada,

En este clima, fue en 1946, poco después del triunfo electoral de Juan Domingo Perón, cuando sobrevino la crisis que llevaría al definitivo alejamiento de Amado Alonso de la Argentina. Alonso debió partir porque la Universidad de Buenos Aires, en pleno gobierno de Perón, le impuso condiciones que ya no podía cumplir. Para 1946 había alcanzado gran reconocimiento en los Estados Unidos: era miembro de honor de la Modern Language Association of America; Foreign Honorary Member de la Academy of Arts and Sciences de Boston; miembro de la Philosophical Society of America y doctor honoris causa por la Universidad de Chicago. Además, y al igual que Henríquez Ureña poco tiempo antes, en 1946 Alonso fue invitado por la Universidad de Harvard como profesor visitante. Una vez concluida la Segunda Guerra Mundial, las universidades norteamericanas retomaron su actividad y sus contactos a lo largo del globo. Alonso pensaba realizar un viaje de un semestre a los Estados Unidos, para luego regresar a la Argentina –había adoptado la nacionalidad argentina y estuvo siempre en sus planes regresar, aun bajo el gobierno de Perón–. Pero la licencia temporaria que pidió para ese viaje fue revocada por las autoridades de la Universidad, lo que desencadenó una polvareda que él jamás habría imaginado. En sus anteriores viajes, había obtenido las licencias solicitadas sin mayores trabas. Pero en 1946, con el gobierno peronista, una invitación a Harvard, es decir, una universidad *yanqui*, no era precisamente algo que pudiera ser bien visto: la licencia le fue denegada, sin más.⁵¹ Un Perón que había llegado al gobierno, entre otras cosas, gracias a una campaña de propaganda donde se medía con el embajador norteamericano Spruille Braden, no podía sino traerle problemas al Instituto de Filología, que tan fuertes vínculos había construido con las universidades de los Estados Unidos. El desmantelamiento del Instituto de Filología, y la dispersión de los discípulos que Amado Alonso había formado, no tardarían en llegar.

Así, quedó prácticamente condenada al olvido la propuesta de Alonso de la necesidad de una nivelación para el idioma *aluvial* de los argentinos. Tal propuesta había estado inspirada en valores cosmopolitas y universalistas. De allí que la idea de una lengua y una identidad puramente nacionales terminara disolviéndose en una concepción global de la cultura, hasta tal punto que el nacionalismo parecía quedar reducido –casi– a un provincianismo cada vez más extemporáneo, más aun en un mundo que se volvía día a día más global. Pero en sentido contrario a la propuesta de Alonso, el nacionalismo católico primero, y el peronismo más tarde, reafirmaron la tendencia a la cerrazón en la cultura y la lengua argentinas. El saldo fue una autarquía cada vez mayor, y una reafirmación del nacionalismo que iba a contrapelo del cada vez más globalizado mundo occidental. Si en el siglo XIX, como afirmara Hobsbawm, el nacionalismo podía ser reconocido como un auténtico hijo del mundo moderno y de la “doble revolución” –Revolución Industrial y Revolución Francesa– que tanto había contribuido a fundarlo, con el transcurso del tiempo demostró que “tenía una tendencia intrínseca a la secesión”,⁵² en la medida en que se volcaba a reivindicar lenguas regionales y dialectales, por medio de diferentes operaciones de “ingeniería lingüística”. Esta tendencia, que amenazaba con desembocar en la exacerbación de los particularismos, conllevaba el riesgo de una agudización de la xenofobia, un mayor aislacionismo y una resistencia al universalismo cosmopolita. Fue precisamente contra este tipo de amenazas que Amado Alonso había postulado la idea de la “nivela-

múltiples ediciones. Al respecto, véase G. Bombini, “Reforma curricular y polémica: Amado Alonso y los programas de nivel secundario en la Argentina”, *Cauce*, N° 18-19, 1995-1996, pp. 215-224.

⁵¹ Juan María Lecea Yábar, “Amado Alonso en Madrid y Buenos Aires”, *Cauce*, N° 22-23, 1999-2000, pp. 403-420.

⁵² Eric Hobsbawm, *La era del imperio 1875-1914*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 168.

ción”. El peronismo, no obstante, no sólo dio por tierra con una idea semejante, sino además con la propia presencia de Amado Alonso en la Argentina, que tan fructífera había llegado a ser para la sociedad y la cultura porteñas de entreguerras.□

Bibliografía

- Abeille, Lucien, *Idioma nacional de los argentinos*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional/Colihue, 2005 [1900].
- Acha, Omar, *La trama profunda. Historia y vida en José Luis Romero*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2005.
- Alfón, Fernando, “La Nación y los combates por la lengua”, *La Biblioteca*, n° 7, 2008, pp. 402-430.
- Altamirano, Carlos, “José Luis Romero y la idea de la Argentina aluvial”, *Prismas*, n° 5, 2001, pp. 313-327.
- Barrenechea, Ana María, “Amado Alonso y el Instituto de Filología de la Argentina”, *Cauce. Revista de filología y su didáctica*, n° 18-19, 1995-1996, pp. 95-106.
- Bertoni, Lilia A., *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Blanco Aguinaga, Carlos, “Don Amado Alonso”, *Príncipe de Viana*, n° 213, 1998, pp. 15-20.
- Bombini, Gustavo, “Reforma curricular y polémica: Amado Alonso y los programas de nivel secundario en la Argentina”, *Cauce*, n° 18-19, 1995-1996, pp. 215-224.
- Bordelois, Ivonne y Ángela di Tullio, “El idioma de los argentinos: cultura y discriminación”, *Ciberletras. Revista de crítica literaria y de cultura*, n° 6, enero de 2002, disponible en <<http://dialnet.unirioja.es>>.
- Buchbinder, Pablo, *Historia de las universidades argentinas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005.
- Caimari, Lila, “Sobre el criollismo católico. Notas para leer a Leonardo Castellani”, *Prismas*, n° 9, 2005, pp. 165-185.
- Cattaruzza, Alejandro, “Descifrando pasados: debates y representaciones de la historia nacional”, en A. Cattaruzza (dir.), *Nueva historia argentina. Crisis económica, avance del Estado e incertidumbre política, 1930-1943*, Buenos Aires, Sudamericana, vol. 7, 2001, pp. 429-476.
- De Arnoux, Elvira y Roberto Bein, “La valoración de Amado Alonso de la variedad lingüística del español”, *Cauce*, n° 18-19, 1995-1996, pp. 183-194.
- Devoto, Fernando, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Hobsbawm, Eric, *La era del imperio (1875-1914)*, Barcelona, Crítica, 1998.
- Korn, Francis, *Los huéspedes del 20*, Buenos Aires, Sudamericana, 1974.
- Lecea Yábar, Juan María, “Amado Alonso en Madrid y Buenos Aires”, *Cauce*, n° 22-23, 1999-2000, pp. 403-420.
- , “Amado Alonso (1896-1952)”, *Cauce*, n° 18-19, 1995-1996, pp. 17-70.
- Oliveto, Mariano, “La cuestión del idioma en los años veinte y el problema del lunfardo: a propósito de una encuesta del diario *Crítica*”, *Pilquen (sección Ciencias Sociales)*, n° 13, Neuquén, Universidad Nacional del Comahue, 2010, disponible en <<http://scielo.org.ar>>.
- Prieto, Adolfo, *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.
- Romero, José Luis, *Las ideas políticas en la Argentina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.
- Romero, Luis Alberto, “Una empresa cultural: los libros baratos”, en L. H. Gutiérrez y L. A. Romero, *Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995, pp. 45-68.
- Rosenblat, Ángel, “Las generaciones argentinas del siglo XIX ante el problema de la lengua”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, n° 4, 1960, pp. 539-584.

Saítta, Sylvia, *Regueros de tinta. El diario "Crítica" en la década de 1920*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.

Venier, Marta Elena (ed.), *Crónica parcial. Cartas de Alfonso Reyes y Amado Alonso*, México, El Colegio de México, 2008.

Zanatta, Loris, *Del Estado liberal a la nación católica*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

Resumen / Abstract

Una lengua nacional *aluvial* para la Argentina. Jorge Luis Borges, Américo Castro y Amado Alonso en torno al idioma de los argentinos

El artículo se concentra en estudiar los debates en torno a la concepción de la lengua nacional en la Argentina, a la par del establecimiento del Instituto de Filología a partir de la década de 1920. Asimismo, sitúa estos debates en la sociedad y la cultura de la época. Explica, por otra parte, el modo en que incidió el arribo del peronismo al poder sobre el Instituto de Filología, la Universidad de Buenos Aires y la propia concepción de la lengua nacional.

Palabras clave: Filología argentina - Amado Alonso - Peronismo - Universidades

An alluvial national language for Argentina. Jorge Luis Borges, Américo Castro and Amado Alonso on "argentine" language debate

This article focuses on the debates about the idea of national language of Argentina, during the foundation of the Instituto de Filología (Buenos Aires University) since the twenties. It also studies the social and cultural context on which those debates aroused. Lastly, it describes the way the peronism had impact on the Instituto de Filología, the University at large and the idea about the national language.

Keywords: Argentine Philology - Amado Alonso - Peronism - Universities

Fecha de recepción del original: 31/03/2011

Fecha de aceptación del original: 21/05/2011

Redes transnacionales, antiperonismo y Guerra Fría

Los orígenes de la Asociación Argentina

*por la Libertad de la Cultura**

Jorge Nállim

University of Manitoba

Tres meses después del derrocamiento del gobierno de Juan Perón, un grupo de prominentes intelectuales y políticos se reunió el 19 de diciembre de 1955 en Buenos Aires para fundar la Asociación Argentina por la Libertad de la Cultura (AALC), la filial local del Congreso por la Libertad de la Cultura (CLC). El Congreso era una asociación anticomunista de intelectuales creado en Berlín en 1950 como parte de la estrategia estadounidense en la Guerra Fría. En el acto inaugural, el intelectual y dirigente socialista Juan A. Solari identificó a los miembros de la nueva Asociación como “hombres y mujeres de todos los horizontes intelectuales y aun políticos, unidos por su lealtad a los principios democráticos” quienes, después de haber sufrido persecución bajo la “dictadura” de Perón y su política cultural, se agrupaban ahora para luchar “por la libertad de la cultura... como medio y forma para asegurar la cultura de la libertad”. A continuación de Solari, su colega, amigo y prestigioso educador y escritor, Roberto Giusti, enfatizó la urgencia de dicha tarea porque los estados y las ideas totalitarias no estaban muertos y “el dirigismo invade todas las esferas, excediendo, y con mucho, la económica”.¹

Lejos de ser otra mera celebración de los intelectuales antiperonistas, esta reunión es significativa en tanto indica la convergencia de dos procesos que animaron la fundación de la AALC y que constituyen los ejes de este artículo. En el plano local, esta institución es la culminación de los sólidos lazos personales, institucionales e ideológicos que sus miembros habían desarrollado desde la década de 1930 a través de su participación en círculos antifascistas y antiperonistas. Al mismo tiempo, la AALC indica la existencia de redes internacionales más amplias, basadas en los fuertes vínculos entre los intelectuales argentinos de la AALC y los que integraban el CLC establecidos desde los años treinta y reforzados durante los años peronistas. Dichos vínculos pueden rastrearse en la presencia de los intelectuales afiliados al CLC en las páginas de las empresas culturales creadas por los intelectuales argentinos, la defensa del CLC de sus colegas argentinos frente a la represión del gobierno en 1953-1955 y la participación de

* El artículo es una versión revisada del trabajo presentado en el congreso de la Latin American Studies Association (LASA) en Río de Janeiro en junio de 2009. Agradezco a Anahí Ballent por sus valiosos comentarios en dicha ocasión.

¹ Juan Antonio Solari, “Objetivos claros, acción fecunda” y Roberto Giusti, “Por la libertad de la cultura”, en *Filosofía y Libertad*, Asociación Argentina por la Libertad de la Cultura, Buenos Aires, 1958, pp. 15-24 y 25-32.

colaboraciones de los intelectuales argentinos en las páginas de su revista en español para América Latina, *Cuadernos por la Libertad de la Cultura*.

Al considerar estos temas, este artículo recoge el llamado de Gilbert Joseph sobre la necesidad de revisar la ubicación de América Latina dentro del marco de la Guerra Fría, estudiando las complejas áreas de encuentro cultural entre la región y los Estados Unidos en las cuales los proyectos hegemónicos del Norte eran apropiados, transformados y resignificados por los actores latinoamericanos.² Desde esta perspectiva, el texto aporta así un contexto más amplio a la historia de los grupos en discusión, tanto a los trabajos académicos sobre los intelectuales argentinos y sus luchas durante el peronismo³ como a los estudios sobre el CLC, que en su gran mayoría se enfocan en su relación con la Guerra Fría estadounidense y las discusiones intelectuales en Europa pero no consideran la historia específica de sus filiales latinoamericanas.⁴ Los escasos trabajos dedicados a las ideas expresadas en *Cuadernos* y otras publicaciones latinoamericanas relacionadas con el Congreso en la década de 1960⁵ no proveen un análisis detallado de las redes sociales e intelectuales más amplias detrás de estas y otras publicaciones, y en general descartan al Congreso en América Latina como poco más que una institución que sirvió de frente al imperialismo estadounidense.⁶ De esta manera, el proceso de surgimiento de la AALC no sólo es un lugar privilegiado para estudiar las áreas de coincidencia y las relaciones entre el antiperonismo local de los miembros de la AALC y el anticomunismo internacional del CLC, sino que también sienta las bases para reconstruir su historia olvidada y relacionarla con emprendimientos similares en América Latina.

Metodológicamente, el artículo se basa en una nueva lectura y análisis de *Cuadernos* y de un arco de publicaciones e instituciones que reunieron a los intelectuales antiperonistas que participarían de la fundación de la AALC. La identificación de los miembros y las ideas de estas

² Gilbert Joseph, "What we now know and should know. Bringing Latin America more meaningfully into Cold War studies", en G. Joseph y D. Spenser (comps.), *In from the Cold. Latin America's New Encounter with the Cold War*, Durham y Londres, Duke University Press, 2008, pp. 3-46, y "Close Encounters: toward a New Cultural History of us-Latin American Relations", en G. Joseph, C. LeGrand y R. Salvatore (comps.), *Close Encounters of Empire. Writing the Cultural History of us-Latin American Relations*, Duke, Duke University Press, 1998, pp. 3-46.

³ Silvia Sigal, "Intelectuales y peronismo", en J. C. Torre (comp.), *Nueva historia argentina vol. VIII-Los años peronistas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2002, pp. 481-521; Carlos Altamirano, *Peronismo y cultura de izquierda*, Buenos Aires, Temas, 2001, y *Bajo el signo de las masas, 1943-1973*, Buenos Aires, Ariel, 2001; Flavia Fiorucci, "El antiperonismo intelectual: de la guerra ideológica a la guerra intelectual", en M. García Sebastiani (comp.), *Fascismo y antifascismo. Peronismo y antiperonismo. Conflictos políticos e ideológicos en la Argentina, 1930-1955*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2006, pp. 161-193, y "Neither Warriors nor Prophets: Peronist and Antiperonist Intellectuals, 1945-1956", tesis de doctorado, Institute of Latin American Studies, Universidad de Londres, 2002; Federico Neiburg, *Los intelectuales y la invención del peronismo*, Buenos Aires, Alianza, 1998.

⁴ Frances Stonor Saunders, *The Cultural Cold War. The CIA and the World of Arts and Letters*, Nueva York, The New Press, 1999; Giles Scot-Smith, *The Politics of Apolitical Culture. The Congress for Cultural Freedom, the CIA, and post-War American Hegemony*, Londres/Nueva York, Routledge, 2002; Volker R. Berghahn, *America and the Intellectual Cold Wars in Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2001; Peter Coleman, *The Liberal Conspiracy. The Congress for Cultural Freedom and the Struggle for the Mind of post-War Europe*, Nueva York, Free Press, 1989.

⁵ Jean Franco, *The Decline and Fall of the Lettered City. Latin America in the Cold War*, Harvard, Harvard University Press, 2002, pp. 29-35; Claudia Gilman, *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003; María Eugenia Mudrovic, "Mundo Nuevo". *Cultura y Guerra Fría en la década del 60*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1997.

⁶ La única excepción es el caso brasileño. Kristine Vanden Berghe, *Intelectuales y anticomunismo. La revista "Cadernos Brasileiros", 1959-1970*, Leuven, Leuven University Press, 1997; Elizabeth Cancelli, "O Brasil e os outros. Estrahamentos, humilhação, memória e política", tesis presentada para el concurso de libre-docência, Departamento de Historia, Universidad de San Pablo, 2008, pp. 64-89.

distintas empresas culturales y su ubicación dentro del marco historiográfico del antifascismo, el antiperonismo y la dimensión cultural de la Guerra Fría permiten reconstruir el desarrollo de los vínculos locales e internacionales a nivel personal e institucional que conformaron un espacio político-ideológico compartido. Dicha reconstrucción no significa no reconocer la existencia de diferencias, tensiones y rupturas, dada la diversidad de los grupos que convergieron en el antifascismo y el antiperonismo. Además, las revistas y similares empresas culturales son creaciones complejas y diversas que incluyen una diversidad de actores, posiciones y tendencias, factores que se potencian al considerar una variedad de publicaciones con sus peculiaridades. Por otra parte, teniendo en cuenta esas complejidades y siguiendo los ya clásicos aportes de Raymond Williams sobre el análisis de grupos culturales, es posible discernir a través de sus páginas e ideas un “*ethos*”, un “cuerpo común de práctica” y unas “estructuras de sentimientos” comunes que permiten hablar de convergencias y coincidencias dentro de esa diversidad.⁷

El Congreso por la Libertad de la Cultura (Congress for Cultural Freedom) es un producto de la influencia de la Guerra Fría en el ámbito cultural. Apoyado por los Estados Unidos y financiado a través de un consorcio de fundaciones y donantes privados y, secretamente, por la CIA, el Congreso reunió a un grupo de prestigiosos intelectuales estadounidenses y europeos que incluía tanto a liberales como a antiguos comunistas e izquierdistas desilusionados con la Unión Soviética de Stalin. El CLC se fundó en una reunión de más de cien delegados en Berlín en junio de 1950, con el objetivo esencial de oponerse a las empresas culturales y a la propaganda internacional del comunismo soviético. El “Manifiesto a los Hombres Libres” aprobado en la reunión declaraba “la libertad de opinión” como “uno de los derechos inalienables del hombre”, llamaba a rechazar las restricciones a la libertad que pudieran degenerar en “tiranía permanente” y comprometía a los miembros del Congreso a luchar contra los “régimenes totalitarios” que amenazaban la libertad, la democracia y la paz. La reunión de Berlín culminó con la elección de las autoridades de la nueva institución. Jacques Maritain, Salvador de Madariaga, Benedetto Croce y Bertrand Russell fueron elegidos como presidentes honorarios, mientras que el Comité Ejecutivo, presidido por Denis de Rougemont, incluía a figuras tales como Nicolas Nabokov, Raymond Aron, Nicola Chiaromonte, Ignazio Silone y Stephen Spender.⁸

Proclamando no estar “ligado a ningún gobierno o partido político”, en los siguientes años el CLC expandió sus actividades y organizó y financió reuniones internacionales, exhibiciones artísticas y actividades culturales relacionadas con su objetivo de defender “la libertad de la cultura” y sus elementos fundamentales, “el pensamiento creador y crítico”. Asimismo, estableció filiales en los Estados Unidos, India, Japón y Australia y países de Europa occidental, al mismo tiempo que financiaba revistas en distintos países e idiomas. Más allá de las ideas comunes relacionadas con la defensa de la libertad y la denuncia del totalitarismo –definido esencialmente por el comunismo soviético–, la historia del Congreso en las décadas de 1950 y 1960 se desarrolló en varias etapas y estuvo cruzada por conflictos internos, sobre todo entre europeos y estadounidenses. Eventualmente, su reputación y actividades sufrieron un daño irreparable cuando una serie de artículos publicados en el *New York Times* en 1966 revelaron la

⁷ Raymond Williams, “The Bloomsbury Fraction”, en J. Higgins (comp.), *The Raymond Williams Reader*, Oxford/Malden, Blackwell, 2001, p. 229.

⁸ *El Congreso por la Libertad de la Cultura*, París, Congreso por la Libertad de la Cultura, 1960.

participación de la CIA en su funcionamiento y determinaron el cese de sus actividades en 1967 y su reemplazo por la Asociación Internacional por la Libertad de la Cultura, que finalizaría sus actividades en 1979.⁹

La filial argentina fue el resultado de un doble proceso. A nivel internacional, fue parte de la estrategia del CLC para ampliar su influencia en América Latina, iniciada en 1953 cuando fundó *Cuadernos*, la revista en español con sede en París dirigida por un ex comunista español, Julián Gorkin (nacido Julián Gómez), que llevó el mensaje del Congreso a los intelectuales latinoamericanos. En el mismo año, Gorkin comenzó sus frecuentes viajes hacia la región para promover el Congreso y sus actividades y la creación de grupos afiliados en distintos países. En este contexto, Gorkin viajó a Buenos Aires en diciembre de 1955 donde, además de presidir el acto de fundación de la AALC, pronunció una serie de conferencias para la Comisión de Cultura del Partido Socialista, la Sociedad Argentina de Escritores (SADE) y el Colegio de Estudios Superiores (CLES), una institución de educación superior con sede en Buenos Aires y filiales provinciales y que funcionaba como una especie de universidad paralela desde su fundación en 1931.¹⁰

A nivel local, la fundación de la AALC consolidó lazos institucionales, personales e ideológicos que vinculaban a sus autoridades y miembros fundadores en circuitos políticos y culturales desde la década de 1930, lo que se puede ver con claridad en la tabla que aparece en el apéndice. La nueva asociación incluía a prestigiosos escritores relacionados con la revista *Sur* –Victoria Ocampo, Jorge Luis Borges, Eduardo Mallea y Guillermo de Torre–, que desde su fundación en 1931 se había convertido en uno de los espacios culturales más importantes en la Argentina para escritores locales y extranjeros.¹¹ Además de personalidades como Bernardo Houssay, ganador del Premio Nobel de Medicina en 1947, la lista también incluía a destacados políticos e intelectuales socialistas, tales como Alfredo Palacios (presidente honorario de la AALC), Juan A. Solari, Nicolás Repetto, Américo Ghioldi, el historiador José Luis Romero y su hermano, Francisco, filósofo de renombre nacional e internacional.¹² La tabla revela la red de relaciones personales e institucionales que conectaban a estos individuos y grupos desde la década de 1930, a través de instituciones tales como la SADE y el CLES.¹³ Lo mismo sucedía con dos espacios pro-Aliados y antifascistas creados en 1940-1943, el semanario *Argentina Libre* y la organización Acción Argentina, y con empresas y revistas culturales fundadas en 1946-1955

⁹ *Ibid.*; Saunders, *Cultural*, pp. 85-105; Berghahn, *América*, pp. 113-142.

¹⁰ Franco, *Decline*, pp. 31-33; *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura* [de aquí en adelante, *Cuadernos*], N° 8, septiembre-octubre de 1954, pp. 108-109, y N° 17, marzo-abril de 1956, p. 126. Sobre el CLES, véase Neiburg, *Los intelectuales*, pp. 137-182.

¹¹ Sobre *Sur*, véanse John King, *Sur: Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura, 1931-1970*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1989; Nora Pasternac, *Sur: una revista en la tormenta*, Buenos Aires, Paradiso, 2002; Rosalie Sitman, *Victoria Ocampo y Sur. Entre Europa y América*, Buenos Aires, Lumiere, 2003; Oscar Hermes Villordo, *El grupo Sur: una biografía colectiva*, Buenos Aires, Planeta, 1994, y María Teresa Gramuglio, “*Sur* en la década del treinta: una revista política”, *Punto de Vista*, vol. 4, N° 28, 1986, pp. 109-117.

¹² Sobre el partido y los intelectuales socialistas en la Argentina, véanse Hernán Camarero y Carlos Herrera (comps.), *El Partido Socialista en Argentina. Sociedad, política e ideas a través de un siglo*, Buenos Aires, Prometeo, 2005, y Osvaldo Graciano, *Entre la torre de marfil y el compromiso político. Intelectuales de izquierda en la Argentina, 1918-1955*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2008.

¹³ Sobre la SADE, véase Jorge Náállim, “De los intereses gremiales a la lucha política. La Sociedad Argentina de Escritores (SADE), 1928-1946”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 7, 2003, pp. 117-138, y Flavia Fiorucci, “Between Institutional Survival and Intellectual Commitment: the Case of the Argentine Society of Writers during Perón’s Rule (1945-1955)”, *The Americas*, vol. 6, N° 4, abril de 2006, pp. 591-622.

que agruparon a opositores al gobierno peronista, tales como *Liberalis*, *Realidad* y la Asociación Cultural para Defensa y Superación de Mayo (ASCUA).¹⁴

Este mapa social e intelectual remite a la historia de polarización ideológica y política que llevó a estos grupos y personas a fundar la AALC, que tiene dos momentos clave. El primero abarca los años entre los golpes militares de septiembre de 1930 y junio de 1943, en un contexto de crisis política, progresivamente desarrollada bajo las administraciones de la coalición conservadora de la Concordancia en 1932-1943,¹⁵ y de mayor visibilidad de ideologías y grupos antiliberales, nacionalistas y de derecha en el escenario político argentino.¹⁶ Los círculos antifascistas liberales que convergerían luego en la AALC se desarrollaron con fuerza en este ambiente. El antifascismo liberal influyó a los principales partidos de oposición a la Concordancia –radicales, socialistas, demócrata progresistas y, durante algunos períodos, comunistas–, instituciones culturales tales como *Sur*, la SADE y el CLES y grupos y publicaciones pro-Aliados como *Argentina Libre* y Acción Argentina. El antifascismo creció bajo tres procesos: la influencia del antifascismo europeo, el fuerte impacto de la Guerra Civil Española y la Segunda Guerra Mundial en la Argentina y la oposición a los gobiernos de la Concordancia en 1932-1943 y a grupos e ideologías antiliberales. El antifascismo liberal se fue definiendo alrededor de algunas posiciones básicas, tales como la defensa de las libertades constitucionales asociadas con la democracia liberal, prácticas electorales limpias, el secularismo en la educación pública y la oposición a la intervención de la Iglesia en la política. Al mismo tiempo, el apoyo a la lucha antifascista a nivel internacional se fue vinculando cada vez más con la defensa de la democracia en la Argentina, identificada con la oposición a la Concordancia, que era presentada como una coalición conservadora fraudulenta influida por ideas antiliberales.¹⁷

Cabe destacar que desde sus orígenes, el antifascismo liberal argentino estuvo lejos de constituir una unidad en lo organizativo, político o ideológico, ya que se manifestaba concretamente en grupos diversos y heterogéneos con distintas trayectorias, objetivos y creencias cuyas relaciones estaban cruzadas por tensiones y conflictos. Por ejemplo, comunistas y grupos liberales católicos coincidieron con las posiciones políticas e ideológicas del arco antifascista liberal al tiempo que mantuvieron distancia en distintos períodos –durante el pacto alemán-sovié-

¹⁴ Andrés Bisso, *Acción Argentina. Un antifascismo nacional en tiempos de guerra mundial*, Buenos Aires, Prometeo, 2005; Fiorucci, “El antiperonismo”; Jorge Nállim, “Del antifascismo al antiperonismo, *Argentina Libre*, ...*Antinazi* y el surgimiento del antiperonismo político e intelectual”, en Sebastiani, *Fascismo*, pp. 43-105. Entre febrero de 1945 y junio de 1946, *Argentina Libre* cambió su nombre a ...*Antinazi*, retomando luego su nombre original hasta su cierre definitivo en 1947.

¹⁵ Para un panorama del período 1930-1943, véanse Alejandro Cattaruzza (comp.), *Nueva historia argentina vol. VII. Crisis económica, avance del estado, e incertidumbre política, 1939-1943*, Buenos Aires, Sudamericana, 2001, y Luis Alberto Romero, *Breve historia contemporánea de la Argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 89-128.

¹⁶ Para un análisis más actualizado y reciente del nacionalismo y el antiliberalismo entre las décadas de 1920 y 1950, véanse Alberto Spektorowsky, *The origins of Argentina's revolution of the right*, Notre Dame, The University of Notre Dame Press, 2003; Daniel Lvovich, *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*, Buenos Aires, Vergara, 2003; Tulio Halperin Donghi, *La república imposible, 1930-1945*, Buenos Aires, Ariel, 2004, y Fernando Devoto, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna: una historia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002. Para una perspectiva comparativa, véase Sandra McGee Deutsch, *Las derechas. La extrema derecha en la Argentina, el Brasil y Chile*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.

¹⁷ Ricardo Pasolini, “‘La internacional del espíritu’: la cultura antifascista y las redes de solidaridad intelectual en la Argentina de los años treinta”, en Sebastiani, *Fascismo*, pp. 43-76; Nállim, “Del antifascismo”; Graciano, *Entre la torre*; Bisso, *Acción Argentina y El antifascismo argentino*, Buenos Aires, CEDINCI/Buenos Libros, 2007.

tico en 1939-1941, para los comunistas– y en relación con temas particulares –el secularismo, para los liberales católicos–.¹⁸ Las influencias liberales dentro del radicalismo y el socialismo competían con otras tradiciones y tendencias. Además, si por un lado no todo el liberalismo era antifascista –como era el caso de los grupos liberales conservadores asociados a la Concordancia– por otro lado no todo el antifascismo era liberal, como lo demostrarían los grupos de izquierda más radicalizada dentro del comunismo, el anarquismo y el socialismo. Este panorama complejo, que ciertamente indica la existencia de múltiples antifascismos, por otra parte no implica que no se pueda hablar de un espacio antifascista liberal en el que distintos grupos podían coincidir en elementos comunes básicos tales como las libertades constitucionales, la libertad de expresión y las críticas al fraude electoral y a grupos e ideologías antiliberales.

Los lazos intelectuales, políticos e ideológicos a nivel institucional y personal entre los grupos que suscribían al antifascismo liberal se consolidaron en el período 1943-1946, durante el régimen militar que acompañó el surgimiento Perón y su movimiento y que culminaría con su victoria en las elecciones de febrero de 1946. Este período complejo, especialmente en lo que se refiere al ascenso de Perón, ha sido objeto de una larga bibliografía que no necesita ser reiterada.¹⁹ Lo que interesa destacar acá es que las claras medidas antidemocráticas y antiliberales adoptadas por el régimen militar en la segunda mitad de 1943 –entre ellas, censura, nombramiento de intelectuales nacionalistas en diferentes cargos, clausura de grupos pro-Aliados, despidos en la administración pública y en las universidades e imposición de la educación católica obligatoria en las escuelas públicas– convencieron a los grupos que se habían unido en defensa del antifascismo liberal de que el gobierno militar representaba la instalación de un régimen totalitario favorable al Eje. Esta visión se aplicó por extensión a Perón, quien hacia mediados de 1944 era vicepresidente, ministro de Guerra y secretario de Trabajo. Para los líderes de los partidos tradicionales y los miembros de los grupos antifascistas, Perón era un demagogo similar a Mussolini o a Hitler. Esta percepción, forjada en un contexto de aguda polarización política, social y económica, unió nuevamente a los intelectuales antifascistas liberales con socialistas, radicales, demócrata progresistas y comunistas en la Unión Democrática, la coalición que enfrentó sin éxito a Perón en las elecciones presidenciales de febrero de 1946.

Este breve panorama histórico es revelador en varios sentidos. Por una parte, muestra que muchos de los vínculos ideológicos, personales e institucionales entre quienes fundaron la AALC en 1955 ya estaban establecidos en 1945 –lo que explica la presencia en la AALC de

¹⁸ Sobre comunismo y antifascismo liberal, véanse Bisso, *El antifascismo*, pp. 67-70; Ricardo Pasolini, “El nacimiento de una sensibilidad política. Cultura antifascista, comunismo y nación en la Argentina: entre la AIAPE y el Congreso Argentino de la Cultura, 1935-1955”, *Desarrollo Económico*, vol. 45, N° 179, octubre-diciembre de 2005, pp. 403-433; Silvia Schenkolewski-Kroll, “El Partido Comunista en la Argentina ante Moscú: deberes y realidades, 1930-1941”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 10, N° 2, 1999, pp. 91-107; James Cane, “‘Unity for the Defense of Culture’: The AIAPE and the Cultural Politics of Argentine Antifascism, 1935-1943”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 77, N° 3, 1997, pp. 444-482.

¹⁹ Para el debate teórico e historiográfico sobre el peronismo, incluyendo su surgimiento en 1944-1946, véanse Matthew Karush y Oscar Chamosa (eds.), *The New Cultural History of Peronism. Power and Identity in Mid-Twentieth Century Argentina*, Durham/Londres, Duke University Press, 2010, pp. 1-19; Darío Macor y César Tcach (comps.), *La invención del peronismo en el interior del país*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2003, pp. 5-31; Lila Caimari, “La era peronista, 1943-1955”, en Academia Nacional de la Historia, *Nueva historia de la nación argentina 7. La Argentina del siglo xx*, Buenos Aires, Planeta, 2001, pp. 321-323; Cristián Buchrucker, “Interpretations of Peronism. Old Frameworks and New Perspectives”, y Mariano Plotkin, “The Changing Perceptions of Peronism. A Review Essay”, en J. Brennan (comp.), *Peronism and Argentina*, Delaware, SR Books, 1998, pp. 3-28 y 29-54.

miembros de partidos que participaron en la Unión Democrática, principalmente socialistas pero también conservadores, radicales y demócrata progresistas—. Además, el pasado de movilización antifascista también establece un fuerte lazo entre la AALC y el CLC ya que, como señala Saunders, muchos de los intelectuales europeos involucrados en el Congreso eran antiguos antifascistas e izquierdistas. En tercer lugar, esta trayectoria similar se vio reforzada por el marcado cosmopolitismo de los intelectuales antifascistas liberales argentinos, que los hizo particularmente receptivos a las influencias extranjeras que luego reprocesarían dentro del específico contexto nacional. De hecho, ideologías e intelectuales antifascistas europeos habían tenido influencia —y, en algunos casos, participado— en los círculos antifascistas argentinos.

Por ejemplo, grupos antifascistas españoles e italianos influyeron en la revista radical *Hechos e Ideas* en 1935-1941, mientras que la Segunda Internacional tuvo un impacto profundo en los debates y en las posiciones del socialismo argentino. Asimismo, el CLES funcionó, en palabras de Pasolini, como una “red de solidaridad antifascista”, proveyendo un espacio profesional para antifascistas europeos tales como Gino Germani, Mario Mariani, Renato Treves y Rodolfo Mondolfo a través de su activa participación en la institución, el dictado de conferencias y la publicación de artículos en su revista, *Cursos y Conferencias*.²⁰ Cuando, al igual que el CLES, *Sur* y la SADE se unieron en la campaña contra Perón en 1944-1945, sus publicaciones incluyeron frecuentes comentarios, citas y transcripciones de antifascistas europeos —entre ellos, Thomas Mann, Guido de Ruggiero y Benedetto Croce— que enfatizaban el valor universal de la lucha por la libertad.

Este contexto explica la existencia desde 1930 de sólidos lazos entre los intelectuales argentinos y algunos de los que tendrían un papel preponderante en el CLC. Tal es el caso de Jacques Maritain, el eminente filósofo católico y uno de los presidentes honorarios del CLC. Maritain había tenido un rol central en el surgimiento del *personalismo*, una corriente de pensamiento cristiana, mayoritariamente católica, que se había desarrollado desde la década de 1930 y que hacía énfasis en la dimensión espiritual del individuo frente a los extremos del fascismo y el comunismo. Maritain fue uno de los escritores personalistas agrupados en la revista francesa *Esprit*, entre los que también se contaban Denis de Rougemont —presidente del Comité Ejecutivo del CLC—, Emmanuel Mounier y Nicolas Berdiaeff. Estos y otros escritores personalistas tales como George Bernanos y François Mauriac aparecían con frecuente regularidad en varias de las publicaciones antifascistas liberales argentinas y tuvieron una presencia especialmente destacada en las páginas de *Sur*.²¹

Los vínculos iban más allá de la publicación de colaboraciones o reimpressiones. Victoria Ocampo estableció una estrecha relación con Maritain durante su visita al congreso internacional del PEN Club celebrado en Buenos Aires en 1936, oportunidad en la que organizó una recepción de intelectuales para discutir sus ideas. De hecho, la publicación de las ideas de Maritain

²⁰ Pasolini, “La internacional”, pp. 60-70; Alejandro Cattaruzza, “Las huellas de un diálogo. Demócratas radicales y socialistas en España y Argentina durante el período de entreguerras”, *Estudios Sociales. Revista Universitaria Semestral*, N° 7, 1994, pp. 29-48; Juan Carlos Portantiero, “El debate en la socialdemocracia europea y el Partido Socialista en la década de 1930”, en Camarero y Herrera, *El Partido Socialista*, pp. 299-320; María Cristina Tortti, “Crisis, capitalismo organizado y socialismo”, en W. Ansaldi, A. Pucciarelli y J. C. Villarruel (eds.), *Representaciones inconclusas. Las clases, los actores y los discursos de la memoria, 1912-1946*, Buenos Aires, Biblos, 1995, pp. 199-222.

²¹ Sobre la influencia personalista en *Sur*, véanse Pasternac, *Sur*, pp. 89-110; King, *Sur*, pp. 61-64; Sitman, *Victoria Ocampo*, pp. 109-114.

en *Sur* criticando el fascismo y posiciones católicas integristas favorables al franquismo español eventualmente ocasionaron una serie de encendidas polémicas con prominentes escritores católicos y con la jerarquía eclesiástica local.²² Además de Maritain, otros colaboradores europeos de *Sur* también participarían en el CLC, como fueron los casos de Salvador de Madariaga –otro de los presidentes honorarios–, Jules Supervielle –franco-uruguayo que figuraba en el Comité de Colaboradores de *Sur*– e intelectuales antifascistas franceses como André Malraux y Jules Romains, quienes participaron de la reunión de fundación del CLC en 1950.

La influencia de Maritain y de los personalistas también se hizo sentir en el grupo de liberales católicos que se reunieron en la revista *Orden Cristiano* en 1941-1947, algunos de los cuales –Manuel Ordóñez, Manuel Río y Augusto Durelli– habían participado del lado de Maritain en las polémicas en *Sur* a fines de los años treinta. *Orden Cristiano* buscó reconciliar el liberalismo político con el catolicismo, y su participación en los grupos antifascistas y pro-Aliados junto con los comunistas en 1941-1945 eventualmente derivó en la confrontación con las ideas antiliberales dominantes en la Iglesia católica desde la década de 1930.²³ No sorprende, entonces, encontrar en la lista de la AALC el nombre de Ordóñez, uno de los liberales católicos más importantes, activo colaborador de *Orden Cristiano* y de otras publicaciones antifascistas y antiperonistas como *Argentina Libre*. Ordóñez, uno de los principales organizadores del Partido Demócrata Cristiano en 1954, que había conocido a Maritain durante su visita a Buenos Aires en 1936, desarrolló una larga amistad con él y retrospectivamente lo reconoció como su principal influencia ideológica.²⁴

La experiencia del peronismo en 1946-1955 reforzaría los sólidos lazos entre los intelectuales antifascistas argentinos devenidos antiperonistas, y entre ellos y sus colegas europeos. Para los primeros, el régimen peronista representaba el ejemplo más claro de las urgencias impuestas por la batalla entre la libertad y la opresión, que sería una de las piedras angulares de la creación y la actividad del CLC a partir de 1950. Todos los grupos representados por los fundadores y miembros de la AALC en 1955 compartían un furioso antiperonismo que habían trasladado a las nuevas empresas y publicaciones culturales que crearon entre 1946-1955, como fue el caso de *Liberalis*, *Realidad* y ASCUA. Por cierto, la interpretación del peronismo como totalitarismo es tan problemática como parcial e inexacta, en tanto fue creada en un contexto de agudo conflicto político. Si, por un lado, el peronismo tuvo limitado éxito en consolidar un proyecto cultural propio, la supuestamente monolítica oposición antiperonista también se veía afectada por tensiones y divisiones generadas por la diversidad de grupos que la formaban. Además, los círculos antiperonistas mencionados anteriormente en general pudieron funcionar sin mayores interrupciones y así abrieron una red profesional para quienes habían sido expulsados de las universidades públicas o renunciado en desacuerdo con las políticas del go-

²² Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996, pp. 198-208; Tulio Halperin Donghi, *Argentina y la tormenta del mundo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, pp. 104 y ss.

²³ Sobre *Orden Cristiano*, véanse Susana Bianchi, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*, Buenos Aires, Trama Editorial/Prometeo Libros, 2001; Lila Caimari, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina, 1943-1955*, Buenos Aires, Planeta, 1995; Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica*.

²⁴ Gerardo Ancarola, “Homenaje a Manuel Ordóñez”, *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*, N° 27, 1998, p. 566.

bierno, como fue el caso de Francisco Romero en 1948.²⁵ Por otro lado, podían sufrir eventual represión como parte de los conflictos generados por la consolidación de crecientes tendencias autoritarias en el régimen peronista, como sucedió con las clausuras de *Argentina Libre* a fines de 1947 y de la sede principal del CLES en Buenos Aires en 1952, y con el arresto de toda la Comisión Directiva de ASCUA en 1953, todo ello en el marco de ofensivas oficiales más amplias contra grupos opositores.

Los casos de las revistas *Liberalis*, *Realidad* y *Sur* son ilustrativos de los lazos entre intelectuales argentinos y extranjeros y del nuevo contexto, en el que la crítica al peronismo como totalitarismo se vinculaba con la lucha universal por la libertad redefinida en la clave anticomunista de la Guerra Fría. *Liberalis*, cuyo director y varios colaboradores participaron en la fundación de la AALC, declaraba en su primer número, de 1949, como “la intención ideológica de nuestra tarea”, la defensa de la libertad “como esencial condición del progreso” y el elogio del liberalismo entendido como “individualismo” y “libre empresa” y opuesto a “cualquier estatismo”.²⁶ El programa de *Liberalis* la hizo receptiva a los ideales, el mensaje y a las figuras del CLC. En el período entre la fundación del CLC en 1950 y la de la AALC en 1955, *Liberalis* siguió con atención los problemas de la Guerra Fría, incluyendo textos de y comentarios sobre las obras de Guido de Ruggiero, Benedetto Croce, Nicola Chiamonte y Friedrich von Hayek. La revista también imprimió un artículo crítico de *Preuves* –la primera revista fundada y financiada por el CLC– sobre el realismo socialista y un texto de De Rougemont sobre el congreso del CLC en Hamburgo en 1952.²⁷

Durante su breve existencia entre 1947 y 1949, *Realidad*, fundada y dirigida por el filósofo socialista Francisco Romero, constituyó otro espacio de socialización para los intelectuales que convergerían en la AALC y fue un lugar de relación con las ideologías de la Guerra Fría. La revista tenía un enfoque universalista que le impedía concebir a la Argentina “como una entidad sociocultural específica y distinta”.²⁸ Con la misión de estudiar la “formidable crisis” contemporánea del mundo occidental “desde nuestro mirador argentino”, *Realidad* sostenía que la Argentina y América podrían tener “un papel capital en la necesaria extensión, presente y futura, al mundo entero, de los principios, modos y normas de la cultura de Occidente”.²⁹ Según Romero, “es necesario que nos acostumbremos a pensar en términos de Occidentalidad” para evitar “ir a la zaga de los acontecimientos”, porque, aun en crisis, el Occidente era superior a las otras dos grandes culturas mundiales, china e hindú, por su “intelectualismo, activismo e individualismo”.³⁰

Liberalis retomaría luego esta idea de ver a la Argentina y a América como parte de la “civilización europea, a la que pertenecemos y cuya extensión científica, moral y cultural constituye también nuestro acervo de conocimientos intelectuales y la tradición de nuestra confor-

²⁵ Flavia Fiorucci ha analizado con particular detalle las ambigüedades de los intelectuales antiperonistas en sus distintos trabajos citados en este artículo.

²⁶ *Liberalis*, N° 1, mayo-julio de 1949, pp. 1-3.

²⁷ *Ibid.*, N° 23, enero-febrero de 1953, pp. 5-6; N° 24-25, marzo-junio de 1953, pp. 4-7, 29-30, 53-58 y 101-111; N° 26, julio-septiembre de 1953, pp. 31 y 59 y N° 4, noviembre-diciembre de 1949, pp. 36 y 41.

²⁸ Rosana Guber, “Occidente desde la Argentina. *Realidad* y ficción de una oposición constructiva”, en N. Girbal Blacha y D. Quattrocchi-Woisson (comps.), *Cuando opinar es actuar. Revistas argentinas del siglo xx*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, p. 381.

²⁹ *Realidad*, N° 1, enero-febrero de 1947, pp. 1-4.

³⁰ Francisco Romero, “Meditación del Occidente”, *Realidad*, N° 7, enero-febrero de 1948, pp. 26-46.

mación ética”.³¹ En el caso de *Realidad*, esas afirmaciones, así como otros textos, explícitamente aceptaban la superioridad de Occidente –identificado con la libertad y la democracia liberal– como la cultura superior y guía del mundo, un aspecto que sería insistentemente repetido por el CLC y sus publicaciones. Además, dentro de su larga lista de colaboradores, *Realidad* incluía textos de y comentarios sobre las obras de Bertrand Russell –uno de los vicepresidentes del CLC en 1950–, Arthur Koestler –un ex comunista húngaro que tuvo un papel importante en la fundación del CLC–, Stephen Spender –el intelectual británico que fundó y dirigió la revista en inglés del CLC, *Encounter*, en 1953– y Raymond Aron –el sociólogo francés que también tuvo un rol destacado en la creación y en las futuras actividades del CLC–.³²

Sobre la base de su experiencia previa, *Sur* reforzó esos lazos transnacionales, al continuar abriendo sus páginas durante los años peronistas a los intelectuales europeos que fundarían el CLC. En este caso, las críticas en código al peronismo, a través de textos que condenaban en general el nacionalismo y el totalitarismo –tal como lo hacía *Liberalis* con colaboraciones que cuestionaban la intervención económica estatal y defendían la autonomía universitaria, la educación laica, la democracia y la sociedad libre–, delinearon el marco específico para la enérgica denuncia de la Unión Soviética y el comunismo. Muchas de estas críticas se publicaron en la sección *Calendario*, bajo la forma de comentarios sobre la situación política e ideológica de la Guerra Fría. El anticomunismo explícito de *Sur* fue manifestado por el eminente historiador mexicano Daniel Cossío Villegas, quien afirmaba que “el comunismo acaba fatalmente con la independencia y con la libertad”. En el contexto de la Guerra Fría, la única opción posible para América Latina era apoyar a los Estados Unidos, dado que la historia de la región era “una lucha tenaz, amarga y cruenta por conseguir la independencia y la libertad” –una afirmación polémica dado que dicha lucha se había realizado en gran parte *a pesar de y contra* los Estados Unidos–.³³

Guillermo de Torre fue más allá al afirmar que “en el supuesto de un mundo absolutamente gobernado por los Estados Unidos, los intelectuales libres podríamos seguir expresando nuestras discrepancias”, lo que no sucedería bajo el dominio soviético –otra opinión polémica, hecha en el momento mismo en que el macartismo estaba en pleno ascenso–.³⁴ Al mismo tiempo, entre 1946 y 1955 *Sur* siguió publicando artículos de intelectuales europeos que participarían en el CLC, tales como Jules Supervielle y Denis de Rougemont, y comentó la creación de un “Fondo para la Libertad Intelectual” en Nueva York para ayudar “a los intelectuales fugitivos de los países sometidos al régimen comunista”, propuesto por combatientes “duros” de la Guerra Fría cultural como Koestler, Aldous Huxley, John dos Passos y Graham Greene.³⁵

La presencia de autores e ideas extranjeros relacionados con el CLC y el anticomunismo en los círculos intelectuales argentinos debe ser entendida dentro de un ambiente complejo y de límites difusos. En primer lugar, los grupos político-culturales analizados eran diversos,

³¹ *Liberalis*, N° 1, mayo-julio de 1949, 1-3.

³² Bertrand Russell, “Filosofía y política”, *Realidad*, N° 1, enero-febrero de 1947, pp. 7-27; Patricio Canto, “Arthur Koestler: *El yogui y el comisario*”, *Realidad*, N° 2, marzo-abril de 1947, pp. 143-145; Stephen Spender, “La situación del escritor norteamericano”, *Realidad*, N° 17-18, septiembre-diciembre de 1949, pp. 177-197; Víctor Bouilly, “Raymond Aron: *Introducción a la filosofía de la historia*”, *Realidad*, N° 5, septiembre-octubre de 1947, pp. 126-127.

³³ Daniel Cossío Villegas, “Reflexión coreana”, *Sur*, N° 192-194, octubre-diciembre de 1950, pp. 170-181.

³⁴ Guillermo de Torre, “Contestación a un ‘popúchiki’”, *Sur*, N° 222, mayo-junio de 1953, pp. 142-144.

³⁵ Jules Supervielle, “Cómo escribo mis poemas”, *Sur*, N° 184, febrero de 1950, pp. 7-9; Denis de Rougemont, “Prototipo T.E.L.”, *Sur*, N° 173, marzo de 1949, pp. 7-22; “Por los intelectuales exiliados”, *Sur*, N° 204, octubre de 1951, pp. 90-91.

incluyendo algunos dedicados a temas literarios tales como los que hacían *Sur* y *Realidad*, así como una institución dedicada a la enseñanza como el CLES y un foro de discusión como ASCUA. Aun dentro del campo literario, los intereses y temáticas no eran iguales, ya que los temas más literarios de *Sur* no tenían mayor lugar en *Realidad* y *Liberalis*, dedicados más a la ensayística y a la crítica.³⁶

Aun más, la presencia de dichos autores e ideas se recorta dentro de un espacio ideológico complejo que variaba de acuerdo con los distintos emprendimientos. En el CLES, por caso, prominentes intelectuales comunistas tales como Aníbal Ponce, Jorge Thénon, Emilio Troise, Héctor Agosti y Ricardo Ortiz habían participado activamente desde los años treinta más allá de los vaivenes de la relación entre intelectuales antifascistas liberales y comunistas, lo que se mantendría hasta fines de los cuarenta. En 1947, el CLES todavía podía recibir cálidamente a un intelectual comunista como Pablo Neruda y *Realidad* podía incluir textos críticos de Jean-Paul Sartre, lo que contrastaba con los espacios ideológicos más cerrados de *Liberalis*.³⁷ Estas posiciones indagan sobre si la presencia de textos de autores extranjeros no consistió meramente en una operación de “tijera y engrudo”, de actualización de la periferia intelectual, y no de influencias ideológicas directas y concretas. Aun teniendo en cuenta estos factores, lo cierto es que la existencia de lazos ideológicos y personales previos entre intelectuales argentinos y extranjeros permite sostener la tesis de que dichos vínculos no fueron casuales y se reforzaron al compás del peronismo y la Guerra Fría. Aun si se trató de una mera copia y transcripción de artículos de intelectuales extranjeros, el mismo acto de selección y publicación de material delimitó un cuerpo de ideas que vinculó a distintos grupos y personas que confluían en la AALC.

En este sentido, el anticomunismo liberal de *Sur* no fue excepcional, y debe ser entendido en la ruptura del frente liberal antifascista que enfrentó a Perón en 1946 y los realineamientos ideológicos de la posguerra. Luego de las elecciones, los comunistas abandonarían la interpretación rígida del peronismo como totalitarismo, lo que los alejaría una vez más de sus antiguos aliados antifascistas. La doble posición de antiperonismo y anticomunismo presente en los grupos estudiados se acentuó por el destacado rol de los socialistas en todos esos emprendimientos y también en la AALC –lo que puede apreciarse en la tabla del apéndice–, producto de la interrelación de varios factores: su papel fundamental en los grupos antifascistas desde 1930, la profunda influencia de intelectuales socialistas en universidades y círculos culturales, el hecho de que el peronismo virtualmente había eliminado las bases electorales y sindicales del partido y el mantenimiento de una rígida posición partidaria sobre el peronismo como “nazifascismo” a lo largo de todos estos años.³⁸

El intenso anticomunismo socialista se puede apreciar, por ejemplo, en el *Anuario Socialista* y en *Argentina Libre*. En el primero, se atacaba a la Unión Soviética y al comunismo sobre la base de que los socialistas “son demócratas y defienden la libertad”, y la democracia y la libertad eran necesarias para construir el socialismo. El *Anuario* detallaba el control soviético de Europa Oriental y elogiaba el Plan Marshall como la “contraofensiva norteamericana a la política expansionista del imperialismo soviético”, señalando que prácticamente “todos los

³⁶ Guber, “Occidente”; Fiorucci, “Neither Warriors”.

³⁷ *Cursos y Conferencias*, vol. 32, N° 187-188, octubre-noviembre de 1947, pp. 92-99; Jean-Paul Sartre, “¿Qué es la literatura? Entre burguesía y proletariado”, *Realidad*, N° 6, noviembre-diciembre de 1947, pp. 342-365.

³⁸ Bisso, *El antifascismo*; Graciano, *Entre la torre*; Carlos Herrera, “¿La hipótesis de Ghioldi? El socialismo y la caracterización del peronismo (1943-1956)”, en Camarero y Herrera, *El Partido Socialista*, pp. 343-366.

otros líderes [socialistas] europeos” y “los sindicatos americanos” lo han apoyado. En *Argentina Libre*, artículos de clara inspiración socialista denunciaban como fallida y peligrosa la estrategia comunista local de evitar catalogar al peronismo como nazismo para así atraer a los trabajadores peronistas.³⁹

En este sentido, los conflictos de los intelectuales antifascistas liberales con los comunistas, que se habían aplacado temporariamente en 1935-1939 y 1941-1946, resurgieron con fuerza, lo que es posible apreciar especialmente en el caso del CLES, cuando en 1952 los comunistas Thénon y Ortiz renunciaron a la Comisión Directiva de la institución, criticando su régimen administrativo como antidemocrático y su transformación en una mera institución académica que había abandonado sus objetivos progresistas originales, encarnados por Ponce, de ser “un elemento de acción directa en el progreso social de la Argentina”. La Comisión Directiva aceptó las renuncias pero rechazó sus “afirmaciones erróneas y agravios cuyo origen ideológico y político es fácil precisar”, en especial los cargos de discriminación ideológica que se le hicieron.⁴⁰

El anticomunismo se expresó también claramente en *Realidad*, *Orden Cristiano* y *Liberalis*. En *Realidad*, textos de Bertrand Russell y Hans Kohn rescataron el valor del liberalismo contra ideologías totalitarias tales como el comunismo, mientras Guido de Ruggiero proponía una “revisión radical” del marxismo que lo depurara de sus dogmas más radicales y “nefastos” y recuperara sus valores más positivos para lograr “una concepción socialista desvinculada del marxismo”. *Orden Cristiano* y *Liberalis* también prestaron mayor atención a los problemas internacionales de la Guerra Fría, informando críticamente sobre la represión y la abolición de las libertades en la Unión Soviética, Europa Oriental y China y la amenaza del comunismo internacional a las democracias liberales occidentales.⁴¹

En el caso de los liberales católicos de *Orden Cristiano*, estas posiciones estaban relacionadas con la denuncia católica tradicional del comunismo y con el cambio de contexto de la posguerra, que –en un dramático giro ideológico– los llevó a abandonar su justificación previa de una alianza con la Unión Soviética y los comunistas contra el Eje y Perón en 1941-1946. Como sostuvo en *Argentina Libre* una de las principales colaboradoras de *Orden Cristiano*, Eugenia Silveyra de Oyuela: “el régimen soviético carece de las condiciones esenciales que consagra la democracia cristiana” y “no reconoce libertad cívica o política”. Los liberales católicos argentinos reafirmaron estas posiciones cuando participaron de una reunión en Montevideo en abril de 1947 para sentar las bases de un movimiento demócrata cristiano latinoamericano. El manifiesto aprobado en la reunión, inspirado en las ideas de Maritain, citaba al comunismo como uno de los “los peligros totalitarios” junto al “neofascismo” y “la reacción capitalista”.⁴²

³⁹ *Anuario Socialista*, 1949, pp. 15-19, 37-40 y 77-82; *Argentina Libre*, 1 de agosto de 1946, p. 3; “La prueba”, *Argentina Libre*, 9 de agosto de 1948, p. 2.

⁴⁰ *Cursos y Conferencias*, vol. 42, N° 250-252, enero-marzo de 1952, pp. 545-563.

⁴¹ Bertrand Russell, “Filosofía y política” y Hans Kohn, “¿Un mundo?”, *Realidad*, N° 1, enero-febrero de 1947, pp. 7-27 y 49-58; Guido de Ruggiero, “Tras un siglo de marxismo”, *Realidad*, N° 10, julio-agosto de 1948, pp. 54-63; A. C. F. Beales, “La matanza del bosque de Katyn”, *Orden Cristiano*, N° 114, julio de 1946, pp. 937-939; “Más allá de nuestras fronteras”, *Orden Cristiano*, N° 123, diciembre de 1946, pp. 137-138; L. Cristiani, “Cristianismo y bomba atómica”, *Orden Cristiano*, N° 138, junio de 1947, pp. 835-837 y 844; *Liberalis*, N° 2, julio-agosto de 1949, pp. 75-82; *Liberalis*, N° 6, marzo-abril de 1950, pp. 12-17; *Liberalis*, N° 14, julio-agosto de 1950, pp. 1-2, y N° 23, enero-febrero de 1953, pp. 43-48.

⁴² *Argentina Libre*, 20 de junio de 1946, pp. 3 y 4; *Orden Cristiano*, N° 135, junio de 1947, pp. 692-693.

Liberalis representa un caso especialmente interesante de recepción del anticomunismo internacional y su uso en clave contra el gobierno peronista, en su búsqueda de modelos democráticos alternativos al centralizado movimiento obrero peronista que la revista rotuló como característico de modelos totalitarios. En esta línea, *Liberalis* celebró la creación de la Confederación Internacional de Trabajadores Libres (International Confederation of Free Trade Unions, ICFTU) en 1949, una organización escindida de la World Federation of Trade Unions por su desacuerdo con lo que percibía como su orientación comunista. *Liberalis* enfatizó que los objetivos de la nueva Confederación incluían el apoyo a las Naciones Unidas en “la defensa de la democracia mundial y la libertad de las naciones contra cualquier agresión totalitaria”. Entre los textos que regularmente informaban sobre sus actividades y posiciones anticomunistas, *Liberalis* reportó que su delegado en la reunión del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas en 1953 había demostrado “en forma palmaria que los sindicatos soviéticos están completamente dominados por el PC y el gobierno”.⁴³ Cabe mencionar que dirigentes socialistas argentinos participaron de la filial americana de la ICFTU, la Organización Regional Interamericana del Trabajo (ORIT), creada en México en 1951. En 1952, un panfleto de la ORIT, de pluma probablemente socialista argentina, denunciaba los intentos de Perón de crear una organización de trabajadores americanos, acusándolo de emular a Hitler en el planteo de una “quinta columna” contra la democracia y de no denunciar el “imperialismo soviético y las amenazas a la civilización democrática occidental”.⁴⁴

El peronismo y la Guerra Fría le dieron así nueva vida a este anticomunismo liberal que, si bien se había temporariamente interrumpido cuando los comunistas se unieron a la causa antifascista primero (1935-1939) y antiperonista después (1941-1946), tenía raíces en la década de 1930. Por cierto, el anticomunismo de los sectores antiperonistas no reflejó tanto una influencia directa del anticomunismo estadounidense sino que más bien fue, primariamente, parte de la crítica al peronismo en tanto totalitarismo. Por otra parte, fue uno de los temas que reforzaron los lazos entre los intelectuales argentinos con sus colegas europeos, que no se limitaron a la presencia de textos de los últimos o comentarios sobre sus obras en las revistas culturales argentinas. Se trataba más bien de una relación en dos direcciones, en el sentido de que el CLC y *Cuadernos* apoyaron a los intelectuales argentinos y se encargaron de defenderlos y denunciar al régimen peronista.

Entre su creación en 1953 y la de la AALC en 1955, *Cuadernos* no sólo publicó colaboraciones de intelectuales del CLC como De Rougemont y De Madariaga, con los cuales sus colegas argentinos ya tenían contacto. Al mismo tiempo, les ofreció un canal de expresión a los intelectuales antiperonistas argentinos como Francisco Romero, Guillermo de Torre, Borges y Sábato.⁴⁵ *Cuadernos* incluyó también textos de intelectuales españoles que residían en la Argentina o que habían residido allí hasta muy recientemente, y que habían compartido aquellos

⁴³ *Liberalis*, n° 5, enero-febrero de 1950, pp. 53-56, y N° 26, julio-septiembre de 1953, pp. 49-50.

⁴⁴ Inter-American Regional Organization-ICFTU, *Perón Unmasked. The Martyrdom of the Free Trade Union Movement in Argentina*, Washington, DC, 1952.

⁴⁵ Francisco Romero, “Dos rasgos de la cultura occidental: la ciencia y la democracia”, *Cuadernos*, N° 4, enero-febrero de 1954, pp. 3-7 y “Alejandro Korn en la vida y en la muerte”, *Cuadernos*, N° 13, julio-agosto de 1955, pp. 3-7; Guillermo de Torre, “Andrés Bello y la unidad del idioma español”, *Cuadernos*, N° 7, julio-agosto de 1954, pp. 54-58 y “Vida y poesía de Miguel Hernández”, *Cuadernos*, N° 9, noviembre-diciembre de 1954, pp. 39-44; Jorge L. Borges, “Historia de los ecos de un nombre”, *Cuadernos*, N° 15, noviembre-diciembre de 1955, pp. 10-12; Ernesto Sábato, “Unidad y vitalidad del idioma castellano”, *Cuadernos*, N° 13, julio-agosto de 1955, pp. 61-66.

espacios, como fueron los casos del historiador Claudio Sánchez Albornoz –uno de los miembros fundadores de la AALC– y los escritores Francisco Ayala y Carlos Carranza –este último, un republicano español que había arribado a la Argentina en 1942 y que, eventualmente, sería el delegado de la AALC en el Comité Ejecutivo Mundial del CLC–.⁴⁶ Además, las ideas articuladas en *Cuadernos* –anticomunismo, universalismo, percepción de América Latina como parte de la cultura occidental– reflejaban las principales posiciones del CLC y encajaban bien con las de los intelectuales argentinos explicadas anteriormente.

La afinidad intelectual y la colaboración se reflejaron en la reacción de *Cuadernos* y el CLC cuando los intelectuales argentinos eventualmente sintieron la pesada mano del gobierno en 1953-1955. En abril de 1953, la explosión de varias bombas durante una de las concentraciones peronistas en Plaza de Mayo derivó en el saqueo y la destrucción del Jockey Club y de las sedes de los partidos radical y socialista. La consiguiente redada policial terminó con el arresto de intelectuales y políticos opositores, incluyendo a la Comisión Directiva de ASCUA y a otros escritores como Ocampo que eran también miembros de la SADE, todos ellos en la lista de fundadores y miembros de la AALC en 1955.⁴⁷ Rápidamente, *Cuadernos* denunció la “violenta represión contra la casi totalidad de la intelectualidad argentina” por Perón y sus esfuerzos por mantenerla en secreto, destacando el renombre de las personalidades encarceladas como Francisco Romero, Alfredo Palacios, Victoria Ocampo y Juan A. Solari. Al mismo tiempo, el Congreso lanzó una campaña internacional de apoyo a sus colegas argentinos a pedido del presidente del Consejo Ejecutivo, De Rougemont, “para protestar contra las medidas policíacas del general Perón”. La campaña incluyó un telegrama de Salvador de Madariaga al presidente indio Jawaharlal Nehru pidiendo su intervención dada la importancia de las personas arrestadas y recordándole la amistad de Ocampo con Rabindranath Tagore. Alfonso Reyes, Rufino Tamayo y Jesús Silva Herzog, entre otros intelectuales mexicanos, también firmaron una protesta.⁴⁸

Esta campaña internacional de solidaridad contrasta agudamente con la pasividad de la SADE, que debería haber defendido a los escritores argentinos encarcelados pero no lo hizo, a pesar de que varios de los miembros de la Comisión Directiva aparecerían luego en la lista de la AALC. Esta decisión, probablemente adoptada por temor a una eventual represión del gobierno, no dejó de provocar un fuerte debate en la SADE y mostró los límites de su pretensión, después de la caída de Perón, de reclamar un pasado de militancia sin compromisos por la libertad y en contra del peronismo.⁴⁹ Por otra parte, la campaña internacional explicaría que, después de este evento, *Cuadernos* abriera sus páginas a los intelectuales argentinos, como se ha señalado anteriormente.

Cuadernos mantuvo su atención sobre la Argentina. Pocos meses después detalló la “grave situación” del país basada en el “simple y lamentable atraso en la educación y estructu-

⁴⁶ Carlos Carranza, “Neoliberalismo y estatismo”, *Cuadernos*, N° 12, mayo-junio de 1955, pp. 80-82; Francisco Ayala, “El control actual de la economía política”, *Cuadernos*, N° 9, noviembre-diciembre de 1954, pp. 36-38; Claudio Sánchez Albornoz, “Sobre historia española”, *Cuadernos*, N° 5, marzo-abril de 1954, pp. 75-81.

⁴⁷ Roberto Giusti, *Visto y vivido*, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de la Nación/Theoria, 1994, pp. 32-33; Fiorucci, “Neither”, p. 226.

⁴⁸ “Detención de intelectuales en Argentina”, *Cuadernos*, N° 2, junio-agosto de 1953, p. 111; *El Congreso*, pp. 24-25; *Cursos y Conferencias*, N° 259-261, octubre-diciembre de 1953, pp. 375-377. Por su amistad con Tagore y Nehru, a Ocampo le fue ofrecida la embajada en la India a la caída de Perón, ofrecimiento que ella declinó.

⁴⁹ Fiorucci, “Between”, pp. 614-616.

ración política, económica y social de la nación”, que habían permitido el éxito de las “excepcionales dotes demagógicas”, “encanto personal” y “audacia y dinamismo” de Perón sobre una masa ignorante “carente de la menor protección social y de educación política”. El justicialismo era descrito como “esencialmente pragmático, acomodaticio y dinámico”, “una forma *sui generis* de fascismo” con características propias del “sistema establecido en Rusia”, por su “capitalismo de Estado” basado en nacionalizaciones y monopolio de la actividad económica. Significativamente, el texto no hacía ninguna mención de las bombas que grupos antiperonistas habían hecho estallar en Plaza de Mayo pero comentaba los incendios y la destrucción causados por las turbas peronistas. Frente a un régimen agotado pero de “rígido autoritarismo”, el autor del artículo concluía que “la única solución razonable –aunque disguste... – sería un nuevo golpe militar”, cuyo éxito dependería de la pérdida del apoyo de los sindicatos al gobierno.⁵⁰ Esta conclusión ponía flagrantemente en evidencia la contradicción implícita en el argumento de defender la libertad a través de un golpe militar, una contradicción que, como muestra Franco, también se reflejó en la engañosa descripción de Gorkin en *Cuadernos* de la intervención de los Estados Unidos en el golpe de Guatemala de 1953.⁵¹

Al mismo tiempo que la atención hacia el caso argentino se profundizaba y el CLC buscaba expandir su presencia en América Latina, éste y *Cuadernos* enfrentaron la amenaza de proyectos y eventos inspirados por el comunismo que también se referían al tema de la libertad de la cultura. En abril y mayo de 1953, un Congreso Continental de la Cultura (CCC) se reunió en Santiago de Chile, organizado por intelectuales y simpatizantes comunistas y con la participación de intelectuales comunistas argentinos como Héctor Agosti. Si bien el llamado del CCC a eliminar restricciones al “libre ejercicio de la cultura” estaba en sintonía con la posición de *Cuadernos*, la revista lo atacó por esconder los objetivos y los intereses reales –el comunismo– detrás de la reunión.⁵² El CLC respondió con otro congreso internacional de sus filiales latinoamericanas celebrado también en Santiago en junio de 1954, presidido por Gorkin y con delegados de Cuba, México, Brasil, Uruguay, Chile y Honduras. El congreso ratificó el Manifiesto de Berlín del CLC y aprobó un “Manifiesto a los Intelectuales y Artistas de América Latina” bajo similares ideas, denunciando a gobiernos latinoamericanos “de origen espurio y factura dictatorial” y señalando la urgencia de defender la “libertad y la democracia” porque “el totalitarismo de izquierda, es decir, el comunismo, está avanzando de un modo cada día más impresionante”. Revelando una vez más los límites de la libertad y la democracia que *Cuadernos* había manifestado en su artículo sobre la Argentina, el manifiesto aclaraba que, si bien todas las opiniones tenían derecho a ser expresadas en un sistema democrático, esto “no implica el que a una opinión notoriamente antidemocrática se le permita traducirse en acción contra la democracia misma”.⁵³

Las tensiones entre las organizaciones regionales comunistas y anticomunistas en defensa de la libertad de la cultura tuvieron eco en la Argentina. Al mismo tiempo que las rupturas con el resto de los intelectuales antiperonistas mencionadas anteriormente y ejemplificadas en el CLES y en *Orden Cristiano*, los intelectuales comunistas locales habían iniciado sus es-

⁵⁰ Américo Corrientes, “La República Argentina a la deriva”, *Cuadernos*, N° 3, septiembre-diciembre de 1953, pp. 91-95.

⁵¹ Franco, *Decline*, p. 33.

⁵² *Ibid.*, pp. 33-34.

⁵³ “Vida del Congreso”, *Cuadernos*, N° 8, septiembre-octubre de 1954, pp. 108-109 y “La reunión del Congreso”, *Cuadernos*, N° 9, noviembre-diciembre de 1954, pp. 106-111.

fuerzos organizativos en 1952, e impulsados por el congreso chileno en 1954 crearon clandestinamente el Congreso Argentino de la Cultura (CAC).⁵⁴ Como parte de sus actividades, el CAC elaboró un proyecto de “Cartilla de Derechos de la Intelectualidad Argentina” que vinculaba a éstos con el principio inalienable de la libertad contemplado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU, los movimientos de independencia latinoamericanos y el CCC de 1953.⁵⁵ El CAC no prosperó debido al acoso del gobierno, que incluyó el encarcelamiento de su presidente, Agosti, en julio de 1954. El proyecto mencionado tampoco prosperó, ya que el derrocamiento de Perón en septiembre de 1955 y la oposición de las nuevas autoridades militares llevaron a la virtual cesación de actividades del CAC. Sin embargo, el CAC pone de relieve las crecientes divisiones entre los intelectuales antiperonistas y muestra que la libertad de la cultura podía ser reclamada con argumentos similares por intelectuales tanto comunistas como anticomunistas. Además, es posible que la fundación del CAC haya apurado la fundación de la AALC en 1955, que se llevó a cabo en medio del deterioro de la situación política. Tras un fallido golpe militar en junio de 1955, la crisis política finalmente derivó en otro levantamiento militar que derrocó a Perón en septiembre.

Para los intelectuales antiperonistas que habían establecido relaciones con el CLC, la caída de Perón fue un momento exultante y triunfal. *Sur* la celebró en un número ya legendario, mientras que *Liberális* se enorgullecía por haber expresado desde sus comienzos un programa en el que la “noción de bienestar... es inseparable de la cultura y de la libertad”.⁵⁶ Paralelamente a la creación de la AALC en diciembre de 1955, *Cuadernos* se refirió nuevamente a los eventos en Argentina, festejando la caída del “más acabado régimen totalitario en el continente americano” y el final de la “larga noche de diez años”. El artículo abría una sección especial que incluía colaboraciones de Solari y Giusti en las que elaboraban sobre estos temas. En una feroz y mordaz diatriba en contra de Perón, Giusti elogió a la mayoría de los intelectuales argentinos por haber resistido heroicamente la corrupción y la persecución del peronismo, que Solari resumiría como “un Estado policíaco, de orientación corporativa, [que] sólo consiguió consolidar un sistema de ‘gangsterismo’ político y social” basado en propaganda engañosa. La caída de Perón representaba así el renacimiento de la Argentina a la libertad y la democracia, si bien Giusti y Solari coincidían en que tanto los intelectuales como los trabajadores necesitaban ser educados para poder así establecer las bases de una verdadera democracia basada en la libertad y la justicia.⁵⁷

Conclusión

Lejos de ser solamente un acto más de la oposición antiperonista, la fundación de la AALC en diciembre de 1955 es la culminación de un largo proceso de relaciones personales, institucionales e ideológicas entre los intelectuales argentinos, y entre ellos y los intelectuales europeos

⁵⁴ Ricardo Pasolini, “El nacimiento de una sensibilidad política. Cultura antifascista, comunismo y nación en la Argentina: entre la AIAPE y el Congreso Argentino de la Cultura, 1935-1955”, *Desarrollo Económico*, vol. 45, N° 179, octubre-diciembre de 2005, pp. 425-429; *Cursos y Conferencias*, N° 256-258, julio-septiembre de 1953, p. 236.

⁵⁵ Congreso Argentino de la Cultura, “Proyecto de Cartillas de Derechos de la Intelectualidad Argentina”, Buenos Aires, julio de 1955.

⁵⁶ *Sur*, n° 237, noviembre de 1955; “Frente al camino despejado”, *Liberális*, n° 33-34, diciembre de 1955, pp. 1-4.

⁵⁷ “La Argentina en la hora de libertad”, Roberto Giusti, “Los intelectuales bajo el peronismo” y Juan Antonio Solari, “Proceso y fin de una dictadura”, *Cuadernos*, n° 15, noviembre-diciembre de 1955, pp. 6 y 17-30.

involucrados en el Congreso por la Libertad de la Cultura desde 1950. Estas relaciones se plasmaron en las páginas de las publicaciones de los intelectuales antifascistas y antiperonistas argentinos y en *Cuadernos*, que expresaron los temas comunes que facilitaron dichos contactos –tales como la defensa de la libertad, la crítica al totalitarismo, la superioridad del mundo occidental y el anticomunismo–. El análisis de las publicaciones revela que los intelectuales argentinos siguieron con atención los desarrollos de la Guerra Fría y de manera consciente incluyeron numerosos textos de los intelectuales extranjeros asociados eventualmente con el CLC o comentarios sobre sus obras.

El CLC y los intelectuales argentinos tenían sus propias agendas y prioridades. Para el primero, la preocupación era la defensa de la libertad asociada con el mundo occidental en contra de la Unión Soviética y el comunismo en el marco de la Guerra Fría. Para los segundos, el tema inmediato tenía que ver con su complicada experiencia bajo el régimen peronista. Por otra parte, la relación entre los intelectuales del CLC y sus colegas argentinos les permitía a ambos satisfacer sus intereses particulares al mismo tiempo que les daba legitimidad y un marco más amplio en el cual ubicar sus luchas específicas, tal como sucedió con la defensa de los intelectuales argentinos en 1953 por parte del CLC y de *Cuadernos*. Estas coincidencias, facilitadas por tradiciones ideológicas antifascistas y antitotalitarias, hundían sus raíces en la densa red de relaciones personales e intelectuales que hicieron a los intelectuales argentinos receptivos a la agenda del CLC en el mundo de la Guerra Fría, y que culminó en la creación de la AALC.

Finalmente, cabe mencionar que a diferencia del CAC, la AALC no desapareció. En 1958 comenzó una publicación bajo el nombre de *Biblioteca de la Libertad*, que reunió contribuciones de intelectuales locales y extranjeros y alcanzó a publicar al menos dieciséis números. Todavía en 1966, la AALC, bajo el nombre Centro Argentino por la Libertad de la Cultura, aparece como la organizadora de un simposio sobre los intelectuales argentinos y la sociedad.⁵⁸ Así, la historia de la AALC merece y está abierta a investigaciones que puedan dilucidar su trayectoria nacional y sus relaciones con otras filiales latinoamericanas y con la sede europea del CLC, en el marco de los tormentosos años que, a partir de 1955, fueron testigos del legado del peronismo en la Argentina y del arribo más intenso de los conflictos de la Guerra Fría en la región. □

⁵⁸ Norberto Rodríguez Bustamente *et al.*, *Los intelectuales argentinos y su sociedad*, Buenos Aires, Ediciones Libera, 1967.

Apéndice: Relaciones institucionales, ideológicas y personales entre los miembros de la AALC

AALC (1)	Socialistas	Radicales, Demócrata Progresistas, Conservadores	Argentina Libre / ... Antinazi	Acción Argentina (2)	Sur	CLES (3)	SADE (4)	Liberalis (5)	ASCUA (6)	Realidad (7)
Presidentes de Honor										
Alfredo Palacios	X			X						
Bernardo Houssay			X	X						
Comité Ejecutivo										
Roberto Giusti (presidente)			X			X	X ⁽⁴⁾	X		
Victoria Ocampo (vicepresidente)				X	X (dir.)		X ⁽⁴⁾			
Francisco Romero (vicepresidente)	X				X	X	X	X	X	X (dir.)
Juan A. Solari (secretario general)	X		X	X						
Guillermo de Torre (secretario de relaciones)			X		X		X			X
Miembros fundadores (selección)										
Agustín Álvarez				X				X (dir.)		
José Barreiro				(X)		X	X	X	X	
Jorge Luis Borges				(X)	X	X	X ⁽⁴⁾			X
José Babini						X				
Carlos Erro					X		X ⁽⁴⁾	X	X	X
Vicente Fatone						X	X ⁽⁴⁾	X	X	
Claudio Sánchez Albornoz						X				X
Américo Ghioldi	X		X	X		X				
Eduardo Mallea				X	X		X			X
Santiago Nudelman		X		X						
Nicolás Repetto	X		X	X						
José L. Romero	X		X		X	X	X	X		X
Horacio Thedy		X	X	X						
Juan Valmaggia	X			X		X				
Antonio Zamora	X								X	
Manuel Ordóñez			X							
José Santos Gollán									X	
Rodolfo Corominas Segura		X								

(1) Asociación Argentina por la Libertad de la Cultura, *Filosofía y Libertad*, Buenos Aires, Biblioteca de la Libertad, 1958, pp. 13-14; *Cuadernos*, N° 17, marzo-abril de 1956, p. 126.

(2) Miembros de la Primera Junta Consultiva y Junta Directiva (1940), Junta Ejecutiva (1940-1944) y autoridades y miembros de las comisiones del Primer Cabildo Abierto, una serie de reuniones y conferencias públicas organizadas por *Acción Argentina* en mayo de 1941. Álvarez firmó el manifiesto fundacional y Barreiro fue vocal de la filial de Flores. Bisso, *Acción Argentina*, pp. 323-325; Rodolfo Fitte y E. F. Sánchez Zinny, *Génesis de un sentimiento democrático*, Buenos Aires, Imprenta López, 1944, pp. 226-245, 261, 267-268.

(3) Miembros del Consejo Directivo en 1940 y del profesorado en 1950. Giusti fue uno de los fundadores del CLES y era su director al fundarse la AALC, Sánchez Albornoz y Ghioldi participaron en las distintas *cátedras* creadas en 1941-1945 y Babini publicó activamente en *Cursos y Conferencias* entre 1941 y 1955. Neiburg, *Los intelectuales*, pp. 155-163, 265 y 269.

(4) Miembros de la Comisión Directiva entre 1944 y 1952. *Boletín de la SADE*, varios números, 1944-1952.

(5) Lista de colaboradores. *Liberalis*, N° 23, enero-febrero de 1953.

(6) Miembros de la Comisión Organizadora de ASCUA. *Boletín de ASCUA*, N° 1, febrero de 1953, p. 7.

(7) Miembros del Consejo de Redacción y colaboradores de *Realidad*. Guber, "Occidente", pp. 367-369.

Bibliografía

- Altamirano, Carlos, *Peronismo y cultura de izquierda*, Buenos Aires, Temas, 2001.
- , *Bajo el signo de las masas, 1943-1973*, Buenos Aires, Ariel, 2001.
- Berghahn, Volker R., *America and the Intellectual Cold Wars in Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- Bianchi, Susana, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*, Buenos Aires, Trama Editorial/Prometeo Libros, 2001.
- Bisso, Andrés, *Acción Argentina. Un antifascismo nacional en tiempos de guerra mundial*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.
- , *El antifascismo argentino*, Buenos Aires, CEDINCI/Buenos Libros, 2007.
- Buchrucker, Cristián, “Interpretations of Peronism. Old Frameworks and New Perspectives”, en J. Brennan (comp.), *Peronism and Argentina*, Delaware, SR Books, 1998, pp. 3-28.
- Caimari, Lila, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina, 1943-1955*, Buenos Aires, Planeta, 1995.
- , “La era peronista, 1943-1955”, en Academia Nacional de la Historia, *Nueva historia de la nación argentina 7. La Argentina del siglo xx*, Buenos Aires, Planeta, 2001, pp. 299-324.
- Camarero, Hernán y Carlos Herrera (comps.), *El Partido Socialista en Argentina. Sociedad, política e ideas a través de un siglo*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.
- Cancelli, Elizabeth, “O Brasil e os outros. Estrahamentos, humilhação, memória e política”, tesis presentada para el concurso de libre-docência, Departamento de Historia, Universidad de San Pablo, 2008.
- Cane, James, “‘Unity for the Defense of Culture’: The AIAPE and the Cultural Politics of Argentine Antifascism, 1935-1943”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 77, Nº 3, 1997, pp. 444-482.
- Cattaruzza, Alejandro, “Las huellas de un diálogo. Demócratas radicales y socialistas en España y Argentina durante el período de entreguerras”, *Estudios Sociales. Revista Universitaria Semestral*, Nº 7, 1994, pp. 29-48.
- , (comp.), *Nueva historia argentina*, vol. VII: *Crisis económica, avance del estado, e incertidumbre política, 1939-1943*, Buenos Aires, Sudamericana, 2001.
- Coleman, Peter, *The Liberal Conspiracy. The Congress for Cultural Freedom and the Struggle for the Mind of post-War Europe*, Nueva York, Free Press, 1989.
- Devoto, Fernando, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna: una historia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Fiorucci, Flavia, “Neither Warriors nor Prophets: Peronist and Antiperonist Intellectuals, 1945-1956”, tesis de doctorado, Institute of Latin American Studies, Universidad de Londres, 2002.
- , “El antiperonismo intelectual: de la guerra ideológica a la guerra intelectual”, en M. G. Sebastiani (comp.), *Fascismo y antifascismo. Peronismo y antiperonismo. Conflictos políticos e ideológicos en la Argentina, 1930-1955*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2006.
- , “Between Institutional Survival and Intellectual Commitment: the Case of the Argentine Society of Writers during Perón’s Rule (1945-1955)”, *The Americas*, vol. 6, Nº 4, abril de 2006, pp. 591-622.
- Franco, Jean, *The Decline and Fall of the Lettered City. Latin America in the Cold War*, Harvard, Harvard University Press, 2002.
- Gilman, Claudia, *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- Graciano, Osvaldo, *Entre la torre de marfil y el compromiso político. Intelectuales de izquierda en la Argentina, 1918-1955*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2008.
- Gramuglio, María Teresa, “Sur en la década del treinta: una revista política”, *Punto de Vista*, vol. 4, Nº 28, 1986, pp. 109-117.
- Guber, Rosana, “Occidente desde la Argentina. Realidad y ficción de una oposición constructiva”, en N. Girbal Blacha y D. Quattrocchi-Woissón (comps.), *Cuando opinar es actuar. Revistas argentinas del siglo xx*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1999, pp. 363-397.

- Halperin Donghi, Tulio, *Argentina y la tormenta del mundo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- , *La república imposible, 1930-1945*, Buenos Aires, Ariel, 2004.
- Joseph, Gilbert, Catherine LeGrand y Ricardo Salvatore (comps.), *Close Encounters of Empire. Writing the Cultural History of us-Latin American Relations*, Duke, Duke University Press, 1998.
- , y Daniela Spenser (comps.), *In from the Cold. Latin America's New Encounter with the Cold War*, Durham/Londres, Duke University Press, 2008.
- Karush, Matthew y Oscar Chamosa (eds.), *The New Cultural History of Peronism. Power and Identity in Mid-Twentieth Century Argentina*, Durham/Londres, Duke University Press, 2010.
- King, John, *Sur: Estudio de la revista argentina y de su papel en el desarrollo de una cultura, 1931-1970*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Lvovich, Daniel, *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*, Buenos Aires, Vergara, 2003.
- Macor, Darío y César Tcach (comps.), *La invención del peronismo en el interior del país*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2003.
- McGee Deutsch, Sandra, *Las derechas. La extrema derecha en la Argentina, el Brasil y Chile*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- Mudrovic, María Eugenia, “Mundo Nuevo”. *Cultura y Guerra Fría en la década del 60*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1997.
- Nállim, Jorge, “De los intereses gremiales a la lucha política. La Sociedad Argentina de Escritores (SADE), 1928-1946”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 7, 2003, pp. 117-138.
- , “Del antifascismo al antiperonismo, *Argentina Libre, ...Antinazi* y el surgimiento del antiperonismo político e intelectual”, en M. García Sebastiani (comp.), *Fascismo y antifascismo. Peronismo y antiperonismo. Conflictos políticos e ideológicos en la Argentina, 1930-1955*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2006, pp. 43-105.
- Neiburg, Federico, *Los intelectuales y la invención del peronismo*, Buenos Aires, Alianza, 1998.
- Saunders, Frances Stonor, *The Cultural Cold War. The CIA and the World of Arts and Letters*, Nueva York, The New Press, 1999.
- Pasolini, Ricardo, “El nacimiento de una sensibilidad política. Cultura antifascista, comunismo y nación en la Argentina: entre la AIAPE y el Congreso Argentino de la Cultura, 1935-1955”, *Desarrollo Económico*, vol. 45, N° 179, octubre-diciembre de 2005, pp. 403-433.
- , “‘La internacional del espíritu’: la cultura antifascista y las redes de solidaridad intelectual en la Argentina de los años treinta”, en M. García Sebastiani (comp.), *Fascismo y antifascismo. Peronismo y antiperonismo. Conflictos políticos e ideológicos en la Argentina, 1930-1955*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2006, pp. 43-76.
- Pasternac, Nora, *Sur: una revista en la tormenta*, Buenos Aires, Paradiso, 2002.
- Scot-Smith, Giles, *The Politics of Apolitical Culture. The Congress for Cultural Freedom, the CIA, and post-War American Hegemony*, Londres/Nueva York, Routledge, 2002.
- Plotkin, Mariano, “The Changing Perceptions of Peronism. A Review Essay”, en J. Brennan (comp.), *Peronism and Argentina*, Delaware, SR Books, 1998.
- Portantiero, Juan Carlos, “El debate en la socialdemocracia europea y el Partido Socialista en la década de 1930”, en H. Camarero y C. Herrera (comps.), *El Partido Socialista en Argentina. Sociedad, política e ideas a través de un siglo*, Buenos Aires, Prometeo, 2005, pp. 299-320.
- Rodríguez Bustamante, Norberto *et al.*, *Los intelectuales argentinos y su sociedad*, Buenos Aires, Ediciones Libera, 1967.
- Romero, Luis Alberto, *Breve historia contemporánea de la Argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Schenkolewski-Kroll, Silvia, “El Partido Comunista en la Argentina ante Moscú: deberes y realidades, 1930-1941”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 10, N° 2, 1999, pp. 91-107.
- Sigal, Silvia, “Intelectuales y peronismo”, en J. C. Torre (comp.), *Nueva historia argentina*, vol. VIII: *Los años peronistas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2002, pp. 481-521.
- Sitman, Rosalie, *Victoria Ocampo y Sur. Entre Europa y América*, Buenos Aires, Lumiere, 2003.

Spektorowsky, Alberto, *The origins of Argentina's revolution of the right*, Notre Dame, The University of Notre Dame Press, 2003.

Tortti, María Cristina, "Crisis, capitalismo organizado y socialismo", en W. Ansaldi, A. Pucciarelli y J. C. Villarruel (eds.), *Representaciones inconclusas. Las clases, los actores y los discursos de la memoria, 1912-1946*, Buenos Aires, Biblos, 1995, pp. 199-222.

Vanden Berghe, Kristine, *Intelectuales y anticomunismo. La revista "Cadernos Brasileiros", 1959-1970*, Leuven, Leuven University Press, 1997.

Villordo, Oscar Hermes, *El grupo Sur: una biografía colectiva*, Buenos Aires, Planeta, 1994.

Williams, Raymond, "The Bloomsbury Fraction", en J. Higgins (comp.), *The Raymond Williams Reader*, Oxford/Malden, Blackwell, 2001.

Zanatta, Loris, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

Resumen / Abstract

Redes transnacionales, antiperonismo y Guerra Fría: los orígenes de la Asociación Argentina por la Libertad de la Cultura

El artículo explora los procesos locales y transnacionales que llevaron a la creación de la Asociación Argentina por la Libertad de la Cultura en diciembre de 1955. La Asociación era la filial del Congreso por la Libertad de la Cultura, fundado en 1950 en Berlín como parte de la estrategia cultural estadounidense durante la Guerra Fría. Basado en el análisis de un amplio espectro de publicaciones e instituciones, el texto rastrea la densa red de relaciones personales, institucionales, ideológicas y políticas entre los intelectuales antiperonistas argentinos y entre ellos y sus colegas extranjeros que llevaron a la fundación de la Asociación. Estas relaciones, desarrolladas desde la década de 1930 y profundizadas por la experiencia peronista y la Guerra Fría, fueron facilitadas por trayectorias y temáticas comunes tales como la defensa de la libertad política y cultural y de la superioridad del mundo occidental, el antifascismo y el anticomunismo. El análisis, parte de un proyecto más amplio en curso, sienta las bases para el estudio futuro de la historia de la Asociación y de las redes intelectuales anticomunistas en América Latina durante la Guerra Fría.

Palabras clave: Antifascismo – Antiperonismo – Anticomunismo – Guerra Fría – Intelectuales

Fecha de recepción del original: 09/08/2010

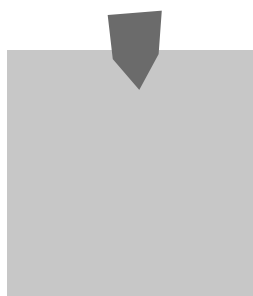
Fecha de aceptación del original: 05/10/2010

Transnational networks, anti-Peronism and Cold War: the origins of the Asociación Argentina por la Libertad de la Cultura

This article explores the local and transnational processes that resulted in the creation of the Asociación Argentina por la Libertad de la Cultura in December, 1955. The Asociación was a branch of the Congress for Cultural Freedom, which was created in Berlin in 1950 as part of the American cultural strategy during the Cold War. Based on the analysis of a broad group of publications and institutions, the text traces the dense network of personal, institutional, ideological and political relations among the anti-Peronist Argentine intellectuals and between them and their European colleagues that led to the creation of the Asociación. Those relations, developed since the 1930s and deepened by the Peronist experience and the Cold War, were facilitated by common trajectories and themes such as the defense of political and cultural freedom and the superiority of the Western world, anti-fascism, and anti-communism. The analysis, part of a larger ongoing project, also sets the basis for future studies on the history of both the Asociación and anti-communist intellectual networks in Latin America during the Cold War.

Keywords: Anti-fascism – Anti-Peronism – Anti-communism – Cold War – Intellectuals

Argumentos



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 16 / 2012

*La explicación histórica: reflexiones sobre los límites de la contextualización**

Martin Jay

University of California at Berkeley

Los intelectuales son personas que producen ideas descontextualizadas

Randall Collins¹

Para los historiadores intelectuales no ha habido defensa más potente de la explicación contextual que la elaborada una generación atrás por Quentin Skinner, J. G. A. Pocock y sus colegas en la denominada Escuela de Cambridge de historia intelectual.² Apuntando al presentismo anacrónico que alentó a los historiadores a designar a pensadores del pasado como precursores de movimientos posteriores que aún no tenían existencia autoconsciente, Skinner los urgó a situar a intelectuales y textos en sus contextos inmediatos de generación y recepción. Refutando la falacia de atribuir una esencia atemporal a conceptos o ideas que emergieron en circunstancias históricas particulares, alertó contra la tendencia a aislar palabras clave –incluso las más perennes, como las rastreadas por Raymond Williams– de las cambiantes constelaciones discursivas en las que estaban situadas.³ Abominando de la búsqueda de un pasado utilizable que

* Traducción de Lila Mosconi.

¹ Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global History of Intellectual Change*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1998, p. 19 [trad. esp.: *Sociología de las filosofías: una teoría global del cambio intelectual*, traducción de Joan Quesada, Barcelona, Hacer, 2005].

² Si se desea consultar un compendio de los principales argumentos de Skinner y su escuela, véanse los ensayos compilados en James Tully (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Cambridge, Polity Press, 1988. Otra exposición crítica, en la que se distingue entre el énfasis de Skinner en la intencionalidad expresada mediante convenciones prevalecientes y el de Pocock en los paradigmas lingüísticos sin intención autoral, se halla en Mark Bevir, “The Role of Contexts in Understanding and Explanation”, en Hans Erich Bödecker (ed.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Gotinga, Wallstein-Verlag, 2002. Entre otros distinguidos historiadores y teóricos de la ciencia política que suelen incluirse en la Escuela se cuentan John Dunn, Richard Tuck, Anthony Pagden, Stefan Collini y David Armitage.

De más está decir que ha habido otros estudiosos prominentes de la contextualización en la historia intelectual; por ejemplo, Fritz Ringer, que se inspira en la obra de Pierre Bourdieu. Sobre esta posición, véanse Fritz K. Ringer, “The Intellectual Field, Intellectual History and the Sociology of Knowledge”; Charles Lemert, “The Habits of Intellectuals” y Martin Jay, “Fieldwork and Theorizing in Intellectual History”, *Theory and Society*, vol. 14, N° 3, junio de 1990; y Fritz K. Ringer, “Rejoinder to Charles Lemert and Martin Jay”, en *Theory and Society*, vol. 19, junio de 1990.

³ Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Nueva York, Oxford University Press, 1976 [trad. esp.: *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003]. En 1983

podiera ser relevante para los asuntos del presente, exhortó a los historiadores a honrar la radical otredad del pasado.

Según Skinner, era crucial recuperar la matriz original de las convenciones y los supuestos de los que había emergido y en los que se insertaba un texto. La intención del autor no podía entenderse sólo a partir de las palabras incluidas en el texto –lo que los teóricos del acto de habla llamaron su *significado locucionario*–, sino que sólo era recuperable si también se captaba su fuerza performativa. Es decir que, según esta perspectiva, los textos *hacían* algo: no se limitaban a describir el mundo ni a expresar las ideas de sus autores, sino que tenían un efecto en el mundo. Los textos eran *actos* comunicativos que dependían de las convenciones y los usos de su época para ser eficaces. Contenían argumentos con la intención de persuadir, y no sólo proposiciones sobre el mundo o expresiones de los estados anímicos interiores. Si lograban o no su cometido –su efecto perlocucionario– era otra cuestión. Así, a menos que apreciáramos lo que un autor como Hobbes o Locke, por ejemplo, había intentado lograr con su intervención en el discurso de su época, estaríamos en peligro de perder el verdadero contenido histórico de sus esfuerzos. En otras palabras, todo texto debía ser comprendido de manera finita, aunque holística, como respuesta a preguntas que en su tiempo no habían recibido respuesta o cuya respuesta había sido insatisfactoria, y no como contribución a una conversación eterna por fuera de todo contexto histórico.

Aunque un texto podía contener un excedente de significado que trascendiera la intención del autor –algo que Skinner estaba dispuesto a conceder–,⁴ el punto de partida históricamente productivo debía ser la intencionalidad autoral entendida como inserta en un particular campo de fuerzas de relaciones discursivas. El contextualismo radical, tan terrible cuco para los filósofos empeñados en evitar el relativismo y defender verdades trascendentales, no era entonces un problema para los historiadores dedicados a relatar historias particulares y contingentes del pasado.⁵ Siguiendo el ejemplo de antropólogos como Clifford Geertz, con su célebre exhortación a interpretar las densas redes del significado relativamente coherente que llamamos *cultura*, los historiadores debían abocarse a encontrar el sentido de los hechos, acciones, ideas y acontecimientos que en primera instancia parecían aislados en el horizonte de relaciones donde se situaron. Cuanto más saturado el contexto –cuanto más densa la descripción, en la frase de Gilbert Ryle que Geertz hizo célebre–, más rica la retribución explicativa e interpretativa.⁶

Aunque no le faltaron críticos –y pronto repasaremos algunas de sus objeciones–, las instrucciones generales de Skinner en aras de la contextualización como principal *modus operandi* del historiador han sido muy influyentes, y no sólo entre los historiadores de las ideas. Así, para tomar un ejemplo, el historiador social William Sewall (h), en su reciente *Logics of*

apareció una edición posterior, donde se reexaminan tácitamente algunos de los supuestos criticados por Skinner en “Language and Social Change”, en James Tully (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁵ Quizás el único lugar en el que las implicaciones relativistas del contextualismo radical han contrariado a los historiadores es la historia de la ciencia. En particular, la obra que elaboró Thomas Kuhn sobre las revoluciones científicas hace ya una generación menoscabó la noción de progreso científico temporal hacia una aproximación cada vez más precisa a la verdad sobre el mundo natural.

⁶ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973 [trad. esp.: *La interpretación de las culturas*, 12ª ed., Barcelona, Gedisa, 2003].

History, afirma que los historiadores deben tomar en serio la heterogeneidad del tiempo, respetando las diferencias que separan los períodos, y agrega:

la heterogeneidad temporal también implica que comprender o explicar las prácticas sociales requiere *contextualización histórica*. No podemos saber qué significa un acto o una declaración, y cuáles podrían ser sus consecuencias, si no conocemos la semántica, las tecnologías, las convenciones –en resumen, la lógica– que caracterizan al mundo en el que tiene lugar la acción. Los historiadores no suelen subsumir las cosas a una ley general o “abarcadora”, sino que las explican relacionándolas con su contexto.⁷

O bien, para tomar otro ejemplo típico, John Lewis Gaddis escribe en *El paisaje de la historia* que

las causas siempre tienen contextos, y para entender las primeras debemos entender los segundos. En efecto, me atrevería a definir la palabra “contexto” como la relación de dependencia entre las causas suficientes y las causas necesarias; o bien, en palabras de Bloch, de lo excepcional con respecto a lo general. Puesto que si bien el contexto no *causa* directamente lo que ocurre, no cabe duda de que puede determinar las consecuencias.⁸

Ahora bien, el significado de “relacionar” una idea, una práctica o un acontecimiento con su contexto de ningún modo es evidente por sí mismo, y tampoco lo es la afirmación de que las excepciones “dependen” de condiciones generales. De ahí que haya surgido una serie de objeciones a la excesiva confianza en la contextualización como método privilegiado de la indagación histórica, entendida como algo que trasciende la esfera de la historia intelectual en sentido estricto. En primer lugar, quienes aducen que los supuestos contextos sólo pueden recuperarse mediante los residuos textuales del pasado dudan de que los historiadores estén en condiciones de reconstruir de manera confiable el contexto pasado que servirá de fundamento explicativo para sus narrativas.⁹ El intento, señalan, resulta en una inevitable circularidad entre textos y contextos que impide a los segundos pasar a ser el factor determinante previo. En otras palabras, quizá no seamos capaces de entender un texto o documento sin contextualizarlo, pero los propios contextos sólo se preservan en residuos textuales o documentales, aun cuando incluyamos entre estos últimos los vestigios del pasado que no son lingüísticos. Y es preciso interpretar esos textos en el presente para establecer el supuesto contexto pasado que luego estará disponible para explicar otros textos.

En una segunda objeción se dice que, puesto que la interpretación de esos textos y documentos tiene que realizarse en el presente, será necesario emplear herramientas teóricas –o siquiera percepciones hermenéuticas– aportadas por el historiador contemporáneo. Los documentos que revelan contextos nunca hablan por sí mismos sin al menos sufrir cuestionamientos

⁷ William H. Sewell Jr., *The Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, p. 10.

⁸ John Lewis Gaddis, *The Landscape of History: How Historians Map the Past*, Nueva York, Oxford University Press, 2002, p. 97 [trad. esp.: *El paisaje de la historia: cómo los historiadores representan el pasado*, traducido por Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Anagrama, 2004].

⁹ Véase, por ejemplo, Dominick LaCapra, “Rethinking Intellectual History and Reading Texts”, en Dominick LaCapra y Steven L. Kaplan (eds.), *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.

de los lectores actuales. La tan mentada sentencia de Benedetto Croce según la cual “toda historia es historia contemporánea” implica que ningún contexto pasado se hace manifiesto sin su reconstrucción presente, proceso que no es pasivo sino eminentemente activo. Hayden White ha señalado que

para estar en condiciones de funcionar como estrategia explicativa o representativa, toda contextualización requiere un componente formalista, es decir, un modelo teórico sobre la base del cual, en primer lugar, se distinguen contextos en el marco de las entidades que los habitan; en segundo lugar, se generen hipótesis sobre la naturaleza de las relaciones entre las entidades y los contextos así distinguidos y, en tercer lugar, se discrimine entre las transformaciones radicales, primarias y determinantes de esas relaciones y los cambios aislados, secundarios y superficiales que tuvieron lugar en ellas.¹⁰

La teoría de los actos de habla que aplica Skinner –de J. L. Austin y John Searle– sería un ejemplo del formalismo tácito al que se refiere White: ciertamente no estaba en el vocabulario de los personajes de la modernidad temprana cuyas intenciones ilocucionarias él se propone recuperar.

Más aun, a pesar de la exhortación a honrar la singularidad histórica del período que estudiamos –que, como hemos visto, instó a Skinner a denunciar tan persuasivamente la “precursoritis”–, la suposición de que estamos en condiciones de localizar el contexto explicativo adecuado después del hecho también puede tácitamente estar reñida con la comprensión que los participantes tenían de sí mismos en la época, que por definición carece de la perspectiva del historiador posterior. Como ha señalado el antropólogo Vincent Crapanzano, “cualesquiera sean sus reivindicaciones de objetividad, las contextualizaciones nunca son neutrales. Siempre tienen una función imperativa: nos dicen cómo ha de ser leído el intercambio que ‘encierran’. Así confirman el apuntalamiento teórico de esas instrucciones, es decir, las racionalizaciones que las inspiraron”.¹¹ Es cierto que Skinner ha concedido de buena gana a sus críticos que “inevitablemente abordamos el pasado a la luz de paradigmas y presuposiciones contemporáneas, cuya influencia puede servir para despistarnos a cada paso”.¹² Sin embargo, tal como lo sugiere la palabra “despistar”, Skinner da por sentado que hay maneras de evitar que esos paradigmas y presuposiciones se inmiscuyan en la intención original de los autores que estudia: “tal escepticismo me parece inútilmente hiperbólico, en especial si pensamos que hasta los animales son capaces de recuperar la intension* con que actúan los seres humanos”.¹³

Una crítica aun más convincente concierne a la cuestión de cómo se ha de establecer cuál será el contexto relevante, si reconocemos la imposibilidad de postular un todo discursivo singular y homogéneo en el que situar los textos. Como ha advertido Dominick LaCapra, “la contextualización excesiva a menudo ocluye el problema de determinar las bases sobre las cuales se realizará una selección de contextos pertinentes [...] cuanto más retrocedemos en el

¹⁰ Hayden White, “Formalist and Contextualist Strategies in Historical Explanation”, en *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999, p. 51.

¹¹ Vincent Crapanzano, “On Dialogue”, en Tullio Maranhão (ed.), *The Interpretation of Dialogue*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, p. 286.

¹² Quentin Skinner, “A Reply to my Critics”, en J. Tully (ed.), *Meaning and Context*, p. 281.

* *Intension* en el original inglés. [N. de la T.]

¹³ Quentin Skinner, “A Reply to my Critics”, *op. cit.*, p. 281.

tiempo, menos obvios suelen ser los contextos que informan el discurso y más difícil se vuelve reconstruirlos, al menos en el sentido técnico o filológico”.¹⁴ En otras palabras, no hay razón para suponer que el mapa de contextos relevantes se verá como una matrioska rusa en la cual uno se sitúa cómodamente en el interior del otro. Pasar del contexto micro al macro casi nunca es un movimiento exento de rispideces. Por el contrario, es más plausible que se reconozcan contextos antagonísticos, desjerarquizados, de tamaños variados y diversas fuerzas gravitatorias, que hayan producido un efecto sobredeterminado, irreductible a una influencia contextual predominante.¹⁵ Las cuestiones de escala también son difíciles de pasar por alto. En otras palabras, ¿el contexto más potente es algo tan global como una época histórica o cronotopo? ¿O el nivel adecuado es el de una lengua, una religión, una clase social o un Estado nacional? ¿O tenemos que mirar contextos más inmediatos, como las instituciones sociales, políticas o educativas precisas en las que se insertaba el autor o la autora, su generación o la familia de donde emergió? ¿Podemos entender, por ejemplo, la invención freudiana del psicoanálisis con referencia a la formación de Freud en medicina y en biología darwiniana, a sus antecedentes de judío asimilado, al enojo con su poco heroico padre, a su familiaridad con las tradiciones literarias del inconsciente, a su desilusión con la política liberal y con la imagen del hombre racional en la que ésta se basaba, a su extraña amistad con Wilhelm Fliess o a la crisis de la familia nuclear burguesa? Todos estos factores, y muchos más, se adujeron una u otra vez para desentrañar el misterio de su creatividad. ¿Hay manera de asignar un peso relativo a cada uno o simplemente debemos aceptar la noción de sobredeterminación elaborada por el propio Freud y decir que todos ellos estuvieron en juego de una u otra forma?

Quizá Skinner haya dado un cierre prematuro a la cuestión al aducir que, por muy compleja que sea la noción de contexto, “podemos distinguir fácilmente el elemento más crucial en él. Es el hecho de que todas las declaraciones serias se caracterizan por haber sido emitidas como actos de comunicación”.¹⁶ De más está decir que una definición tan restrictiva no hace sino dificultar en gran medida cualquier explicación contextualista más amplia que intente trascender las intenciones conscientes de comunicar significado que hayan tenido los actores, o bien, en otras palabras, que tome en serio el concepto de ideología. Es cierto que este concepto está muy cargado y que de por sí presenta numerosas dificultades, pero en la medida en que interpreta las acciones y las creencias históricas con referencia a motivos ocultos –por ejemplo, una agenda encubierta de promover el interés propio a guisa de universalismo o una reacción defensiva ante el estrés psicológico–, plantea la pregunta sobre la manera de explicar ideas y acciones que parecen carecer de una racionalidad evidente por sí misma. Skinner se vale de un principio de Max Weber para lidiar con esta dificultad: “a menos que comencemos por suponer la racionalidad del agente, nos quedamos sin medios para explicar su comportamiento, o siquiera ver exactamente qué hay allí para explicar, si ocurriera que no actúa racionalmente”.¹⁷ Claro que esta respuesta nos lleva a preguntarnos cuál es la norma de racio-

¹⁴ Dominick LaCapra, *Soundings in Critical Theory*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, p. 203.

¹⁵ Pocock reconoce esta posibilidad cuando dice que la crítica de Burke a la Revolución Francesa puede leerse tanto en el contexto del derecho común como en el de la economía política. Véase J. G. A. Pocock, “The Political Economy of Burke’s Analysis of the French Revolution”, en *Virtue, Commerce and History: Essays in Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

¹⁶ Quentin Skinner, “A Reply to my Critics”, *op. cit.*, p. 274.

¹⁷ Quentin Skinner, “Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action”, en J. Tully (ed.), *Meaning and Context*, *op. cit.*, p. 113.

nalidad que atribuimos al agente del pasado y de qué norma nos valemos al juzgar hoy sus razones como irracionales. Porque es indudable que no existe una versión de racionalidad trascendental y evidente por sí misma que pueda aplicarse ahistóricamente y en toda cultura bajo cualquier circunstancia. Una vez más, corremos el riesgo de imponer criterios presentes al pasado, que no podemos abordar suspendiendo por completo nuestros supuestos, creencias, experiencias, valores y prejuicios.

Otra dificultad, suscitada por la sugerente adopción de la teoría del acto de habla por parte de Skinner, concierne a la cuestión de las interacciones discursivas que no son monológicas sino dialógicas, o incluso pluralógicas. Puede ocurrir que no baste con postular una actuación ilocucionaria unidireccional situada en una constelación de convenciones como base para la recuperación de un contexto explicativo: siempre hay interacciones multidireccionales que producen los significados que emergen –o bloquean los que no emergen– de un acontecimiento o episodio. Es decir, una intención siempre está en juego con otras y las acciones siempre se imbrican con otras acciones, anteriores o posteriores, con lo cual no es difícil que se susciten consecuencias involuntarias.¹⁸ El nivel de declaración pragmática nunca está enteramente sujeto al nivel más profundo de las regularidades estructurales, ya sean lingüísticas o culturales, que lo constriñen pero no pueden determinarlo por completo. También es posible describir el efecto de esta dialéctica acentuando la cualidad agonística y competitiva de muchos actos de habla que no necesariamente fueron concebidos para lograr un consenso o una fusión gadameriana de horizontes. En el caso más extremo, el efecto es la heteroglosia de la que Bajtín nos puso tan al tanto, una condición de voces múltiples e irreconciliables que muy bien pueden invadir la conciencia de hablantes individuales, restando integralidad a su subjetividad y dispersando sus intenciones. La dificultad que ello entraña para el historiador posterior es la inestabilidad del contexto unificado en el cual lo que se ha de explicar puede situarse de manera significativa. Un contexto dialógico, a menudo agonístico, siempre está ya fracturado, aun cuando todos los participantes observen reglas y convenciones del metanivel que limitan el caos y convierten el ruido en una comunicación más o menos lograda.

Muchas de estas críticas sonarán familiares a quienes han seguido el debate en torno a la contextualización y sus límites, estimulado en gran medida por el impresionante corpus de obras generadas por la Escuela de Cambridge. En la mayoría de los casos, se focalizan en las dificultades que enfrenta el historiador contemporáneo al acceder al pasado y reflexionar sobre la evidencia que existe en el presente: cómo establecer contextos si sus residuos también están en textos que requieren interpretación; cómo decidir qué contextos son pertinentes y brindan explicaciones plausibles; cómo articular la relación entre los contextos a veces incompatibles que pueden aducirse para explicar un texto; cómo reconocer los apuntalamientos teóricos, explícitos o no, de nuestra reconstrucción del pasado; cómo detectar la naturaleza dialógica, e incluso heteroglósica, de los contextos que juzgamos más importantes; cómo equilibrar la creencia en la racionalidad de los actores pasados con el temor a imponer una norma de racionalidad desde el presente, etcétera.

¹⁸ Kenneth Minogue plantea esta cuestión en su análisis de la influyente obra de Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* [trad. esp.: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985]: “En *Fundamentos* aprendemos mucho sobre argumentos propuestos por tal o cual autor, pero casi nada sobre el público [...] el público es el gran ausente de los *Fundamentos*, especialmente en el segundo volumen”. “Method in Intellectual History: Skinner’s Foundations”, en J. Tully (ed.), *Meaning and Context*, op. cit., p. 189.

Sin embargo, hay otra consideración vital que nos aleja de los desafíos planteados por las reconstrucciones históricas del pasado para devolvernos al momento histórico que nos proponemos explicar con la contextualización. Se refiere a lo que podríamos entender como la índole de la realidad histórica que la contextualización apunta a explicar. En efecto, antes de dar por sentado que todos los textos, acciones, personajes o episodios del pasado pueden elucidarse del mismo modo insertándolos en lo que hemos visto a William Sewell llamar la “lógica” de su contexto, podríamos efectuar una provechosa distinción, al menos desde el punto de vista heurístico, entre los que son o no factibles de recibir ese tratamiento. Para entender mejor esta distinción, quisiera recurrir al complejo discurso sobre el “acontecimiento” desarrollado en tiempos recientes en el pensamiento francés, que ha introducido algunos desafíos fundamentales al supuesto según el cual lo que ocurre en la historia ejemplariza una estructura más profunda y duradera, o bien es un elemento de una narrativa significativa en la cual cada momento puede entenderse como un episodio de esa narrativa.

Al cabo de lo que se ha dado en llamar “los acontecimientos” de 1968, varios pensadores destacados expresaron su insatisfacción con la hegemonía del estructuralismo en Francia, que en el campo de la historia se identificaba de manera más explícita con la así llamada Escuela de los *Annales*. Alejándose de estas concepciones, comenzaron a reconsiderar su estima por el valor de aquella *histoire événementielle* a la que Fernand Braudel, Lucien Febvre y sus colegas de los *Annales* habían otorgado escaso interés por juzgarla superficial. Filósofos como Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida, Michel Foucault y Alain Badiou desarrollaron análisis extensos del “acontecimiento”, que a menudo se inspiraban en los aportes de teóricos anteriores, como Kierkegaard, Benjamin, Schmitt y Heidegger. Éste no es el sitio para detallar todo lo que implicó la recuperación de este agraviado concepto, tarea que he abordado en otro ensayo.¹⁹ Basta con decir que el objetivo de estos teóricos no se acotaba a los patrones reiterativos subyacentes que habían buscado los estructuralistas, sino que también incluía las convencionales historias entramadas que valoraban los historiadores tradicionales, quienes entendían los acontecimientos como bisagras de sus narrativas coherentes. Aunque en muchos casos imbuyeron a los “acontecimientos” que celebraban de un aura de importancia casi religiosa –la noción de Absoluto en Kierkegaard, la idea del “tiempo actual” mesiánico en Benjamin y el concepto heideggeriano de *Ereignis* guiaron muchos de sus aportes–, las cavilaciones de estos pensadores tienen implicaciones para la más prosaica cuestión de la contextualización histórica.

A fin de entender esas implicaciones, quisiera volverme hacia un teórico francés menos conocido que recientemente ha escrito con gran perspicacia sobre el mismo tema, pero sin el *pathos* cuasi religioso y metafísico de los demás: Claude Romano. En *L'Événement et le monde* y *L'Événement et le temps*, el primero publicado en 1998 y el segundo un año después,²⁰ Romano ofrece un minucioso análisis fenomenológico del acontecimiento como algo opuesto a un mero suceso o incidente. Desarrollando lo que él llama “hermenéutica acontecencial”,* sostiene

¹⁹ Martin Jay, “Historicism and the Event”, de próxima publicación en un *Festschrift* para Steven Aschheim.

²⁰ El primero fue traducido al inglés por Shane Mackinlay con el título *Event and World*, Nueva York, Fordham University Press, 2009, y la traducción al inglés del segundo está pronta a publicarse.

* Usamos este término con referencia a la versión en español de otra obra de Claude Romano, *Lo posible y el acontecimiento: introducción a la hermenéutica acontecencial*, traducido por Aníbal Fornari, Patricio Mena y Enoc Muñoz, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008. En la traducción canónica de la obra de Badiou sobre el acontecimiento, el término usado es “acontecimental”. [N. de la T.]

que hay un vínculo entre el “acontecimiento” y el “advenimiento”, que en francés también evoca el futuro (“avenir”). Más aun, el advenimiento debe entenderse en conexión con la aventura invaticinada que propicia. Lejos de comportarse como instancias de una ontología estática, se parecen más a lo que Nietzsche llamó “destellos de relámpago”, es decir, cortes radicales del *statu quo*. Ocurren sin intencionalidad ni preparación: no los causamos sino que nos acaecen.

¿Cómo se relacionan con el contexto más abarcador en el que se insertan, que Romano llama “intramundano”? “Un acontecimiento aparece con su significado propio, interpretado a la luz de otros acontecimientos que determinan su propio significado, siempre dentro de un mundo, imbricado en un marco causal”, escribe Romano.²¹ Derivado de un tumulto de posibilidades previas, su contexto puede entenderse como “una *unidad de significado* particular a la luz de la cual los acontecimientos se vuelven comprensibles en su articulación mutua, un horizonte de sentido a través del cual se iluminan; es decir, una estructura cabalmente hermenéutica”.²² Esa estructura es de una iterabilidad esencial, en la que prevalece la repetición sobre la novedad. Aquí Romano suena muy a tono con el programa general de la Escuela de Cambridge y otros contextualistas históricos.

Sin embargo, luego Romano desarrolla su argumento en una dirección muy distinta. Todos los acontecimientos parecerían comprensibles con referencia a sus contextos habilitantes, “si no fuera por los acontecimientos que trastocan radicalmente su contexto y, lejos de someterse a un horizonte de significados previos, son ellos mismos el origen del significado para cualquier interpretación, por lo cual se entienden menos a partir del mundo que los precede que de la posteridad a la que dan inicio”.²³ Fundadores de mundos más que intramundanos, son “an-árquicos” en el sentido de que carecen de *arjés* previos que determinen su significado. Aunque no están completamente exentos de causación antecedente, sus “causas no los explican, o bien, si los ‘explican’, *sólo y siempre* dan razón del hecho y no del *acontecimiento* en su sentido acontecial”.²⁴ Para Romano, “acontecial”, como opuesto al mero “eventual”* en el uso corriente del término, significa que el acontecimiento trae con él una carga de posibilidades nuevas que proporcionan novedad y apertura a un proceso que, de otro modo, siempre se reduciría a la repetición de lo mismo.

Sin embargo, lejos de situarse por fuera de la historia, como suponen a veces algunos de sus celebrantes –Kierkegaard por ejemplo–, los acontecimientos deben entenderse como inauguradores de su propia historia, como advenimientos que abren la puerta a aventuras posibles en un futuro que aún no está determinado por completo. A diferencia de un hecho histórico, que es posible identificar claramente sólo con una fecha en una línea cronológica de hechos comparables, los acontecimientos “no están tan inscriptos *en* el tiempo, porque son los que *inauguran* el tiempo y lo *temporalizan*”.²⁵ Más que el presente o el pasado, su temporalidad es la de un futuro que aún ha de realizarse, una latencia que puede o no volverse manifiesta, un significado que aún se difiere. O bien, para enunciarlo en los términos que Skinner toma de la

²¹ Claude Romano, *Event and World*, *op. cit.*, p. 34.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 38

²⁴ *Ibid.*, p. 41.

* Las palabras en inglés que usa el autor del artículo son *evential*, que traducimos como “acontecial” por los motivos explicados en la anterior N. de la T., y *evental*, que traducimos por “eventual”. [N. de la T.]

²⁵ *Ibid.*, p. 46.

teoría del acto de habla, el efecto perlocucionario de los textos que califican de acontecimientos culturales es irreductible al intento ilocucionario de sus autores. Como lo enuncia Romano, “el ‘significado buscado’ y la lengua deben ‘preceder’ al acto de habla, que sin ellos sería imposible. Sin embargo, el habla como *acontecimiento* es irreductible a sus propias ‘condiciones’ y las anula al acaecer”.²⁶

Aunque Romano no la desarrolla, puede haber otra forma en que los acontecimientos inauguren posibilidades, paradójicamente no para el futuro sino para el pasado. Analizando cómo las catástrofes radicales ponen en cuestión la noción evolucionista del desarrollo histórico, en la cual todo lo que ocurre ya está preparado por lo que lo precedió, Slavoj Žižek revierte el orden normal en el que primero están las posibilidades y luego las elecciones. Así, los acontecimientos catastróficos –y podrían incluirse con igual facilidad los emancipatorios o redentores– pueden tener un efecto opuesto, en el cual la elección o el acto

inauguran retroactivamente su propia posibilidad: la idea de que el surgimiento de lo radicalmente Nuevo cambia retroactivamente el pasado; no el pasado real, por supuesto (no estamos en el campo de la ciencia ficción), sino las posibilidades pasadas, o bien, para enunciarlo en términos más formales, el valor de las proposiciones modales acerca del pasado.²⁷

Además, Romano dice que los acontecimientos no les ocurren a los sujetos, estrictamente hablando, sino a los “advinientes”. Mientras que el concepto de sujeto entraña una modalidad duradera subyacente a todos los accidentes que le acaecen, un “adviniente” llega a ser sólo en el propio proceso de volverse eso, lo cual permite que un nuevo acontecimiento exceda a lo que ya ocurrió. Lo que le ocurre al adviniente es existencialmente transformador, porque el acontecimiento que ocurre no puede ser observado de manera indiferente desde el exterior; por el contrario, el o la adviniente están implicados de lleno en él: “estar implicados en lo que (nos) ocurre equivale a ser capaces de *experimentar* en el sentido más fundamental, que no se refiere a una modalidad de saber práctico entendido como el modo en que un sujeto y un objeto se enfrentan uno a otro, sino más bien a experimentar un pasaje de yo a yo, lo cual es inseparable de una alteración constitutiva”.²⁸ El mundo producido por acontecimientos es tal, que de él ciertamente puede emerger un sujeto más o menos unificado, pero no es un mundo que ese sujeto, ya integrado, pueda proponerse o crear. Y en efecto, cuando ese sujeto emerge, significa el retorno de la repetición intramundana, porque “un *adviniente* sólo puede ser caracterizado como una ‘subjetividad’ cuando ya no es él mismo: un *adviniente*. La subjetividad es precisamente esa postura en la cual él se guarda de la posibilidad de ser tocado y trastocado por un acontecimiento, cualquiera que sea”.²⁹

El ejemplo prototípico de un acontecimiento es el propio nacimiento, que nunca está constituido por el que nace, sino que siempre le acaece cuando aún no es un sujeto, cuando aún no es una identidad, cuando aún no es autónomo. Aunque para otros puede ser un hecho intra-

²⁶ *Ibid.*, p. 165.

²⁷ Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge, MA, MIT Press, 2003, p. 160.

²⁸ Claude Romano, *Event and World*, *op. cit.*, p. 52. Sobre los diversos significados de “experiencia”, algunos de los cuales se conciben con la definición de Romano, véase Martin Jay, *Songs of Experience: Modern European and American Variations on a Universal Theme*, Berkeley, University of California Press, 2004.

²⁹ *Ibid.*, p. 212.

mundano activamente intencionado por los padres que lo ocasionan y pasible de ser presenciado como tal, para el que nace se trata siempre de un don heterónomo, un origen que nunca es autoproducido, que nunca viene sin su valencia impersonal. Como tal, es el modelo para todas las experiencias posteriores de acontecimientos reales, que paradójicamente liberan al yo de su sujeción al pasado, de ser un mero “sujeto” con su connotación de “sujeción”.

La alteración no sólo tiene lugar en el adviniente, cuya experiencia de los acontecimientos es transformadora, sino también en el mundo. Puesto que un acontecimiento es irreductible a su contexto habilitante, los acontecimientos intelectuales o artísticos también se comprenden de manera más cabal con referencia a lo que hacen posible que con referencia a lo que los hizo posibles. De acuerdo con Romano, una obra de arte “no puede entenderse en su singularidad excepto desde la posteridad a que da lugar, la regeneración que ocasiona en las formas, los temas y las técnicas de un período. Una obra de arte no puede ser entendida dentro del contexto artístico en el que nace, al que necesariamente trasciende si es una obra original”.³⁰ Paradójicamente, puede ser entendida desde el punto de vista contextual sólo como “im-posible”, en el sentido de que no es una mera realización de posibilidades previas que ya existen en el mundo; por el contrario, es la fuente de posibilidades completamente nuevas que a su vez pueden ser realizadas o bien sobrepasadas por nuevos acontecimientos.

Aunque no recurre a ningunos de estos autores de manera explícita, Romano expande nociones que se remontan al menos hasta Kant, y que fueron desarrolladas en el siglo xx por pensadores tan diversos como Ernst Bloch y Hannah Arendt. En su esfuerzo por evitar las implicaciones deterministas de la metafísica excesivamente racionalista, en especial la de Spinoza, y abrir un espacio para la elección ética humana –una batalla que había librado con denuevo en la así llamada “disputa sobre el panteísmo” de fines del siglo xviii–,³¹ Kant había insistido en la idea de que una causalidad de la libertad puede interrumpir la causalidad mecánica de la naturaleza y así traer algo nuevo al mundo. Bloch orientó su utópica filosofía de la esperanza hacia el futuro, buscando en el pasado indicios que prefiguraran lo que aún no había venido, en lugar de orígenes a repetir. El “*novum*” –argumentó– anuncia algo radicalmente nuevo que interviene en el curso mundano de la historia. Arendt veía la incidencia de esa intervención en el nacimiento de cada ser humano nuevo:

Todo hombre, creado en lo singular, es un nuevo comienzo en virtud de su nacimiento; si san Agustín hubiera extraído las consecuencias de estas especulaciones, habría definido a los hombres, no de acuerdo con los griegos, como mortales, sino como “natales”, y habría definido la libertad de la voluntad, no como el *liberum arbitrium*, la libertad de elección entre querer y no querer, sino como la libertad descrita por Kant en la *Crítica de la razón pura*.³²

Aunque los acontecimientos, tal como los describe Romano, no emanan de una volición deliberada, también se resisten a ser absorbidos por un contexto previo que los explique o a ser ligados a una cadena causal. Tampoco están determinados por un *telos* como la muerte, como había supuesto Heidegger al subrayar la importancia del *Sein-zum-Tode* para el *Dasein*.

³⁰ *Ibid.*, p. 62.

³¹ Frederick C. Beiser ofrece un provechoso análisis en *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987.

³² Hannah Arendt, *The Life of the Mind. Willing*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, p. 110.

De todo esto el historiador concluye que, para la clase de sucesos que ameritan el rótulo de “acontecimiento” –que al parecer son una pequeña aunque significativa minoría–, la explicación contextual nunca es suficiente. Como lo enuncia Romano, “entender los acontecimientos siempre consiste en aprehenderlos en un horizonte de sentido que ellos mismos han inaugurado, puesto que no son comprensibles a la luz de su contexto explicativo”.³³ Si esto vale para los acontecimientos en general, quizá valga más para lo que podríamos llamar *acontecimientos de la historia intelectual*. Como lo expresa Randall Collins en las palabras que dan inicio al primer capítulo de su monumental *Sociología de las filosofías*, citadas arriba como epígrafe de este ensayo: “Los intelectuales son personas que producen ideas descontextualizadas”. Y continúa diciendo que

estas ideas se proponen como verdaderas o significativas con prescindencia de cualquier localidad y con prescindencia de cualquiera que las ponga en práctica de forma concreta. [...] Los productos intelectuales son percibidos, al menos por sus autores y consumidores, como si pertenecieran a una esfera particularmente elevada. [...] Los reconocemos como objetos sagrados en el sentido más estricto; habitan la misma esfera; del mismo modo que la religión, reclaman para sí la realidad más fundamental.³⁴

Esta manera de comenzar un libro de mil páginas sobre la sociología del cambio intelectual a lo largo de las épocas y a través de las culturas parece extraña, y de hecho Collins quiere mostrar que las cadenas de rituales de interacción son la clave de la vida intelectual, incluida la creatividad. Pero en la medida en que nos alerta acerca de las ambiciones que abrigan los intelectuales de producir ideas que trasciendan su contexto de generación, afirma la conclusión que hemos derivado de Romano: puede ser insuficiente reducir esas ideas a poco más que el resultado de volver a barajar las cartas que había repartido el contexto. Desde ya que la ambición no es equivalente a la realización, y no cabe duda de que el deseo de producir ideas descontextualizadas, radicalmente nuevas, no siempre se hace realidad. Los acontecimientos, como reconoce desembarazadamente el discurso francés dentro del cual se inscribe Romano, son raros y no siempre fáciles de identificar. En la medida en que la vasta mayoría de los sucesos históricos son “intramundanos” en el sentido que da Romano al término, poco y nada se pierde tratando la mayoría de las ideas del modo en que la Escuela de Cambridge nos exhorta a hacerlo: como comprensibles en su contexto de origen y recepción inmediata.

Pero en el caso de las ideas que con justicia podemos llamar *acontecimientos intelectuales*, o de los raros personajes que son los legisladores intelectuales de su época, podría ser aconsejable refrenarnos de acotar nuestra mirada a los contextos de los cuales emergieron. Porque, como Nietzsche señaló en *Más allá del bien y del mal*, “Los mayores acontecimientos y pensamientos (y los mayores pensamientos son los mayores acontecimientos) se comprenden con extrema lentitud. Las generaciones que son sus contemporáneas no los experimentan, no ‘viven a través’ de ellos: viven junto a ellos”.³⁵ Con el debido respeto a Skinner, es factible

³³ Claude Romano, *Event and World*, *op. cit.*, p. 152.

³⁴ Randall Collins, *The Sociology of Philosophies*, *op. cit.*, p. 19.

³⁵ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, traducido al inglés por Marianne Cowan, Chicago, Gateway Editions, 1955, p. 230 [trad. esp.: *Más allá del bien y del mal*, Buenos Aires, Gradifco, 2003].

que el significado histórico de un Maquiavelo, un Locke o un Hobbes esté inextricablemente ligado a la posteridad que estos pensadores generaron y quizá continúen inspirando.

El deseo de calificar ciertas ideas como “grandes”, sin embargo, no implica que éstas sean algo así como eternas y atemporales, situadas fuera de la historia, como algunos filósofos podrían suponer. La alternativa a la contextualización no es necesariamente la trascendentalización. Tal podría ser la implicación de definir un acontecimiento, de manera encubiertamente religiosa, como una irrupción de lo Absoluto en la temporalidad efímera. Pero si adoptamos la versión más secular articulada por Romano, comprenderemos que su tiempo es el de un futuro que aún está por venir, o bien, aun mejor, una no-contemporaneidad blochiana, que es el tiempo tanto del “ya no” como del “no todavía”. Como cualquier otro “natal” que llega al mundo, son casi totalmente pura posibilidad y poca o ninguna actualidad.

Sin embargo, como en el caso del *adviniente* que deviene en un sujeto establecido, los acontecimientos pueden llegar al fin de su aventura y ser reabsorbidos en un nuevo contexto de recepción que disminuye su poder para cambiar el mundo. Al fin y al cabo, nada es nuevo para siempre. De modo que hay un rol perenne para el análisis extrínseco e intrínseco, y para la interpretación contextual así como la textual. A pesar de todos los problemas planteados más arriba acerca de los desafíos que implica crear un método plausible de contextualización, no deberíamos olvidar que la noción de texto no está menos cargada de tensiones y dificultades internas. En efecto, una vez que colocamos el concepto de “texto” bajo presión y clasificamos todas las formas posibles de interpretarlo, éste plantea tantos problemas como el de “contexto”.³⁶ Incluso es posible que no resulte tan fácil separarlos. Por dar un ejemplo, la deconstrucción suele tomarse por un método radicalmente textualista a instancias de una lectura apresurada del hoy notorio estribillo “no hay nada fuera del texto”, pero a Derrida también se lo ha llamado “contextualista *par excellence*” por su disolución de los textos en un ilimitado océano de intertextualidad.³⁷

Esa caracterización proviene de un libro reciente de F. R. Ankersmit titulado *Sublime Historical Experience*, que introduce algunas consideraciones adicionales acerca de la contextualización. Anudar de manera implícita las dos partes de mi argumento –las dificultades que enfrenta el historiador tardío para establecer el contexto pertinente y la realidad mixta de los propios sucesos históricos, algunos intramundanos, otros genuinos acontecimientos– nos ayudará a llegar a una conclusión. Como hemos visto, Romano sostiene que el *adviniente*, en oposición al sujeto, es capaz de una experiencia más fundamental en la cual puede tener lugar

³⁶ Sobre mi intento de desentrañar algunos de ellos, véase Martin Jay, “The Textual Approach to Intellectual History”, en *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*, Nueva York/Londres, Routledge, 1993 [trad. esp.: *Campos de fuerza: Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, traducción de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2003].

³⁷ F. R. Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, Stanford, Stanford University Press, 2005, p. 280. Cabe señalar que el propio Derrida no se sentía muy a sus anchas con el rótulo de contextualista. En su “Carta a un amigo japonés”, de 1983, escribió: “La palabra ‘deconstrucción’, al igual que cualquier otra, no posee más valor del que le confiere su inscripción en una cadena de sustituciones posibles, en lo que tan tranquilamente se suele denominar un ‘contexto’. Para mí, para lo que yo he tratado o trato todavía de escribir, dicha palabra no tiene interés más que dentro de un contexto en donde sustituye a tantas otras palabras y se deja determinar por ellas [...] Por definición, la lista no puede cerrarse”. David Wood y Robert Bernasconi (eds.), *Derrida and Différance*, Evanston, ILL, Northwestern University Press, 1988, p. 4 [trad. esp.: *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1997, pp. 23-27 (N. de la T.)]. A diferencia de la contextualización tradicional, la cadena de significantes desplazados que interesa a Derrida es horizontal, reversible e infinita.

la transformación genuina. De acuerdo con Ankersmit, que se inspira en las cavilaciones del distinguido historiador holandés de la Baja Edad Media Johan Huizinga, también hay una chance de que el historiador atraviese una experiencia comparable, que él denomina *sublime*. De algún modo, nos pone en contacto con residuos del pasado de manera más directa que en circunstancias normales. Tal experiencia trasciende la actividad desinteresada de sujetos que contemplan objetos de antaño, tanto desde el punto de vista espacial como desde el temporal. Como en el caso del adviniente descrito por Romano, es una experiencia en la que la persona se implica de manera profunda e íntima. El “contexto”, escribe Ankersmit,

es un término perteneciente a un mundo que contiene sujetos y objetos, y pierde su significado y significación cuando sólo hay experiencia, como en el caso de la experiencia histórica. Y puesto que la experiencia histórica está lejos de ser insignificante, debemos llegar a la conclusión de que *hay* significado sin contexto. La experiencia histórica nos da las fisuras de sublimidad en el entramado de significado y contexto: y de ahí la autenticidad que Huizinga había reclamado para ella con tanta razón y elocuencia.³⁸

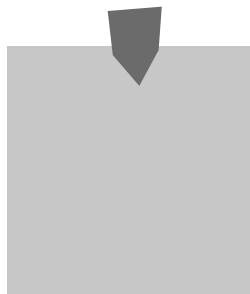
Ankersmit concede que esas experiencias sublimes o auténticas del historiador pasan por alto el problema del saber válido sobre el pasado. Él no anda a la zaga de la plausibilidad epistemológica, sino más bien de la posibilidad de lograr una intensidad acrecentada en nuestras relaciones con los residuos del pasado. De más está decir que ésa no es la meta suprema para muchos historiadores; en calidad de sujetos desinteresados que observan desde lejos los objetos de antaño, albergan intenciones cognitivas y abrigan la esperanza de proporcionar explicaciones de lo que ocurrió cuidándose de respetar la infranqueable brecha que se abre entre el ahora y el entonces. Sin embargo, si tomamos en serio la aserción de Romano según la cual un acontecimiento genuino sólo se hace realidad en las posibilidades que desencadena en un futuro indeterminado, y el argumento de Nietzsche según el cual las grandes ideas necesitan una demora para que su poder se actualice en toda su plenitud, esas experiencias comienzan a verse menos implausibles. Los acontecimientos, en el sentido cabal que postulan Romano y otros teóricos franceses recientes, son sucesos del pasado que ocurren rara vez. Las experiencias históricas sublimes no son menos infrecuentes en el presente. No obstante, cuando ambas cosas ocurren a la vez, ninguna explicación contextual puede contener su potencia explosiva. □

³⁸ F. R. Ankersmit, *Sublime Historical Experience*, *op. cit.*

Dossier

*Sociabilidades culturales en Buenos Aires, 1860-1930:
círculos, sociedades, ateneos y cafés*

Organizado por Paula Bruno, este Dossier presenta los temas que desarrollará un volumen sobre sociabilidades culturales en Buenos Aires de próxima aparición en la Colección Intersecciones de la Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 16 / 2012

Presentación

Paula Bruno

Universidad de Buenos Aires / CONICET

Círculos, ateneos, asociaciones profesionales y otras formas de reunión cobraron vida a lo largo del siglo XIX en Europa y dieron fisonomías particulares a la vida política y cultural de algunos países del continente. En general, estas asociaciones se vincularon con las prácticas políticas y culturales de las burguesías europeas y tuvieron un antecedente del cual diferenciarse: el salón aristocrático.¹ En América Latina se extendieron también estas formas de sociabilidad. Sin embargo, dadas las características de las sociedades hispanoamericanas, es difícil pensar que surgieron para sustituir a los salones y las tertulias de los tiempos coloniales, más bien se relacionaron con las historias de las independencias y con el surgimiento de nuevas dinámicas de organización social y política en las primeras décadas del siglo XIX. Por su parte, no es posible reconocer etapas estrictas para la historia de las sociabilidades de estas geografías. Mientras que el esquema de interpretación aceptado para pensar en la sociedad francesa, por

ejemplo, permite pensar en una sustitución del salón aristocrático por el círculo burgués, en los territorios que rompieron el lazo colonial con España fueron más frecuentes las superposiciones de formas de asociación y menos claras sus definiciones sociales –por ejemplo, sociedades de carácter más público convivieron con las logias y las asociaciones secretas y con tertulias de apariencia o pretensión “aristocrática”–.² Por lo tanto, la sucesión de formas que es posible fechar para los casos europeos –de los que es prototípico el francés– no siempre tiene un correlato en las naciones hispanoamericanas.

Las historiografías de distintas latitudes de las últimas décadas han prestado atención a los fenómenos de sociabilidad asociativa con distintos objetivos.³ El nombre de Maurice Agulhon, de hecho, actualmente se liga de

¹ Véanse Benedetta Craveri, *La cultura de la conversación*, Buenos Aires, Fondo de cultura Económica, 2002; Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII: Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona, Gedisa, 2003, y Maurice Agulhon, *El Círculo burgués. La sociabilidad en Francia, 1810-1848*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

² Véase Roberto Di Stefano, “Orígenes del movimiento asociativo: de las cofradías coloniales al auge asociativo”, en Elba Luna y Élica Ceconi (dirs.), *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en la Argentina*, Buenos Aires, Gadis, 2002.

³ Véanse Maurice Agulhon, “La sociabilidad como categoría histórica”, en vv.AA., *Formas de sociabilidad en Chile 1840-1940*, Santiago de Chile, Fundación Mario Góngora, 1992, pp. 1-10, y Jordi Canal i Morell, “El concepto de sociabilidad en la historiografía contemporánea (Francia, Italia y España)”, en *Siglo XIX*, nueva época, N° 13, enero-junio de 1993, pp. 5-25.

manera casi automática con el concepto de sociabilidad. Por su parte, los estudios que se han centrado en el análisis de la esfera pública y la opinión pública, influidos por Jürgen Habermas, han estudiado las sociabilidades y sus dinámicas y han convertido a la vida asociativa en uno de sus ejes de interés. Estos estudios han tenido sus ecos en la historiografía argentina de las últimas tres décadas. Se pueden reconocer por lo menos tres líneas tributarias de estas tendencias de la historiografía europea. En primer lugar, se encuentran los estudios de la sociabilidad en relación con la vida política del siglo XIX.⁴ En segundo lugar, se cuentan las investigaciones sobre las sociabilidades de distintos grupos sociales en el siglo XIX –en especial, de los sectores populares y de la elite social–.⁵ Por último, se produjeron contribuciones sobre las sociabilidades asociativas étnicas, sobre todo en el marco de los estudios sobre inmigración en el país.⁶

Es decir, las nociones de sociabilidad y vida asociativa han tenido una acogida destacada en los estudios provenientes de la historia política y de la historia social. En cambio, el es-

tudio de las sociabilidades culturales no se ha convertido aún en foco de interés extendido. Puede sostenerse, de hecho, que mientras que en otros contextos historiográficos los estudios sobre sociabilidades culturales cuentan ya con unas tres décadas de despliegue, en la historiografía local es una perspectiva exigüamente explorada.⁷ De hecho, siguen utilizándose como obras de referencia sobre el tema libros publicados hace entre cuarenta y sesenta años.⁸

Ante este panorama, asumiendo el desafío de contribuir al estudio de las sociabilidades culturales, y con el objetivo de mostrar determinados aspectos de la vida letrada porteña en un período de mediano plazo que abarca las décadas comprendidas entre 1860 y 1930, los aportes de este *dossier* comparten una serie de preguntas sobre los ámbitos y los espacios de la vida letrada porteña.⁹

Algunas especificaciones sobre el *dossier* y sus contenidos. En primer lugar, cabe destacar que un conjunto de interrogantes ha servido

⁴ Para distintos períodos y con miradas diferentes, son obras destacadas en este sentido: Pilar González Bernaldo, *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, e Hilda Sabato, *La política en las calles. Entre el voto y la movilización. Buenos Aires, 1862-1880*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.

⁵ Son representativos en este sentido: Sandra Gayol, *Sociabilidad en Buenos Aires. Hombres, honor y cafés, 1862-1910*, Buenos Aires, Ediciones Del Signo, 2002, y Leandro Losada, “Sociabilidad, distinción y alta sociedad en Buenos Aires: Los clubes sociales de la elite porteña (1880-1930)”, *Desarrollo Económico*, N° 180, enero-marzo de 2006, pp. 547-572.

⁶ Entre otros trabajos, pueden verse: Fernando Devoto y Alejandro Fernández, “Mutualismo étnico, liderazgo y participación política. Algunas hipótesis de trabajo”, en Diego Armus (comp.), *Mundo urbano y cultura popular. Estudios de Historia Social Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 1990, pp. 129-152, y Fernando Devoto, “Participación y conflictos en las sociedades italianas de socorros mutuos”, en Fernando Devoto y Gianfausto Rosoli (comps.), *La inmigración italiana en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 1995, pp. 141-164.

⁷ En este sentido, son de referencia los trabajos de Jean-François Sirinelli y de otros autores que han seguido su camino al combinar tres pilares para concretar una historia de los intelectuales: los itinerarios particulares, la generación y las redes y lugares de sociabilidad. Claro que la propuesta de Sirinelli se ajusta a coordenadas culturales y sociales de Francia, pero no por eso deja de ser una fuente de sugerencias. Además de las obras surgidas de las investigaciones de Jean-François Sirinelli, puede verse su artículo “Le hasard ou la nécessité? Une histoire en chantier: l’histoire des intellectuels”, *Vingtième Siècle. Revue d’histoire*, N° 9, enero-marzo de 1986, pp. 97-108. Algunos análisis que siguen el camino propuesto por Sirinelli pueden verse en Nicole Racine y Michel Trebitsch (dirs.), *Sociabilités intellectuelles. Lieux, milieux, réseaux*, París, Les Cahiers de L’IHPT, N° 20, marzo de 1992.

⁸ Por ejemplo, Raúl Castagnino *et al.*, *Sociedades Literarias Argentinas (1864-1900)*, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1967; Haydee E. Frizzi de Longoni, *Las sociedades literarias y el periodismo (1800-1852)*, Buenos Aires, Asociación Interamericana de Escritores, 1947; Félix Weinberg, *El Salón Literario de 1837*, Buenos Aires, Hachette, 1958.

⁹ Las contribuciones aquí reunidas ofician como “prelanzamiento” de un volumen sobre sociabilidades culturales en Buenos Aires de próxima aparición en la Colección Intersecciones, dirigida por Carlos Altamirano en la Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.

como guía para pensar en las sociabilidades culturales; entre esos interrogantes: ¿qué pretendían estas asociaciones?, ¿cómo percibían sus fundadores y miembros la vida cultural del país?, ¿cuáles fueron sus objetivos?, ¿qué referencias extranjeras funcionaron como modelos de la sociabilidad cultural porteña? Entonces, basándose en investigaciones realizadas en la última década –los autores y las autoras que participan han realizado sus investigaciones doctorales en distintas disciplinas en los últimos años–, los textos aquí presentados comparten algunas lecturas y cierta sensibilidad. Como se verá en los textos, sin embargo, no siempre los interrogantes comunes conducen a respuestas afines. Es en la diversidad de perspectivas, por lo tanto, donde radica la riqueza que las diferentes propuestas aportan para pensar la vida cultural porteña.

En segundo lugar, debe señalarse que las contribuciones se detienen en ámbitos de sociabilidad que, aunque con distinto grado de organicidad y formalidad, se mantuvieron siempre ajenos a las instituciones estatales y a los intereses disciplinares o profesionales. Es decir, se trata de espacios en los que las motivaciones para autoconvocarse y reunirse de los fundadores, los miembros y los concurrentes fijos o coyunturales no estaban asociadas a intereses ritmados por afinidades profesionales ni por intenciones de avance estatal sobre la sociedad civil.

Por último, el recorte cronológico es de interés porque permite visualizar tres momentos de la historia de la vida cultural porteña: uno abierto en 1860, otro que se dibuja en el giro del siglo XIX al XX, y el último que se extiende, aproximadamente, entre el Centenario de 1910 y fines de la década del veinte.

Sobre la primera marca temporal, cabe notar que en Buenos Aires, hacia la década de 1860, identificar a un solo grupo o describir un único espacio de sociabilidad intelectual preponderante no es una tarea posible. Este hecho marca un contraste en relación con las

décadas comprendidas entre mayo de 1810 y la consolidación del rosismo. Para esos años pueden reconocerse y caracterizarse espacios de sociabilidad de manera relativamente precisa e incluso hacer un listado de las figuras que conformaban la elite letrada porteña. Constatan esta afirmación los siguientes ejemplos: la Sociedad Patriótica y los hombres de la Revolución, la Sociedad Literaria de Buenos Aires y el grupo rivadaviano, el Salón Literario y la Generación del 37.¹⁰ Sin embargo, cerrado el ciclo de la experiencia rosista, la vida asociativa tuvo una etapa de indiscutido auge. Habían quedado atrás los tiempos en los que una única asociación literaria se posicionaba nítidamente por sobre el resto de las agrupaciones culturales y, a tono con una tendencia más general de avance del asociacionismo desde la caída de Juan Manuel de Rosas, las sociabilidades de carácter cultural se multiplicaron desde la década de 1860.

Mientras que algunas de estas asociaciones contaban con un perfil ligado a una tendencia “disciplinar”, “erudita” o “profesional” –como la Asociación Médica Bonaerense (inaugurada en 1860), la Sociedad Científica Argentina (creada en 1872) o el Instituto Geográfico Argentino (fundado en 1879)–, otras, como las aquí estudiadas, se postulaban, sin más, como agrupaciones culturales que podían reunir a figuras muy diversas en su interior. De este modo, si se confrontan los años post-1860 con los decenios anteriores, salta a

¹⁰ Véanse, sobre estas asociaciones, Eugenia Molina, *El poder de la opinión pública. Trayectos y avatares de una nueva cultura política en el Río de la Plata, 1800-1852*, Santa Fe, Ediciones UNL, 2009; Jorge Myers, “La cultura literaria del período rivadaviano: saber ilustrado y discurso republicano”, en Fernando Aliata y María Lía Munilla (comps.), *Carlo Zucchi y el neoclasicismo en el Río de la Plata*, actas del coloquio, Buenos Aires, Eudeba, 1998; Jorge Myers, “Revoluciones inacabadas: hacia una noción de Revolución en el imaginario histórico de la Nueva Generación argentina: Alberdi y Echeverría, 1837-1850”, en vv.AA., *Imagen y recepción de la Revolución Francesa en la Argentina*, Buenos Aires, GEL, 1990.

la vista que la novedad central de esta etapa es la apertura de una multiplicidad de zonas culturales en el ámbito porteño.

Evaluado en perspectiva, el panorama de asociaciones intelectuales dibujado entre 1860 y el fin-de-siglo presenta un despliegue considerable. Aunque los objetivos de algunas de las agrupaciones aquí presentadas variaron –hecho que puede verse en la transición entre el objetivo principal de generar una conciliación de intereses anclada en el mundo letrado en los años posrosistas, encarnado por el Círculo Literario, y la apelación a la formación de una asociación intelectual más madura y moderna, acorde con sus homólogas extranjeras, sostenida por los miembros del Ateneo–, una intención de fondo se mantuvo: existía consenso en la idea de que la república letrada sería una parte constitutiva de la cultura nacional y debía convocar a hombres con intereses diversos, tanto ideológicos como “disciplinarios”, para sostener proyectos colectivos y ser el vector del desarrollo del progreso intelectual del país. Aunque es sabido que en la época la denominación de “literario” –o términos afines– no implicaba, necesariamente, que se realizaran actividades exclusivamente ligadas al mundo de las letras, y pese a que no puede sostenerse de manera tajante que durante estas décadas las cuestiones ideológicas y políticas quedaban fuera de la mesa de discusión en estas asociaciones, vale resaltar que los debates de orden político quedaron relegados en pos de focalizar la atención en las dinámicas culturales del país. Esta tendencia se mantuvo hasta, por lo menos, el fin-de-siglo. En esta línea pueden inscribirse las siguientes asociaciones aquí presentadas: el Círculo Literario, el Círculo Científico y Literario, la Academia Argentina de Ciencias y Letras, las sociedades espiritualistas y, en algunos sentidos, el Ateneo, que podría pensarse como una experiencia tensionada entre el primer momento que se acaba de caracterizar y el segundo, presentado a continuación.

Hacia fines de siglo, en cambio, como muestran los ensayos sobre las reuniones de controversia entre socialistas y anarquistas, algunos aspectos del Ateneo y las reuniones ligadas a la bohemia porteña, supeditar los intereses de orden político a los de orden cultural no parecía una tarea sencilla, pero tampoco deseable. Por un lado, el “momento 1890” había abierto un nuevo ciclo en la vida política y pública de Buenos Aires y del país en su totalidad. Por otra parte, también los espacios educativos universitarios se encontraban ya en un estado de mayor consolidación; es posible pensar, entonces, que, junto con las sociabilidades culturales que respondían a la idea de círculo o ateneo, las discusiones centrales se daban, a la par, en ámbitos institucionales formales, como la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires. De hecho, el auge de las ciencias sociales y el despliegue de una cultura científica son dos fenómenos que se vinculan estrechamente con la vida universitaria.

El escenario configurado entre fines de siglo y el momento del Centenario muestra entonces una coexistencia de espacios de sociabilidad. Si en las décadas comprendidas entre 1810 y 1830 y la década posrosista era usual la convivencia de las sociedades públicas con las logias secretas, para el cambio de siglo la simultaneidad se daba entre los círculos culturales, las asociaciones de carácter político con intereses intelectuales y la vida universitaria. Pese a este proceso de ampliación de posibilidades, cabe destacar que las trayectorias individuales muestran que estos ámbitos no eran excluyentes entre sí, era usual que los mismos hombres públicos participaran en unas y otras instancias.

Entonces, si 1860 abre un momento y el cambio de siglo signa un segundo momento para las sociabilidades culturales, quedan por apuntar algunas características de un tercero y último momento para este tipo de iniciativa, que se extiende en los años comprendidos en-

tre 1910 y 1930, aproximadamente. Existe en la actualidad cierto consenso al señalar que hacia 1910 se habría perfilado la profesionalización e institucionalización de ciertas disciplinas, a la vez que se dibujaron figuras intelectuales encasillables dentro de rótulos más específicos que los de antaño. Así, los perfiles del políglota, el hombre de cultura y el letrado se podían contrastar con el escritor, el periodista, el historiador o el crítico profesional. A la vez, tuvieron lugar otros fenómenos, como la emergencia de un mercado cultural especializado y el surgimiento de instituciones que sirvieron de marco a estos fenómenos: facultades, departamentos, institutos y cátedras, que dotaron a las disciplinas especializadas de un encuadre referencial con constancia y normas. Hay algunos casos relevantes en este sentido. Por ejemplo, si bien la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires se creó en 1896, sus cátedras e institutos de investigación vinculados a temas nacionales tardaron varios años, y hasta décadas, en definirse y consolidarse. La primera cátedra de Literatura Argentina, a cargo de Ricardo Rojas, fue inaugurada en 1913, y el Instituto de Literatura Argentina, en 1922. En el mismo sentido, la Sección de Investigaciones Históricas comenzó a desarrollar sus actividades en 1906 y se convirtió en Instituto de Investigaciones Históricas en 1921, y aunque la Junta de Numismática Americana fue creada en 1893 y en 1901 se organizó como Junta de Numismática e Historia Americana, sólo en la década de 1920 comenzó a publicar sus boletines. La Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales se creó en 1874 como parte de la Universidad de Buenos Aires, pero sus actividades comenzaron a ser visibles en 1915 en ocasión de la edición de sus *Anales*.

En un movimiento contemporáneo al de la profesionalización e institucionalización apenas descrito, en las tres primeras décadas del siglo xx surgieron emprendimientos renovadores que giraron en torno a revistas

culturales y grupos asociados a ellas –como *Nosotros*, *Revista de Filosofía*, *Martín Fierro*, *Inicial*, *Proa*, *Prisma*, entre otras–. Estas nuevas empresas se constituían en tanto ámbitos de articulación de nuevas constelaciones intelectuales signadas fuertemente por la pertenencia a determinados moldes disciplinares o por la filiación con grupos, vínculos y solidaridades que excedían ampliamente el espacio brindado por las páginas de sus órganos de difusión y que cristalizaban en ámbitos de sociabilidad cultural. Estos dos procesos, la profesionalización de las disciplinas y el surgimiento de grupos de intelectuales con proyectos renovadores en los veinte, permiten pensar en su contexto tanto la experiencia de El Colegio Novecentista como la de los Cursos de Cultura Católica. Si bien estas dos iniciativas contaban con muy diversos objetivos, en sus formas de organización y en los debates que se dieron en su interior puede percibirse la atención brindada a los fenómenos que excedían ampliamente los marcos porteños. Como es sabido, desde mediados de la década de 1910, sucesos de repercusión internacional, como la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa, marcaron fuertes transformaciones en los espacios intelectuales latinoamericanos. La crisis del gran modelo cultural y civilizador encarnado en la tradicional Europa, la resistencia a tomar como parámetro civilizador a los Estados Unidos (ante el recrudecimiento de las ideas antiimperialistas) y el ascenso de nuevas experiencias políticas basadas en ideologías de izquierda, pero también otras claramente autoritarias, confluyeron para configurar una década de 1920 en la que las certidumbres de antaño desaparecieron para dejar en el escenario la búsqueda de nuevas legitimidades. La caracterización de Europa como el baluarte del progreso, la civilización, el orden y la ciencia cambió de signo en la crisis de posguerra y puso en cuestión la idea del Occidente civilizado, lo que dio a su vez surgimiento a nuevas corrientes

de ideas. Por su parte, la Reforma Universitaria de 1918 desencadenó un amplio impacto de dimensiones latinoamericanas. Estas coordenadas redimensionaron, seguramente, las ideas acerca de las formas adecuadas de participar de sociabilidades culturales y de los puentes entre éstas y el mundo político. Los tiempos estaban cambiando de manera rauda y las posibilidades para pensar la cultura parecían readaptarse a ellos.

Aunque luego de 1930 se crearon círculos letrados que en su esencia retomaban algunas de las premisas de aquellos que habían surgido en las décadas anteriores, lo cierto es que se produjo desde entonces un avance de las

instituciones formales de otro tipo. De hecho, las creaciones de las academias disciplinares, que aún perviven, datan en su mayoría de las décadas de 1930 y 1940 (Academia Argentina de Letras: 1931; Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas: 1938; Academia Nacional de la Historia, ex Junta de Numismática e Historia Americana: 1938). Quedan planteadas las preguntas respecto de en qué medida estas formas de agrupación disciplinar jaquearon o potenciaron las intenciones de figuras del mundo cultural de generar espacios que trascendieran las fronteras disciplinares y se mantuvieran ajenos a las dinámicas estatales. □

El Círculo Literario (1864-1866): un espacio de conciliación de intereses

Paula Bruno

Universidad de Buenos Aires / CONICET

En la eskuela de invitación para la fundación del Círculo Literario (CL), sus promotores, Lucio V. Mansilla y José Manuel Estrada, destacaron que la asociación propiciaría la armonía entre los hombres ilustrados de Buenos Aires en un marco promisorio para la vida cultural. Resultaba imperioso generar un espacio de reunión: “donde cambiándose las ideas, amalgamándose las opiniones y simpaticizando los caracteres, se establezcan entre los hombres esa mancomunidad en los pareceres y esa cordialidad en las relaciones personales, que debe existir en los miembros de toda asociación”.¹

Aunque de diferentes edades (Mansilla nació en 1831 y Estrada en 1842), Estrada había tenido ya una activa participación en las tertulias de la Librería del Colegio (o Librería de Mortá) y en empresas periodísticas, como *La Guirnalda*, *Las Novedades* y *El Correo del Domingo*; Mansilla, por su parte, contaba con experiencia en espacios de sociabilidad, como habían sido la redacción de *El Nacional Argentino* y otras tertulias en tiempos de la Confederación. La conformación de una so-

ciudad cultural aparecía ante los ojos de sus iniciadores como un medio “que sirva de centro a todas las inteligencias argentinas, cualesquiera que sean sus opiniones”.

Con la intención de conciliar intereses y con prácticas de difusión opuestas a las de las sociedades secretas, para presentarse en sociedad el CL envió la invitación a más de 250 destinatarios y también la publicó en *El Correo del Domingo*. Las respuestas afirmativas llegaron a vuelta de correo, pero varias, que celebraban la iniciativa de manera enfática, también fueron publicadas en los medios de prensa, especialmente en *La Tribuna* y en *La Nación Argentina*.

Se vieron interpelados por la convocatoria hombres públicos de distintas edades y tendencias políticas que subrayaban que la propuesta de Mansilla y Estrada llegaba para cubrir un vacío y recuperar el tiempo perdido (como usualmente eran considerados los años del rosismo hacia 1860). Las respuestas se hacían eco de este llamado a la convivencia en la heterogeneidad. A la primera reunión concurren Valentín Alsina (presidente interino del CL), Dardo Rocha, Estanislao del Campo, Miguel Navarro Viola, Eduardo Wilde, Marcos Sastre, Adolfo Rawson, Domingo F. Sarmiento, Ángel Estrada, Andrés Lamas, Damián Hudson, Luis Sáenz Peña, Santiago Estrada, Luis Beláustegui, L. A. Argerich, Pas-

¹ Archivo General de la Nación/Universidad Católica Argentina, *Fondo Documental José Manuel Estrada*, “Carta de invitación para la formación del Círculo Literario firmada por Lucio V. Mansilla y José Manuel Estrada”, signatura top.: 3378, folio: 49.

tor Obligado, Mariano Pinedo, Carlos Tejedor, Estanislao del Campo, entre tantos otros.²

En la reunión inaugural del CL se discutió entre los presentes un “reglamento orgánico”, que también fue publicado en la prensa y en *La Revista de Buenos Aires*. Siguiendo el reglamento, el CL contó con varias secciones: Ciencias Morales y Metafísicas, Ciencias Históricas, Ciencias Matemáticas, Ciencias Físicas y Naturales, Bellas Artes, Bellas Letras, Artes Útiles, Mecánicas e Industriales. Sus objetivos se sintetizaron en los siguientes principios: “el poeta y el artista, el jurisconsulto como el médico, todos los que contribuyen al desarrollo y al progreso intelectual y material del país son llamados a estrechar en nuestras salas los vínculos que los unen entre sí, y a disciplinarse en ese espíritu de asociación culta y fraternal”.

Lucio Mansilla tomó la palabra en la primera reunión del CL y destacó que el pasado reciente había generado aislamiento y languidez intelectual (no queda claro si se refiere a los tiempos del rosismo o a los de la Confederación). Pero ahora, el CL y su espíritu de asociación debían poner fin a esa atomización; a la vez, su tarea era contrabalancear las luchas de antaño “que nos han devorado y dividido”.

En similar dirección, Vicente Quesada saludó entusiasta la formación del CL que “nace en momentos de calma, llama a su centro a los representantes de todas las generaciones y a los hombres de todos los partidos”.³ El reglamento era lo suficientemente amplio como para interpelar a un grupo heterogéneo de miembros, para ser admitido se requería “ejercer una profesión literaria, científica, in-

dustrial o artística, o haber dado pruebas de amor a las letras o a las bellas artes”. Quizás con un exceso de optimismo, Mansilla hizo hincapié en la intención de nuclear a “hombres de distintos matices y colores –proyectos y jóvenes, ricos y pobres, sabios e ilustrados, pero todos decentes y probos–. Diríase que todos los odios viejos, que todos los antagonismos del pasado se han convocado para cantar su *réquiem* y entonar el *sursum corda* de la confraternidad futura”.⁴

Luego de la primera reunión, las repercusiones no tardaron en llegar. *El Correo del Domingo* se hizo eco del éxito de los eventos del Círculo Literario en sus columnas, comentó las conferencias y subrayó en reiteradas ocasiones el suceso de la convocatoria, medido numéricamente (reuniones de entre doscientas y trescientas personas), pero también por la presencia de descollantes oradores y miembros, como el presidente Bartolomé Mitre, quien disertó en agosto de 1864 e hizo un llamamiento a que los miembros de la asociación concentraran sus esfuerzos en estudiar la historia nacional.

En lo que a efectos se refiere, es destacable el voto de confianza depositado por Vicente Quesada, quien apostó a vincular al CL recientemente formado con “la Revista más acreditada y antigua que existe en la República Argentina”. Proponía, entonces, una tirada aparte de la publicación que se llamaría “Revista de Ciencia y Letras del Círculo Literario de Buenos-Aires”. La empresa no se concretó con estas características, pero *La Revista de Buenos Aires* alojó una “sección especial” que se presentaba como la publicación destinada a promulgar las actividades del Círculo Literario.⁵

² El listado completo de personas que se reunieron en la primera sesión del Círculo Literario y de las que enviaron adhesiones se encuentra en “Círculo Literario”, *La Revista de Buenos Aires. Historia Americana, Literatura y Derecho*, vol. v, 1864, pp. 291-292.

³ “Bibliografía y variedades”, *La Revista de Buenos Aires. Historia Americana, Literatura y Derecho*, vol. iv, 1864, p. 500.

⁴ La alocución de Mansilla fue transcrita en *La Revista de Buenos Aires. Historia Americana, Literatura y Derecho*, vol. v, 1864, pp. 293-300.

⁵ El aviso al respecto puede leerse en *La Revista de Buenos Aires. Historia Americana, Literatura y Derecho*, vol. v, 1864, p. 160.

El entusiasmo se inscribía en tiempos en los que, como es sabido, en Buenos Aires se multiplicaron los proyectos de asociación. Parecía, entonces, que los antiguos tiempos de opacidad de la vida pública, y específicamente cultural, habían terminado. Ahora bien, en las intervenciones del CL comenzaron a dibujarse algunas tensiones. Mientras que algunos de sus miembros y fundadores, como Mansilla, propusieron mirar hacia el futuro, otras voces, como la de Juana Manso, socia honoraria del CL, destacó que éste cumpliría un sueño iniciado con el Salón Literario e interrumpido durante la época de Rosas. Así, la asociación cumpliría un anhelo de quienes habían sufrido los años de expatriación y exilio. El nombramiento de Juan María Gutiérrez, en agosto de 1864, como presidente en remplazo de Valentín Alsina no hizo más que confirmar esta pretensión de continuidad deseada por algunos miembros. Sin embargo, los hombres más jóvenes mostraron su incomodidad ante las dinámicas que asumían las reuniones. Eduardo Wilde, llegado poco tiempo atrás a Buenos Aires, miembro del círculo y cronista de *La Nación Argentina*, no dudaba en objetar: “no bien instalado el Círculo se había establecido una división: unos con derecho o sin él se habían puesto a hacer el papel de maestros, lo que no debió agrandar a aquellos menos audaces que tuvieron que hacer de discípulos”.⁶

Si entre aquellos que pretendían saldar deudas y quienes pretendían mirar al futuro se trazaban líneas de tensión, no era menos problemática la cuestión de qué lugar darle a la política en el marco del CL. Sus promotores pretendían dejar a la política de lado de manera explícita, así se lee en su correspondencia privada. Además, esta intención fue expresa en la eskuela de invitación y en los discursos de apertura. El CL, además, no contó con apoyo

ni subsidio estatal. Sin embargo, es posible que la presencia de Bartolomé Mitre y de varios miembros de su gabinete no permitieran que los asuntos políticos quedaran totalmente marginados en las reuniones del CL. Wilde, en este sentido, llamaba la atención a la juventud instando a que se concentrara en la literatura y la cultura y que dejara de lado la política, considerada una actividad perniciosa.

Los objetivos del círculo eran análogos a los de otros emprendimientos contemporáneos. La intención de organizar asociaciones intelectuales más allá de las diferencias aparecía como una solución fructífera para una cultura escasamente institucionalizada, con herencias facciosas y que empezaba a tomar diversas formas en la presidencia de Mitre, mientras el Estado se consolidaba y se abrían espacios institucionales atentos al desarrollo cultural. Así, el CL compartió las mismas inquietudes que otras agrupaciones de su tiempo, movilizándolo a diferentes figuras que concentraron su atención en problemas de época: la unidad nacional, la reorganización política, la conciliación entre partidos, facciones, regiones, personalidades políticas, por mencionar sólo algunos tópicos. Así, la forma de pensar la sociedad argentina, la política, las sociabilidades y sus potencialidades aglutinadoras estuvo focalizada en la búsqueda de ideales que mancomunaran los esfuerzos individuales y permitieran alcanzar cierto grado de orden.

El CL se vio a sí mismo como una asociación que podía convocar a hombres de la política y de la cultura de distintas facciones y diversas generaciones y, a tono con otras asociaciones de la época, intentó generar espacios inexistentes en el universo letrado. Sin embargo, fue también escenario de tensiones entre viejas y nuevas aspiraciones y entre diferentes formas de entender las relaciones de la política y el mundo cultural.

Pese a que el CL concretó varias actividades en su casa de la Calle de Cuyo, y a que sus

⁶ Eduardo Wilde, “Círculo Literario”, *La Nación Argentina*, N° 689, 14 de enero de 1865.

reuniones nocturnas fueron durante 1864 y parte de 1865 un éxito de concurrencia, hacia 1866 se cerró su ciclo. No desapareció de un día para otro, su existencia fue languideciendo a lo largo de 1865 y en 1866 dejan de aparecer testimonios que lo mencionen. Rumores sobre diferencias de criterio entre sus dos fundadores fueron moneda corriente en tertulias y periódicos. Sin embargo, pueden considerarse otros motivos de desaparición. Por un lado, las cuestiones de organización interna. Quizás para figuras como Juana Manso era una grata noticia que Juan María Gutiérrez comandara la asociación, pero difícilmente puede encontrarse la misma percepción sobre la continuidad con el pasado y el respeto por hombres considerados de la vieja guardia cultural en los testimonios de hombres más jóvenes. En segundo lugar, y ampliando el foco de observación, pese a los discursos que idealizaban la estabilidad alcanzada como el

escenario más propicio para el despliegue de asociaciones culturales, un evento como la Guerra del Paraguay evidenció que los tiempos de paz no habían llegado para quedarse. Las experiencias individuales de los promotores del CL fueron prueba de ello. La partida de Mansilla para reclutar soldados y el giro en el itinerario de Estrada, que combinaba su perfil de historiador promisorio con el de columnista defensor de la causa bélica mitrista desde *La Nación Argentina*, así lo constataban. El nuevo ciclo de debates que la Guerra de la Triple Alianza abrió, por su parte, mostraba también que la conciliación de intereses y la tolerancia propuesta por una sociedad literaria no saldaba las tensiones existentes y que las posibilidades de despliegue de las asociaciones culturales, en un país que aún no terminaba de encontrar la estabilidad añorada, parecían ser más factibles en el plano de los proyectos que en el de las concreciones. □

La Academia Argentina de Ciencias y Letras y su posición sobre la lengua nacional (1873-1879)

Daniela Lauria

Universidad de Buenos Aires / CONICET

Las posiciones que se exponen en las polémicas sobre la lengua española en el mundo hispánico son representativas de la impronta que se ha querido imprimir a los estados nacionales. A partir de la independencia de las naciones americanas a comienzos del siglo XIX y del posterior proceso de formación de los estados nacionales, se suscitaron, en muchos países, discusiones sobre la lengua nacional.

La Argentina fue uno de los países en los que se produjeron intensas polémicas en torno a la lengua. Visto el siglo XIX, se podrían delimitar dos etapas en los debates, vinculadas a las posiciones emergentes en el seno de las dos generaciones que se identifican cuando se historizan el desarrollo y la organización del campo intelectual y político-cultural: la Generación del 37 y la llamada “Generación del Ochenta”. La primera etapa fue un momento programático, en el que se enunciaron aquellas bases en las que se buscaba sustentar la nación. Por ello, los ejes acerca de los cuales giraron los discursos fueron la emancipación, la relación con la antigua metrópoli, la organización político-institucional y la caracterización de la lengua en su relación con el pueblo, en tanto pueblo de la nación. Los textos de Echeverría, Alberdi, Gutiérrez y Sarmiento tuvieron un carácter fundador al plantear el problema que conllevaba para la nueva nación independiente el hecho de que su lengua fuera

la heredada de la ex metrópoli. Si la preocupación era la de emancipar de la tradición española a aquellas esferas que la Generación de Mayo había mantenido estancadas –la cultura, la literatura, el derecho, la educación–, la lengua cobraba un papel central, ya que era uno de los aspectos que exponían la permanencia de la herencia colonial. En la segunda etapa, en cambio, las preocupaciones se ligaron con el proceso de consolidación del Estado. Esta etapa marcó las problemáticas en torno de las cuales se definirían las posiciones en conflicto durante los primeros años del siglo XX: la inclusión del gaucho en el imaginario nacional –a través de la valoración de trazos lingüísticos asociados al mundo rural criollo–, el interés por considerar los indigenismos como rasgos propiamente argentinos, la apelación a la tradición y a la unidad hispánicas y, como núcleo temático central, la inmigración. Estas cuestiones pueden comprenderse como parte de la configuración –no exenta de tensiones– de un imaginario de nación que incluyera rasgos distintivos argentinos al tiempo que respondiera al principio de homogeneidad lingüístico-cultural que guió la formación de los estados nacionales.

El surgimiento de posiciones nativistas e hispanistas se expresó claramente en la creación de la Academia Argentina de Ciencias y Letras. En efecto, frente a la idea de *lengua*

nacional de la Generación del 37, las ideas que dominarían en las últimas décadas del siglo XIX se sostenían en la defensa de una lengua común con España y las restantes naciones hispanoamericanas y, de manera complementaria, en la concepción de lo propiamente nacional en la lengua en términos de *particularidades* o *peculiaridades*.¹

La Academia Argentina de Ciencias y Letras se fundó en Buenos Aires el 9 de julio de 1873 y cesó sus actividades en 1879. Surgió por iniciativa de un grupo de intelectuales de itinerarios disciplinares diversos, pertenecientes a la elite porteña. Las sesiones ordinarias tenían lugar en la casa del principal mentor de la entidad, el poeta Rafael Obligado, los sábados a la noche. Entre sus miembros se hallaban destacados polígrafos: Martín Coronado, Eduardo L. Holmberg, Ernesto Quesada, Miguel Cané, Pedro Goyena, Olegario Andrade, Atanasio Quiroga, Eduardo Gutiérrez, Clemente Fregeiro, Carlos Guido y Spano, Pastor Obligado y Martín García Mérou. La institución contó con un estatuto interno publicado en 1877. Los artículos relativos al primer capítulo, “De la Academia”, expresan los principales propósitos:

Art. 1 La ACADEMIA ARGENTINA tiene por objeto estudiar, proteger y difundir en la República las ciencias, las letras y las artes [...].

Art. 2 La Academia se divide en cuatro Secciones: *Sección de Ciencias Físico-Matemáticas*; *Sección de Ciencias Sociales*; *Sección de Letras*; *Sección de Bellas Artes*.

Art. 3 Es un deber primordial de la Academia redactar un Diccionario de Argentinismos, y ocuparse constantemente del estudio

de esta obra, cualquiera que sea el número de ediciones que se haya publicado.²

Los primeros apartados declaran el plan abarcador respecto de los objetivos y los intereses de la asociación. Efectivamente, ésta no se limitó a los estudios lingüísticos (normativos) y literarios, conforme la tradición académica ilustrada europea lo impone, sino que se prestó a estimular la labor intelectual, enfocándose en el estudio y la interpretación de la realidad argentina, y a teñirla de un matiz local. Se quería construir un programa nacional, que se manifestara en diversas actividades culturales y científicas –el teatro, la literatura, las artes (pintura, escultura y música), el derecho, la historia, la geografía, la zoología y la botánica–. Prueba de ello son las ideas expuestas en las memorias de Coronado publicadas en *La Nación* el 16 de julio de 1878:

[...] hemos ido siempre delante del progreso, pudiendo asegurar desde luego que nuestros propósitos serán en breve hechos realizados y que la Academia dará una forma práctica a las aspiraciones de patriotismo y de amor al saber que nos unieron en su origen. Ciencias, letras, arte, todas las nobles manifestaciones del pensamiento, han ensanchado la esfera de acción en nuestro seno y unidas en fraternal abrazo, han dominado obstáculos y vencido preocupaciones para tomar el colorido y la vida de todo lo que nos rodea y dar una vez por todas el sello de la patria a las obras de la inteligencia argentina.³

² Citado en Pedro L. Barcia, *Un inédito Diccionario de Argentinismos del siglo XIX*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 2006, pp. 333-342.

³ Citado en Lidia Lewkowicz, “Academia Argentina de Ciencias y Letras”, *Sociedades literarias argentinas (1864-1900)*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1967, p. 65.

¹ Ideas extraídas de Mara Glozman y Daniela Lauria, *Voces y ecos. Una antología de los debates sobre la lengua nacional (Argentina, 1900-2000)*, Buenos Aires, Cabiria/Museo del Libro y de la Lengua, 2012.

El autor traza con nitidez el perfil estético-ideológico de orientación nacionalista que asumió la Academia, el cual significó que tanto la elección de las temáticas abordadas como el lugar de enunciación fueran argentinos. Se puede establecer una dicotomía entre el pasado, asociado a la realización de obras sujetas a influencias extrañas en el sentido de extranjeras y, por ende, serviles al espíritu; y el presente signado por el cultivo de tópicos y motivos de carácter local y tradicional en las producciones surgidas en el interior de la Academia. Desde su perspectiva, se desplegó un contexto de producción de ideas articulado por la búsqueda y la concreción de un programa de emancipación intelectual que fundara, a su vez, una cultura nacional.

El tercer artículo del reglamento revela, sin embargo, que el estudio del idioma –del léxico– ganó relevancia a partir del proyecto de un *Diccionario de argentinismos*. Las tareas de la única obra colectiva, coordinadas por Obligado, Holmberg y Quiroga, comenzaron en 1875. Puesto que las actividades de la institución se disolvieron abruptamente, el vocabulario quedó inconcluso. El objetivo del diccionario era registrar las voces, palabras, frases, acepciones propias del “lenguaje nacional” o del “lenguaje argentino” que se empleaban con frecuencia en la literatura nacional (especialmente en la llamada *gauchesca*). La realización de esta obra –“un acto de patriotismo”–⁴ no conllevaba un ánimo rupturista, sino que, por el contrario, contribuía a “enriquecer [...] el espléndido idioma que nos deparó la suerte” con “voces patrias” y “acepciones nacionales”.⁵ Se trataba, en definitiva, de un diccionario complementario, que acrecentaría el caudal léxico del idioma representado en el “diccionario oficial” de la Real Aca-

demia Española (RAE). En efecto, en la revista *El Plata Literario*, que funcionaba en 1876 como un órgano de difusión informal de la Academia, se enunciaba la utilidad de la obra: ser “un auxiliar de la literatura que quiera inspirarse en nuestras costumbres, dando relieve a sus peculiaridades en la forma del lenguaje que haga resaltar con más viveza el colorido local”.⁶ Por lo tanto, el posicionamiento de la Academia Argentina se acercaba, en cuestiones lingüísticas, a España. Simultáneamente a la búsqueda de una cultura nacional, irrumpieron los primeros esfuerzos por la conservación, la pureza y la unidad de la lengua.

De lo expuesto se desprende que la Academia osciló entre el nativismo en la forma de concebir la cultura nacional y el hispanismo en asuntos lingüísticos. Por un lado, el programa cultural apuntaba a captar y registrar el escenario natural y simbólico argentino desde un enfoque integral, que abarcara un repertorio variado de producciones literarias, artísticas y científicas. La tradición cultural puesta en juego se basó en la expresión de lo nacional, del nativismo, que se nutre de un regreso a las raíces históricas y de los temas patrióticos, del paisaje idealizado del campo y de la vida pampeana. Ésos fueron los tópicos privilegiados de esta formación cultural. Por otro lado, si bien la elaboración de un diccionario inscribe a la Academia Argentina en la matriz de constitución histórica de las academias idiomáticas, su propósito, como vimos, no residió en regular las prácticas lingüísticas, sino que se asoció con la lectura (y la traducción) de textos literarios: era un diccionario periférico, subalterno, que funcionaba como efecto de complementación de los diccionarios generales. La Academia se instaló en una posición prohispanista, que cristalizó la noción de *argentinismo* como *peculiaridad* o *particularidad* en relación con la

⁴ Citado en Pedro L. Barcia, *Un inédito Diccionario de Argentinismos*, *op. cit.*, p. 40.

⁵ Citado *ibid.*, p. 48.

⁶ Citado *ibid.*, p. 40.

lengua común. Esta concepción de la lengua nacional aboga por la unidad de la lengua y la filiación con la norma erigida en España. La presencia de Obligado no es, en absoluto, un dato menor para nuestro gesto interpretativo. En 1889, el autor del *Santos Vega* intercedería en defensa del proyecto de creación de la academia argentina correspondiente a la RAE, que desplegaba un modo de pensar la autoridad académica que polemizaba con la rupturista “generación romántica” y que anticipaba las posiciones sobre la lengua que asumirían décadas después la Academia Argentina de la Lengua y la Academia Argentina de Letras.⁷ La primera, fundada como filial de la de Madrid en 1910, en un contexto de marcada visibilidad de la emergencia de posiciones hispanistas, tuvo una vida efímera. Conformada por quienes habían aceptado ser académicos correspondientes, su proyecto central, por empuje de Obligado, fue la confección de un *Diccionario de argentinismos* que pudiera aportar materiales –*particularidades, peculiaridades*– para actualizar y enriquecer el diccionario académico. La Academia Argentina de Letras, que cumple funciones desde su creación –por un decreto-ley de Uriburu, en 1931– hasta hoy, nació como academia aso-

ciada, lo que parece denunciar una voluntad de no sumisión a los dictados de la academia matritense, aunque la verdad es que actuó (y actúa) como difusora de las decisiones de la RAE. Una de sus principales labores fue el acopio sistemático de léxico específico. En 1999 pasó a ser correspondiente y, desde entonces, se fue alejando cada vez más de la órbita del Estado, si bien su financiamiento viene del tesoro público.

En suma, hemos reconstruido algunas representaciones y prácticas de la Academia Argentina. Nos interesó resaltar que su proyecto intelectual estaba atento al desarrollo de un proceso de nacionalización de la cultura y de la ciencia, frente a otros espacios de sociabilidad coetáneos como el Círculo Científico Literario, que promovía una mirada más próxima a estilos, formatos y contenidos foráneos. Empero, la intervención en la vida cultural tensaba con su posición glotopolítica, aún a un hispanismo con peso cada vez más fuerte. Otro punto para destacar se vincula con el funcionamiento de la entidad. Aunque la Academia tuviera un estatuto inspirado en las academias europeas, en términos prácticos procedió con el espíritu de los salones literarios del último cuarto del siglo XIX. Todavía no estaban dadas las condiciones para la instalación de una academia idiomática: pese a la preocupación por la unidad lingüística, la tradición antiacademicista que había teñido los debates sobre la lengua en la Argentina desde 1830 estaba aún en vigencia. □

⁷ Véase María Contursi *et al.*, “Políticas del hispanismo en perspectiva histórica: la creación de la Academia Argentina de Letras (1931)”, *Actas del XV Congreso Internacional de ALFAL*, Montevideo, Universidad de la República, 2008.

El Círculo Científico Literario (¿1878?-1879)

Sandra Gasparini

Universidad de Buenos Aires

Las dos décadas que van de 1870 a 1890 en la Argentina estuvieron cargadas de innovaciones estéticas y técnicas. Durante este período, las ficciones modernas escritas por autores que compartieron sociabilidades literarias en Buenos Aires fueron atravesadas por el cientificismo y perfilaron nuevos actores para una nación nueva. Esos sujetos textuales interactuaron, indudablemente, con sus referentes históricos, que eran médicos, alienistas, naturalistas y “bohemitos”. El fervor científico iniciado por Sarmiento con la contratación de profesores extranjeros en 1870 sería sostenido también, desde luego, por la literatura y el periodismo.

Las formas de sociabilidad de la Buenos Aires de la década de 1870 se caracterizaron también por el asociacionismo literario y científico. En los cruces de integrantes de heterogénea procedencia y en la cantidad de nuevas academias y asociaciones se revela la vertiginosidad con que nuevos saberes circulan y se recrean. La característica común de todas ellas es la tendencia juvenilista y la sensación, presente en proclamas y órganos de difusión, de estar fundando las bases de otra sensibilidad estética o científica en sintonía con el proceso modernizador.

La creación de la Academia Argentina de Ciencias y Letras y el Círculo Científico Literario señalaban una carencia en el ámbito

académico aunque parecían la consecuencia lógica de la eficaz iniciativa de la gestión de Sarmiento a principios de esa década. Tanto el Círculo Médico Argentino como la Sociedad Científica Argentina, con los que coexistieron, entre otras asociaciones, organizaron conferencias y, en el último caso, concursos y discusiones sobre temas científicos. Para muchas de sus actividades contaron con el apoyo de los gobiernos provincial y nacional.

En 1891 Martín García Mérou describió el funcionamiento del Círculo Científico Literario en sus *Recuerdos literarios* como el de un grupo nacido en las aulas del Colegio Nacional de Buenos Aires en el que se disputaban, de modo vehemente, cuestiones como la validez de la lectura de autores clásicos y románticos (1878) o la pertinencia de las traducciones, o se compartía la lectura de literatura francesa y alemana. Formaciones culturales mixtas como el Círculo –cuyo nombre obedece quizás más a las especializaciones de sus integrantes que al carácter de las producciones publicadas en su órgano de difusión, la *Revista Literaria*– convivieron y dialogaron con otras como la mencionada Academia Argentina de Ciencias y Letras, que se posicionaba contra las lecturas y poéticas “extranjeras” de aquél. Su preocupación por la lengua nacional, visible en la elaboración de un *Diccionario de argentinismos* que quedó

inconcluso, se conjugaba, también, con el interés por el arte y por la ciencia.

A pesar de las polémicas entre estas dos sociedades hubo integrantes compartidos como Martín García Mérou y Eduardo L. Holmberg (una figura vinculada tanto a las ciencias naturales como a la literatura y al periodismo de divulgación), quien, aunque más comprometido con la Academia, redactó, junto con Atanasio Quiroga y Rafael Obligado, los “Principios” a los que debían atenerse los diversos colaboradores de su compendio de voces. La necesidad de instituciones legitimadoras (que querían estar a la altura de las de las grandes capitales mundiales) hizo de las academias un espacio generador de cruces y de producción en esta década, como ocurrió con las consignadas y con sus pares “puramente” científicas. El uso que hicieron los miembros de ambas tanto de las traducciones como de la literatura europea, a la vez que el interés por la singularidad de la lengua nacional, presente inclusive en los textos de viajes científicos, delineó proyectos literarios como los de Holmberg, Monsalve y García Mérou.

El carácter endogámico de las asociaciones y las academias, que compartieron miembros e intereses, revela que la década de 1870 constituye un período fundacional del proceso modernizador. La escena –muchas veces representada– del especialista disertando frente a un auditorio repleto articula en algunas ficciones de este período la antinomia corporativismo/divulgación. Las asimetrías entre la nueva generación que sale de las aulas de la Universidad de Buenos Aires en la década de 1870 y sus antiguos maestros aparece dramatizada, en algunas fantasías científicas contemporáneas, en el incómodo vínculo que establecen los jóvenes ayudantes de científicos con los ancianos “doctores” o “profesores” que luchan por no perder su legitimidad.

Entramado en esta red de lecturas y sociabilidades surge el Círculo Científico Literario como continuación de la Sociedad Estímulo

Literario (26 de diciembre de 1867-3 de abril de 1873),¹ hasta su disolución en diciembre de 1879. El año de su creación difiere si se tienen en cuenta las especulaciones de distintos investigadores y los datos aportados por algunos de sus miembros. Martín García Mérou, por ejemplo, afirma que “era el heredero directo de la sociedad Estímulo Literario que acababa de morir” y observa, además, que en un primer momento se denominó Sociedad Ensayos Literarios (que habría publicado una revista inhallable) y que “después de algún tiempo de letargo, volvió a renacer bajo su nuevo nombre, Círculo Científico Literario” (García Mérou, 1973). Lidia Lewkowicz completa esta información indicando que sus actividades comienzan el 29 de mayo de 1873.² Pedro Luis Barcia, en cambio, le adjudica una corta vida (1878-1879) que coincide con el lapso en que los sueltos en *La Nación* y las referencias sobre la asociación en revistas como *El Álbum del Hogar* aparecen con alguna frecuencia.³

Las actividades desarrolladas por el Círculo Científico Literario pueden reconstruirse, en efecto, por lo que la prensa dijo de él, por las memorias de algunos integrantes

¹ Sus miembros fundadores fueron Enrique S. Quintana, Adolfo Lamarque, Carlos Molina Arrotea, Jorge E. Mitre, Fernando Centeno e Isidoro Peralta Iramain.

² Lewkowicz no precisa en ningún momento la fuente de esta información. Todos los documentos citados y transcritos en el artículo están datados, no obstante, entre 1878 y 1879. En un suelto de la *Revista Literaria* (N° 1, 8 de junio de 1879, p. 16) se hace referencia a una “sesión literaria que celebró el ‘Círculo Científico Literario’ en el Colegio Nacional la noche del 29 de mayo”, en la que se leyeron, entre otros, textos de Juan N. Matienzo. De la lectura se deduce que se trata de mayo de ese mismo año. Véase Lidia Lewkowicz, “Sociedad ‘Círculo científico y literario’”, en Raúl Castagnino, *Sociedades literarias argentinas (1864-1900)*, Trabajos, Comunicaciones y Conferencias XI, La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP, 1967, pp. 47-62.

³ Pedro Luis, Barcia, *Un inédito Diccionario de Argentinismos del siglo XIX*, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 2006.

o simpatizantes que escriben sobre algunos de sus miembros o bien por las reacciones de las revistas con las que mantuvo alguna polémica. Sin embargo, el principal medio de difusión de su programa fue la *Revista Literaria*, que se publicó en dieciocho números entre el 8 de junio y el 5 de octubre de 1879, y que se propuso fundamentalmente como intermediaria para que sus integrantes conquistaran un puesto en la literatura “nacional”.

La *Revista Literaria* es realmente un semillero de temas relacionados con el proceso modernizador: inmigración, progreso, educación, *spleen* y melancolía (como residuales de las lecturas de Schopenhauer y Musset), discusiones sobre lo nacional y lo extranjerizante, el aprovechamiento de la prensa como arena de discusión y puesta a prueba de programas literarios, el interés en los estudios “neuropsiquiátricos” y sus usos en la literatura además del higienismo. También aparecen temas que tendrán un desarrollo intenso en la década siguiente, como los viajes, la ciudad que cambia a ritmo vertiginoso, las discusiones que enfrentan al progreso material con el mundo espiritual como esferas separadas, la medicina y los ambientes sórdidos, marco de la novela naturalista.

La cuestión de la traducción como práctica divulgadora de la literatura europea y como modo de apropiación de repertorios y su ajuste a las problemáticas locales con sus estéticas particulares atraviesa toda la *Revista Literaria* y es una pequeña muestra de un proyecto de la comunidad letrada porteña que se asoma a la década de 1880 y que puede leerse también en otras publicaciones contemporáneas como *La Ondina del Plata* y *El Álbum del Hogar*.

Carlos Monsalve, Benigno B. Lugones, Rodolfo Araujo Muñoz, Adolfo Moutier, Adolfo Mitre, Eduardo L. Holmberg, Juan M. Matienzo, Belisario F. Arana son algunos de los nombres de los integrantes del Círculo mencionados por Martín García Mérou que participaron en la *Revista Literaria*. De

la confrontación de crónicas, comentarios y sueltos que refieren los movimientos del Círculo Científico Literario y sus vínculos con otras sociedades como la tan cercana Academia Argentina y algunas funciones de beneficencia como las organizadas en el Teatro de la Alegría y en el Colón en favor de Gervasio Méndez (el “poeta postrado” que dirigía *El Álbum del Hogar*) se deduce que la circulación de sus producciones se mueve en esferas limitadas pero que sus participantes son activos y las polémicas, intensas.

Los espacios de circulación de los miembros del Círculo Científico Literario coinciden en algunos puntos con el circuito de la Academia Argentina y la Sociedad Bohemia. El “Café Filips”, la “Fonda de Benjamín”, el “Café de don Pablo”, mencionados en artículos y ficciones, sugieren el carácter de camaradería de estas reuniones en las que abundaban las bebidas alcohólicas y las comidas generosas. Otro lugar transitado, opuesto por estar rodeado de un paisaje natural y por propiciar la intimidad y la presencia de mujeres de familias burguesas, fueron las “quintas” de algunos de los miembros del Círculo Científico Literario, como la de A. Navarro Viola en Parque Patricios o la veraniega del “pueblo” de Belgrano de los García Mérou (donde recaló alguna vez la Sociedad Bohemia, con la que compartía miembros). Alejadas del centro urbano de entonces, representaban un entorno diferente del bullicioso de la fonda o el café, exclusivo de los hombres y expuesto a otro tipo de sociabilidad. Menos informales, las reuniones y disertaciones en las aulas del Colegio Nacional de Buenos Aires —de donde provenía la mayoría de estos jóvenes— y las funciones a favor de sociedades de beneficencia o para ayudar a otros poetas convivieron con las tertulias compartidas con otras asociaciones. La redacción de *La Nación* y los locales de la calle Lavalle y Salta constituían espacios más cercanos a la materialidad de la revista y a la producción literaria.

Que el Círculo haya tenido más de literario que de científico habla de una voluntad de convocar el saber de la ciencia, en proceso de institucionalización en la Argentina contemporánea, en un marco de sociabilidad más propio de la tertulia literaria o el café que de la academia, con reglamentos más rígidos. Los lugares que transitó la asociación muestran a las claras su condición de umbral entre la gran aldea y la ciudad que Buenos Aires será: los rincones de las redacciones de los diarios en los tiempos muertos, la oficina administrativa y los salones del Colegio Nacional pero también los banquetes y los tés con pasteles en las casas de descanso.

Los “jóvenes viejos” del Círculo (tenían entre 17 y 25 años para ese entonces) pasaron por el fin del siglo XIX como una exhalación que sobrevivió apenas a la fragilidad de esas vidas que quisieron ser extremas entre las largas noches de tabaco y alcohol, los días en los despachos o el Parlamento y los largos viajes de ocio lejos del país como integrantes también de una elite de liberales fugazmente iluminados que dilapidaron fortunas familiares. No obstante, dejaron su huella en los proyectos literarios de la década del ochenta planteando algunos de sus repertorios e imponiendo su entusiasmo en la organización de empresas culturales en el marco del proceso modernizador. □

Itinerarios de la bohemia porteña (1880-1910)

Pablo Ansolabehere

Universidad de Buenos Aires / Universidad de San Andrés

La existencia de la bohemia porteña de entre siglos ha sido puesta enfáticamente en duda por algunos de sus eventuales protagonistas; aunque ese énfasis en la negación estaría revelando, antes que nada, el éxito de “bohemia” como el término más adecuado para sintetizar un conjunto de rasgos diferenciales del ambiente literario y artístico porteño del período. Rubén Darío y Manuel Gálvez son dos de las figuras más relevantes que, por diferentes razones, han quedado asociadas con la vida bohemia porteña. Darío, como el guía indiscutido de un grupo de escritores y artistas, en su mayoría jóvenes, que animaban las tertulias nocturnas de algunas cervecerías y restaurantes de Buenos Aires en la última década del siglo XIX. Gálvez, como el autor del *El mal metafísico* (1916), exitosa novela –de indisimulado carácter autobiográfico– en la que cuenta la patética historia del poeta bohemio Carlos Riga y sus bohemios amigos y conocidos del café *La Brasileña*.

Sin embargo, Enrique Gómez Carrillo recuerda la indignación con que Darío reaccionaba, hacia 1900, ante la posibilidad de ser considerado bohemio: “¿Bohemio? gritaba el autor de *Azul* —¿...bohemio yo?... —¿Pues no faltaba más!”. Y es el propio Gálvez, en sus *Recuerdos de la vida literaria*, quien se ocupa con especial interés de refutar la –según él– equivocada creencia en que alguna

vez existió algo llamado “bohemia porteña del novecientos”.¹

Pero lo que estas declaraciones revelan es, entre otras cosas, la existencia de un abigarrado haz discursivo que, justamente, afirma lo que Darío y Gálvez insisten en negar. Porque, hacia el novecientos, “bohemia” se impone como uno de los términos más utilizados para describir una serie de rasgos que definen la nueva situación del campo literario y artístico porteño, entre las que se destacan la declinación del modelo del “letrado” (figura predominante durante casi todo el siglo XIX argentino y latinoamericano) frente a la preeminencia del “escritor artista” (que Darío representa de manera cabal) y que se reconoce, como dice Ángel Rama, por “la concentración en el orbe privativo de su trabajo: la lengua y la literatura”, aunque el lazo con la política no desaparezca y la autonomía del campo artístico y literario al que pertenece sea sólo relativa.²

Las respuestas de Darío y de Gálvez tienen que ver con esa imposición y con el sentido amplio, y por momentos contradictorio, que

¹ Enrique Gómez Carrillo, “De la bohemia”, en *La vida parisiense*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1993, p. 11. Manuel Gálvez, *Recuerdos de la vida literaria (I). Amigos y maestros de mi juventud. En el mundo de los seres ficticios*, Buenos Aires, Taurus, 2002.

² Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1995, pp. 85-90.

puede alcanzar el concepto de bohemia. En el caso de Darío, por ejemplo, la reacción es contra la supuesta “improductividad” de los bohemios, y contra su desaliño, dos rasgos que Darío no está dispuesto a aceptar asociados con su figura. Gálvez (que también reniega de la supuesta improductividad de los bohemios), por su parte, se basa en *Scènes de la vie de Bohème* (1845-1851), de Henri Murger, para definir los rasgos básicos de la bohemia y, a partir de ellos, demostrar su inexistencia real en la Buenos Aires del novecientos, sin reparar en el hecho de que parte de una ficción (como él mismo lo reconoce) para determinar la existencia de un fenómeno de orden social, y que, si bien la obra de Murger es clave en la constitución del concepto de bohemia, no es el único parámetro cierto para definirlo; además de que Gálvez no admite en sus consideraciones los lógicos cambios que puede implicar el traspaso del ámbito originario de la bohemia (la París de la Monarquía de Julio) a otro bastante diferente (la Buenos Aires de entre siglos).

En este sentido puede decirse que en el ambiente intelectual porteño del período, “bohemia” funciona como un término que sintetiza una común posición de un grupo de escritores y artistas, mayoritariamente jóvenes: camaradería, desafío de las convenciones (que incluyen ciertas lecturas y preferencias intelectuales no limitadas a la literatura), rechazo del “filisteísmo” burgués, y la convicción de pertenecer a un sector social que se distingue por su juventud, su limpia pobreza y, sobre todo, por la decisión de dedicar la vida al arte.

Dentro de este marco pueden encontrarse diversas resoluciones individuales, desde algunos bohemios cabales, como el poeta suizo-francés Carlos de Soussens, ese “avatar de Verlaine” cuya condición de bohemio es admitida incluso por el propio Gálvez, hasta otros personajes que, sin ser propiamente bohemios (a la manera de Murger o Paul Verlaine), participan de ciertas costumbres del

ambiente artístico porteño de entre siglos asociadas con la vida bohemia.

Una de esas costumbres es la elección del *café* (o sitios análogos como cervecerías o restaurantes) como el espacio privilegiado de sociabilidad. Y así como en París lugares como el *café Momus* o la cervecería *Des Martyrs* aparecen íntimamente ligados con la vida bohemia, establecimientos públicos como el *Aue's Keller*, en la época de Darío (promediando la década de 1890), el *café Los Inmortales* o *La Brasileña*, ya en el comienzo del siglo xx, van a ser algunos de los nombres emblemáticos asociados con la vida bohemia porteña del período. El significado de esta elección puede apreciarse en el testimonio del propio Darío sobre su vida porteña, cuando describe su participación en las reuniones del Ateneo y aclara que él y sus jóvenes amigos, que buscan alborotar un poco las concepciones artísticas algo conservadoras de los miembros más antiguos de esa institución, prosiguen sus tenidas literarias en algunas cervecerías de Buenos Aires hasta bien entrada la madrugada.³ La anécdota de Darío muestra la facilidad con que puede pasarse del espacio de una asociación de carácter más formal (el salón del Ateneo) a otro espacio más informal (las tertulias en restaurantes, *café*s y cervecerías), lo cual puede ser leído como un síntoma de las –aún hacia fin de siglo– reducidas dimensiones del campo intelectual porteño, y la consecuente prudencia que alcanzaban las manifestaciones de disenso artístico e ideológico. Pero, simultáneamente, esa misma continuidad revela la necesidad de encontrar otro espacio, diferente del más tradicional del Ateneo, donde la amalgama artística del grupo no se resiente sino que se intensifica, al convertirse en la marca de identidad y distinción en un *espacio público* –es decir, de contacto

³ Rubén Darío, *Autobiografías*, Buenos Aires, Marymar, 1976.

social y mezcla— como lo es el restaurante o el café. Sólo un sector de los asistentes del Ateneo, los más jóvenes y alborotadores, pasa al otro ámbito: el ámbito público de café, presentado como el que realmente concuerda con su irreverencia y, en definitiva, con un nuevo modo de entender la literatura y la figura del escritor en tanto artista. Hacia fin de siglo, los cafés y las cervecerías se instalan definitivamente como el espacio natural de la camaradería artística e intelectual de Buenos Aires, donde se come, se bebe, se conversa y también se lee, se critica y se produce.

Otro espacio de sociabilidad vinculado a la vida bohemia son las redacciones de diversos diarios, periódicos y revistas en los que trabajan o colaboran la mayoría de los animadores del ambiente literario de la Buenos Aires de entre siglos, desde la redacción de un diario como *La Nación* (estratégicamente cerca de los cafés y las cervecerías preferidos) hasta la de *La Protesta*, el periódico más importante del movimiento anarquista argentino. Esto revela, a su vez, otro de los rasgos más llamativos de la bohemia porteña: su fluida —aunque también conflictiva— relación con la política. Si se tiene en cuenta que el principal enemigo del bohemio es el burgués y todo lo que su universo representa, no resulta descabellado pensar una cercanía con posturas políticas que apuntan contra el mismo enemigo, más allá de que los motivos del enfrentamiento y sus alcances puedan diferir.

Varios de los escritores y artistas del período asociados con la figura prototípica del bohemio, como Florencio Sánchez o Evaristo Carriego, tuvieron un vínculo —por momentos intenso, por momentos errático— con el movimiento anarquista. Pero incluso escritores intensamente comprometidos con la militancia libertaria, como Alberto Ghirardo o Rodolfo González Pacheco, nunca dejaron de formar parte del ambiente literario y artístico porteño de principios de siglo asociado en más de un rasgo con la bohemia, y desde el cual cons-

truyeron su identidad como escritores. Como lo muestra Gálvez en *El mal metafísico*, Ghirardo —antiguo cofrade del grupo selecto de Rubén Darío— preside sus tertulias artístico-libertarias desde una de las mesas de *La Brasileña*, y González Pacheco ratifica su ideal anarquista exhibiendo como prueba mejor su libérrima condición de bohemio.⁴

Quien trabaja específicamente este cruce entre bohemia y anarquismo es el joven poeta Alejandro Sux, quien, hacia el Centenario, escribe y publica una novela de carácter autobiográfico titulada *Bohemia revolucionaria* (1909). Como en *El mal metafísico*, la novela de Sux está protagonizada por un grupo de jóvenes soñadores e idealistas, artistas e intelectuales (liderados por el poeta Arnaldo Danel), que tienen como principal enemigo al burgués y su mundo. Pero, en este caso, además del arte, a todos los une por igual su compromiso con la idea y la causa anarquistas. Es así como los personajes van construyendo un itinerario cuyas escalas tienen que ver tanto con el ambiente artístico porteño de la primera década del siglo, como con algunos sitios emblemáticos de la cultura anarquista. Sin embargo, en este recorrido no resulta casual que el punto de partida de ese itinerario sea el café *Los Inmortales*. Es en ese café donde comienza la novela de Sux: la mesa de los anarquistas está integrada por poetas, dibujantes, periodistas, oradores, dramaturgos. A todos ellos los une, con menor o mayor intensidad, el mismo “Ideal” político, pero, antes que nada, su condición de artistas; y la adopción de la vida bohemia es absolutamente coherente con el espíritu libertario que los anima, tanto en lo artístico como en lo político.

En este sentido, y volviendo al comienzo, puede decirse que así como el surgimiento de la bohemia parisina está estrechamente vinculado al proceso de autonomización del

⁴ Rodolfo González Pacheco, “Bohemio, bohemio siempre”, *Carteles*, Buenos Aires, Américalee, 1956.

campo intelectual con respecto al mundo de la política que se verifica en Francia desde la primera mitad del siglo XIX, del mismo modo, la existencia de la bohemia porteña de entre siglos se relaciona directamente con el proceso de autonomización del campo intelectual y artístico de la Argentina del período. La relativa autonomía de ese campo, que nunca pierde su vínculo con la esfera política y su dependencia con el Estado, explica la dudosa –aunque visible– correspondencia de la bohemia vernácula con el modelo francés. Los cambios que conlleva ese proceso son lo suficientemente significativos como para que –aunque con reparos– resulte pertinente el uso de “bohemia” para hacer referencia a la nueva situación del escritor, incluso con respecto a

la política. El vínculo con ésta no desaparece, sino que cambia de signo: es desde esa asumida condición de artistas de la palabra que se va a intervenir en política. Y la adhesión o simpatía de muchos jóvenes escritores del período por las ideas anarquistas –aunque sea efímera y no implique en la mayoría de los casos una efectiva militancia– también es reveladora de la nueva situación, ya que el “Ideal” anarquista, contrario a la estructura partidaria, al Estado, al establecimiento de toda jerarquía, defensor de la voluntad individual, del amor libre, y enemigo radical del “burgués”, aparece como la opción política más acorde con el ideal de vida artística que estos escritores persiguen y que ha sido sintetizado con el nombre de “bohemia”. □

Sociedades espiritualistas en el pasaje de siglos: entre el cenáculo y las promesas de una ciencia futura (1880-1910)

Soledad Quereilhac

Universidad de Buenos Aires / CONICET

El surgimiento, hacia el último tercio del siglo XIX, de una gran cantidad de sociedades espiritistas y ramas de la Sociedad Teosófica, originalmente en las metrópolis norteamericanas y europeas, y tiempo más tarde en Latinoamérica, es un problema que incumbe al estudio de la “cultura científica” en un sentido amplio, dado que se produjo una zona de cruce entre las inquietudes espirituales y la voluntad de conocimiento científico, una zona donde la amplia gama de grises que mediaba entre el positivismo más ortodoxo y el pensamiento religioso cobró una inusitada resolución simbólica.

Tanto el espiritismo como la teosofía fueron concebidos por sus fundadores y adeptos con una naturaleza tripartita: se trataba de corrientes con una base religiosa no dogmática (un cristianismo sin Iglesia en el caso de los espiritistas; una síntesis del nudo común a las religiones de Oriente y Occidente, en el caso de la teosofía); con una base moral articulada en la filantropía y la solidaridad y, finalmente, con una base “científica”, amparada en la serie de experimentaciones con fluidos y fuerzas espirituales. En este sentido, espiritistas y teósofos realizaron un uso insólito del discurso científicista, al incorporar enunciados de las ciencias físico-naturales para aplicarlos en objetos como las “fuerzas” de la mente (en un sentido literal, no metafórico, de “fuerza”),

el “fluido” espiritual-magnético, la concepción del pensamiento como “materia” o alternativamente como “energía”, entre otras variantes sincréticas. Asimismo, tomaron de las ciencias experimentales su metodología y la retórica de sus informes, cuando sometían a observación “controlada” los diferentes fenómenos espiritistas o psíquicos.

En Buenos Aires, las primeras noticias sobre el espiritismo “moderno” llegaron a fines de la década de 1860, a través de inmigrantes españoles iniciados ya en la lectura de las obras de Allan Kardec –su mayor referente intelectual–, así como en la metodología de una sesión espiritista. Pero es recién en 1877 cuando surge la primera sociedad espiritista, Constancia, fundada por Rafael Hernández (ingeniero agrónomo y hermano del autor del *Martín Fierro*), Ángel Scharnichia (profesor de idiomas), Felipe Senillosa (hacendado de la Sociedad Rural), entre otros, y dirigida durante más de cuarenta años por quien se integraría luego, en 1879: Cosme Mariño, uno de los fundadores de *La Prensa*. Responsable de una revista homónima, la Sociedad Constancia fue la representante más visible y prestigiosa del espiritismo vernáculo. Asimismo, un núcleo de miembros de esta sociedad fundó luego, en 1896, la primera Sociedad Magnetológica, concebida a imagen y semejanza de la Société Magnétique de France, que buscaba

experimentar con las propiedades magnéticas del cuerpo humano, retomando la senda abierta por Franz Mesmer en el siglo XVIII.

Más tardía en su surgimiento e institucionalización, la teosofía también arribó a Buenos Aires de la mano de la inmigración española, aunque en este caso sus primeros pasos estuvieron manchados por el fraude y la estafa. Tras desenmascarar a un falso conde y falso “mago negro”, perseguido por la policía europea, la inmigrante española Antonia Martínez Rojo, junto con el geógrafo argentino Alejandro Sorondo y el comandante de fragata Federico Washington Fernández, fundaron en 1893 la primera rama de la Sociedad Teosófica (“Luz”), primera también de Latinoamérica, bajo expresa autorización de Henry S. Olcott, viudo de Helena Blavatsky y fundador, junto con ella, de la primera rama en Nueva York, en 1875.

En los ámbitos de sociabilidad de estas instituciones, y también en los vínculos que se entablaron entre quienes compartían intereses sobre lo “oculto”, es posible investigar uno de los aspectos menos conocidos del entramado de saberes de fin-de-siglo: la gravitación que estas formas del espiritualismo tuvieron entre un grupo heterogéneo de intelectuales y figuras de la cultura argentina, tanto escritores vinculados al modernismo como figuras tradicionalmente ligadas al cientificismo, tanto en sujetos de orientación socialista como en otros de orientación liberal. Lejos de las polarizaciones entre el positivismo y el antipositivismo, entre la “cultura científica” y el modernismo, el ámbito de los espiritualismos y de las ciencias ocultas es testimonio de una zona de “cruce” de diferentes perfiles de intelectual, de intereses y de creencias que complejizan notablemente cualquier dicotomía. Recalar en los nombres de quienes circularon por estos ámbitos es no sólo una forma de medir el grado de convocatoria y de legitimidad de sus propuestas, sino también, principalmente, un buen recurso para comprender que los anta-

gonismos esquemáticos entre discursos se relativizan cuando se hace foco en las personas físicas que han esgrimido los argumentos.

En este sentido, también es posible sortear las dicotomías cuando se atiende al tipo de sensibilidad que estos espiritualismos interpellaron: una sensibilidad laica que precisara atesorar, no obstante, una suerte de “creencias razonadas”, esto es, poder comulgar con una idea laxa de la divinidad o de la trascendencia que no entrara en grosero conflicto con el librepensamiento, la defensa del laicismo y la mentalidad progresista. La propuesta de estos espiritualismos era la reposición de un sistema moral que contara con la dosis justa y mínima de religiosidad pero que, al mismo tiempo, lejos de propugnar la obediencia, permitiera la emancipación de los hombres, gracias al culto de la investigación científica, de la razón y de la filantropía.

Con todo, el espiritismo y la teosofía constituyeron manifestaciones diferenciadas. Los pioneros en esta pretendida unión entre materia y espíritu fueron los espiritistas de Constancia: integrada por apenas doce personas en 1877, la Sociedad fue creciendo con los años, y hacia 1885 ya contaba con ciento noventa socios; diez años más tarde, éstos ascendían a doscientos ochenta y seis, y hacia 1904, a trescientos tres.¹ Compuesta tanto por criollos como por inmigrantes, tanto por sujetos de humilde posición como por otros de sólida fortuna (responsables del sostén material de la institución), Constancia gozó de su mayor visibilidad y convocatoria durante las décadas del ochenta y del noventa. Su defensa del “empirismo” de los fenómenos producidos por los médiums, sumado al atractivo propio de toda práctica que asegurase la comunicación con el más allá, lograron captar la atención de numerosas personas, entre ellas, miembros de la elite po-

¹ *Constancia*, 30 de febrero de 1885; 1 de marzo de 1896; 10 de abril de 1904.

lítica e intelectual. A comienzos de la década del ochenta, escritores como Miguel Cané, hombres de las leyes y la política como Aristóbulo del Valle, Luis V. Varela y Victorino de la Plaza, científicos y profesores como Bernardino Speluzzi y Carlos Encina, militares como el general Francisco Bosch, entre muchos otros, asistieron a sesiones espiritistas tanto en la sede de Constancia como en casas particulares. Asimismo, en esa década tuvieron lugar dos polémicas públicas en teatros de la ciudad: la primera, en 1881, entre Rafael Hernández y Miguel Puiggari, decano de la Facultad de Ciencias Físico-Matemáticas; la segunda, en 1885, entre Hernández y Alejo Peyret, profesor del Colegio Nacional de Buenos Aires. Entre la concurrida asistencia a esta serie de conferencias se encontraban el presidente Julio Roca y otros políticos como Nicolás Avellaneda y Eduardo Wilde, así como las jóvenes promesas de la medicina José María Ramos Mejía y Pedro Arata. Gracias a estos eventos, los espiritistas vieron aumentar el número de adeptos, entre ellos, el químico Ovidio Rebaudi, futuro autor de libros sobre la articulación entre ciencia y espiritismo, y futuro fundador, además, de la Sociedad Magnetológica Argentina. En estas conferencias es posible medir, asimismo, cuán familiar era la mecánica de una sesión espiritista entre los asistentes, signo de que el espiritismo era, al menos, una práctica recreativa frecuente en los salones.

Hacia fines de la década de 1890, un joven Emilio Becher ingresó también a Constancia y se convirtió en una de las plumas más interesantes de su revista. Y cerca de esos años, Constancia intentó captar la atención de José Ingenieros, a quien consideraban el científico que mayor prestigio y credibilidad podría otorgarles, especie de versión local de un Cooke en Inglaterra, un Lombroso en Italia o un Richet en Francia (todos espiritistas); si bien en 1904 Ingenieros entregó a la revista *Constancia* un adelanto de su libro *Los accidentes históricos*, y tardíamente, en 1918, accedió a

presenciar una sesión, la Sociedad Constancia nunca logró contarle entre sus adherentes.

En dirección opuesta a la masividad que ambicionaron los espiritistas, los primeros teósofos de Buenos Aires prefirieron figurar a través de sus pseudónimos: Philadelphia (Antonia Martínez Royo), Lanú (Alejandro Sorondo, editor de la revista *Philadelphia*, 1898-1902) y Lob-Nor (Federico Washington Fernández, editor de *La Verdad*, 1905-1911). El ocultamiento de identidades y la ausencia de información institucional prevalecieron siempre en las páginas teosóficas, acaso como sobreentendidos dentro del endogámico y “selecto” círculo de lectores.

Si bien de profesiones diferentes, los dos pioneros argentinos de la teosofía compartían con anterioridad un espacio común: el Instituto Geográfico Argentino, del que Sorondo fue presidente entre 1890 y 1896. Asimismo, ambos poseían contacto con las elites dirigentes, ya que Sorondo fue secretario de la Cámara de Diputados de la Nación. Las primeras reuniones teosóficas se celebraron en una casa particular de la calle Las Heras, y en ellas se disertaba tanto sobre evolucionismo y matemática como sobre magia negra y blanca. En una de esas sesiones, en 1898, se iniciaron Leopoldo Lugones y Alfredo L. Palacios, quienes hacia 1900 pronunciaron conferencias muy celebradas por los teósofos. También por esos años, Ingenieros escribió un artículo en *Philadelphia* sobre la “vanguardia científica” de los experimentadores ocultistas, pero nunca se incorporó como miembro de la rama. Lugones, en cambio, emergió desde un principio como el cuadro intelectual más sobresaliente del cenáculo e hizo propios durante décadas los argumentos teosóficos.

Otros miembros de la Sociedad Teosófica fueron el ingeniero y agrimensor Rodolfo Moreno y la médica Margarita Práxedes Muñoz, directora de la revista *La Filosofía Positiva*; formada en el positivismo comteano, ello no pareció impedir su paralela filiación teosó-

fica. Y por fuera del ámbito de la rama, Rubén Darío también recuerda en su *Autobiografía* la afinidad sobre lo “oculto” que compartió en Buenos Aires con Lugones y Patricio Piñeiro Sorondo (sobrino de Alejandro), afinidad que debió abandonar por cuestiones de salud.

Ahora bien, mientras la visibilidad del espiritismo en el imaginario, asociado a una posible parcela de “lo científico”, fue mermando a medida que avanzó la segunda década del siglo xx, las incrustaciones científicas en el discurso de los teósofos también fueron perdiendo vigencia, y su defensa de una “verdad” trascendente fue amparándose cada vez más en el orientalismo. Ciencia y espiritualismos comenzaron entonces a separarse, si bien no definitivamente, al menos sí respecto de cómo el período de entre siglos lo había hecho posible. Con todo, el hecho de que varios ex espiritistas –Emilio Becher, Felipe Senillosa–

migraran hacia las filas teosóficas a comienzos de siglo, o que hacia 1918 encontremos a Ricardo Rojas dando conferencias en la Logia Vi-Darmah (dirigida por Lob-Nor), informa sobre la mayor vigencia y convocatoria de la teosofía en esas décadas.

En cierta medida, durante las décadas de entre siglos, tanto el espiritismo como la teosofía lograron canalizar sensiblemente el componente místico de una de las frases más estructurales de la época: “la *fe* en el progreso”. Si bien sus ambiciones de convertirse en ciencias no prosperaron, su convocatoria dentro de un variado espectro social (desde intelectuales y figuras públicas hasta ignotos sujetos con sólida o escasa instrucción) y su relativo protagonismo en la cultura se debieron sin dudas a la original combinación entre creencia y conocimiento, una particular deriva de la visión mecánica del mundo. □

Los encuentros de controversia entre anarquistas y socialistas en Buenos Aires (1890-1902)

Martín Albornoz

Universidad de Buenos Aires / IDAES / CONICET

A partir del último tercio del siglo XIX, tan pronto como proliferaron en la Argentina las primeras agrupaciones anarquistas y socialistas, se hicieron evidentes las diferencias existentes entre ambas corrientes. Éstas, emanadas inicialmente de la fractura de la Primera Internacional, con el tiempo devendrían de la propia dinámica de los grupos y publicaciones que fueron estructurando, sobre bases más sólidas y estables, el universo de las izquierdas en el país. El núcleo duro del disenso, para nada menor, descansaba en la disímil apreciación del Estado en la emancipación de los trabajadores. Este punto de no retorno se refractó sobre otras cuestiones igualmente problemáticas, entre ellas: las reformas parciales, el rol de la violencia, la organización partidaria y gremial, las representaciones sobre la revolución y la acción parlamentaria.

No obstante, y pese a la cesura teórica y táctica que, irremediable, prefiguraba caminos divergentes, anarquistas y socialistas contribuyeron a formar y desarrollar el campo político y cultural de izquierdas compartido y diferenciado de otras expresiones políticas del período. La valoración de la prensa como órgano de difusión privilegiado de las ideas, la edición de libros y folletos, las prácticas conmemorativas –ya sea el 1º de mayo o el aniversario de la Comuna de París–, la articulación de

una red de círculos y locales, la ponderación de las conferencias públicas, la preocupación por la educación racionalista, las manifestaciones reivindicativas y el internacionalismo vertebraron una sensibilidad y una cultura política compartidas para tematizar, visibilizar y proponer respuestas a la llamada Cuestión Social en la Argentina. Dentro de esas prácticas comunes, de manera saliente, las reuniones de controversia entre libertarios y socialistas establecieron una forma de sociabilidad específica, cuyo propósito evidente fue poner de manifiesto la superioridad de una corriente respecto de la otra con el propósito igualmente evidente de ganar adeptos. La controversia, ya fuera motivada de manera unilateral o consensuada, en forma de reunión “amorfa” o formalmente pautaada, acompañó el desenvolvimiento de los anarquistas y los socialistas, desde su etapa germinal, en torno al noventa, hasta su consolidación como alternativas principales y vertebradas al “régimen conservador” y al capitalismo hasta bien entrado el siglo XX.

Periódicos como *El Perseguido*, *La Anarquía* y *El Obrero*, en un primer momento, y *La Protesta Humana* y *La Vanguardia*, después, informaron puntillosamente sobre las distintas modalidades de la controversia. A diferencia del escrito polémico, que abundaba lógicamente en sus más variadas gamas

—desde la sátira o la burla, la columna fija, la crítica teórica y la traducción de sesudos estudios críticos de autores extranjeros—, la prensa socialista y anarquista, al reseñar las controversias en sus páginas, ponía el énfasis mayormente, con independencia del tema que convocara la discusión, en aspectos formales y puntualizaciones sobre sus animadores, modalidades oratorias, repertorios gestuales, disposición del espacio, rasgos personales, representaciones del contrincante y comportamientos del público asistente. A su vez, las autobiografías y las obras de reflexión histórica de militantes de los dos bandos testimoniaron el efecto duradero que los encuentros de controversia tuvieron en el recuerdo, revelando, como en el caso del socialista Enrique Dickmann o el anarquista Julio Camba, su carácter memorable.

En términos ideales, los encuentros de controversia supusieron la adecuación del espacio, el correcto uso del lenguaje para dirigirse al rival, evitar la superposición de voces y temas, el respeto por el otro y la claridad expositiva como forma de inclinar a los presentes, ya sea a un auditorio heterogéneo o compuesto de militantes, en favor de unos o de otros. Incluso los socialistas, tomando como modelo los debates parlamentarios, publicaron en las páginas de *La Vanguardia* numerosos artículos, que, aparecidos con el título “Reglas de discusión”, tendían a proponer ciertas prerrogativas formales para el mejor flujo de los intercambios. Sin embargo, las fuentes informan recurrentemente, a propósito de las controversias, sobre “gritos desentonados”, “descocos de mujerzuela”, “lenguaje de garitos y cafetines”, “rencores”, “perversidades”, “bochinchas”, “frases de relumbrón”, “actos antisociales”, “disparos”, “asientos volcados”, “razonamientos a fuerza de pulmones” y “horripilantes fraseologías demagógicas”.

Esta percepción conflictiva y caótica de los resultados de las controversias, y sobre

el modo en que se desviaban de su propósito explícito de convencer mediante “la sensatez y la cordura”, no impidió que se sucedieran con más frecuencia año tras año, ganando en dimensión y espectacularidad. Una mirada diacrónica y algo esquemática nos muestra dos grandes momentos de las controversias.

En el primero de esos momentos, en torno al noventa, la discusión fue motorizada por la voluntad explícita de los pequeños grupos libertarios de neto corte individualista —enemigos de la acción colectiva organizada, partidarios declarados de la propaganda por el hecho y redactores de *El Perseguido*— de discutir con los incipientes grupos socialistas como *Vorwärts* o el periódico *El Obrero*, dirigido por el marxista alemán Germán Avé-Lallemant. Al descreer de cualquier organización estable que trascendería el marco más íntimo del grupo de afinidad, menos podían los ácratas privilegiar formas específicas de controversia. Si bien no las desconocieron, esa concepción antiorganizativa llevó a poner en práctica un modelo de discusión que despertó acritud entre los contendientes: intervenir en actos socialistas. Los ejemplos de esto son numerosos desde ambas perspectivas. Los anarquistas celebrando con éxito las intromisiones, que de manera habitual terminaban en escándalo, y los socialistas denunciando la desubicación y, por qué no, el tedio. En esta etapa inicial, aun en los casos concertados, según los testimonios y las fuentes, las controversias adolecían, en primer lugar, de temas específicos. Mayoritariamente, por ser el tema en extremo difuso, se discutía la Cuestión Social, que abarcaba y se descomponía en una miríada de subtemas. Esta característica, sumada a otras inadecuaciones, como el espacio físico en sí, compuesto en su mayoría por tabernas, bares y pequeños locales, contribuyó a que este tipo de encuentros fueran caracterizados como “reuniones amorfas”. Estas reuniones, en su representación extrema, más allá del pintoresquismo y lo ima-

ginativo de la descripción, como rememora Enrique Dickmann, podían durar tres días y tres noches, en la atmósfera corrosiva de un sótano de taberna en el que los temas a discutir eran “vastos y universales”, desfilando “en inmensos caleidoscopios de palabras, frases y retórica insustancial”.

El segundo momento de las controversias enfrentó a un movimiento anarquista manifiestamente proorganizador, tendiente a fomentar la acción gremial, y a un Partido Socialista que, pese a sus magros resultados en materia de votos, volcaba el sentido de su acción política hacia la participación electoral y la acción sindical. A su vez, si bien la prensa anarquista siguió siendo múltiple y coral, el contrapunto se sostuvo a través de los dos voceros más notables de ambas corrientes: *La Protesta Humana* (anarquista) y *La Vanguardia* (socialista). Esta nueva situación favoreció, siguiendo la intuición de José Aricó, el efecto de retroalimentación que animó el tipo de relación que anarquistas y socialistas mantuvieron entre sí.¹ Como correlato de este proceso someramente descrito, las reuniones de controversia fueron ganando importancia y formalización. Como sostiene Juan Suriano, sobre el final del siglo XIX “las controversias se modificaron sustancialmente pues ahora las disputas oratorias tenían como objetivo convencer al público asistente. En realidad, anarquistas y socialistas transitaban el mismo campo y se disputaban el mismo público. En ese sentido, la controversia era una estrategia ideal para confrontar ideas”.² La modificación señalada por Suriano se expresó en varios niveles que, si bien no permiten hablar

de una “sociabilidad formal”, avanzaban en esa dirección. En primer lugar, anarquistas y socialistas empezaron a convocar a sus figuras más destacadas. Por el lado anárquico, la llegada del abogado, criminalista y eximio militante libertario italiano Pietro Gori al país prestigió al anarquismo, dotándolo de una visibilidad apta para todo público con impacto incluso en la prensa comercial y en espacios no anarquistas. Esta presencia, algo espectacular, motivó que los socialistas le salieran al cruce, tanto en la prensa como en las controversias. La figura más saliente de este movimiento fue José Ingenieros, que con la intensidad que caracterizó su sinuosa inscripción intelectual, no perdió oportunidad de controvertir con Gori, con el cual, dicho sea de paso, trabó una relación personal.

Un efecto similar tuvo en 1902 la llegada del diputado socialista Dino Rondani, presentado por *La Vanguardia* como un verdadero “dolor de cabeza” para los anarquistas. Bajo su influjo tuvieron lugar, según se desprende de las fuentes, “los duelos oratorios” más recordados. Anunciadas, semana a semana, cambiaron radicalmente las locaciones, llevándose las controversias a teatros que fueron “desventrados” por la afluencia de un público estimado, de manera entusiasta, en más de dos mil asistentes. Los temas se detallaban con antelación, así como la disposición de tiempo para la exposición y la réplica. A su vez, se intentaba fomentar la calma y regular las actitudes del público asistente, invocando el respeto y la camaradería.

Pese a todo lo señalado, aun en esta situación más pautada no se pudo conjurar el pulso violento que motorizaba las controversias. En septiembre de 1902, una controversia que tuvo lugar en un teatro Doria repleto, en la cual los anarquistas se encontraban en minoría, terminó en una desbandada que ninguno de los dos oradores, Dino Rondani y el destacado intelectual anarquista Félix Basterra, pudieron controlar. Este aspecto

¹ José Aricó, “Para un análisis del socialismo y del anarquismo latinoamericanos”, en *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999, p. 39.

² Juan Suriano, *Anarquistas. Cultura y política libertarias en Buenos Aires 1890-1910*, Buenos Aires, Manantial, 2001, p. 126.

violento, que derivaba en una constante lamentación de ambas corrientes por la confusión entre las nociones de *adversario* y *enemigo*, me lleva a preguntar si a otro nivel, por fuera del explícito y cordial deseo de habitar la diferencia pacíficamente, la controversia no expresaba otro tipo de sociabilidad menos diáfana. En mi opinión, las controversias expresaban un tipo de sociabilidad que ponía en su centro, no tanto formas civilizadas de interacción, diálogo y conducta, sino la lucha, entendida a la manera de Simmel, como dinamizadora de los agrupamientos sociales.³ Desde esta perspectiva puede pensarse por qué, contra toda evidencia, esas controversias no sólo no decrecieron, sino que aumentaron en complejidad y organización. Esta interacción conflictiva, paradójicamente, no redundó en ruptura e indiferencia, sino que, por el contrario, fue condición necesaria para forjar una cultura política de izquierda

³ Georg Simmel, "La lucha", en *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Alianza, 1986.

de la cual anarquistas y socialistas participaron destacadamente.

Interrumpidas en su dinamismo, entre otras cosas, por la sanción de la Ley de Residencia en noviembre de 1902, las controversias permiten indagar las posibles relaciones entre sociabilidad y cultura de izquierda en la Argentina. A través de ellas, se ampliaron las formas de propaganda, se pusieron en discusión y contraposición temas nodales de las identidades políticas anarquistas y socialistas, a la vez que se proyectaron figuras políticas de trascendencia, como las de Ingenieros y Gori, pero también las de militantes y difusores que, aun siendo menos rimbombantes, fueron fundamentales para poner en discusión y circulación las ideas de izquierda en el país. A su vez, aunque no de forma excluyente, las controversias funcionan como un interesante prisma a partir del cual estudiar lenguajes políticos, actitudes y gestualidades, e incluso cierta dimensión material de la discusión política en la Argentina del entre siglos pasado. □

El Ateneo (1892-1902). Sincronías y afinidades

Federico Bibbó

Universidad Nacional de La Plata

“Mi pobre pueblo, lo temo, va a caer en manos de mercaderes, y habrán sido inútiles, sino perjudiciales, tres años de sacrificio por la moral, por la libertad, por el decoro.” Escritas por Joaquín V. González en 1891, estas palabras conllevan un tono confidencial que se vuelve especialmente significativo si atendemos a la situación de su autor y al destinatario de la carta en que aparecen. Para entonces, González está a punto de dejar el cargo de gobernador de La Rioja que ocupa desde 1889, como resultado de las convulsiones que todavía están lejos de acallarse después de la crisis económica y de la revolución de julio del año anterior. El desasosiego con el que evalúa su precaria situación no está destinado a otro político; tampoco a un familiar, como parece indicarlo la efusión sentimental con la que procesa los hechos que lo empujarán a su renuncia, sino a un amigo a quien cree poder confesar la crisis de su vocación política sin despertar en él, al mismo tiempo, la sospecha de faltar a su convicción patriótica. El destinatario de la carta es Rafael Obligado, quien a su vez busca adaptarse a esta inflexión subjetiva de los males del presente por medio de una creencia común, una creencia que, para resumir, podemos identificar con la literatura, y que un año después de este intercambio epis-

tolar daría por resultado la fundación del Ateneo de Buenos Aires.¹

El último paso de este breve relato, por supuesto, simplifica, suprime mediaciones entre los acontecimientos, pero no impugna los vínculos entre estas dos trayectorias y la asociación de “intelectuales”, escritores y artistas que empezaría a organizarse en 1892. En principio, introduce una sensibilidad compartida que será fundamental para comprender el surgimiento del Ateneo; una sensibilidad que después del noventa cristaliza como una necesaria revisión del proceso modernizador iniciado una década atrás y en la cual se combinan el antimaterialismo y una impugnación al menos parcial de los valores que habían orientado el progreso. Pero si estos componentes se articulan en esa carta, el panorama sobre el cual surgiría el Ateneo se completa cuando nos remitimos a los ámbitos de acción que González elige al regresar a la capital del país. Entonces, el autor de *La tradición nacional* encuentra como uno de sus refugios predilectos las ter-

¹ El intercambio epistolar entre González y Obligado puede leerse en el trabajo de Julián Cáceres Freyre, “Reflejos de una amistad entre poetas. Correspondencia entre Obligado y González”, *Revista de la Universidad Nacional de La Plata*, N° 17, 1963, pp. 163-176. La cita inicial corresponde a la página 173.

tulias literarias que Obligado había mantenido desde la década de 1870, mientras retoma su trabajo como periodista del diario *La Prensa*. En esta doble pertenencia, es decir, entre las tertulias “tradicionales” y el espacio de la prensa “moderna”, se proyecta ya la historia de una asociación en la cual se ponen en juego las diversas confluencias que caracterizan al campo cultural argentino a fines del siglo XIX.

Originado en el espacio doméstico y semi-formal —a medio camino entre el modelo asociativo y la sociabilidad espontánea— de las tertulias semanales a las cuales asistían Ernesto Quesada, Carlos Vega Belgrano, Calixto Oyuela, Leopoldo Díaz, Lucio V. Mansilla, Alberto del Solar y Federico Gamboa (además de González y Obligado) entre otros, el Ateneo se presentó en un principio como una formalización de este grupo y como una prolongación de los intereses sobre los cuales se había constituido. Sin embargo, la propuesta de creación de un “centro literario” pronto se convirtió en un proyecto más ambicioso. En julio de 1892, en una reunión en la casa de Obligado, se eligió la primera Comisión Directiva, presidida por Carlos Guido Spano. Enseguida se redactaron los estatutos, donde quedó consignado como objetivo de la nueva asociación “favorecer el desarrollo de la vida intelectual en la República Argentina”,² y se establecieron las secciones encargadas de encauzar los intereses de sus miembros hacia la organización de conferencias, concursos, exposiciones y conciertos (originalmente cuatro: Bellas Letras, Estudios Históricos, Estudios sociales y filosóficos y Bellas Artes; poco más tarde ampliadas a seis con la incorporación de las de Música y Ciencias Físico-Matemáticas). Además, se dispuso la composición de la Junta Directiva y se definieron las atribuciones de sus miembros, divididos

en activos, correspondientes y honorarios. En 1893, la asociación ya contaba con su propio local y con una serie de proyectos en marcha: la apertura de la primera exposición anual de pinturas, dibujos y esculturas (organizada por la sección Bellas Artes, que presidía Eduardo Schiaffino), la formación de una “Biblioteca de Escritores Argentinos” (un proyecto redactado por Calixto Oyuela, el nuevo presidente del Ateneo desde fines de 1892) y la realización de un concurso de partituras musicales (a cargo de la sección presidida por Alberto Williams). Al producirse su inauguración oficial en ese mismo año, se conservaban intactas las aspiraciones de algunos de los hombres de letras que habían participado de la fundación de esta asociación. Desde la perspectiva de una preocupada percepción sobre el carácter cosmopolita y “materialista” de la sociedad argentina en formación, para ellos, éste debía ser un espacio institucional de resguardo de una cultura nacional. Por momentos muy lejos de estos objetivos iniciales, a lo largo de su historia —que se extendería hasta 1902— el Ateneo iba a encontrar una función que, por sí misma, lo convierte en un objeto importante.

Esa función está ya implícita en la posición adoptada por Joaquín V. González, quien se coloca en un zona de intersección entre el circuito restringido de las tertulias literarias y el mercado de bienes simbólicos sobre la base del cual comenzaba a forjarse una nueva figura de escritor. De manera similar, el Ateneo funcionó como un espacio de sutura entre los hábitos que en el pasado habían caracterizado la reproducción de las elites intelectuales y el proceso de democratización cultural.³ La

³ En este sentido, el Ateneo puede pensarse como un territorio en el cual se procesaron aquellas transformaciones que Julio Ramos describe como “un cambio radical en la relación entre el *intelectual*, el poder y la política” en el último cuarto del siglo XIX. Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 70. Ya en el marco de las

² *Estatutos del Ateneo*, Buenos Aires, Imprenta San Martín, 1892, p. 3.

historia literaria ha llamado la atención sobre la coincidencia que se produjo en el marco de esta asociación entre figuras cercanas al modelo del “letrado” y algunos de los “nuevos” escritores que por entonces se iniciaban en el camino de la profesionalización. En este sentido, podemos preguntarnos por qué, aunque sería simplificador definir al Ateneo como el lugar en el que se reunieron en una misma mesa de conferencias Rafael Obligado y Rubén Darío, esta imagen no deja de ser significativa. Estamos en 1896 y Darío va a leer “Eugenio de Castro y la literatura portuguesa”, uno de los textos que formarían parte de *Los raros*. Obligado lo presenta, como presidente de la asociación, con un discurso que subraya las diferencias entre las posiciones estético-ideológicas resumidas en esta escena –“viejos” y “nuevos”, “nacionales” y “cosmopolitas”–, pero al mismo tiempo reconoce una pertenencia común:

Toda nuestra América le ha visto pasar; y si no le ha batido marcha la guardia vieja del arte, palmas juveniles, vigorosamente levantadas, le han enviado el aplauso resonante de la victoria.

¡Acompaña ese aplauso, pero lo acompaña desde las filas de la guardia vieja, haciéndole cruzar la seda de mi azul y blanca!⁴

tertulias literarias de Obligado puede percibirse la presencia de estos cambios orientando las búsquedas de quienes se sabían desprovistos del contexto que había posibilitado la intervención del hombre de letras en el espacio público, si bien allí permanecen aún las prerrogativas de clase, de “linaje” o de proximidad con los sectores dirigentes propias de la figura del letrado tradicional. Dos perspectivas clásicas e igualmente insoslayables sobre este problema, que incorpora y con las cuales discute el libro de Ramos, son las de Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Montevideo, FIAR, 1984, y David Viñas, “De los ‘gentlemen’ escritores a la profesionalización de la literatura”, en *Literatura argentina y realidad política*, Buenos Aires, Jorge Álvarez Editor, 1964, pp. 259-308.

⁴ Rafael Obligado, “Discurso de presentación de Rubén Darío en el Ateneo (1896)”, en *Prosas*, compi-

El discurso es importante porque permite delimitar alianzas y afinidades, y de este modo definir el espacio de múltiples intersecciones (estéticas, disciplinarias, de trayectorias intelectuales) que se conformó en el Ateneo. Pero además, porque al poner en sincronía los elementos “tradicionales” y “modernos”, coloca en primer plano la necesidad de formalizar el desprendimiento de los intereses “espirituales” sobre la que se había constituido esta asociación en el marco de las transformaciones culturales que estaban ocurriendo en la Argentina de fin de siglo.

Desde esta perspectiva, puede entenderse también el ingreso de Lugones, quien, de algún modo, terminaría sintetizando muchas de las líneas de fuerza que se encontraron en el Ateneo. A mediados de la década, el grupo de los “jóvenes” liderado por Darío (Ángel Estrada, Ricardo Jaimes Freyre, Roberto Payró, Julián Martel, Luis Berisso, Charles de Sousens), frecuentan sus salones sin dejar por eso de cultivar ese modo de existencia colectiva sin duda novedoso que se desarrolla entre las redacciones de los diarios y en las cervecerías. No es extraño entonces que al llegar a Buenos Aires Lugones acuda al Ateneo, donde un anónimo joven provinciano puede presentarse ante sus pares y ser aceptado únicamente gracias a sus versos. Así lo recuerda Ernesto de la Cárcova: “Una noche que estábamos allí reunidos, apareció un joven, a quien nadie conocía. Traía un rollo de papeles. Nos leyó varias poesías y despertó el entusiasmo de todos”.⁵ Aunque la escena es conocida, esta versión tiene la ventaja de recuperar, en una escala microscópica, las transformaciones que esta asociación representó en el plano de la sociabilidad cultural. Entre otras cosas, porque permite imaginar el instante anterior a la lle-

lación y prólogo de Pedro Luis Barcia, Buenos Aires, Academia Argentina de Letras, 1976, p. 330.

⁵ Ernesto Mario Barreda, “El viejo Ateneo”, suplemento Letras y Artes de *La Nación*, 24 de abril de 1927.

gada de Lugones, cuando algunos escritores y artistas plásticos estaban ahí, no haciendo nada en particular sino tan sólo compartiendo un tiempo de ocio. Es decir, porque muestra,

dentro del Ateneo, ese margen de experiencia en el cual “artista” o “escritor” empezaban a significar una identidad, con indiferencia de cualquier otro atributo social. □

El Colegio Novecentista: un espacio de sociabilidad entre el reformismo argentino y la posguerra europea

Maximiliano Fuentes Codera

Universitat de Girona

A pesar de que a nivel general las relaciones culturales e intelectuales entre España y la Argentina constituyen un tema ampliamente explorado por la historiografía, parece necesario realizar una aproximación a un espacio de sociabilidad escasamente conocido, el Colegio Novecentista, que resalta con cierta facilidad al acercarnos al ambiente intelectual argentino de las primeras décadas del siglo pasado y, en especial, al movimiento reformista universitario. En este marco, merece analizarse también el papel del fundador del novecentismo catalán, Eugenio d'Ors (1881-1954), quien, a diferencia de lo que ha sucedido con José Ortega y Gasset, no ha recibido la atención necesaria en el estudio del desarrollo de este espacio de sociabilidad. Este texto, teniendo en cuenta la visita del intelectual barcelonés a la Argentina en 1921, se propone apuntar algunos elementos sobre la constitución y el desarrollo del Colegio Novecentista.

Mientras que en Europa la Gran Guerra arrasaba con el mundo ilusionado de la Belle Époque, en la Argentina la civilización occidental también fue puesta en duda. Las causas que se le adjudicaban a esta crisis –materialismo, decadentismo, democracia y *aburguesamiento*– se mezclaban con la cultura científica positivista que dominaba los claustros universitarios y con la llegada de Yrigoyen al gobierno, que evidenciaba el ascenso de una nueva clase

dirigente. A nivel intelectual, durante el conflicto europeo comenzó a extenderse un clima de ideas en el cual la primera visita de José Ortega y Gasset en 1916, en que planteó sus ideas sobre el desarrollo de una “nueva sensibilidad”, contribuyó decisivamente a la consolidación de un sector de profesores y estudiantes de la Universidad de Buenos Aires, entre los que se destacaron Coriolano Alberini, Roberto Giusti, Emilio Ravignani y Alberto Gerschunoff. Con ellos, la crítica del positivismo que venía realizando Alberini junto con Alejandro Korn recibió un impulso fundamental. La vinculación de estos planteamientos con el clima europeo, caracterizado por la percepción del fin del liberalismo y el inicio de una nueva e incierta etapa, se hizo visible en un sector del movimiento reformista universitario que, con epicentro en Córdoba, se extendió al resto del país a partir de 1918.

En líneas generales, el campo cultural de los jóvenes reformistas estaba caracterizado por el predominio de tres elementos: la reacción antipositivista, las filosofías de la conciencia y una “nueva sensibilidad” espiritualista. En este marco, sus planteamientos aparecían cruzados por dos líneas de proyección que, a pesar de estar en franca disputa entre ellas, no se autoexcluían: los que pensaban que el orden liberal estaba agotado y los que creían que tenía que ser restaurado. La tensión

entre ambos proyectos se expresó en el seno del Colegio Novecentista, ejemplificando así una de las vías del sinuoso desarrollo del nacionalismo autoritario de los años treinta.

Como parte de este proceso, unos jóvenes agrupados con el objetivo de poner fin al predominio del positivismo en las universidades de Buenos Aires y La Plata constituyeron el 23 de junio de 1917 el Colegio Novecentista, que contó entre sus miembros a Adolfo Korn Villafañe, Benjamín Taborga, José Gabriel, Héctor Ripa Alberdi y Tomás D. Casares, y entre sus promotores más destacados a Coriolano Alberini y Alejandro Korn. Su formación, que sufriría numerosos cambios a lo largo de su corta vida, tuvo como miembros más destacados en su fundación a Julio Noé (encargado de negocios), Carlos Malagarriga (secretario) y Carlos Bogliolo (tesorero). El nombre del grupo y sus fuentes filosóficas –Cohen, Bergson, Croce, Carlyle, Emerson, Giovanni Gentile, William James, entre otros– mostraron la indudable influencia que Eugenio d’Ors, el principal exponente y mentor intelectual del novecentismo (*noucentisme*) catalán,¹ había ejercido sobre ellos. Desde sus inicios, quedó claro que el Colegio Novecentista se movería entre el reconocimiento de algunos aspectos de la tradición cultural heredada y el rechazo al dominio que ésta ejercía en el país. Así, el tono de los primeros números de *Cuaderno* –su publicación periódica, que apareció entre julio de 1917 y el mismo mes de 1919– definió no tanto una filiación teórica precisa como los motivos y los límites de su oposición al positivismo. El texto fundacional del grupo, redactado por Alberini, fue uno de los núcleos ideológicos de la Reforma Universitaria.

El desarrollo del proceso reformista puso al Colegio Novecentista en tensión. Varios de sus

miembros creyeron que la reforma debía ser la plasmación de sus ideas y el retorno a las fuentes de la filosofía griega, pero en ningún caso debía tener implicaciones sociales. Así, la crítica furiosa de la generación positivista precedente fue disminuyendo al calor de los enfrentamientos que acabaron explotando en la Semana Trágica de 1919, y el sector dominante propugnó la unión con los *viejos* académicos frente al peligro social reinante, haciendo estallar así el inestable equilibrio de este frente común de reacción contra los hombres del ochocientos, como Manuel Gálvez o Leopoldo Lugones. En este contexto, evidenciado a través del creciente dominio de Tomás Casares y Jorge Rohde, la salida de la institución de José Gabriel López Buisán y la pérdida de poder de Julio Noé, los sectores más rupturistas quedaron relegados. No obstante, Adolfo Korn Villafañe y Héctor Ripa Alberdi mantuvieron hasta el último número de la revista *Cuaderno* una presencia crítica hacia Casares y Rohde y unos posicionamientos profundamente críticos con el sistema liberal y la democracia. En este sentido, no es casual que el segundo de ellos apareciera en 1921 como representante del Colegio Novecentista en los actos en que se presentaría junto a Eugenio d’Ors.

Entre los intelectuales residentes en la Argentina vinculados más estrechamente con el pensamiento orsiano es fundamental mencionar a Benjamín Taborga (1889-1918) y a José Gabriel López Buisán (1896-1957), ambos de origen español. Como parte del proceso comentado, la influencia del segundo y su papel en la estancia de Xènius en el Río de la Plata fue más bien secundario, a diferencia de lo que ocurrió con Ripa Alberdi y Korn Villafañe. El influjo de los planteamientos del Colegio Novecentista y de Eugenio d’Ors se observó también en figuras como Saúl Tabora, Deodoro Roca y, en líneas generales, en todos aquellos que estuvieron próximos a este grupo. Sus actividades, enmarcadas en los cambios que había supuesto el proceso

¹ Carlos d’Ors, *El Noucentisme. Presupuestos ideológicos, estéticos y artísticos*, Madrid, Cátedra, 2000.

reformista, propiciaron la llegada de Xènius a fines de julio de 1921. Así lo entendieron Arturo Capdevila, que sostuvo que “La vieja Universidad no hubiera traído a D’Ors ni a nadie”,² y el propio Xènius, quien afirmó que el proceso reformista argentino era parte de su propio proyecto renovador español y europeo, que aún debía ser “consumado”.³

Durante su estancia se expresaron las tensiones existentes entre los *viejos* académicos y hombres de letras –personificados en Manuel Gálvez– y la *nueva* y heterogénea juventud reformista. Esto se hizo evidente, por ejemplo, en el banquete organizado en la Galería Güemes el 2 de agosto, en el que hablaron Gálvez, en representación de *Nosotros*, Alejandro Korn, por la Federación Universitaria Argentina, y Héctor Ripa Alberdi, en nombre del Colegio Novecentista, para quien D’Ors representaba la línea de continuidad que el idealismo argentino había iniciado con Ortega y Gasset. Xènius impartió cursos en las universidades de Córdoba –donde fue presentado por Deodoro Roca, quien afirmó que el catalán había sembrado “sus sagradas semillas de rebelión”⁴ en la juventud argentina–, Buenos Aires –cuya presentación estuvo a cargo de Alejandro Korn–, La Plata –donde planteó la necesidad de dar a luz un “nuevo clasicismo”–, Santa Fe y Montevideo, donde, al igual que en la Argentina, fue identificado como un maestro de una “juventud intelectual inquietada de sacro fuego”.⁵ Sus contactos con el Colegio Novecentista y algunos inte-

lectuales como Deodoro Roca lo colocaron en una situación de enfrentamiento con una *vieja intelligentsia* que había encarnado el positivismo científico y había dominado –y, en cierta medida, continuaba dominando– la cultura argentina. Pero D’Ors despertó también otros tipos de percepciones, lejanas por completo a estas simpatías, y sus ideas sobre la vuelta a un “nuevo clasicismo” fueron interpretadas como un llamado al orden y al fin de los procesos revolucionarios.

En general, el viaje de D’Ors al Río de la Plata y la vida del Colegio Novecentista estuvieron marcados por la situación de la posguerra. Por ello, sus intervenciones y las lecturas vitalistas y espiritualistas, que reaccionaban contra el positivismo y el cientificismo, no deben interpretarse únicamente como un tema ajeno a la situación política y cultural. Vitalismo y antiparlamentarismo estaban unidos, y la crítica a la decadencia de la *vieja* civilización que había llevado a la guerra se relacionaba con el paradigma científico positivista que la había sustentado. En este contexto, el sector más dinámico del Colegio Novecentista y D’Ors se encontraron alineados con la ruptura con el *viejo* mundo que propugnaban los jóvenes reformistas, aunque no se supiera del todo qué significaba ello y la salida pudiera pasar por una extraña combinación formulada en los términos de un “nuevo clasicismo” que lo único que tenía verdaderamente claro era una rotunda perspectiva antiliberal que podían compartir, no sin cierta ambigüedad, Deodoro Roca, Ripa Alberdi, Korn Villafañe o José Ingenieros. Un antiliberalismo negador del potencial de la democracia y el parlamentarismo que, aunque en los años siguientes derivaría hacia opciones antagónicas, aún era una de las claves del *work in progress* que señalaba la crisis intelectual y política. Precisamente en este sentido, el Colegio Novecentista fue un ejemplo de la compleja crisis intelectual derivada de la posguerra. □

² Arturo Capdevila, “Las clases de Eugenio d’Ors”, *La Prensa*, Buenos Aires, 28 de julio de 1921, p. 6.

³ “Eugenio d’Ors. Impresiones del distinguido huésped. Algunas glosas para ‘La Prensa’”, *La Prensa*, Buenos Aires, 27 de julio de 1921, p. 10.

⁴ “Eugenio d’Ors inauguró ayer sus clases de filosofía”, *La Voz del Interior*, Córdoba, 10 de agosto de 1921, p. 5.

⁵ Telmo Manacorda, “Glosas del mes. Eugenio d’Ors”, *Pegaso*, N° 41, Montevideo, noviembre de 1921, pp. 223-225.

Los Cursos de Cultura Católica en los años veinte: apuntes sobre la secularización

José Zanca

Universidad de San Andrés / CONICET

El universo de los intelectuales católicos tiende a ser pensado, más que con categorías específicas, como si se tratara de un archipiélago cultural. Sin embargo, la observación de sus ámbitos de sociabilidad revela cuánto participaban en los marcos problemáticos de su época. Los Cursos de Cultura Católica (CCC) fueron fundados en 1922 por un grupo de jóvenes laicos con el objeto de contar con un ámbito específico de formación. Anhelaban ser un vehículo de “reconquista intelectual” de la sociedad argentina. Mantuvieron una relativa independencia respecto de la jerarquía eclesiástica, hasta que a fines de los años treinta, con la llegada de la autorización por parte de Roma, la injerencia de las autoridades se plasmó en sus estatutos. Los primeros integrantes de los cursos pertenecían a una generación que había terminado recientemente sus estudios, había vivido los años de la Reforma Universitaria y también el fracaso de la primera universidad católica, vigente entre 1910 y 1920. Entre sus organizadores se destacaban las figuras de Atilio dell’Oro Maini, Juan Antonio Bourdieu, Jorge A. Mayol, Tomás Casares, Samuel W. Medrano y César Pico. No todos tuvieron la misma participación en los años veinte y treinta, y no necesariamente los nombres más identificados por la historiografía con los Cursos parecen haber formado parte del nú-

cleo que resolvía aspectos importantes de su línea interna.

Los jóvenes de los Cursos pertenecían a una generación de “convertos”. No porque provinieran de otra denominación religiosa, sino porque su vínculo con el catolicismo había cambiado de la nominal piedad privada a la exposición pública. Como señala Danièle Hervieu-Léger, la conversión desde el interior de una tradición no es sólo el fortalecimiento o la intensificación radical de una identidad religiosa hasta entonces medida: es un modo específico de identidad religiosa que implica el cuestionamiento de un régimen débil de pertenencia.¹ Su participación en la vida intelectual de la ciudad se basaba en su compromiso religioso, y esa marca suponía una nueva forma de vivir la fe. La conversión implicaba una “desprivatización” de la condición religiosa, que pasaba de un perfil íntimo –y femenino– a uno masculino y público. La misma conversión de los jóvenes intelectuales implicaba un “testimonio de fe”, y los transformaba en evangelizadores, propagadores de nuevas prácticas de sociabilidad y reproducción social, nuevos vínculos con los sacerdotes y la

¹ Danièle Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico, 2004.

jerarquía. Muchas de las iniciativas de los integrantes de los Cursos revelaban su interés en competir por la hegemonía del campo intelectual argentino. A fines de los años veinte promovieron la salida de una publicación de alta calidad, la revista *Criterio*, que contaba con importantes firmas del exterior y una estética atractiva. Los altos estándares parecen haber obsesionado a los fundadores de los CCC, en especial a Atilio dell'Oro Maini, quien esperaba que los asistentes completaran sus cursos con monografías, de la misma manera que en cualquier otro instituto universitario. No debería olvidarse, sin embargo, la distancia que existía entre los CCC y una verdadera casa de altos estudios. La “mitología” que rodea a los Cursos es el reflejo de la autopercepción de sus integrantes, y en buena medida de la historiografía política que encontró en ese espacio un buen motivo para explicar fenómenos poco asignables a tan humilde iniciativa. Por supuesto, las limitaciones no se debían a la voluntad de sus impulsores, sino a las condiciones objetivables de su desarrollo en los años veinte. Pero lo cierto es que muchos de quienes luego serían figuras públicamente asociadas a los CCC eran difíciles de hallar a la hora de completar los trabajos de los cursos regulares, y se mantenían por meses alejados de las actividades curriculares.²

La conversión y su testimonio delinearon un modelo de intelectual católico, reforzado por el vínculo que estos jóvenes desarrollaron con las figuras más destacadas del renacimiento católico europeo. Avezados tejedores de redes interpersonales, tanto del exterior como del interior del país, los visitantes que los Cursos atrajeron a lo largo de dos décadas les permitieron acreditar un capital que cotizaba más allá de las fronteras locales y de

los mismos católicos. La centralidad que los Cursos generaron como modelo de nuevas prácticas entre los católicos se puso de manifiesto en su capacidad de promover grupos similares en las ciudades más importantes del interior del país. De la misma manera, el interés por contar con el apoyo de artistas volcó a los hombres de los Cursos a la iniciativa del Convivio, un espacio de intercambio –no exclusivo para católicos– que les permitía soñar con la conversión de los hombres de la *nueva sensibilidad*, convirtiéndose en intermediarios entre el campo intelectual y la Iglesia. El Convivio era una subestructura dentro de los CCC, y de sus reuniones participaron figuras tan disímiles como las de Bernárdez, Borges, Ballesster Peña, Marechal, Dondo o Anzoátegui.

La relación entre los laicos que controlaban los Cursos –con la presencia de un censor eclesiástico– y los sacerdotes encargados del dictado de las materias mostró aristas conflictivas a lo largo de toda su existencia. En buena medida, esto se debe a que, en el momento del surgimiento de los CCC la jerarquía no tenía un “lugar” para los intelectuales católicos. Formados en un modelo en el que la distancia entre sacerdotes y laicos tendía a sobreactuarse, la figura del hombre de letras católico planteaba una dificultad clasificatoria al imaginario eclesiástico tridentino. Como laico se lo suponía parte de un rebaño cuyo rol era el de oír y obedecer; como intelectual –o proyecto de tal–contaba con un capital propio. Y a medida que los CCC se convirtieron en un exitoso experimento de intervención pública, ese capital extra fue bañando a sus integrantes y convirtiéndose en un atrayente lazo para sumar nuevas voluntades.

La sociabilidad de los jóvenes católicos de los años veinte no se distanciaba mucho del juvenilismo de los reformistas, que se había volcado en asociaciones, publicaciones y una sensibilidad compartida en Latinoamérica. Un tanto vacío de contenido, opuesto al positivismo y a la cultura materialista, los cató-

² “Atilio dell'Oro Maini a Miguel A. Camino, 13 de enero de 1923”, en Archivo dell'Oro Maini (ADM), libro copiadador de correspondencia de 1923.

licos podían identificarse con sus coetáneos a pesar de las fronteras ideológicas que los separaban. Sin duda, los participantes de los CCC adherían a una concepción integralista del fervor religioso: esto implicaba romper con el papel marginal que la religión ocupaba en la vida de sus mayores, para convertirse en el referente monopólico de sus existencias. Sin embargo, esa vida integralmente católica, que rechazaba la división liberal entre la esfera de lo público/laico y lo privado/conciencia religiosa, no implicaba una necesaria intransigencia en las relaciones interpersonales ni en los vínculos con la sociedad profana. Puede verificarse en esa primera década de existencia el interés de muchos de los participantes de los Cursos por invitar a conspicuos miembros del partido radical gobernante, así como los lazos que los unían con figuras poco adscriptas al catolicismo. El integralismo debería observarse en el marco limitado y utópico en el que se desplegaba, en tanto la iniciativa de intervención en la esfera pública obligó a laicos y a sacerdotes a traducir sus ideas religiosas en discursos que fueran plausibles de ser comunicables a una sociedad laica y liberal que puntualizaba los límites de lo decible.

La dinámica de los Cursos y la acumulación de un capital específico en manos de sus participantes les otorgaron un poder especial respecto del clero. La autonomía que defendieron con tesón hasta que en 1939 fueron sometidos definitivamente a la autoridad eclesiástica obedecía al deseo de controlar el sentido y la calidad de las iniciativas en las que se involucraban. Teniendo en cuenta la escasa sensibilidad de la jerarquía católica local con respecto a la tarea intelectual –y esta característica no reconocía diferencias ideológicas, como se desprende del poco aprecio que tenía monseñor De Andrea por los *hommes de lettres*–, las prevenciones frente a una intervención clerical no eran desatendibles. El capital acumulado, que no dependía sólo de la norma religiosa, sino de la capacidad

que los intelectuales católicos desplegaron para vincularse y estructurar un sistema potable de intervención pública, se incrementaba a medida que crecía la afluencia a los Cursos y su visibilidad, más allá de los sectores a los que habitualmente llegaba la prédica católica. En las reuniones de comisionados era usual que se cuestionara la figura de algún cura, como en el caso del padre Reverter, quien no fue convocado como profesor de lecciones sacras porque los datos recogidos sobre él “[...] no son lo suficientemente favorables”;³ o que se realizaran intimaciones pedagógicas, como las que se le hicieron llegar al padre Blanco, una figura destacada del Seminario Metropolitano, para que conservara “[...] la forma más didáctica en sus clases”.⁴

La acumulación de un capital propio coincidía con la horizontalización de las relaciones entre laicos y sacerdotes. La sociabilidad de los Cursos, tanto en las clases como en el trato epistolar que de ella se derivaba, permitió la aparición de conflictos en los que se contrapusieron las figuras de laicos que adquirían peso propio en la cultura católica porteña con sacerdotes amigos de los Cursos y figuras relevantes de la enseñanza religiosa local. Esas prácticas horizontales eran un fin perseguido por los dirigentes de los Cursos, que a fines de la década crearon un modelo de reunión, distinto al de las clases normales, al que denominaron “seminario”. Este tipo de reunión tenía el objetivo de fomentar la activa participación de los estudiantes y, si bien estaba prevista la presencia de un docente, su tarea era marginal dentro de la lógica del curso. Estos “círculos de estudio” versarían sobre tres temas: historia de la Iglesia, sagradas escrituras y filosofía, y sería “el pensamiento crítico” el que daría la pauta de su dinámica. No deja de

³ “4ª Reunión de Comisionados”, 18 de marzo de 1927, en ADM, I-1-248.

⁴ “10ª Reunión de Comisionados”, 20 de mayo de 1927, en ADM, I-1-217.

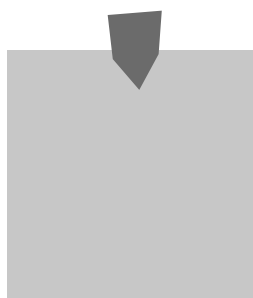
llamar la atención la distancia existente entre el discurso de un grupo que experimentaba la modernidad como una subversión de los valores jerárquicos, y una práctica que ponía la libre discusión, aun con los límites previstos del magisterio, como objetivo.

Los Cursos de Cultura Católica se propusieron crear una nueva identidad católica. Esta nueva generación de jóvenes “re Cristianizaría” a la sociedad. Pero la desprivatización de su pertenencia religiosa no fue, necesariamente, un síntoma de la reversión del proceso de secularización. Por el contrario, los conversos de esta generación de católicos hicieron un curioso aporte a la secularización interna del propio universo católico. La formación de los Cursos habilitó una serie de prácticas internas y de relaciones entre jóvenes y sacerdotes que implicó una transformación de sus vínculos. El contacto en las clases no hacía más que

poner en el centro de la discusión la palabra docente que, en general, ejercía un sacerdote. Esta paradójica relación entre los discursos y las prácticas, entre las iniciativas y sus efectos reclama repensar las relaciones y el sentido que han tenido las intervenciones del catolicismo a lo largo del siglo xx. En el fondo, era la autoridad de los pastores lo que cuestionaban implícitamente los jóvenes en los años veinte, una situación que se repetiría en las décadas sucesivas. O, como afirmaba Atilio dell’Oro Maini en 1926, “Hay que prepararse, pues, para ocupar, según los designios de la providencia sobre cada cual, los sitios que la apatía o incompetencia de los más viejos dejan vacantes”.⁵ □

⁵ “Atilio dell’Oro Maini a Salvador Dana Montaña, 18 de febrero de 1926”, en ADM, I-2-512.

Lecturas



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 16 / 2012

Simposio sobre Ovejas negras, de Roberto Di Stefano

Ovejas, lobos y pastores. Debatir la historia del anticlericalismo en la Argentina

Ignacio Martínez

Universidad Nacional de Rosario / CONICET

Diego Mauro

Universidad Nacional de Rosario / ISHIR-CONICET

Decidimos organizar este simposio en torno al último libro de Roberto Di Stefano porque consideramos que *Ovejas negras*¹ plantea un conjunto de valiosos interrogantes que invitan a transitar senderos poco conocidos de la historia religiosa tanto de la Argentina como de otras latitudes. Asimismo, el libro reúne atributos específicos que animan la discusión y el debate. Primero, su carácter pionero: es el primer estudio sistemático del anticlericalismo para un período tan amplio, no sólo en nuestro país sino –como bien recuerda Julio de la Cueva Merino en relación con el caso español– en todo el espacio iberoamericano. En segundo lugar, sus diferentes registros de análisis, que hacen del libro un valioso recurso para aquellos investigadores dispuestos a internarse –como bien ilustra Luis Alberto Romero– en algunos de los afluentes, arroyuelos y cauces que confluyen en el gran río mayormente inexplorado del “anticlericalismo”.

A ello colabora, por cierto, el horizonte en el que el autor instala su objeto, porque *Ovejas negras* no sólo busca reconstruir las alternativas y las diferentes facetas de la crítica religiosa, sino que se propone, además, promover la reflexión sobre un conjunto de cambios mucho más amplio. Tal como señala Lila Caimari en su intervención, *Ovejas negras* es, en realidad, una puerta de ingreso a la historia de la cultura religiosa argentina. Una historia que incluye también las

áreas excéntricas e incluso bizarras de esa cultura, no como anécdotas o desviaciones, sino como elementos elocuentes del proceso de secularización vivido en la Argentina.

Anticlericales, místicos, heterodoxos y campeones de la ortodoxia quedan así incluidos en un proceso de reacomodamiento y relocalización de la religión y sus instituciones en el marco de una sociedad que, tras idas y venidas, con remansos y sinuosos rodeos, va dejando atrás las gramáticas del “modelo de cristiandad”. Las intervenciones de José Zanca y de De la Cueva Merino reconocen en el libro, precisamente, la virtud de marcar caminos diferentes a la clásica laicidad francesa, y aportan a su vez ejemplos para el caso español y argentino que enriquecen con sus variaciones la reconstrucción de ese proceso. Lila Caimari, por su parte, prolonga la lógica espiralada del cambio religioso hasta nuestros días, para identificar los debates en los que las armas del anticlericalismo podrían ser usadas una vez más.

Por otro lado, como advierte Zanca, estos recorridos parten de un delicado ejercicio de introspección epistemológica, particularmente necesario en el caso del anticlericalismo, en la medida en que muchos de sus protagonistas construyeron sus discursos con la misma argamasa que cimienta las ciencias sociales aún hoy. Desde la vereda de enfrente, un desafío epistemológico similar plantea el peso de la tradición católica y la institución eclesiástica en la definición de las fronteras de “lo anticlerical”, una influencia que puede colarse –como advierte Romero– en nuestros instrumentos de análisis y en las gramáticas conceptuales con las que aprehendemos el fenómeno.

Entre ovejas, lobos y pastores, el autor se propuso saltar cercos disciplinares y estilísticos. En su recorrido acumuló un muestreo variopinto de expresiones anticlericales. La perspectiva adoptada le permite señalar para los díscolos del rebaño la persistencia de un redil más amplio y más difícil de sortear: el de la lógica religiosa. Hasta qué punto todos permanecieron allí y aún lo hacen es una de las preguntas que sin duda servirán de punto de partida a futuras investigaciones.

¹ Roberto Di Stefano, *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010.

El anticlericalismo en clave cultural

Lila Caimari

Universidad de San Andrés / CONICET

“Hay temas que llaman a la puerta.” Quien se haya interesado en el catolicismo argentino comprende la afirmación con la que Roberto Di Stefano abre *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, pues su tema no es del todo diferente (y, mucho menos, opuesto) al de la religión. Como lo demuestra muchas veces, por momentos es sencillamente imposible referirse a uno sin aludir al otro. De tal modo, *Ovejas negras* no es –como podría pensarse– un golpe de timón temático en la obra de un historiador fundamental del catolicismo argentino, sino más bien la exploración de una suerte de entretela de la cultura política que resulta indisoluble de las culturas religiosas.

Esta historia vuelve sobre los tiempos y las modalidades de la secularización –sobre el intrincado proceso de separación de esferas estatales y eclesiásticas, sobre las bifurcaciones que traman la redefinición del lugar de lo sagrado (o de las fuentes de lo sagrado)–. Las preguntas por la naturaleza de la secularización –que Di Stefano ha colocado en el centro de su obra– subyacen a la larga secuencia de exabruptos anticlericales, a la manera de placas tectónicas desplazándose imperceptiblemente bajo un epifenómeno escandaloso, jocosos, excesivos, salpicado de vitalidad y fuegos de artificio. La organicidad de este estudio en relación con la trayectoria previa de su autor explica su riqueza analítica, su extraordinario archivo, sus genealogías complejas, la perspicacia erudita de sus observaciones.

Ovejas negras es la historia del anticlericalismo argentino, desde el período colonial tardío hasta mediados del siglo XX. Los primeros ataques al clero que detecta están profundamente entrelazados con el punto de vista católico –abrevan en la misma cultura, comparten una gramática, pisan un mismo suelo–. De ese repertorio, Di Stefano sigue el curso de muchas vertientes de la disidencia, mostrando hasta qué punto la “muy católica” sociedad colonial genera desde temprano redes discursivas propicias a fundirse sin grandes esfuerzos en los aires

“impíos” de la revolución. Uno de los argumentos estructurantes de *Ovejas negras* es, precisamente, que una porción sustantiva del repertorio anticlerical proviene de la cultura católica misma. Y aun cuando no es así, argumenta en paralelo, sus núcleos temáticos preceden en mucho a la inmigración de fin de siglo XIX: la vieja asociación entre anticlericalismo e inmigración es profundamente cuestionada. El punto de llegada del estudio es el universo retórico y argumental de aquellos protagonistas (anarquistas, socialistas, librepensadores, ateos, feministas) que difícilmente podrían ser llamados “ovejas”, en la medida en que forman parte de una sociedad donde ya es posible no haber formado *nunca* parte de ese rebaño original, donde cabe constituirse como sujeto por fuera del universo católico.

Entre uno y otro punto, se despliega la historia de un *crecendo*. La progresión disruptiva es conocida. “El problema no es la Iglesia sino los malos frailes”, leemos en las primeras páginas, sobre el período tardocolonial. “No es la Iglesia sino las órdenes religiosas”, leemos después. “No es la Iglesia sino los jesuitas”, claman los anticlericales de fin de siglo XIX. En la página 150, alguien agrega: “No es la religión sino la Iglesia”. Y luego, en el filo del siglo XX, se oye (aunque episódicamente): “El problema es la Iglesia y la religión”. Naturalmente que la secuencia no es lineal – como jamás lo son los circuitos sociales de las ideas–. Está tramada de idas y vueltas, de umbrales, de límites franqueados y límites que *no* se franquean pues se constituyen en un techo más allá del cual no puede avanzarse. Las reflexiones sobre el proceso de laicización de fines del siglo XIX (pp. 247 y ss.) son, en este sentido, iluminadoras. La relativa moderación de la reforma habla, por un lado, de los límites ideológicos de sus defensores, preocupados por las consecuencias del debilitamiento de la religión en el orden social o en la normatividad de la vida privada. Y también informa sobre la capacidad de acomodamiento de la Iglesia a la nueva situación. Algunos aspectos son asimilados con relativa rapidez. Otros, como la educación, permanecerán en el centro del repertorio de agravios padecidos a manos del Estado, y mantendrán capacidad de movilización por muchos años más. Sin duda, perspectivas de esta naturaleza dan cuenta del destino de las reformas

laicizantes de manera más satisfactoria que la larga lista de contraposiciones entre católicos y liberales que hasta ahora ha constituido el núcleo de las reconstrucciones.

En verdad, las consecuencias más radicales del discurso anticlerical aparecen bastante antes de las grandes leyes de fines del siglo XIX. Justamente porque su gigantesco potencial disruptivo *siempre* está implícito, el exabrupto anticlerical es por momentos menos elocuente que la moderación extrema de algunas de sus formulaciones, que ocultan mal intenciones muy poco moderadas. Su potencial pleno se va explicitando paulatinamente, como una bomba cuyo cronómetro prevé el estallido en etapas. De este modo, la historia del desarrollo de los conceptos que organizan el dispositivo anticlerical es inseparable de la del corrimiento de los *límites de lo decible*, en torno de una matriz de argumentos que se articula relativamente temprano. En el uso de estos argumentos, y en sus implicaciones en cada contexto, reside lo más sustantivo del cambio, de allí la importancia de una reposición cuidadosa de los marcos de sentido de cada escalonamiento, que dan las claves para decodificar la sucesión de discursos. Estar contra el clero es estar a favor de las figuras más radicales de la revolución (como Castelli); criticar los conventos es apoyar la reforma rivadaviana, etc., etc. Y luego hay que medir todo lo que el anticlericalismo dice por asociación o contigüidad con otras causas, lo que permite como vía de exteriorización de enconos más vastos, que asoman tras la crítica a este o aquel obispo, de este o aquel privilegio eclesiástico.

Hasta comienzos del siglo XX, asistimos al progresivo fortalecimiento de un discurso y al retraimiento de otro. Cada tanto, sin embargo, la narrativa abandona la vía principal de esta progresión para invitarnos a un *détour*. Decir que *Ovejas negras* se interesa en el anticlericalismo como una forma de la cultura religiosa también es dar cuenta de un encuadre que le permite hacer lugar a numerosos aspectos de esa cultura que no entrarían en una perspectiva estrictamente política. Hay desvíos que ni siquiera conducen al caudal del anticlericalismo, pues sus protagonistas pertenecen más a la historia de la *bizarrierie* religiosa que a la de las huestes de la gran batalla contra la Iglesia y sus representantes. Así nos enteramos de la existencia, en los años 1820, de una Nueva Jerusalem del desierto,

situada en la estancia “Miraflores” de Francisco Ramos Mejía (el “hereje de Kaquel Huincul”). Hay páginas dedicadas al desconcertante “arcángel Miguel”, protagonista de una cruzada contra la Bestia y su Imagen; al movimiento milenarista que en Tandil culmina en la masacre de treinta y siete personas; a la Iglesia cismática de Castro Boedo, y a bastantes episodios más.

Podría concebirse la historia del anticlericalismo como la de un antiquísimo repertorio de temas, la mayor parte de los cuales (como en otras sociedades) se forjan y estabilizan entre los siglos XVIII y XIX, se activan y desactivan, toman y desechan sentidos, ganan o pierden virulencia según los contextos y la asociación a otras constelaciones discursivas. Estos cambios transcurren dentro de un universo de gran organicidad y mucha recurrencia, donde un argumento crítico se desliza hacia el siguiente, que a su vez conduce a otro más; donde obras escritas en el siglo XVIII o en el XIX son reeditadas para batallas del XX; donde lo dicho por alguien en un debate francés o español puede pasar sin demasiados esfuerzos al repertorio de las luchas rioplatenses.

Un número considerable de estos elementos está asociado a la risa, que tiene un lugar clave en el análisis –también allí es evidente su vocación antropológica y culturalista–. La risa anticlerical está, primero, en la carcajada gruesa y escatológica, en el recurso carnavalesco de animalización del cura-cerdo-jabalí que prevalece en los orígenes coloniales. Se nutre de la tradición inmemorial de burla al cura y al obispo y –sobre todo– del fraile. Inflexión de larguísima duración, el tópico vuelve muchas veces y en muchos soportes, incluidas las obras de teatro de inicios del siglo XIX (un recurso documental muy bien aprovechado) y los cancioneros populares de las provincias del noroeste que llegan hasta el siglo XX. También en el teatro (y en la prensa) es donde aparecerá la risa voltairiana, más subversiva porque apunta a la ignorancia del clero, y siembra la duda letal sobre su capacidad para mediar en lo sagrado.

La historiografía del anticlericalismo ha mostrado que la risa cumple una función fundamental de erosión del miedo a los castigos, de la potencia normativa de la religión. Pero ¿hasta dónde ha llegado el poder de estas amenazas en el contexto rioplatense? El temor al infierno requiere de ciertos contextos –sociales, políticos, geográficos–. Y en las inmensidades

pampeanas, esos contextos escasean: cabalgando la campaña, el cura colonial o decimonónico no aspira a disciplinar a sus ovejas con la amenaza infernal porque ni siquiera está seguro de poder encontrarlas, observa Di Stefano. Ese endeble poder coercitivo, que es función de una institución con recursos escasos en una geografía extendida y cercana a un puerto que no cesa de introducir novedades, parece superado con relativa facilidad. Y una vez diluida la eficacia simbólica, la solemnidad y los interdictos de la Iglesia ofrecen muchos flancos a la risa. Salvo excepciones (como el caso de Castañeda), el clero decimonónico no tiene esa arma –no puede tenerla–. Así, ofrece una suerte de blanco fijo a los escribas que van poblando una esfera pública en plena construcción. La risa anticlerical es más escasa en el siglo XX, quizá porque se transforma en una causa defensiva. Y porque sus plumas principales provienen, por añadidura, de un socialismo sin mucha sintonía con aquel viejo acervo picaresco, que no es más que una vertiente de la cultura popular. La secular animalización del cura está muy presente en la caricatura anarquista, claro, pero la animosidad lisa y llana prevalece sobre la risa de antaño. Y luego, la “bestia negra” de los anticlericales modernos no es el fraile sino el jesuita, una figura menos ridiculizable, que debe ser atacada con argumentos de mayor complejidad.

Colocado en la historia larga de la secularización, el tema del “renacimiento católico” del período de entreguerras –que tanta tinta ha hecho correr en las últimas dos décadas– parece un episodio limitado, dentro de un marco de secularización a todas luces irreversible. Y también resulta evidente hasta qué punto los argumentos que lo traman son poco más que una reedición (a esas alturas, altamente defensiva) de discursos anticlericales de matriz liberal. La reaparición de los tópicos del anticlericalismo popular deberá esperar a otro conflicto, el que en 1954 opuso a la Iglesia y al “cristianismo peronista”, demostrando la vitalidad de este repertorio y su capacidad de reacción en momentos de funcionalidad política.

Tratándose de un tema que es universal en las sociedades católicas, es difícil no pensar el fenómeno anticlerical en perspectiva comparada, y preguntarse por las singularidades del caso

argentino. Del trabajo se desprenden, por ejemplo, ciertas peculiaridades en la configuración de los polos estructurantes. Hay un contrapunto muy nítido entre las zonas de mayor desarrollo de argumentos y repertorios (el puerto de Buenos Aires, que permite el acceso de toda clase de impiedades, o incluso las zonas rurales del noroeste, tan escasamente vigiladas en sus manifestaciones religiosas) y una Córdoba que mantiene una imagen relativamente inexpugnable. Pensando en los ejemplos más clásicos (México, España, Francia), el principio de relación entre virulencia anticlerical y poder objetivo de la Iglesia no parece cumplirse de la misma manera. Más bien, el anticlericalismo resulta de posibilidades de circulación de ideas en contextos de relativa debilidad eclesiástica: florece allí donde hay un puerto, aun cuando la impronta católica en la ciudad y las pampas es problemática, la libertad de cultos es aceptada tempranamente y el clero es muy escaso.

Ovejas negras concluye con un diagnóstico en relación con el debilitamiento del anticlericalismo como núcleo interpelador de las luchas políticas contemporáneas. En efecto, la evolución de la religiosidad de los argentinos muestra el avance de otras religiones de fuerte arraigo popular, con respecto a las cuales no hay un discurso anticlerical articulado. Paralelamente, la Iglesia ha logrado mantener influencia en el plano político y social. A esa capacidad de legitimación y de veto, podría agregarse, apunta el filo anticlerical de nuestro tiempo, pues en el desfase que supone una sociedad más secularizada que sus instituciones hay un potencial de conflicto que se mantiene encendido. El tema que más exitosamente se ha incorporado a la constelación de tópicos anticlericales –el de la Iglesia aliada de las dictaduras militares– se instala en ese registro. Y el poder de veto en relación con la sexualidad y la salud reproductiva –que sigue siendo fuerte, pero ha demostrado no ser incontrovertible– está menos naturalizado que hace una década. La munición anticlerical no es tan potente como hace un siglo y medio, por cierto, pero se mantiene viva. El anticlericalismo siempre está allí, dice Di Stefano, y su poder depende de la decisión y el poder políticos para echar mano de su enorme potencia. Veremos si es convocado a librar nuevos combates. □

Rebaños y pastores

José Zanca

Universidad de San Andrés / CONICET

De los múltiples méritos que deben apuntarse a *Ovejas negras* de Roberto Di Stefano, dos sobresalen sobre el resto. El texto propone una desnaturalización que, si bien podría asignarse a toda labor historiográfica, adquiere en el anticlericalismo un cariz diferente. Existe una singular sensibilidad académica respecto al tema, derivada del tipo de relaciones que en buena parte de los países de tradición católica se han dado entre ciencia y religión. No parece casual que este tema se presente como el Vladivostok de nuestra historiografía: una lejana estación a la que hemos arribado justamente porque el anticlericalismo se ha entrecruzado –y confundido– en el discurso de los científicos sociales en muchas oportunidades.

La posibilidad de analizar un fenómeno con la distancia suficiente como para objetivarlo revela el agotamiento de su condición de “sentido común”. Si la desnaturalización de temas como el nacionalismo, las relaciones de género o los vínculos entre economía y política ha sido abrazada y reivindicada por los historiadores, también es cierto que éstos se han guardado de avanzar hacia terrenos que cuestionaran sus propios mitos constituyentes. Como sostiene Alejandro Grimson, “La noción de construcción se ha aplicado más a los objetos o identidades que disgustan a los investigadores, como una denuncia desnaturalizadora de aquello que torna menos placentero el mundo”.²

La deconstrucción del discurso anticlerical exige que la verdad –o falsedad– de lo dicho por sus portavoces sea puesta entre paréntesis, y que el foco ilumine al mismo enunciador. Es más relevante en este sentido aquello que los anticlericales dicen de sí mismos a través de sus palabras, burlas, gestos y rituales, que aquello que anuncian sobre sus enemigos. Por esa vía, la de preguntarse por las condiciones y los supuestos del hablante, es posible acceder a su mundo de deseos y temores, a la otredad que proyecta, y al tipo de recompensas y satisfacciones morales que recibe a través de sus interpelaciones.

Un segundo aspecto destacable es que *Ovejas negras* subraya una de las características centrales del proceso de secularización: la multiplicación de intérpretes del fenómeno religioso. La desinstitucionalización del catolicismo emerge como una llave interpretativa para futuras lecturas, en tanto se considere que las definiciones de la religión se dispersan –aunque también puedan concentrarse– en muy diversos actores, y que esa disputa hermenéutica hace a su trabajo de acomodamiento y mutación. Las versiones más difundidas del anticlericalismo, como lo señala Di Stefano, fueron aquellas que, más que rechazar la religión en sí misma, denunciaban la “traición” que la palabra de Jesucristo habría sufrido en manos de los mercaderes del templo. Esa metáfora fue utilizada por anticlericales creyentes y escépticos. La voluntad de convertirse en los verdaderos intérpretes del mensaje cristiano aparece y reaparece en cada una de las batallas libradas entre católicos y anticlericales. Esa recurrencia deja ver la incapacidad creciente de la jerarquía católica para mantener el monopolio sobre lo “religiosamente correcto”. E incluso el surgimiento de un “anticlericalismo católico” en los años sesenta y setenta del siglo xx da cuenta de cómo esa dificultad normativa se trasladó al rebaño que se creía más obediente. En las reapropiaciones de una vieja tradición sedimentada que combina el desprecio al clero, el antielitismo y la práctica religiosa cotidiana de los sectores populares puede detectarse también una forma solapada de anticlericalismo.³

Sobre una obra basal –y ésta, al igual que *Historia de la Iglesia argentina*, sin duda lo es– se construyen campos de estudio autónomos, nuevas temáticas que enriquecen nuestro conocimiento sobre el objeto de estudio y, afortunadamente, sobre otros que quedan expuestos a un nuevo haz de luz. Entre estos últimos, *Ovejas negras* abre el camino para una profundización de nuestro conocimiento sobre las formas que adquieren los diferentes motivos anticlericales a lo largo del siglo xx. Si bien la disputa entre clericales y anticlericales se concentra con particular intensidad a fines del siglo xix, esto no significa que el fenómeno haya

² Alejandro Grimson, *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo xxi, 2011, pp. 24-25.

³ Véase Daniel Míguez et al., *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Biblos, 2006.

desaparecido a posteriori. En ese sentido, Di Stefano propone una lectura mucho menos belicista sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el período posterior al ochenta. Más allá del “quinquenio anticlerical” (1883-1888) y del despliegue legislativo que se asocia con él, aquellos que tuvieron a su cargo la conducción del Estado habrían rechazado seguir el camino de una laicización “a la francesa”, debido al temor que generó en ellos el cosmopolitismo derivado de las olas inmigratorias y el clima de conflicto social proveniente del exponencial crecimiento económico y urbano. Una temprana reconciliación dejó al margen del Estado a aquellos funcionarios que no comprendieron la diferencia existente entre la militancia política de todo hombre ilustrado –que incluía, obviamente, el desprecio al clero y su influencia– y el rol de funcionario público atento a la “razón de Estado”, en este caso, recurrir a la religión como auxiliar para el control social.

Sin duda esta descripción es absolutamente plausible, y *Ovejas negras* está poblado de ejemplos que así lo atestiguan. Quedan por explorar las vicisitudes de aquella tradición que mezclaba elementos del republicanismo, el nacionalismo y el espiritualismo laico que anidó en distintos intelectuales –muchas veces citados a dar su opinión sobre políticas públicas– y hombres de Estado, así como de otra subespecie de anticlericalismo, propio de los funcionarios que formaron parte del “mecanismo ciego” de la burocracia, que eran reticentes a reconocer que la moral pública debía ser entregada a la gestión eclesiástica. René Remond llama a este último caso “anticlericalismo administrativo”, que emerge cuando el ejercicio del poder choca con las pretensiones clericales.

Distintos autores se han encargado de mostrar la permanencia del republicanismo en la tradición política. Pueden citarse, en ese sentido, tanto los trabajos de Fernando Devoto sobre el nacionalismo como los de Luciano de Privitello respecto de la historia electoral. La historiografía, en especial aquella que recorre el período de entreguerras, se ha ocupado –no sin razón– de subrayar las relaciones amistosas entre nacionalismo y religión. Mucho menos se han explorado aquellos discursos que exhiben el conflicto entre estas y otras tradiciones vinculadas.

El caso del nacionalismo republicano de Ricardo Rojas muestra todas las características del anticlericalismo intolerante frente a la

diversidad religiosa, haciendo cargo al cosmopolitismo de los males que azotaban al país en torno al Centenario. En 1909, su moralismo nacionalista era agresivo y combativo contra todo particularismo. Es cierto que su ataque contra las órdenes religiosas –así como contra la inmigración judía– se apoyaba más en el carácter “extranjero” de éstas que en su dimensión religiosa, pero es difícil separar quirúrgicamente ambas quejas. Rojas exhibe su discrepancia con el liberalismo –en tanto considera que éste peca de ingenuo frente al cosmopolitismo– mostrando la plenitud de su discurso republicano, nacionalista y anticlerical:

Para restaurar el espíritu nacional, en medio de esta sociedad donde se ahoga, salvemos la escuela argentina, ante el clero exótico, ante el oro exótico, ante el poblador exótico, ante el libro también exótico, y ante la prensa que refleja nuestra vida exótica sin conducirla, pues el criterio con que los propios periódicos se realizan, carece aquí también de espíritu nacional. Predomina en ellos el propósito de granjería y de cosmopolitismo. Lo que fue sacerdocio y tribuna, es hoy empresa y pregón de la merca.⁴

En el período de entreguerras, y a pesar de la fuerza que adquiere el “mito de la nación católica” entre los publicistas y los intelectuales del catolicismo, el imaginario laicista no fue desplazado de la escena pública. Las celebraciones estatales del cincuentenario de la Ley 1420 unos meses antes del Congreso Eucarístico Internacional de 1934, lejos de carecer de brillo, sirvieron para la movilización de miles de niños y jóvenes congregados en plazas y escuelas de todo el país, con el objeto de celebrar un hito –y punto de inflexión que adquirió un carácter mítico– de la historia del laicismo argentino. Un magnífico desfile de escolares con la presencia de Agustín P. Justo y toda la plana mayor del sistema educativo fue acompañado por la prensa, que aprovechó la oportunidad para homenajear a los redactores de la ley y para mostrar, con ediciones profusamente ilustradas, el orden y el desfile de los niños uniformemente ataviados. Dos años antes, la inauguración del mausoleo a Bernardino Rivadavia; cuatro años después, los homenajes a

⁴ Ricardo Rojas, *La restauración nacionalista*, La Plata, UNIPE, 2010, p. 217.

Sarmiento, marcan puntos que obligan a la reflexión sobre el supuesto abandono de la retórica y la apelación al panteón, ya no liberal, sino laicista, en los discursos políticos de la década de 1930, precisamente en pos de un panteón alternativo. En ese sentido, entre los “combates por la historia”, la hagiografía de los hombres de la “Generación del Ochenta” se convirtió, en muchos casos, en un medio de resistencia anticlerical.

En definitiva, los papeles que cumplieron la Ley 1420 como “mito” –entendiéndola no en términos de las mutaciones que la siguieron, sino de los imaginarios que movilizó– y la Reforma Universitaria, nunca desaparecieron. Y ello se debe a la resistencia de un “núcleo duro” de espiritualismo laico, vinculado en algunos casos al nacionalismo, en otros al republicanismo. Esos hitos han subsistido en la reflexión de diversos actores como instrumentos de “progreso social”, y se trata de dos puntos nodales en la disputa entre clericales y anticlericales, en los que ni siquiera los sectores más “liberales” del catolicismo han podido transigir. Por más voluntad reinterpretativa desplegada por sus intelectuales, su reivindicación marcaba una frontera clara. Por el contrario, frente al Estado “totalitario”, el catolicismo sostuvo tradicionalmente como doctrina y quiso imponer la idea de una escuela “subsidiaria” de la familia y de la Iglesia, que el nacionalismo republicano fue reacio a consentir.

Pierre Rosanvallon señala que en Francia el jacobinismo liberal y centralista de Thiers y Guizot se impuso sobre el liberalismo tradicional de Tocqueville y Constant. Si los primeros sostenían la centralización estatal como un medio para garantizar la libertad, los segundos creían en la

limitación del poder.⁵ El caso argentino parece haber corrido un destino similar. Diversos actores – que incluían a algunos ácratas– apelaron al Estado como un garante de la autonomía de la esfera pública. La restauración del republicanismo “falseado por las tiranías” aparece como herramienta para interpelar a la sociedad en los golpes de Estado que derrocan a Hipólito Irigoyen y a Juan Domingo Perón.⁶ Y el espiritualismo laico de matriz reformista, que le asigna al Estado el rol de garante de la esfera pública y de la reproducción social, reaparece en los debates en torno a la ley universitaria que habilita el funcionamiento de universidades privadas en 1958. La tensión entre espiritualismo laico y clericalismo parecería resolverse después de esta última batalla, en un acuerdo tácito y un tanto inestable sobre la inconveniencia de la presencia pública de la religión. Para los anticlericales, porque su influencia no podía ser sino nefasta; para quienes simpatizaban en mayor o menor medida con el clero, porque sabían que la presencia religiosa en áreas sensibles –por su condición de públicas– era generadora de conflictos. Estas diversas tradiciones –nacionalismo, republicanismo, espiritualismo laico– parecen coincidir en su anticlericalismo tendencial, producto de la misión que le asignaban al Estado y del sueño de una sociedad homogeneizada y resistente a las diversas formas de particularismo. □

⁵ Pierre Rosanvallon, *El modelo político francés: la sociedad civil contra el jacobinismo, de 1789 hasta nuestros días*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

⁶ Luciano de Privetellio, “Las elecciones entre dos reformas”, en Hilda Sabato *et al.*, *Historia de las elecciones en la Argentina (1805-2011)*, Buenos Aires, El Ateneo, 2011, pp. 198 y 233.

Anticlericalismos hispánicos. Ovejas negras: el anticlericalismo argentino visto desde España

Julio de la Cueva
Universidad de Castilla-La Mancha

Con *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Roberto Di Stefano acomete un complicado reto historiográfico que resuelve con

señalado éxito. El reto es narrar e interpretar doscientos años largos de anticlericalismo argentino en apenas cuatrocientas páginas de texto. El éxito reside en hacerlo con precisión, oficio y notable pulso literario. No puede dejar de subrayarse esta última faceta, a veces tan desgraciadamente ausente de las obras de historia: el libro se lee con verdadero placer, sin sacrificar por ello la necesaria calidad y el rigor exigibles en un ensayo académico. Porque no es pequeña la tarea de historiar la conflictividad que generan los procesos de secularización y laicización en un país de raíz cultural católica y

latina como la Argentina. No es pequeña por la magnitud de tales procesos y no es pequeña por su trascendencia para el conjunto de la historia. Como el propio autor avisa en el prólogo del libro: “El resquebrajamiento de la unanimidad religiosa es, creo, el proceso cultural de mayor envergadura de la historia contemporánea, porque constituye el presupuesto de todos los cambios políticos, económicos, religiosos y culturales que dieron a luz el mundo que habitamos”.

Sin embargo, el propósito de estas líneas no es reseñar los contenidos del magnífico libro de Di Stefano, ni proceder a su crítica. Lo que quisiera es aprovechar la ocasión que brinda su lectura para preguntarme sobre la posibilidad de establecer paralelismos entre los anticlericalismos español y argentino y, de alguna forma, plantear la posibilidad de apuntar unas pautas comunes a los anticlericalismos hispánicos de ambos lados del Atlántico. Ciertamente, la historia comparada presenta sus riesgos, como forzar la comparación y la búsqueda de similitudes y relaciones entre fenómenos alejados en el tiempo o en el espacio. A pesar de estas reservas, los ejercicios comparativos siempre resultan útiles, pues, con frecuencia, la contemplación de realidades ajenas nos permite proponer cuestiones pertinentes para comprender la propia historia.

En el caso español, por otro lado, este tipo de comparaciones, cuando se han establecido, solieron encontrar en Francia su término de referencia. No es de extrañar, pues imperan dos razones dentro de este ámbito concreto de la historia del anticlericalismo. La primera, que los propios anticlericales españoles encontraron en Francia el ejemplo que inspiraba su proyecto y su conducta y hallaron en los logros de la III República el motivo de su esperanza. La segunda es una razón de tipo académico: la historia religiosa española ha estado, en general, fuertemente influida por la historiografía francesa. Más aun, en el caso de los estudios sobre laicización parece que, de alguna forma, se ha asumido el propio discurso de los anticlericales sobre cuál debía ser el fin último de ese proceso: un modelo de laicidad semejante al francés. Sin embargo, tal vez se olvide que esta ejemplaridad del laicismo galo –tanto en su dimensión histórica como política– está siendo cuestionada por los propios académicos franceses. O, por decirlo en palabras de Benoît Pellistrandi: “el ejemplo francés no es pues universal [...], sino una de las modalidades históricas de inventar un nuevo

pacto social en el que la religión esté colocada de tal manera que no entorpezca las aspiraciones emancipadoras del espíritu de las Luces”.¹

Tal cuestionamiento del modelo clásico de laicidad coincide, además, con la crisis del paradigma –asimismo clásico– de la secularización como proceso necesario, lineal, universal e irreversible, resultado ineluctable de los procesos de modernización. De esa manera, la religión no parecería estar destinada a desaparecer sino a transformarse, a sufrir procesos de descomposición y recomposición en la modernidad.² En el nuevo paradigma, la historia religiosa perdería su sentido teleológico, y la secularización, que podría amparar formas muy diversas, sería un resultado más de esos procesos de reconfiguración religiosa. Éste es el punto de vista que adopta *Ovejas negras* desde sus primeras páginas, cuando afirma que “secularización, entonces, significa en este volumen adaptación, adecuación, no extinción de la religión”. Por tanto, sigue, “la secularización y la laicización, entendida como un aspecto de la primera, son procesos que conducen a relaciones de acuerdo y negociación inestables entre lo laico y lo religioso”. Es en estos procesos donde el anticlericalismo –o, por decirlo con Di Stefano, los “anticlericalismos”– entra en acción, desafiando la “indebidas intromisiones” de la Iglesia en ámbitos que, con la moderna definición de “separación de esferas” –como asimismo bien señala Di Stefano–, se juzga no son de su competencia.

Nos encontramos con un tema, pues, que el autor considera capital y del que sin embargo destaca que, al tiempo, ha sido descuidado por los historiadores. Es éste un primer rasgo que el anticlericalismo argentino parece compartir con el

¹ Benoît Pellistrandi, “Clericalismo y anticlericalismo en Francia, ¿una denominación de origen?”, en J. de la Cueva y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 23-38. Para la influencia de la historiografía francesa, véase Julio de la Cueva y Feliciano Montero, “El impacto del hispanismo y de los estudios internacionales sobre catolicismo y secularización en la historiografía española”, en A. Botti y V. Scotti-Douglas (eds.), *Ispanismo internazionale e circolazione delle storiografie negli anni della democrazia spagnola*, Soveria Mannelli, Rubbettino (en prensa).

² Además de los estudios que se citan en *Ovejas negras*, véase una reflexión sobre la cuestión en Joseba Louzao Villar, “La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea”, *Hispania Sacra*, vol. 60, 2008, pp. 331-354.

español. Entre quienes han –hemos– hecho balance de la producción historiográfica sobre el tema, existe un cierto acuerdo en que la cuestión ha sido insuficientemente estudiada en España.³ Convendrá añadir, además, que esa insuficiencia no ha sido exclusiva de los estudios sobre los procesos de laicización, sino que ha afectado, también, al conjunto de la historia religiosa española. Afortunadamente, desde los años noventa una serie de monografías regionales y algunos estudios específicos sobre la movilización y la violencia anticlerical han contribuido a ir remediando nuestra anterior ignorancia. Asimismo, algunos volúmenes colectivos nos permiten ir teniendo una visión de conjunto. Carecemos, no obstante, de una interpretación global como la que, para la Argentina, nos ofrece Roberto Di Stefano en *Ovejas negras*.

Esta interpretación del anticlericalismo argentino comienza, muy acertadamente, en el siglo XVIII. Los contemporaneístas tenemos una cierta tendencia a considerar que nuestra materia inicia con el siglo XIX –o, en todo caso, en 1789–, y tendemos a pasar por alto la trascendencia de lo acontecido antes. De esta manera, damos a veces por novedosos asuntos que venían de lejos y cuya relación con la modernidad contemporánea es relativa. Es tal el caso de determinados aspectos de la crítica anticlerical y de determinadas conductas heterodoxas que alimentarían el anticlericalismo del siglo XIX, una vez que se pusiera en marcha la revolución. Parte de esas críticas y conductas tenían raíz autóctona; parte eran de origen foráneo, raíz preferentemente. En cualquier caso, el repertorio de temas y el público predisuesto a escucharlos parece ya inicialmente formado cuando se produjeron las revoluciones liberales. Y tal cosa parece ser válida tanto para la España metropolitana como para el Virreinato del Río de la Plata.

Los años revolucionarios coincidieron en el tiempo a ambos lados del Atlántico, con bastantes semejanzas, además, en cuanto al

asunto que nos ocupa. Sobre todo para una cuestión fundamental: el crecimiento del ámbito de “lo político” y la ampliación de su esfera de autonomía, la cual hubo de negociarse con la otra institución que hasta el momento había ocupado este mismo espacio público, la Iglesia. La crítica anticlerical se alimentaba, evidentemente, del repertorio ya establecido y ensayado, en algo que, de nuevo, hallamos en uno y otro país; pero no es ésta la coincidencia más llamativa. Ésta tendría que ver, más bien, con la incuestionabilidad del catolicismo en España y en la Argentina hasta, aproximadamente, los años sesenta del siglo XIX. Hasta ese momento, el disenso –sobre todo por cuestiones relacionadas con la distribución del poder– se había planteado dentro de los márgenes de la religión católica, a la que la mayoría parecía adherirse sin gran problema. Más aun, en ambas naciones se consideraba el catolicismo como parte integral de la nacionalidad, y la tolerancia de cultos, cuando se planteaba, servía sólo para acomodar las demandas de los residentes extranjeros.

El cambio que se produjo en los años sesenta se debió en parte a la maduración de los grupos nacionales partidarios de la laicización y, en parte también muy importante, a la reacción contra la ruptura, que semejava definitiva, de la Iglesia con cualquier fórmula de entendimiento con el mundo moderno –según se recogía en el *Syllabus errorum* de 1864–. Los acontecimientos argentinos de esos años tienen un paralelo en los sucesos españoles del Sexenio Democrático (1868-1874), cuando la antigua “nación católica” comenzase a ser sustituida por un emergente “país laico”. Sin embargo, tal “país laico” pareció tener más recorrido en la Argentina que en España, donde el régimen de la Restauración (1875-1923) significó desde bien temprano, precisamente, una restauración del poder y la influencia de la Iglesia católica, sin que de la legislación secularizadora anterior quedase apenas el reconocimiento constitucional de la tolerancia –que no libertad– de cultos. Habría de esperarse en España a la Segunda República (1931-1936) para que se acometiera desde el gobierno y el Parlamento un amplio programa laicizador. En cualquier caso, la Argentina acompañaría a España en esa senda de recuperación eclesial, que sería en ambos países más notoria al término de la Primera Guerra Mundial. La Argentina también acompañaría en la agitación anticlerical que

³ Entre los más recientes, Manuel Pérez Ledesma, “Teoría e historia. Los estudios sobre el anticlericalismo en la España contemporánea”, en M. Suárez Cortina (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, pp. 341-368, y Julio de la Cueva Merino, “El anticlericalismo en España. Un balance historiográfico”, en B. Pellistrandi (ed.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, pp. 353-370.

durante los años interseculares se produjo –y con mucha intensidad en la primera década de la centuria en el caso español–. Eran movimientos paralelos, aunque en apariencia no excesivamente interrelacionados; al menos, eso es lo que apunta Roberto Di Stefano, quien descarta una posible influencia española sobre el repunte de la protesta anticlerical argentina.

El paralelismo se rompe con la Segunda República y la Guerra Civil española. Sobre todo ésta marcaría una brutal cesura de violencia, en cuyo curso se dirimirían por las armas asuntos pendientes desde hacía un siglo, también la cuestión religiosa. De un lado, casi siete mil asesinatos de sacerdotes y religiosos; de otro, una Iglesia católica que sancionaba el conflicto como una “cruzada”. El resultado, una dictadura que se amparó en el catolicismo y buscó allí la legitimidad que de otra manera se le negaba. Si la violencia religiosa del conflicto civil español no tiene, desde luego, parangón en la Argentina –ni casi en ningún punto del globo–, el establecimiento de paralelismos entre franquismo y peronismo es, sin embargo, inevitable. Pero tampoco convendría llevarlos demasiado lejos. En ambos casos, hubo una utilización evidente de la religión católica por parte de los regímenes como factor coadyuvante en la creación de un consenso favorable entre la población. En ambos casos, la Iglesia católica se dejó utilizar a cambio de la obtención de ventajas, evidentes en terrenos como el educativo –en realidad, las ventajas para la Iglesia fueron mucho mayores en España que en la Argentina–. No obstante, la alianza de

franquismo y catolicismo fue más sólida, estable y duradera de la que establecieron peronismo y catolicismo. La comparación se presenta muy atractiva, pero no cabe ya en el desarrollo de estas líneas. Por detenernos tan sólo en un punto, podemos considerar, por ejemplo, cuánto duró la asociación entre ambas esferas. En la Argentina, apenas duró diez años y se disolvió muy rápidamente y con gran violencia, fruto de las contradicciones internas en cada uno de los socios. De hecho, la veta anticlerical presente en el peronismo y su virulenta manifestación en 1955 habrían sido impensables en el franquismo. La disolución de los lazos entre la Iglesia católica y el régimen franquista se produjo en un contexto histórico distinto –el del Concilio Vaticano–, sucedió a iniciativa de la propia Iglesia –o de un sector de ésta, animado desde Roma y empujado por el clero más joven y contestatario– y, en fin, se dilató en el tiempo para arrastrarse en una conflictividad que nunca llegó a ruptura, hasta el término de la dictadura.

Ovejas negras, de Roberto Di Stefano, da excelente cuenta y razón del discurrir del anticlericalismo en la Argentina. Para este lector español, la aproximación al texto ha supuesto una magnífica oportunidad de conocer una parcela desconocida de la historia argentina, de descubrir sus muchos puntos en común con la historia de los anticlericales de este lado del océano y de preguntarse –y responderse afirmativamente– sobre la posibilidad y plausibilidad de realizar una historia comparada de los anticlericalismos hispánicos. □

La importancia de abrir un tema

Luis Alberto Romero

Universidad de Buenos Aires / CONICET

Roberto Di Stefano es uno de nuestros excelentes historiadores, y probablemente el más destacado en el campo de la historia de la Iglesia. *Ovejas negras* es digno de sus antecedentes.

Globalmente, diría que distingo dos partes: una muy buena y otra excelente.

En la segunda, que califico de muy buena, Di Stefano traza las grandes líneas del conflicto que libraron el laicismo y la Iglesia, en el marco del

proceso de secularización del último siglo y medio. En la primera, sin dudas excelente, se manifiesta todo su saber sobre la Iglesia y el catolicismo en el período virreinal y la primera mitad del siglo XIX, signado por la ruptura revolucionaria. Así, Di Stefano puede mostrar las mil corrientes –muchas veces, pequeños arroyuelos o meros cauces– que confluyen en el gran río de lo que denomina el “anticlericalismo”.

Sumando ambas partes, el autor plantea una tesis. La Argentina tuvo tres explosiones sacrófobas, nos recuerda, con incendio de templos, en 1875, 1919 y 1955. Esos episodios no alcanzan para modificar una historia en la que la coexistencia fue más pacífica. Pero ahí están, y

hasta ahora no han sido explicados desde una perspectiva que los integre. Para Di Stefano, la corriente anticlerical, soterrada hasta fines del siglo XVIII y emergente en el XIX, aporta al menos una de las explicaciones. No suficiente, pero sí necesaria.

Durante el período virreinal, las opciones políticas todavía no dividen el campo, de modo que el autor puede dedicarse a registrar las prácticas y los hábitos religiosos de la sociedad. Di Stefano muestra un costado sorpresivo de la sociedad tardocolonial, en el que la riqueza de la documentación, proveniente de sus investigaciones, adquiere brillo singular por la excelencia de su escritura, precisa, aguda, irónica. Así, atiende a las múltiples, variadas y no siempre clasificables manifestaciones del llamado anticlericalismo, un concepto que, según vemos, incluye cosas diversas. Porque entre los muchos hábitos que forman la práctica social colonial aparecen la blasfemia, la crítica a los sacerdotes, monjes y monjas, la crítica al celibato sacerdotal, a las obligaciones del precepto, a los sacramentos. También aparece la persistencia de antiguas creencias y prácticas, como las que estudió Judith Farberman sobre Santiago del Estero.

Di Stefano llama a estas manifestaciones “resistencias subterráneas”, de “rebeldes”, que revelan fisuras en la supuesta unidad monolítica del régimen de cristiandad. No me queda claro si esta supuesta unidad remite a las afirmaciones que provienen del propio ámbito eclesiástico o a opiniones ajenas. Pues es evidente que esa unidad tampoco se encuentra en otros períodos de la historia occidental, como se manifiesta por ejemplo en Boccaccio o en Rabelais.

Las reformas borbónicas de fines del siglo XVIII, que trastocan tanto el orden eclesiástico como el de la monarquía, ensanchan el campo de esas manifestaciones. Esas reformas darán pie a la llegada de las famosas “ideas foráneas”, es decir, las de la Ilustración. Para muchos historiadores eclesiásticos y en general para la mayoría de los nacionalistas, esas así llamadas ideas foráneas son las responsables de una decadencia cuyo comienzo suelen ubicar precisamente con los Borbones. Éste es un tema que Di Stefano discute y demuele de manera completamente convincente.

Luego, el libro se centra en la revolución de 1810 y sus variadas consecuencias. Los gobiernos revolucionarios fundan su legitimidad

secular al margen de la Iglesia, y además están decididos a convertirla en instrumento de su poder. Promueven la eliminación de la censura, que permite la amplia circulación de textos críticos de diversa naturaleza, emparentados con la Ilustración o con la Revolución Francesa, en publicaciones o en obras teatrales, un entretenimiento al que se asigna una función pedagógica. Por otro lado, la revolución produce una alteración de las jerarquías sociales por la emergencia del orden militar, que durante un par de décadas se complació en afirmar su supremacía humillando al eclesiástico. Finalmente, una política facciosa –unitarios, federales– embarcada en el clima anticlerical solía asociar a sus enemigos con lo peor del clericalismo, de modo que monjes y sacerdotes recibían la inquina de ambos lados.

Hay que agregar dos elementos más específicos. Por un lado, una Iglesia cuya desconexión con Roma la hace particularmente débil. Por otro, la cuestión del regalismo –la primacía del poder secular sobre el eclesiástico–, una herencia colonial a la que los nuevos gobernantes –católicos o liberales– se niegan a renunciar, y que implica proyectos de reforma como el de Rivadavia en 1822.

Son muchas historias diversas. Los alineamientos se confunden y las líneas que separan los campos no son tan claras. Así lo estudió recientemente la historiadora chilena Sol Serrano en su sugerente libro *¿Qué hacer con Dios en la república?* En suma, la aparición de la política y la primera emergencia de la secularización provocan todo tipo de cambios, tanto en las relaciones entre el Estado y la Iglesia como dentro de la Iglesia misma.

A partir de mediados del siglo XIX, el enfoque del libro cambia un poco, pues se focaliza más en la relación entre la Iglesia y el Estado. Di Stefano propone que la anterior coexistencia conflictiva entre los llamados clericales y anticlericales se convierte rápidamente en un divorcio, un proceso que culmina con el incendio del Colegio del Salvador en 1875. Aquí, Di Stefano articula varios procesos. El primero: el giro del papado, con Pío IX y su condena global de la modernidad, que coincide con el encierro del Papa en su fortaleza sitiada, luego de la toma de Roma y la culminación de la unidad italiana. Así se consolida la intransigencia católica, que polariza las posiciones en todo el mundo y tiende a eliminar las zonas grises. En este contexto,

la vieja crítica al clericalismo alcanza otra dimensión, pues se plantea en nombre de un cristianismo más amplio, o del deísmo.

Aquí aparece con claridad una cuestión planteada pero no totalmente resuelta en este libro: los límites de la crítica al clericalismo son cada vez más difusos, y no remiten necesariamente al campo católico, ni siquiera al cristiano. Lo de “ovejas negras”, como concepto, va dejando de ser un parteaguas. Es cierto que, como señala el autor, uno o más siglos de anticlericalismo católico aportan temas, formas retóricas, argumentos e ideas presentes en las nuevas críticas, pero éstas no necesariamente están en el centro de todos los que enfrentan a la Iglesia. En todo caso, es un tema a explorar.

Recordemos los pasos del divorcio. En primer lugar, la cuestión de los masones, un movimiento surgido de la explosión asociativa de 1860. Muchos de ellos son católicos y son excluidos de los sacramentos. En la Argentina, y en países vecinos, éste es uno de los desencadenantes de las leyes laicas, es decir, de la delimitación de jurisdicciones que inicia el Estado en construcción. Luego de su exclusión, los masones radicalizan su posición contraria al catolicismo. Por otro lado, se produce la prédica de algunos intelectuales emblemáticos, como el español Víctor y Suárez o el chileno Francisco Bilbao. En 1844, Bilbao escandalizó a la sociedad de Santiago de Chile con un opúsculo en el que sigue a Lamennais, y en 1850 fue fundador e inspirador de la Sociedad de la Igualdad, que movilizó y llevó a la insurrección a artesanos radicalizados. Recaló finalmente en Buenos Aires, donde desarrolló ampliamente su veta anticlerical. También observa el autor el desarrollo en esos años de una veta apocalíptica y milenarista, de la que da cuenta el célebre episodio del Tata Dios en Tandil, de sentido ambiguo dentro de esta polarización que aquí se analiza. El punto extremo es el incendio del Colegio del Salvador, un complejo y discutido proceso –recientemente, Hilda Sabato lo examinó desde otra perspectiva– en el que Di Stefano subraya cómo el anticlericalismo genérico descarta otros posibles objetivos y se concentra en el colegio jesuítico.

Pasaré brevemente por la etapa contemporánea, que es más conocida. Di Stefano sostiene –me parece que acertadamente– que el impulso laico de fines del siglo XIX fue menos

fuerte en la Argentina que en Chile o en el Uruguay, donde culminó en la separación de la Iglesia y el Estado. Hacia 1900, este impulso se habría moderado, ante los nuevos desafíos de la cuestión social que aconsejaban a los gobernantes –al igual que en Italia– un acuerdo pragmático entre los liberales y una Iglesia ahora en condiciones de combatir a socialistas y anarquistas en su propio terreno: el espacio público, la calle. Esto coincidió con un giro cultural e ideológico de la elite –el famoso “cambio de siglo”– que construyó un espacio común –espiritualista, nacionalista, hispanista– con el pensamiento católico, a la vez renovado y fortalecido por la impronta de León XIII.

Luego siguió la fuerte ofensiva católica de los años treinta y cuarenta, la formación del mito de la nación católica y el fuerte avance de la Iglesia sobre el Estado. Finalmente, el peronismo, que desarticuló muchos proyectos, y entre ellos el de quienes aspiraban a instalar el reino de Cristo Rey. Al final del peronismo, la Iglesia abandonó el gran combate y se orientó a otros más específicos –lograr que el Estado sostenga su sistema educativo, establecerse como la gran mediadora social–, afirmándose como una de las grandes corporaciones de la corporativa Argentina contemporánea. Muy justamente, el libro concluye con el conflicto entre “la laica y la libre” de 1958, para señalar que el gran combate fue en realidad el cierre de la vieja confrontación y que, luego de él, el escenario político y cultural se organizó de manera muy diferente.

En el ciclo que terminaba, los enemigos de la Iglesia y del clericalismo crecieron y maduraron, desde los librepensadores de principios de siglo –quienes constituyen un universo más que variado– a la cultura liberal, socialista y antifascista de los años treinta. Ciertamente, sigue habiendo tópicos, figuras retóricas y argumentos que vienen de la tradición anticlerical. Pero a la vez, es más difícil mirarlos en conjunto como “ovejas negras” y colocar en un segundo plano las otras fuentes ideológicas. Es cierto que muchos de estos anticlericales están iluminados por alguna de las variantes de la “religión de la política”, resignifican mitos, prácticas y escatologías, e inclusive colocan a la Iglesia entre sus enemigos. Pero me parece que se los entiende mejor si se parte de que su inspiración es independiente de la Iglesia. Lo diré con un ejemplo personal: aunque mi padre fue educado en El Salvador y bautizado en la pila

como José María, me resulta difícil imaginarlo en el grupo de las ovejas negras.

Hay algunas cuestiones sobre las que sería interesante que el autor se explayara. En primer lugar, colocar dentro de parámetros comparativos la experiencia anticlerical argentina, relacionarla con otras, por ejemplo la española, que sé que ha estudiado en detalle, o alguna otra hispanoamericana.

En segundo lugar, las consideraciones sobre la sacrofobia y sus lejanos orígenes en, por ejemplo, las blasfemias coloniales. ¿Hasta qué punto los orígenes de algo –creo que Marc Bloch hablaba del ídolo de los orígenes– explican ese algo?

Finalmente, la más importante: el concepto de “ovejas negras”, que da título al libro. Me pregunto si no implica un punto de vista demasiado definido, un cierto sesgo, una igualación de cosas diferentes. Porque una oveja negra lo es desde el punto de vista del pastor que mira su rebaño. Es una mirada desde la

perspectiva de la Iglesia católica, en el sentido en que hoy se le da a la Iglesia. Desde otros puntos de vista, las cosas, las personas y las ovejas pueden agruparse de manera diferente, y también ser denominadas de distintas maneras.

Quiero terminar con un balance. Di Stefano ofrece a los historiadores un material de importancia excepcional para empezar a organizar un tema aún virgen. Sin duda este libro estimulará a otros investigadores para seguir por ese camino. Afortunadamente para ellos, se encontrarán con un terreno allanado: está la trama de la tela y partes de una urdimbre que hay que completar. Yo les sugeriría que, conocida la línea general, su esfuerzo se concentre en reconstruir los nudos. Pienso en algunos de los debates habidos a lo largo de esta historia, en los que seguramente se podrá escuchar un arco diverso de voces, probablemente mucho más amplio, matizado y sanamente confuso que lo que la fórmula “ovejas negras” podría hacer suponer. □

Respuesta

Roberto Di Stefano

Universidad de Buenos Aires / CONICET

Ignacio Martínez y Diego Mauro creyeron interesante convocar a cuatro prestigiosos historiadores para que emitiesen su opinión sobre *Ovejas negras*. Les estoy muy agradecido, tanto a los organizadores como a los invitados, no sólo por la bondad con que han leído mi libro, sino también porque de las cuatro intervenciones han surgido interrogantes más que legítimos, que me dan la oportunidad de explicar algunas de las decisiones que le dieron forma.

Un interrogante remite al título, para muchos desconcertante y para no pocos irritante. Romero tiene razón cuando afirma que refleja la mirada eclesial y que existen otras; lo mismo Caimari, cuando observa que el estigma de “oveja negra” pierde sentido en la medida en que la sociedad se pluraliza. Elegí esa metáfora ovina y pastoral con plena conciencia de que reflejaba el punto de vista de la Iglesia, que cuenta en el número de las ovejas de su rebaño a todos los bautizados, por más que hayan desertado de él.

Tal era el caso de la abrumadora mayoría de los anticlericales argentinos cuya historia intenté narrar: bautizados que habían renegado de la fe o que de alguna manera se enfrentaban a sus pastores, ovejas descarriadas, ovejas negras. Debo decir respecto a este punto que, si es cierto que el título refleja la óptica de la Iglesia, también lo es que el contenido del libro no lo reproduce, como bien sabe quienquiera que lo haya leído.

¿Por qué escribir una historia de los anticlericales argentinos cuando los estudios sobre el tema están mucho menos desarrollados en nuestro país que en otros, incluso en algunos en los que, como bien señala De la Cueva, no se ha escrito una obra tan general? Decidí escribir un relato de largo plazo porque creo que es ineludible contar con uno cuando se han de abordar fenómenos como los religiosos, en los que las permanencias son tan importantes. Sin duda fue una decisión audaz, pero creo que la audacia bien entendida es una virtud. Había investigado diez años sobre los anticlericales en la primera mitad del siglo XIX y decidí dar el salto de escribir una historia de los anticlericales argentinos que corre desde la Colonia hasta mediados del siglo XX. Di el salto porque creo que un libro puede –si no es que siempre debe–

servir para abrir el juego, y contener tanto resultados que son fruto de investigaciones de años como hipótesis a corroborar o descartar. Cuando con Loris Zanatta escribimos la *Historia de la Iglesia* también nos internamos en terrenos en los que fue necesario hacer uso de la intuición, facultad a la que el historiador debe a veces apelar. A fines de los noventa había muchas lagunas en los estudios de historia del catolicismo que volvían imposible escribir una obra “de síntesis” a partir de la bibliografía disponible, como nos propuso José Carlos Chiaramonte, director de la colección. Si nos hubiésemos limitado a condensar en un nuevo relato lo que había, el libro habría tenido un cariz mucho más institucional, más centrado en las relaciones Iglesia-Estado. Recuerdo el comentario de Loris cuando terminamos de releerlo: “qui c’è roba nuova”. Si había cosas nuevas fue porque en relación con varios temas decidimos correr el riesgo de equivocarnos. En este sentido, puedo decir que *Ovejas negras* fue escrito con un espíritu propositivo. Así lo aconsejaban no sólo el pobre estado de los estudios sobre el tema en nuestro país, sino también las dificultades que presenta el anticlericalismo como objeto de estudio. La metáfora fluvial de Romero es ilustrativa: mil corrientes, arroyuelos y cauces confluyen en ese gran río. Hay que agregar que no siempre esas diferentes aguas terminan de fundirse, y que a veces ni siquiera conviven en armonía. El carácter propositivo del libro se manifestaba en el subtítulo que envié a la editorial y que fue rechazado por razones comerciales: “una historia de los anticlericales argentinos”. Con él quería afirmar, desde el vamos, que puede haber –y espero que haya– otras.

El libro discute tanto con las narrativas católicas como con las “laicas” que han abordado –casi siempre tangencialmente– la cuestión del anticlericalismo. Las primeras recurren a la artillería argumentativa de que las provee el “mito de la nación católica” y parten de un supuesto no siempre explícito: el pueblo argentino es idiosincráticamente católico y el anticlericalismo es un producto foráneo y, por lo tanto, ilegítimo. Las narrativas “laicas”, por su parte, pivotan sobre la idea –tampoco siempre explícita– de un eterno conflicto entre la laicidad y el catolicismo, el Estado y la Iglesia, la libertad y el oscurantismo, el progreso y la reacción. He intentado mostrar que el anticlericalismo está

presente en América, con diversas modalidades y connotaciones, desde la época colonial, y que su origen no ha de rastrearse en una supuesta ruptura con la religión, sino en el mismo ADN de la tradición judeocristiana, portadora de un fuerte componente contestatario del poder espiritual, como muestran algunas de las muchas “herejías” que surgieron de su seno. *Ovejas negras* no se propone explicar el anticlericalismo por sus orígenes, como interpreta Romero, sino señalar la existencia de antiguas vetas de protesta, por momentos subterráneas, que se han manifestado cuando las condiciones religiosas, políticas y culturales lo consintieron. Por ese motivo, su estudio no puede limitarse al análisis de sus connotaciones políticas: como observa agudamente Manuel Delgado Ruiz, el anticlerical medio suele ocupar más energías y tiempo en la religión que el católico medio. El humus del que nace como protesta es el de la religión, por lo que puede resultar incomprensible e irracional si se intenta descifrarlo por medio de un código distinto.

Toda obra humana tiene límites. El peso de mi trabajo de archivo en distintos aspectos de la historia religiosa del siglo XIX se advierte claramente en el libro. Resulta evidente –como observan Romero y Caimari– que el grado de elaboración de los capítulos que analizan los períodos tempranos es superior al de los dedicados a los más recientes. Agrego una autocrítica: hay un desequilibrio entre la documentación porteña y la que refiere al interior. En parte, ello se debe a que el peso del anticlericalismo es mayor en la cosmopolita Buenos Aires –algo que numerosos testimonios constatan–, pero también a los muchos años de trabajo de archivo sobre el ámbito bonaerense. Otros límites son inherentes al tipo de relato que elegí, a la decisión de escribir no sólo para los académicos, sino para un público más amplio. Nos la pasamos lamentándonos de que nuestros trabajos no alcancen amplia difusión y de que ese espacio sea ocupado por relatos que juzgamos –con mucha razón– poco serios, apologeticos o militantes. Pues bien, escribir para esos otros implica, por ejemplo, reducir al mínimo la explicitación de la teoría que sustenta el trabajo. El ensayo bibliográfico final, que no es una reseña de la literatura disponible, sino una serie de sugerencias de lectura para quien quiera profundizar en tales o cuales aspectos, remite en parte a obras escritas para su lectura en el ámbito

académico que dan cuenta de los debates teóricos en que el libro se inscribe.

Si los últimos capítulos están más centrados en las relaciones entre Iglesia y Estado, se debe en buena medida al lugar prioritario que ocupó la causa de la laicidad en los discursos anticlericales a partir de 1870. Pero es cierto que la mayor atención que ese cambio obliga a dispensar a lo político no justifica que se le preste en menor grado a otros, como por ejemplo, a las representaciones del clero de cariz anticlerical en la narrativa de ficción –por señalar una línea de trabajo que está presente en el análisis del siglo XIX y luego se pierde en el XX–. Hay allí otro desequilibrio que los estudios futuros están invitados a corregir. Donde no lo hay es en el espacio dedicado a ambas centurias, que algunos colegas estudiosos de la historia religiosa de los períodos más recientes me han recriminado amistosamente. Si realizan un simple recuento del número de páginas dedicadas a los dos siglos advertirán que esa impresión es ilusoria, derivada en parte del hecho de que el relato se interrumpe con el conflicto “laica o libre” de 1958. Pueden tener razón, sin embargo, en que hay una cierta descompensación en el grado de profundidad del análisis, que se justifica no sólo por el carácter fundacional que el siglo XIX reviste para la historia del anticlericalismo, sino además por mi mayor familiaridad con su historia.

Me queda por decir algo sobre el enfoque comparativo que con muy buenas razones reclaman varias de las intervenciones. El comentario de De la Cueva, muy sabiamente, nos señala el camino al ofrecer algunas pistas para la comparación con el caso español. El reto de comparar anticlericalismos nacionales constituye un desafío enorme a la vez que indispensable. Tal como ocurre con la voluntad de difundir los frutos de nuestras investigaciones entre el “gran público”, los historiadores nos la pasamos proclamando la necesidad de ensayar enfoques comparativos. Pero en ambos casos es mucho más difícil hacerlo que decirlo. En el caso del anticlericalismo, ese enfoque es particularmente

importante a causa de las dimensiones internacionales que adquiere el fenómeno en el siglo XIX. A partir de mediados de esa centuria, ciertos círculos anticlericales de muy diferentes países se vinculan entre sí a través de redes informales y de instituciones como la Federación Internacional del Librepensamiento con sede en Bruselas. Múltiples razones explican esa suerte de “globalización” de la protesta anticlerical, entre ellas, el impacto internacional de la unificación italiana y de la consecuente “cuestión romana”, así como la proliferación de logias masónicas vinculadas a diferentes obediencias y ritos en ambas márgenes del Atlántico. Ese fenómeno, sin embargo, pareciera que tiende más bien a desdibujar las especificidades nacionales o regionales. De allí que, si el estudio comparativo del anticlericalismo de la “edad de oro” se orienta al análisis de los discursos, vamos a encontrarnos con registros muy parecidos en todas partes. Lo que es necesario comparar es su desarrollo en relación con los procesos políticos, económicos, culturales y, más específicamente, religiosos de cada país. Por tomar un ejemplo: la similitud –y el parentesco– de los discursos laicistas que cobraron forma en una y otra orilla del Plata contrasta clamorosamente con las muy diferentes laicidades que cristalizaron en la Argentina y en el Uruguay a comienzos del siglo XX.

Con sus alcances y sus límites, con sus defectos y sus virtudes, *Ovejas negras* ha querido hablar de la experiencia de hombres y mujeres –principalmente hombres, porque el anticlericalismo es un fenómeno mayoritariamente masculino, no exento de ribetes misóginos– tal vez muy diferentes entre sí por lo que hace a sus ideas, valores y motivaciones, pero unidos por una cierta comunidad de sentimientos y de ideas en el plano religioso. Algún día alguien escribirá otra historia de la Iglesia a partir de todo lo que se ha investigado desde 2000, y corregirá algunos de los errores que cometimos con Zanatta. Espero que con *Ovejas negras* ocurra lo mismo. □

La historiografía militante “ponderada” y su método

Elías José Palti

Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de Quilmes / CONICET

Es una verdadera pena el tono que adquirió esta disputa.¹ Nunca imaginé que lo que fue inicialmente un señalamiento –que consideraba, en realidad, casi obvio– a la nota de Tarcus en torno a la polémica suscitada por la carta de Del Barco –polémica en la que compartimos, además, un mismo bando, el de los defensores de la carta– hubiera provocado una respuesta de su parte tan virulenta que me obligó a contestar, a su vez, con una nota quizá mucho más dura de lo que habría deseado. En el último número de *Políticas de la Memoria*,² Tarcus vuelve a la carga con una breve nota en la que despliega una serie de ataques y expresiones de desprecio hacia mis ideas (o más bien las que él me atribuye) para mí completamente incomprensibles.

Buscando una explicación, creo encontrarla no tanto en una animosidad personal (que sé que no existe), ni tampoco en su personalidad explosiva bien conocida entre sus allegados. Entiendo que el origen último de este tono que Tarcus adopta se encuentra en su modo de pensar la historia, que lleva a ideologizar sistemáticamente las disputas historiográficas. Como se preocupa de dejar en claro en la nota de marras, para él, tras las diferencias de interpretación acerca del pasado se juegan cuestiones mucho más fundamentales que las puramente históricas. Aquellas interpretaciones que se apartan de la suya tendrían invariablemente fundamentos ideológicos, y portarían consecuencias presentes negativas. Supondrían, en fin, una amenaza a aquella causa con la que él se identificaría y de la que se erigiría en su vocero. Así, desde su perspectiva militante, por fuera del círculo de sus

compañeros de ruta (entre los que, si alguna vez estuve, está claro que ya no me cuenta) se extendería el territorio de los reaccionarios y los renegados (el cual sería mi caso). Evidentemente, con éstos no cabe debatir, de lo que se trata es de destruirlos (la defensa de la Causa así lo exige), y con el método que sea más efectivo para ello. No hay lugar, así, para intentar comprometerse en un razonamiento común acerca de las problemáticas que nos ocupan. Como dice Tarcus, mis argumentos (o “silogismos”, como los denomina con sarcasmo) lo “aburren soberanamente”. Y es perfectamente comprensible. A Tarcus, como a todo historiador militante, lo que le importa es ir directo al grano: establecer si soy o no un buen marxista, o, por el contrario, si me convertí en un posmoderno. Algo, por otra parte, que él determinó de antemano que es así (que soy un posmoderno). De allí en más, lo único que resta es demostrar por qué ser posmoderno, como dice que soy, es una cosa horrible, que trae aparejadas consecuencias políticas perversas, convirtiéndome, por ende, en un personaje deleznable, cuyas posturas (a las que ya conocería de antemano) no merecerían ninguna consideración detenida.

A riesgo de seguir aburriéndolo soberanamente, trataré aquí de ofrecer algunos argumentos más (lamentablemente, no sé de otra forma de contraponer perspectivas) que justifiquen mi afirmación anterior de que, en última instancia, lo que subyace a nuestra disputa son divergencias de tipo historiográfico, maneras distintas de abordar el pasado. En estas páginas trataré, así, de analizar su escrito último y los que le siguen, de Ariel Petruccelli y Laura Sotelo,³ buscando reconstruir el método propio al tipo de

¹ Los textos iniciales de la presente polémica se encuentran reunidos en Luis García (comp.), *No matar. Sobre la responsabilidad. Segundo volumen*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2010, pp. 109-188 y 269-301.

² Horacio Tarcus, “Otra breve vuelta de tuerca sobre una prolongada discusión”, *Políticas de la Memoria*, N° 10/11/12, verano de 2011/2012, pp. 283-286.

³ Ariel Petruccelli, “El marxismo después del marxismo”, *Políticas de la Memoria*, N° 10/11/12, verano de 2011/2012, pp. 287-294, y Laura Sotelo, “Sobre la actualidad del marxismo y de la teoría crítica. Una discusión con Elías Palti”, en *ibid.*, pp. 295-301.

historiografía militante “ponderada” que ellos practican, señalando algunos de los problemas que plantea y que lo vuelven, según entiendo, poco productivo en términos historiográficos.⁴

Las ideologías de la historia

Ya al comienzo de la nota, Tarcus define lo que considera el punto central de disidencia entre nosotros: mi pretensión de “separar quirúrgicamente” la labor historiográfica de la política. Esta pretensión “ingenua”, dice, está, en última instancia, determinada ideológicamente; esconde, en el fondo, una perspectiva liberal de la historia. Frente a ella, responde:

Conozco y respeto la preceptiva croceana: “la historia no es justiciera sino justificadora”. Los historiadores, dice Croce en *Storia come pensiero e como azione*, no deben juzgar sino comprender. Yo no creo que esto, así formulado, sea posible: la perspectiva liberal intrínseca a los autores como Croce y como Romero es evidente para todos menos para ellos mismos.⁵

Para Tarcus, las alegaciones de objetividad histórica no son más que coartadas académicas, de matriz liberal, destinadas a velar los propios fundamentos ideológicos. No se puede evitar escuchar aquí los ecos de lo que en los últimos días sostuvo incansablemente Pacho O’Donnell con referencia a los críticos de la creación del Instituto “Manuel Dorrego”. También para O’Donnell hay una historiografía marxista, una nacionalista y una liberal, sólo que esta última se oculta tras el manto de la objetividad científica. También, para él, en fin, lo que debe buscar la escritura histórica es “rescatar los aportes” de la tradición con la cual él se identifica (en su caso, la “nacional, popular y federal”). Sabemos ya a lo que esta visión de la historia conduce: a un completo subjetivismo. “Rescatar los aportes del

pasado”, en definitiva, no consistiría más que en determinar hasta qué punto las ideas de un autor coincidirían o no con las suyas propias.

“Reconozco la necesidad del historiador de comprender –asegura Tarcus–, pero creo que el historiador necesariamente juzga, que pondera desde el presente, con la perspectiva que le da el presente y desde un lugar que es, claro está, distinto del de su objeto.”⁶ Está claro que “juzgar” las cosas del pasado indica aquí la necesidad de emitir juicios de valor acerca de hechos, hombres e ideas. Tarcus parece olvidar que fue Croce también el autor de la máxima de que toda historia es historia presente. No viene al caso en este espacio analizar el sentido que tenía para Croce esa afirmación, que es muy compleja, pero no hay duda de que nunca podría haberla entendido en el sentido banal con que Tarcus y O’Donnell la entienden (que toda historia es ideológica). Toda historia se encuentra determinada por nuestros marcos de interpretación presentes. El presente define inevitablemente los modos de abordar o interrogar el pasado. Pero esto nos remite, en todo caso, a un plano epistemológico, no ideológico. Si toda escritura histórica responde a algún interés o necesidad presente, existiría, sin embargo, variedad de intereses o preocupaciones presentes posibles, entre las cuales cabría situar, precisamente, el afán de comprensión del pasado, la necesidad de entender lo que ocurrió, sin necesidad de “juzgarlo”. En fin, dada esta forma de pensar de Tarcus, no hay modo de que entienda que lo que yo busco en mi libro *Verdades y saberes del marxismo* sea comprender las ideas de los autores que analizo y no emitir juicios de valor sobre ellos.

Como veremos luego, lo mismo ocurre con Petruccelli y Sotelo, lo que los lleva a confundir sistemáticamente los niveles de habla y tomar una y otra vez mis citas y exposiciones de las ideas de los autores que discuto por afirmaciones mías. Indudablemente, esta confusión (que, como digo, es sistemática en ellos) revela no meramente falta de capacidad o una lectura apresurada, sino que es un método característico de esta forma de concebir la historia. Como sucede con O’Donnell, el proyecto de esta historiografía militante de rescatar los aportes de los pensadores del pasado para pensar el

⁴ A diferencia de Tarcus, no creo, sin embargo, que en ello se juegue el futuro de la Revolución, o de la clase obrera, o lo que fuere. No creería por ello demasiado dramático aceptar que estoy errado. Sus perspectivas históricas no me dicen nada acerca de la moralidad de sus autores o la aceptabilidad ideológica de sus posturas. En fin, no creo que tenga por qué juzgarlos en ese plano.

⁵ Horacio Tarcus, “Otra breve vuelta de tuerca...”, *op. cit.*, p. 285.

⁶ *Ibid.*

presente conlleva necesariamente un cierto grado de identificación del historiador con sus objetos de estudio, haciendo que, con frecuencia, se mezclen sus voces, que uno no pueda saber bien si el que está hablando ya es Dorrego u O'Donnell, Milcíades Peña o Tarcus. Y ese mismo principio es el que aplican a la lectura de mis escritos. Como veremos, toda su crítica se funda en esta confusión sistemática: cuando digo que Moreno pensaba tal cosa, ellos entienden que soy yo el que está afirmando eso. Y así terminan atribuyéndome ideas que sería completamente absurdo pensar que yo pudiera llegar a sostener.

Según vi hace unos días, Tarcus, increíblemente, firma la carta contra el mencionado Instituto “Manuel Dorrego” que condena de manera explícita todo aquello que el mismo Tarcus afirma en la cita anterior (como no podía ser de otra forma, por otra parte, puesto que su texto fue redactado por los que él indica como epítomes de la “historiografía liberal”). Si lo hizo, pienso, es porque él esta convencido de que escapa a las trampas de la historiografía militante más burda, ofreciendo, en cambio, una visión ponderada de los autores y personajes históricos que analiza. Así lo afirma, de hecho, en la nota que discutimos:

Ahora resulta que Palti lee mis libros de historia de las izquierdas como historias justicieras, a la Bayer, donde establezco “héroes” y “villanos”. Los que llevan “la línea correcta” y los que no. Los “héroes” a los que alude, Silvio Frondizi y Milcíades Peña, son tratados en *El marxismo olvidado* en todo caso como “héroes” trágicos. La lucidez que les atribuyo no se traduce nunca en “la línea correcta”, pura y simplemente porque no tiene traducción política. No me privo, por otra parte, de señalar sus tensiones, sus contradicciones, sus impasses, sus repliegues, sus derrotas... Por otra parte, las corrientes políticas de las izquierdas son tratadas con ponderación. Reconstruyo sus debates con otras figuras de su tiempo –Puiggrós, Ramos, Moreno– sin minusvalorar sus libros ni sus ideas, sin hacer jamás mofa de ellos. Sin duda, no habré encumbrado a Nahuel Moreno como hubiera querido Palti, pero el tratamiento de su figura y de su corriente fue llevado a cabo con ponderación.⁷

⁷ *Ibid.*, p. 286.

Resumiendo, para Tarcus toda historia es ideológica. La diferencia es que algunos historiadores serían menos ponderados en sus juicios (como Bayer u O'Donnell) y otros, más ponderados (como él mismo). Sólo los primeros serían “historiadores militantes”. Los segundos, en cambio, estarían libres del tipo de subjetivismo propio de aquéllos. No resulta casual, sin embargo, que sea ése también el argumento que ofrece estos días, con insistencia, O'Donnell en los medios. También él asegura ser ponderado en sus juicios, valorando debidamente los logros de los héroes de la historiografía liberal (el ejemplo de ello sería su reivindicación de Roca y la campaña del desierto), así como tampoco se priva, en aquellos que reivindica, de “señalar sus tensiones, sus contradicciones, sus impasses, sus repliegues, sus derrotas”, como asegura Tarcus que hace con Frondizi y Peña creyendo así dar prueba fehaciente de objetividad y rigor histórico. En todo caso, dice Tarcus, lo que me molestaría de su visión es que no fuera lo suficientemente “ponderado” con los autores con los que yo me identificaría. ¿Cómo hacerle entender a Tarcus (o a O'Donnell) que no es esto de lo que se trata, que no es una cuestión de ser más o menos “ponderado” en los juicios? Que por mí puede decir lo que quiera de Moreno o de quien fuere. Que si me molestan sus juicios de valor no es porque ataquen o defiendan a alguien en particular, sino sencillamente porque no permiten entender nada, como tampoco permiten hacerlo los de O'Donnell respecto de los “héroes” de la independencia, y ello no por una cuestión meramente de falta de “ponderación”, como cree Tarcus.

Antes de pasar a Petruccioli y Sotelo, quisiera señalar un aspecto más, e igualmente sintomático, que une a O'Donnell y a Tarcus. Algo que seguramente habrá sorprendido al lector de la última nota de Tarcus es la violencia con que se ensaña contra el editor de *No matar II*, Luis García (por lo que sé, un estrecho colaborador suyo, por lo menos hasta ahora...), por su decisión de incluir en ese libro una respuesta mía a su escrito anterior. Esta inusitada diatriba encuentra también, en última instancia, una explicación en su visión histórica. A su perspectiva ideologizante le es inherente una alta dosis de paranoia que, al igual que a O'Donnell, lo lleva a creer percibir, detrás de toda decisión editorial o institucional, alguna oscura conspiración en la que la corporación académica-liberal se encuentra siempre implicada, y que

hace de él una de sus víctimas favoritas. Nuevamente, es una pena que sea así, porque este clima de sospecha no da lugar a ningún trabajo de colaboración. No es de extrañar, así, que mi llamado anterior a pensar juntos la problemática acerca de la violencia revolucionaria le provocara risa, como dice que ocurrió.

Los dilemas del marxismo

Como señalé anteriormente, las notas de Petruccelli y de Sotelo ilustran bien los problemas que plantea la historiografía militante. Señalemos, en primer lugar, que los dos autores coinciden en los puntos fundamentales de sus críticas hacia mí. Ambos se centran, además, en el capítulo 2 de mi libro *Verdades y saberes del marxismo* dedicado al pensamiento de Nahuel Moreno, ignorando prácticamente todo el resto del volumen. Ambos coinciden también en lo que serían mis tesis nodales y en el tipo de problemas que plantearían. Su método, finalmente, sigue una línea análoga.

Un buen ejemplo que ilustra su metodología crítica característica es la cita de Petruccelli y de Sotelo de mi afirmación en ese libro de que una de las premisas del marxismo consiste en la idea de que los triunfos de la clase obrera constituyen avances revolucionarios (y viceversa), premisa que la caída de la URSS (una enorme derrota histórica de la clase obrera que resultó, precisamente, de las luchas populares) pondría en cuestión. Ante esta tesis, Petruccelli replica que “los revolucionarios rara vez vieron en las conquistas del proletariado socialdemócrata o peronista un avance del socialismo, más bien veían en ellos una estrategia de estabilización del capitalismo”.⁸ Sotelo, por su parte, señala que “difícilmente encontraremos en Marx o en Trotsky afirmaciones que apoyen la idea de que los avances de la clase obrera representan de por sí avances socialistas”.⁹

Hay que decir que no parece claro que estas afirmaciones refuten realmente aquella premisa. A la réplica de Petruccelli, Moreno o un morenista bien podría responder que es cierto

que el capitalismo puede haber utilizado los triunfos de la clase obrera socialdemócrata o peronista para afirmarse, pero esto tendría que ver con el problema de la dirección, o más bien la falta de una conducción auténticamente revolucionaria. El hecho de que esos triunfos hubieran sido dirigidos por partidos reformistas o burgueses, diría, hizo que permanecieran trancos y terminaran incluso volviéndose en contra de la clase obrera. Pero esto no contradeciría la afirmación anterior. Se trataría de un desenlace paradójico resultante del desarrollo desigual entre los factores objetivos y los factores subjetivos. Frente a la afirmación de Sotelo, por su parte, un morenista seguramente no tendría demasiado problema para hallar infinidad de citas de Marx y de Trotsky que prueben lo contrario.

No digo que Petruccelli o Sotelo no tengan razón. Lo que digo, en realidad, es que no tiene sentido discutir esto; en este contexto, es una discusión absurda. Aun cuando Petruccelli y Sotelo tuvieran razón y Moreno se hubiera equivocado, esto no cambiaría absolutamente nada. Encontramos aquí el problema metodológico antes señalado. Ninguno de ellos puede entender que de lo que se trata en ese capítulo es de intentar descubrir qué pensaba Moreno, reconstruir su pensamiento, y no determinar en qué acertó y en qué falló. Pero lo más característico y problemático de este método histórico no radica allí, sino en el hecho de que crean que esa refutación de Moreno es, al mismo tiempo, una refutación de lo sostenido por mí en ese libro. Creo que es obvio que no soy yo quien afirma que los triunfos de la clase obrera son avances de la revolución socialista..., etc. Ciertamente, yo no puedo compartir esta idea, como tampoco la mayoría de los lectores presentes puede hacerlo, simplemente porque, como indico expresamente en el libro, ella se funda en una serie de supuestos que hoy ya difícilmente podamos compartir. La problemática planteada por Moreno sólo resulta inteligible en los marcos de un determinado contexto histórico y político muy distinto del presente.

Como dije, esta confusión resulta sistemática en estos autores. Sotelo, por ejemplo, afirma lo siguiente:

El proletariado, dice Palti siguiendo a Rancière, no indica ningún *sujeto*, no se confunde con ninguno de los actores sociales dados dentro de una

⁸ Ariel Petruccelli, “El marxismo después del marxismo”, *op. cit.*, p. 290.

⁹ Laura Sotelo, “Sobre la actualidad del marxismo...”, *op. cit.*, p. 296.

determinada situación estructural, sino que designa aquella instancia que hace agujero en lo social.¹⁰

A ésta le sigue una serie de afirmaciones similares (“siguiendo a Lefort, Palti concibe la democracia como una atopología de los valores”, y así sucesivamente). De todo ello, Sotelo concluye que estas referencias “acercan el planteamiento de Palti al terreno del idealismo”. El pequeño detalle que Sotelo omite es que yo nunca dije nada de lo que dice que dije. La cita anterior, de hecho, está algo amputada. Si leemos la versión original completa se ve esto claramente. Esa versión dice así:

Según señala Rancière en *El desacuerdo*, el proletario, como el ciudadano, no indica ningún *sujeto*, no se confunde con ninguno de los actores sociales dados dentro de una determinada situación estructural. El proletario, para los marxistas postestructuralistas, simplemente alude a aquella instancia que hace agujero en el sistema reglado de las relaciones sociales. Marca la existencia en éste de un sector (espectral) que forma parte constitutiva de su ámbito, pero que no se cuenta en él, una parte que no es una parte. El *proletario* del que hablaba Marx, afirman, es al mismo tiempo immanente y trascendente a ese orden.¹¹

Como se observa, lo que estoy haciendo allí es exponer lo que estos autores (Rancière, Lefort y otros) afirman. Leyendo simplemente la cita completa se ve que es así, que no hay forma de entenderlo de otro modo. En ningún momento digo que coincida con ellos, ni puede tampoco inferirse eso de allí. En verdad, yo no podría asegurar que la definición de Rancière del proletariado sea la correcta o no. El punto es que tampoco me interesa determinarlo. Si éste fuera el caso, el lector de mi libro terminaría aprendiendo mucho de mis ideas pero muy poco de las de los autores que analizo (como ocurre con los escritos de la historiografía militante). Este tipo de confusiones, como dije, se repite a lo largo de ambos textos. Y eso a pesar de que en el panel en que Petrucci y Sotelo presentaron sus textos les indiqué expresamente este problema:

que no es cierto que yo piense lo que ellos dicen que pienso. Se ve que no hicieron demasiado caso a esta advertencia. Por supuesto, no es que no hayan entendido lo que les decía. La decisión de no tomarlo en cuenta obedece a otras razones. Tiene que ver con un método histórico, como ya indiqué. Pero también responde a un motivo más concreto: si hubieran hecho caso a esta advertencia y evitaran atribuirme las ideas de los autores que cito en mi texto, se les habría desmoronado todo su argumento.

El núcleo de su crítica (me refiero aquí a los trabajos presentados en el congreso en homenaje a José Sazbón) era el siguiente: Moreno habría errado al enfatizar el papel de los factores subjetivos. Al menospreciar las determinaciones objetivas, termina cayendo en el idealismo y el voluntarismo revolucionario. Sotelo descubre aquí, sin embargo, un problema que excede al morenismo e incluso al trotskismo. Se trataría de un rasgo de época:

De Lukács a Frankfurt, desde Gramsci a Sartre y Althusser, la adición al corpus del marxismo de la efectividad superestructural consciente o inconsciente del sujeto constituyó la piedra de toque de una reactualización filosófica y política que buscó responder a la debilidad de estos aspectos de la obra de Marx.¹²

Un señalamiento interesante. De seguir esta línea de análisis, nos permitiría entender cómo se reconfiguró el discurso político en el siglo xx, qué nuevos temas y preocupaciones surgieron, cómo se desplazaron las coordenadas que ordenaban el debate político, qué tipos de problemáticas se pondrían entonces en juego. En fin, nos diría mucho de cómo se reestructuraron las prácticas políticas del período. Sin embargo, en vez de desplegar todas las posibles consecuencias historiográficas que se desprenden a partir de esta afirmación, Sotelo se limita a señalar el error que esto supuso, la desviación que marcó respecto de la auténtica tradición marxista (la cual, para ella, llega hasta Trotsky: “basta mirar *Resultados y perspectivas* o *Mi vida*—dice— para percibir que el revolucionario ruso tenía en alta estima el desarrollo de las fuerzas

¹⁰ *Ibid.*, p. 301.

¹¹ Elías Palti, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 176.

¹² Laura Sotelo, “Sobre la actualidad del marxismo”, *op. cit.*, p. 296.

productivas”).¹³ Hay que suponer que dicha autora conoce perfectamente cuál es esa auténtica tradición marxista, y que esto la autoriza a dictaminar quiénes entran en ella y quiénes no.

Encontramos aquí uno de los problemas fundamentales de esta historiografía militante, que tiene que ver con lo que en otro lado llamo “el síndrome de Alfonso el Sabio”. Según afirma una anécdota, Alfonso el Sabio aseguró en una ocasión que si Dios lo hubiera consultado a él en el momento de crear el mundo, le habría salido mucho mejor. Algo parecido ocurre con Sotelo. Esta autora nos estaría sugiriendo que si ella, en vez de Moreno, hubiera liderado el MAS, éste habría seguido una línea política mucho más acertada que la que siguió. Puede ser que fuera así, pero no es eso de lo que trata la historia, y, definitivamente, no es eso lo que intento discutir en mi libro. Lo suyo se parece más bien a un balance interno partidario que a un texto histórico. Lo lamentable en su escrito –y esto es típico de la historiografía militante– es que confunda ambas cosas. Sotelo tiene todo el derecho de escribir el tipo de texto que mejor le parezca, pero le pido que, si va a cuestionar el de otro, lo haga a partir de los objetivos que éste se propone, y no de otros que le son completamente extraños.

Un problema estrechamente ligado al anterior es el apriorismo inherente a esta perspectiva militante. Sotelo sabe, o cree saber de antemano, cuál es la proporción correcta entre determinismo objetivo y voluntarismo subjetivo. La investigación histórica no tiene nada que decirle al respecto. Ésta se reduce a descubrir quiénes se acercaron a esta solución, y en qué medida lo hicieron. También Petruccelli, en su ponencia en el mencionado congreso, se extendió largamente al respecto. Nos ilustró acerca de la fórmula precisa, la combinación exacta de idealismo y materialismo que habría permitido a los autores que discute evitar incurrir en la serie de lamentables errores políticos en que incurrieron. Este afán, sin embargo, lo deja de lado en el texto que publica en *Políticas de la Memoria*. Su centro, allí, rota hacia otra dirección más afín, si se quiere, a lo que se espera de un texto crítico: se propone refutar mis consideraciones acerca del papel que juega la hipótesis del posible triunfo final del capitalismo. Sin embargo, en este objetivo, perfectamente

legítimo, no alcanza aún a evitar aquella confusión de voces anteriormente señalada.

Según afirmo en ese capítulo, la hipótesis mencionada anteriormente recorre el pensamiento marxista del siglo XX, y le confiere su carácter trágico. Sólo bajo este supuesto (de que pueda haber un triunfo final del capitalismo y que la alternativa socialista deje de encontrarse vigente) el accionar político, la militancia revolucionaria cobraría un sentido histórico sustantivo (es decir, no se reduciría a una mera cuestión de plazos); en fin, la política se vuelve tragedia. Es esto, entiendo, lo que expresa ese “giro subjetivo” que, como señala Sotelo, marcó a todo el pensamiento marxista del período. Es en este contexto histórico donde pudo surgir la subjetividad militante (y del que el paso del marxismo clásico al leninismo es la mejor expresión).

Petruccelli se dedica a mostrar por qué esto no es así, por qué mi afirmación es errónea. El motivo, dice, es sencillo: la expresión “triunfo final” no tiene sentido con referencia a la historia. Como señala:

¿Cómo se podría alcanzar una certeza tan grande? ¿Cómo estar seguros de que ya no queda nada sustantivo por inventar, que se ha alcanzado un orden social definitivo? Convengamos que un triunfo final debe ser final en serio. No puede haber nada más allá de él: ni en el corto, ni en el mediano, ni en el largo, ni en el larguísimo plazo. Cualquier cosa menos que esto nos remite al contexto de una “derrota histórica”, que puede ser durísima y tener efectos a plazos muy largos, pero no es definitiva. Y recordemos que la idea de “derrota histórica” es para Palti otra de las tantas formas de evadir los problemas grandes del marxismo contemporáneo.¹⁴

Así, mi visión histórica, dice Petruccelli, lejos de abrir el terreno a la contingencia, la cierra. “Mientras haya historia –asegura– siempre existirá la posibilidad de que los vencedores de hoy sean los vencidos de mañana.”¹⁵ Hay aquí implícita, en realidad, una falacia. Cuando los autores que analizo se enfrentaban a la posibilidad de un triunfo final del capitalismo (posibilidad que, como dije, es la que abre el

¹³ *Ibid.*, p. 300.

¹⁴ Ariel Petruccelli, “El marxismo después del marxismo”, *op. cit.*, p. 292.

¹⁵ *Ibid.*

campo a la política, le confiere a ésta un sentido histórico sustantivo, pero que nunca puede volverse una realidad, puesto que, en dicho caso, ya tampoco tendría sentido la militancia revolucionaria), ciertamente lo planteaban en términos de alternativas históricas concretas. La estrategia a la que apela Petruccelli es de validez más que dudosa: la traslada a un plano ontológico. Sin duda, para esos autores, la cuestión no se presentaba en términos de si en alguno de los infinitos mundos posibles, si en las inconmensurables dimensiones del espacio-tiempo universal, la alternativa socialista permanecería aún vigente, algo que, obviamente, nadie puede descartar, salvo Dios. Pero eso, desde ya, no cuenta aquí. No es de eso de lo que se está hablando, sino de los procesos materiales históricos efectivos.

La afirmación de Petruccelli acerca de que los vencedores de hoy pueden ser los vencidos de mañana deja traslucir aquello que se esconde tras esta suerte de ontologización de la problemática relativa a la posibilidad de un triunfo final del capitalismo. Para él, el triunfo en el año 2010 de los vencidos supondría también el triunfo de los derrotados en 1933 en Alemania, en 1939 en España, y de todos los vencidos de la historia. En este planteo, ya no hay clases ni sujetos históricos determinados, sino sólo vencedores y vencidos. Éstos serían sustancias transhistóricas en perpetuo antagonismo (como el Bien y el Mal en las antiguas cosmologías). Cambian los escenarios, las circunstancias, los nombres, pero los sujetos permanecen los mismos. Y éste es otro rasgo también característico de la historiografía militante (para un Felipe Pigna, por ejemplo, la asignación universal por hijo representaría la redención de los charrúas que resistieron la colonización española). De hecho, la deshistorización de los sujetos constituye una de las bases que hacen posible emitir juicios de valor acerca de la historia, es decir, representa una condición imprescindible para la escritura de este tipo de historiografía militante (como señala Koselleck respecto de la *historia magistra vitae*, el ideal pedagógico es indisoluble del supuesto de la iterabilidad de la historia, es decir, revela la carencia de un concepto de la temporalidad histórica).¹⁶

¹⁶ Véase Reinhart Koselleck, “*Historia magistra vitae*”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*,

Llegado a este punto, quisiera volver a la cuestión original, que era la de la violencia revolucionaria. Pero antes permítaseme señalar un problema adicional que observo en los textos de mis impugnadores. Hay dos conceptos que son centrales en el capítulo de mi libro en el que aquéllos se enfocan y cuyo sentido malinterpretan, y eso los lleva a extraer conclusiones erróneas no sólo acerca de mi análisis de las ideas de Moreno sino de mi visión histórica en general. El primero de ellos es el de “sentido trágico”. Siguiendo una tendencia iniciada por Tarcus en *El marxismo olvidado*, Petruccelli y Sotelo asocian el sentido trágico a una forma de escepticismo (de allí que, para ellos, el optimismo revolucionario de Moreno prueba de por sí que en él no había lugar para la tragedia).¹⁷ Para Tarcus, el carácter trágico del pensamiento de Frondizi y de Peña deriva de su conciencia de situarse en una época de transición, en la que la burguesía ha dejado de ser revolucionaria pero el proletariado no está aún en condiciones de asumir la antorcha de la historia.

No es esto, sin embargo, lo que suele entenderse por tal cosa (y, ciertamente, no es lo que afirman Lukács y Goldmann, en quienes ambos nos basamos).¹⁸ En este caso, lo trágico sería una circunstancia por completo externa al héroe. Éste sabría perfectamente lo que habría que hacer, pero, desgraciadamente, el medio sobre el que opera no sería apropiado para sus proyectos. Si hay un desgarramiento, no le es inherente. Hay una enorme bibliografía al respecto, que estos autores parecen ignorar. Aunque existen variantes, la idea de sentido trágico está asociada siempre a la presencia de un dilema insoluble que deriva de la existencia de valores contradictorios entre sí, pero igualmente válidos. Si el héroe no puede decidir no es porque no sabe si la realidad se adecuará a sus ideas, sino porque se encuentra escindido interiormente entre horizontes axiológicos incompatibles. La articulación de este dilema resulta sumamente compleja, y su traducción en términos políticos

Barcelona, Paidós, 1993, pp. 41-66.

¹⁷ Como señala Badiou, el carácter trágico que asume la política en el siglo XX se ligaría, justamente, al voluntarismo y al optimismo revolucionarios. Véase Alain Badiou, *El siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2005.

¹⁸ Véanse Georg Lukács, *El alma y las formas. Teoría de la novela*, México, Grijalbo, 1985, y Lucien Goldmann, *El Dios oculto. El hombre y lo absoluto*, Barcelona, Península, 1968.

requeriría un estudio pormenorizado. El punto aquí es que, según postulo en mi libro, entre tragedia y política existiría un vínculo no contingente. Ambos términos remiten a un plano de indecidibles. Y aquí encontramos el segundo de los conceptos cuyo sentido estos autores malinterpretan: el de *Verdad*.

Cuando hablo en el capítulo sobre Moreno acerca de su visión del trotskismo como la Verdad del marxismo, mis críticos interpretan que le estoy atribuyendo a Moreno alguna superioridad como pensador o como revolucionario respecto de los demás autores que analizo. Sin duda, es una interpretación prejuiciosa. Como explico allí, mi uso del concepto de Verdad en ese capítulo retoma la visión de los pensadores marxistas postestructuralistas, para quienes el término remite a aquello que constituye la premisa en que se funda un orden de discurso dado, siendo, al mismo tiempo, impensable e inarticulable en el interior de este discurso. En definitiva, si el pensamiento de Moreno me resulta significativo no es porque sea más elevado, sofisticado o coherente, sino todo lo contrario, porque nos abre una ventana a aquello que constituye el núcleo traumático del pensamiento marxista. No viene al caso explayarse aquí sobre el punto, que se encuentra desarrollado en mi libro. Lo que me interesa señalar es que lo dicho se vincula de manera estrecha con el tema que dio origen a este debate. La violencia se instala exactamente en el centro de ese núcleo traumático de la política toda, y no únicamente de la marxista. Sólo en este marco entiendo que se puede abordar la cuestión de modo productivo.

La violencia como problema político

En mi anterior respuesta a Tarcus intenté explicitar el carácter *singular* de la violencia, que la sitúa, como dije recién, en el centro mismo del núcleo traumático de la política (o, más precisamente, de *lo político*), y de la que deriva su indecidibilidad. Por eso es un concepto problemático, porque no es algo de lo que se pueda simplemente prescindir, como interpreta Tarcus que yo dije. Trataré de explicar de manera breve esta idea.

El núcleo traumático de lo político estaría ligado estrechamente al problema de cómo pasar de la violencia cruda a la violencia legítima.

Hobbes ofrece el mejor ejemplo de él. Para terminar con la violencia, para establecer un pacto de convivencia y, en definitiva, una comunidad, es necesario que haya uno que se coloque por fuera del pacto. Es decir, la premisa para terminar con la violencia es que haya uno que pueda ejercerla sin restricciones. Esto quiere decir que la condición de posibilidad del pacto es también el punto en que éste se quiebra. El que funciona como garante del pacto vive en un puro estado de naturaleza, y sólo así puede terminar con la violencia (y constituir de este modo la comunidad), de algún modo exacerbandola.

El problema político fundamental consiste en cómo pensar esta figura paradójica, singular, en el sentido de que está al mismo tiempo por dentro y por fuera de la comunidad, que actúa como su soporte y como el punto en que se destruye. En última instancia, es esto lo que hace manifiesto la idea –analizada por Kantorowicz– de *los dos cuerpos del rey* (idea que, como muestra dicho autor, encuentra su mejor expresión literaria en las tragedias de Shakespeare y que daría origen, en el siglo XVII, a una revolución regicida).¹⁹ El punto central, la paradoja que expresa este sujeto singular, a la vez particular y universal, que es el soberano, es que éste, para ser efectivo como tal y constituir la comunidad, necesita, como vimos, colocarse por fuera de ella sin poder lograrlo nunca sin destruirse *ipso facto*. Para que sea verdaderamente legítimo, es necesario que él mismo quede sujeto a alguna norma, de lo contrario se volvería indisociable de un vulgar tirano. No habría ya diferencia entre la violencia legítima y la pura violencia. Pero, desde el momento en que se le pone algún límite a su poder, se abren también las puertas a la vuelta a esta última (a la cruda violencia): cualquiera ya podría alegar la violación de la norma por parte del soberano para cuestionar su legitimidad, con lo que no salimos así del estado de naturaleza.²⁰

De manera más general, lo que viabiliza el paso de la violencia cruda a la violencia legítima es la invocación siempre de algún principio (el

¹⁹ Véase Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1981 [trad. esp.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985].

²⁰ Cabe recordar que para Hobbes el estado de naturaleza no es el estado de guerra efectiva de todos contra todos sino el de su posibilidad.

Pueblo, la Nación, la Revolución, la Historia, etc.) en nombre del cual alguien pueda ejercerla (y que, inversamente, ese mismo derecho pueda negárseles a otros). Lo que hoy se habría puesto en cuestión es la eficacia de estas invocaciones. Como señalo y analizo en mi nota anterior, el propio texto de Tarcus muestra esto claramente, aun cuando todavía él no pueda prescindir de las mismas invocaciones. Esa contradicción en que incurre Tarcus (que, según dice, no le importa discutir porque los argumentos le aburren soberanamente) no me importa en sí misma, sino sólo porque revela, por otra vía, aquello que vengo discutiendo en mi libro, es decir, nos sirve para comprender el tipo de problemas políticos que se encuentran hoy en cuestión. Nos revela, justamente, el hecho de que la quiebra de la eficacia de estos principios no resuelve la cuestión, sino que, por el contrario, la vuelve manifiesta. Porque sin tales principios no habría forma ya de distinguir la violencia cruda de la violencia legítima, que constituye el núcleo de lo político. Por las fronteras que separan los opuestos comunidad y violencia se vuelven así, ellos mismos, indecibles, uno y otro se reenviarían permanentemente. En definitiva, en este contexto se tornaría imposible pensar el lugar de *lo político*, los modos de constitución de la comunidad; lo que no quiere decir, nuevamente, que podamos prescindir de ellos, si es que habrá de constituirse una comunidad.

La breve referencia de Petruccelli a la cuestión de la violencia resulta interesante al respecto. Según afirma:

Regresemos, por último, al origen de todo esto: la violencia revolucionaria. Palti sostiene que los límites de la violencia se han tornado indecibles, y cree que Tarcus, apegado a “la perspectiva de los actores”, es incapaz de comprender cómo se han visto socavadas las antiguas certezas. Ahora bien, cabe aquí preguntarse por el significado de “indecible”. Es cierto en un sentido que los límites de la violencia legítima son indecibles: pero también lo son los límites entre la ciencia y la metafísica, las bondades relativas de dos teorías, la frontera entre lo observacional y lo teórico... Incluso si el tronco que tengo en mi jardín es una mesa puede ser indecible.²¹

Esta cita resume bien mi propio planteo, siempre que introduzcamos en él una perspectiva histórica ausente allí. Se observa en la cita un deslizamiento sutil pero sumamente sugestivo. Cuando retoma mi referencia a la violencia política, afirma que los límites de la violencia legítima *se han tornado indecibles* y que las antiguas certezas en este sentido *se han visto socavadas*. En cambio, cuando pasa a las otras formas de indecibilidad a las que él alude, el matiz temporal se pierde. Los límites entre la ciencia y la metafísica, las bondades relativas de dos teorías, la frontera entre lo observacional y lo teórico *son*, para él, indecibles, no se *habrían vuelto* tales. Sin embargo, esta afirmación no es un simple registro de la realidad. No siempre los límites entre ciencia y metafísica, entre lo observacional y lo teórico, etc., han sido indecibles. O, al menos, si lo han sido, lo cierto es que sólo recientemente lo descubrimos. Y éste es el punto central. Esta afirmación nos está hablando, en última instancia, no de una condición ontológica sino de una situación epocal, que atraviesa de conjunto al pensamiento occidental y que es, precisamente, la que intento explorar en mi libro.

Esto nos devuelve al concepto de “sentido trágico”. Encontramos aquí el punto esencial que distingue la historia intelectual de la vieja historia de ideas, que es la que practica Tarcus. En última instancia, lo que importa aquí no son las “ideas” de los autores en cuestión. No se trata de ponerse a discutir quién era más trágico, si Moreno o Peña. Simplemente porque el sentido trágico del que se habla no remite a una dimensión subjetiva, no atañe exclusivamente a la conciencia de los actores, sino que señala una condición objetiva, que tiene que ver con los modos en que se desenvolvería la práctica política a lo largo del “siglo xx corto”. Desde el punto de vista de la historia intelectual, las ideas de los actores se vuelven significativas en la medida en que nos permiten comprender estos desplazamientos históricos objetivos operados en los regímenes de ejercicio del poder, los cuales exceden a los propios sujetos e hicieron, en palabras de Malraux, que la política se convirtiera en tragedia.

Petruccelli y Tarcus, sin embargo, no pueden extraer las conclusiones que de la afirmación antes citada se desprenden, aunque no sólo por limitaciones metodológicas sino, más sencillamente, porque hacerlo los conduciría

²¹ Ariel Petruccelli, “El marxismo después del marxismo”, *op. cit.*, p. 294.

además a posturas que a ellos se les ocurren perversas en términos ideológicos (es decir, los enfrentaría al fantasma de la “posthistoria”). Otra vez, la tendencia a ideologizar obstaculiza la comprensión histórica. En definitiva, el tipo de historia de ideas que practican encuentra aquí su límite último: cuando alcanzan el punto en que creen hallarse frente a una verdad, la dimensión histórica se borra inevitablemente. Es allí donde se nos descubren también aquellos supuestos, de base, suyos, que esta historiografía militante no puede ya pensar sin destruirse como tal, aquellos puntos ciegos que le son inherentes. La Historia (en el sentido estudiado por Koselleck, es decir, como un sustantivo colectivo singular que despliega una temporalidad de por sí),²² la subjetividad militante, etc., no aparecen ante ellos como categorías históricas contingentes, porque, desde su perspectiva, sin ellas simplemente no se puede pensar. En la medida en que actúan como condiciones de posibilidad del pensamiento, ellas mismas no pueden ser pensadas, no serían, para ellos, historizables.

Esto nos explica la tendencia a recaer, una y otra vez, en la cuestión de si tal o cual pensador fue o no un buen marxista, si comprendió correctamente los principios y los valores de la izquierda revolucionaria o si, por el contrario, se desvió de ellos; en suma, por qué los historiadores militantes no pueden hacer otra cosa que limitar sus estudios a trazar la saga de los pensadores de izquierda (esto es, construir retrospectivamente la genealogía de sus propias ideas),²³ sin poder trascender nunca el plano de

las ideas y tratar de entender cómo cambió el discurso político en las últimas dos décadas, cómo se desplazaron objetivamente las coordenadas que ordenan el debate y el accionar políticos, más allá de la ideas de los actores y de que estos cambios nos gusten o no, lo que no viene al caso aquí. La voluntad de Tarcus de ideologizar las cuestiones históricas, que es inherente a la historiografía militante, le impide separar ambas cuestiones y situar su perspectiva en un terreno propiamente histórico.

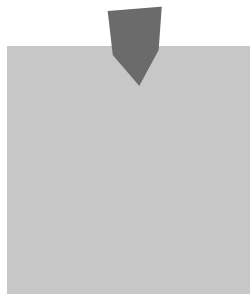
Para terminar, me gustaría reiterar mi llamado anterior, aunque a Tarcus le cause risa, pero esta vez, es cierto, ya sin ninguna confianza en que sea atendido. Ese llamado, según veo, choca de plano con su proyecto historiográfico. Recuerdo una vez que un allegado suyo me contaba, no sin cierta maledicencia de su parte, que la gran ambición de Tarcus sería llegar a encontrar en un archivo de Hungría una carta que probase que Lukács nunca fue estalinista. En su momento no lo tomé demasiado en serio. Si bien creía que había algo de eso, pensaba que se trataba de una forma jocosa y algo paródica de plantear los orígenes del encomiable afán archivista de Tarcus. Lamentablemente, no es así. Ese allegado suyo sabía bien de qué hablaba; en definitiva, conocía a qué conduce esta historiografía militante ponderada que él practica; mostraba, más allá de Tarcus, los límites propios de un determinado método histórico, de un modo de concebir la historia. □

²² Como muestra Koselleck, ésta no existe antes del siglo XVIII. Véase Reinhart Koselleck, *Futuro pasado...*, *op. cit.*

²³ Al respecto, es sugestivo que, en la nota que acá discutimos, Tarcus no se preocupe por debatir ninguno de mis argumentos –los que, como dice, lo aburren soberanamente–, pero sí

dedique sus energías a mostrar que Merleau-Ponty no era realmente estalinista, cuando en mi artículo digo de manera expresa que no es esto lo que importa. Si retomo su apelación al criterio de Merleau-Ponty para determinar cuándo la violencia es legítima, es para señalar algunas de las contradicciones en las que el propio Tarcus incurre en lo que llama su crítica de la razón instrumental.

Reseñas



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 16 / 2012

Hans Blumenberg,
Descripción del ser humano (edición póstuma a cargo de Manfred Sommer),
Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011, 687 páginas

Bajo el título *Descripción del ser humano* se reúne el conjunto ingente de escritos destinados a una antropología sistemática que Hans Blumenberg (1920-1996) dejó ordenado como parte de su legado póstumo y que se diera a conocer, en 2006, en una cuidada edición a cargo de Manfred Sommer. Fue publicado en nuestra lengua tan sólo cinco años más tarde, en la traducción de Griselda Mársico con la colaboración de Uwe Schoor. La versión española es, además de oportuna, formidable: preserva los tecnicismos fenomenológicos al tiempo que reproduce, en la medida de lo posible, el difícil estilo de alta ensayística filosófica característico del autor alemán.

Podría decirse que, a la hora de abordar la posibilidad y legitimidad de una antropología filosófica, Blumenberg diagnostica una situación anómala, según la cual coexistieron durante trescientos años una astronomía poscopernicana y una antropología precopernicana. La disciplina en cuestión merece el epíteto de “precopernicana” en la medida en que no logró hacerse cargo del excentramiento del hombre, esto es, la continuación del excentramiento de la tierra hacia la especie humana operada por la biología evolucionista. La filosofía trascendental, en efecto, nunca

dejó de colocar al hombre en el centro: como ironizó Bertrand Russell, la empresa kantiana merece caracterizarse menos en términos de una “revolución copernicana” que de una “contrarrevolución ptolemaica”, ya que instaló de nuevo al hombre en el centro del que lo había destronado Copérnico.

Interesado en inscribir su propia propuesta antropológica en el rigor fenomenológico, Blumenberg se demora en analizar los rodeos dados por Husserl para evitar hablar de lo humano. De este modo, pasa revista a todos los obstáculos que debe remontar la posibilidad de una antropología. Pese a todo lo que Blumenberg puede acompañar los deseos de su maestro, no dejará de sostener que “el ser humano es el órgano de la razón, no la razón el órgano del ser humano” (p. 63). Y más adelante, sostendrá que “[u]na antropología fenomenológica debería ser la parte de la fenomenología que lleva a la evidencia los presupuestos del fenomenólogo en tanto presupuestos antropológicos, o que por lo menos les proporciona una hipótesis difícil de mejorar” (p. 126)

Cabe señalar, en este sentido, que *Descripción del ser humano* es un título que sustituye el más esperable, pero inadmisibles para Husserl por autocontradictorio, *Antropología fenomenológica*. Como sostiene Manfred

Sommer, el genitivo del título admite una doble interpretación, atendiendo a sus aspectos subjetivo y objetivo: lo que se describe, fenomenológicamente, es el ser humano, pero aquello que se describe –el tema de la descripción– es precisamente quien efectúa esa descripción y aquél sin el cual esa descripción jamás resultaría posible. Mediante este movimiento, incluyendo en su mismo centro a aquello que excluía por principio de toda tematización, la propia fenomenología ganaría claridad acerca de sus condiciones de posibilidad.

Por un lado, entonces, hay un tono de ajuste de cuentas con Husserl. Por otro lado, y de manera más acusada, con sus epígonos Scheler y Heidegger (en este último caso la confrontación se produce a título personal, ya que se ataca no sólo la relevancia de la analítica existencial, la noción de facticidad y el concepto de “Dasein” sino también, incluso, la pertinencia de la pregunta por el ser). Con todo, al pretender integrarse al marco de una fenomenología genética, la propuesta de antropología de Blumenberg se ve obligada a llevar al límite discusiones neurálgicas de esa tradición: los alcances de la epojé y la reducción, el giro trascendental (giro que, no cesará de recordarnos, resulta innecesario además de poco obvio), los aspectos criptoteológicos en los

que deriva dicho giro, la constitución de la experiencia interna del tiempo y su dificultosa prolongación en la historicidad; y, finalmente, la decisiva orientación hacia la intersubjetividad (con la introducción tardía de la monadología), discusión que nuestro autor reenvía a su diálogo con Odo Marquard, evidenciando la tensión entre la antropología y la filosofía de la historia como disciplinas coetáneas en su origen pero divergentes en cuanto a sus premisas. En efecto, Blumenberg reconocerá que los argumentos más fuertes en contra de anclar la intersubjetividad en la invariancia –fisiológica o de otra índole– del *Homo Sapiens* se encuentran en la irreducible necesidad de un mundo y una historia (pp. 97 y 355 y ss.).

En pocas palabras, el objeto de una antropología posible consiste para el autor en exponer qué es la razón sobre una base antropológica (pp. 30-31). Las notas que hacen al ser humano deberían incorporarse a los presupuestos fundamentales de toda conciencia del mundo como tema de un análisis fenomenológico (junto con el cuerpo propio como centro de orientaciones y autocaptación; las formas espacio, tiempo, causalidad; y la estructura tema-trasfondo). Hay que admitir que son pocas las tesis de *Descripción del ser humano* que un lector asiduo no pueda reconocer, formuladas ya de algún modo en la obra publicada en vida. Lo novedoso aquí es el contexto de fundamentación y la vocación de sistema: un enfoque medularmente fenomenológico

del ser humano que, munido de todas las herramientas que lo resguarden de la ingenuidad positivista, se anocie de la teoría de la evolución. Con todas las tintas que carga sobre una renovada sofisticación de las humanidades, Blumenberg parece esforzarse por equilibrar una cierta tendencia contrailustrada inherente a la fenomenología. A sus ojos, la ciencia ya no es, ni puede ser, depositaria de una ilusión trascendental.

Se establece como premisa que, si ha de ser intelectualmente relevante, la filosofía debe deponer sus antiguas pretensiones de prioridad (normativa, epistémica) sobre las ciencias, sin ceder por ello a un positivismo ramplón ni a su disolución en una interdisciplinarietà. Sobre esta base, para ahondar en un replanteo honesto de la discusión sobre la legitimidad de una antropología filosófica, Blumenberg señalará su preferencia por un camino retrospectivo, donde asoma el tono amablemente melancólico de su historicismo: “¿qué era lo que queríamos saber?” (p. 360). En esta línea, el autor registra las dificultades que suscitó la antropología desde su tardío surgimiento. Por un lado, a raíz de su relación con la filosofía de la historia desde Dilthey hasta Adorno. Por otro lado, con la teoría del conocimiento, en una curva que va desde el intento de Jakob Fries de antropologizar la tabla kantiana de las categorías hasta la denuncia del “prejuicio precopernicano” de que la racionalidad se halla en línea directa de continuidad con la evolución de la vida; o desde

las hipótesis escépticas sobre habitantes de otros planetas en el Renacimiento hasta los presupuestos de Linda Sagan como teórica de la astrocomunicación durante la era espacial.

Un corolario central de este procedimiento será el minucioso escrutinio de la fórmula clásica “qué es el hombre”. Haciendo gala de su formación como medievalista, Blumenberg nos recuerda que el arco de respuestas a este interrogante se encuentra pautado de antemano por las exigencias tradicionales de la definición. Si la pregunta “qué es el ser humano” aspira a dar por fruto la fijación de los rasgos positivos que hacen a una esencia –es decir, que satisfagan la exigencia de necesidad estricta–, la pluralidad de ensayos que aspiraron, entre la desmesura y la ironía, a lograr este objetivo lo lleva a promover, con Max Scheler, la indefinibilidad como único y paradójico rasgo esencial, así como a replantear la pregunta en los términos cuasi-trascendentales “¿cómo es posible el ser humano?” (p. 381). De este modo, se allana el camino para desmontar la respuesta, igualmente clásica, “el hombre es el animal racional”, al disociar los atributos biológicos del ser humano de su racionalidad (comprendida ahora como un desarrollo, si bien decisivo, también puramente contingente).

Dentro de este marco, retorna un tema caro a Blumenberg, que no cesa de reaparecer como un personaje a través de su obra. La razón tiene condiciones de posibilidad que son materiales (biológicas,

orgánicas), condiciones que perfectamente podrían no haber producido su irrupción. La emergencia de la razón está marcada por la contingencia. Aquí está en juego una idea básica: el ser humano es un producto contingente en la historia de la evolución que, por su peculiar constitución orgánica, produce y desarrolla, en aras de su autoconservación y en interacción con un determinado biotopo, determinadas estructuras e instrumentos de supervivencia; a ese conjunto de instrumentos que cubren un estado carencial es posible llamarlos “razón”, “racionalidad”, “conciencia” incluso. En una etapa ulterior, esta estructura funcional se vuelve autónoma, independiente; pronto la razón se hipostasía mientras su prehistoria, tan poco ilustre, cae en el olvido.

Si la razón, entonces, vale aún como hilo conductor para responder a la pregunta antropológica, sólo lo hará al precio de no explicar al ser humano sino al de tener que ser ella misma explicada, en un procedimiento acentuadamente exploratorio. El resultado podría caracterizarse en términos de una colección de *propria*, ninguno de los cuales puede adjudicarse de modo estricto el título de *differentia specifica* pero que, en su conjunto, delinean algo similar a lo que Husserl llamaría una “esencia morfológica”. Podríamos organizar sumariamente los rasgos antropológicos estudiados por Blumenberg de la siguiente manera:

[I] En primer lugar, se consideran las *implicaciones de la organización fisiológica del cuerpo humano para las*

condiciones de posibilidad de la experiencia. El hecho biológico de la organización del cuerpo propio en tanto que *Homo sapiens* permanece como un “resto *irreductible*” (el énfasis es nuestro); con esto se pone un límite expreso al método fenomenológico de epojé y reducción (p. 353). A manera de comentario metafilosófico, cabe acotar que esto es razonable: si una filosofía trascendental no puede (al menos nunca ha podido) prescindir de al menos un *factum brutum*, Blumenberg parece sugerir que bien valdría que fuera éste.

El material proporcionado por la biología puede funcionar aquí como auxilio de la variación libre fenomenológica, como un instrumento para responder preguntas acerca de la excepcionalidad e idoneidad de una especie que, de acuerdo a su peculiar constitución somática, “hace uso de un modo particular de las posibilidades de una conciencia en general y las actualiza o las libera y las hace desplegarse” (p. 355). El cuerpo humano considerado en su potencialidad “sustituye la productividad deficiente de la variación libre. [...] [P]ara eso sirve en una teoría antropológica” (p. 356).

[II] Ahora bien, mientras que algunos de los rasgos antropológicos pueden decirse tomados del inventario de la ciencia positiva, otros suponen grados crecientes de compromiso especulativo. De modo que, en segundo lugar, algunos argumentos reinciden en el género discursivo de la historia conjetural dieciochesca. Se enumeran por esta vía (a) la *visibilidad*, noción que denota la situación en la que el hombre se

encuentra, en un escenario primitivo, a causa de su singular posición erguida, configuración que, a la vez que le reporta ventajas (la disponibilidad de las dos manos libres, la amplitud visual panorámica y la capacidad de anticiparse a posibles amenazas), lo expone a la mirada de sus predadores, frente a los que se encuentra motrizmente en desventaja. Este rasgo se revela crucial en tanto que remite a los rasgos ulteriores del (b) *carácter* originariamente *fugitivo* del ser humano, (c) la *prevención* como una de las estrategias prolépticas de dilación y mediatización que contienen ya el núcleo prístino de la racionalidad y (d) la compleja *dinámica de transparencia y opacidad* mediante la cual el hombre se oculta o desoculta, según el caso, ante los otros, no menos que, en una fase ulterior de la antropogénesis, ante sí mismo (temática de la *reflexión*). Todavía otro rasgo de este conjunto, menos familiar a la historia conjetural que a una línea filoexistencialista, remite a la –persuasivamente argumentada– (e) *necesidad e imposibilidad de consuelo* del ser humano, necesidad a la vez radical e inerradicable que nunca podrá ser satisfecha por completo.

[III] Finalmente, podría pensarse que, así como los existencialistas heideggerianos confluyen en la estructura de la *Sorge* o cuidado, los *propria* de Blumenberg convergen en el rasgo originario de la *distancia ontológica*. Es allí donde debe buscarse la respuesta a la pregunta “cómo es posible el hombre”. El humano es aquel ser vivo que se yergue para rebasar el campo próximo de su

percepción y que se vale de transferencias originarias de sentido con el fin de establecer una distancia contemplativa respecto de su mundo circundante, de manera tal que pueda operar sobre él en condiciones de relativa seguridad y previsibilidad. De ese modo, el hombre domestica y pone coto a lo que, una y otra vez, Blumenberg llama “el absolutismo de la realidad”. La

razón, leemos en otro texto del legado póstumo, “podría considerarse como el conjunto de operaciones que establecen [...] distancia”. Es probable, pues, que la reiterada caracterización del humano como el ser de la *actio per distans* funcione como una instanciación del principio de la distancia ontológica, concepto que, en un nivel mucho más basal de la reflexión

blumenbergueana, resulta difícil disociar de una dogmática y que, aunque su estatus teórico permanece oscuro, funciona como un principio que informa en su totalidad la obra del autor.

Marcos Guntin
y Rodolfo Biscia
UBA / CONICET

Patricia Fogelman (comp.),
Religiosidad, cultura y poder. Temas y problemas de la historiografía reciente,
Buenos Aires, Lumiere, 2010, 152 páginas

Si bien resulta un tema por demás clásico, el estudio de la religión en las ciencias sociales ha tenido un desarrollo parcial en la Argentina. Las razones de esta configuración del espacio académico pueden ser buscadas, en parte, en la consolidación “modernista” de cada uno de los porosos campos de la sociología, la historiografía e incluso la propia antropología. El volumen editado por Patricia Fogelman es un aporte que debe leerse en un proceso de revisión de esa tendencia iniciado por una serie de sociólogos, antropólogos e historiadores desde hace décadas. La religiosidad, como bien menciona Fogelman en la presentación, es en principio una categoría problemática. Por ello la unidad conceptual del libro son dos premisas epistemológicas que deben ser subrayadas. En primer lugar, la indistinción entre religiosidad y religión, es decir entre la dimensión experiencial y práctica y la concepción institucional de la noción moderna de “religión”. En segundo lugar, la insistencia en la potencialidad de la misma como motor de la vida social, cultural y política, rechazando el binomio “manipulación política/credulidad” que supo rondar los estudios modernistas sobre la religiosidad.

El trabajo resulta innovador para la historiografía por dos razones. En primer lugar

porque en este espacio académico el estudio de la religiosidad parece ser incluso más tardío que en el resto de las ciencias sociales. Incluso cuando en las últimas décadas el estudio del catolicismo ha producido trabajos ejemplares desde una perspectiva institucional, el corpus de trabajos que diversifiquen los temas y las perspectivas de análisis no puede ser más que bienvenido. En segundo lugar, el libro es estimulante porque insiste en una perspectiva de análisis de lo religioso desde la llamada dimensión “cultural”, es decir, en una focalización de la experiencia cotidiana, los procesos de significación y los valores. Una perspectiva que extiende el horizonte de conceptos y estilos de trabajo historiográficos a la antropología social y la sociología de la cultura.

El volumen incluye dos grupos de trabajos. En primer lugar, estudios de caso sobre las relaciones entre objetos religiosos, tales como reliquias e imágenes, y formas de gestión del poder. En segundo lugar, una revisión crítica de la producción historiográfica y antropológica sobre la religión en la Argentina que describe, respectivamente, el panorama local de ese campo de estudios. Estos dos ensayos, por su calidad y sofisticación, son indicativos de la consolidación de un área de especialización que ha crecido en cantidad

y calidad en las últimas décadas.

Los artículos que componen la primera parte, originalmente producto del diálogo del Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización del Programa de Historia de América Latina del Instituto Ravignani de la Universidad de Buenos Aires con otros espacios académicos del Brasil, México y España, se focalizan sobre todo en las relaciones entre religiosidad, poder y modos de representación visual. Se destaca una serie de estudios sobre la imagería religiosa que rompen con la inercia de una percepción “decorativa” y que coloca esos modos de representación en complejas redes políticas y culturales de diferentes situaciones históricas y geográficas que dialogan entre sí. La productividad de esos análisis es significativa para los especialistas en historia europea medieval y americana colonial, pero lo es también para una reflexión epistemológica de mayor alcance sobre la hegemonía de la literalidad como matriz dominante en las fuentes documentales y sobre el lugar de las imágenes como documentos históricos. Asimismo, lo es también para el análisis contemporáneo de diversos artefactos culturales que resultan sensibles a las preguntas de investigación que emergen de este tipo de enfoques. Esta perspectiva se

entronca en un movimiento del análisis cultural que pregona una relectura de las imágenes, y de las formas de representación como un todo, desde una perspectiva materialista: es decir, desde sus vínculos, siempre complejos, con las relaciones sociales y políticas.

En este sentido, se destaca el trabajo de Garí de Aguilera, “La política de lo sagrado en la Barcelona medieval. De la inventio sanctae Eulaliae a las leyendas mercedarias”, que utiliza dos historias sobre el origen de las reliquias de Santa Eulalia para discutir, inicialmente, los modos de relación y mediación con lo sagrado. A partir del caso de Barcelona, describe un proceso de mayor escala relacionado con la emergencia de una nueva espiritualidad en el mundo urbano de los siglos XI y XII. Garí muestra la individualización de la religiosidad que pasa de la materialidad de las reliquias, propia de una religiosidad comunal presente en la Europa carolingia, a la subjetividad como eje de la manifestación de lo sagrado que se consolida con las órdenes mendicantes. Los casos del obispo Fredonio, su liturgia e invención de las reliquias de Santa Eulalia, y la Orden de la Mercè, fuente del culto a la Virgen de la Mercè y santos y santas mercedarios, resultan dos casos sintomáticos de ese desplazamiento de la religiosidad hacía una humanización de lo sagrado. Estas dos “corrientes de sensibilidad” propias de la Europa occidental medieval, sin embargo, se vinculan también con modos de legitimación que incluyen aspectos institucionales y eclesiales así

como estrategias de redefinición religiosa del espacio urbano. Lejos de proponer una explicación centrada en la “manipulación”, tan habitual en el sentido común que reflexiona sobre lo religioso, Garí de Aguilera propone una lectura bien articulada entre religiosidad y política, que restituye la lógica interna de la primera como argumento central de la eficacia de la segunda.

Por su parte, María Cristina Pereira analiza la ornamentación de un singular objeto caro a la tradición cristiana: una Biblia del siglo XII. En su ensayo, “La letra y la hoja: las iniciales ornamentadas de la Biblia de Saint-Bénigne de Dijon”, muestra de modo ejemplar cómo el análisis visual resulta productivo, sobre todo, por no subordinar la imagen al texto. En todo caso, sostiene, la imagen puede preceder al texto, y por lo tanto a la escritura, invirtiendo la tradicional acepción de que la imagen es siempre dependiente del texto escrito. Pero esa operación adquiere un carácter de mayor relevancia porque las imágenes que analiza acompañan a la Biblia, el texto canónico de la literalidad occidental. Si bien la distribución, la composición y el color de figuras animales, vegetales y de escribientes, así como los juegos de palabras, parecen constituir un lenguaje propio que da cuenta de toda una articulación entre naturaleza-escritura, resultaría sugestivo preguntarse por las condiciones sociales, políticas, e incluso cosmológicas que emergen en la descripción. Hecho que pondría el análisis de lo visual en diálogo más

estrecho con una historia social y cultural que la colección de trabajos propone.

El trabajo de Pierre-Antoine Fabre, “Pintar el mundo, una empresa infinita: retrato del misionero como artista”, analiza el proceso de evangelización y misionalización del cristianismo a partir del discurso escrito y visual en la cultura jesuítica. Tomando como objeto el corredor de una iglesia italiana pintado por el jesuita Andrea Pozzo (sumado al trabajo previo de Jacques Cortois) en el siglo XVII y la ilustración de un capítulo de las *Pinturas espirituales* de Luis Richeôme hacia 1611, Fabre, a medio camino entre la crítica de arte, la propia experiencia y la crónica, destaca el lugar de las imágenes como modo de representación y de reproducción de la cultura jesuítica, sus concepciones sobre la persona, sus modos de vínculo con lo sagrado y sus orígenes míticos. Pero también enmarca esos recursos de la imaginería en un proyecto de evangelización más amplio que se vale de las imágenes como declaración estratégica de una forma de vivir la espiritualidad. Sobre todo en el análisis del jesuita y escritor Louis Richeôme, consigue vincular sus reflexiones sobre la centralidad de la imagen con las respuestas católicas al movimiento iconoclasta protestante en la Contrarreforma e incluso con el lugar de las imágenes en las tradiciones judías. Aunque, subraya, ese vínculo sea paradójico, ya que el discurso iconoclasta se pone en tensión dentro del propio catolicismo en contextos no occidentales de

misionalización en que la persecución a la idolatría se hace particularmente presente.

En “Sabiduría de Dios-sabiduría del rey”, finalmente, Nelly Sigaut ensaya un análisis sobre las formas de representar la sabiduría de Dios y la del Rey en dos iglesias de la Nueva España. Se concentra en la dimensión “comunicacional” del poder colonial de la Corona española en América, analizando con detalle un conjunto de pinturas y representaciones del poder real y del poder divino. El análisis de las imágenes, y del espacio de la sacristía como parte de una escala de virtudes que es paradigma de la monarquía católica, se enlaza con procesos institucionales y políticos de diferente escala que se organizan en torno a las relaciones entre colonias y metrópoli, así como a las tensiones entre la Monarquía española y Roma.

Los últimos dos trabajos del volumen constituyen un aporte significativo por proponer un diálogo entre la producción historiográfica y la antropológica sobre religiosidad en la Argentina, señalando con un criterio amplio –aunque la prioridad dada a Buenos Aires sea evidente y también sintomática de un campo académico bastante centralizado– corrientes teóricas, estilos de trabajo, temáticas y espacios institucionales diversos.

María Julia Carozzi, en “Balance de la antropología de la religión argentina: los últimos veinticinco años”, realiza un detallado diagnóstico del lugar tardío de la religión en la antropología argentina. Pese a haber sido tratado por

los pioneros de la antropología social local, e incluso en la etnología, el paradigma de la secularización dominante y la falta de desarrollos teórico-metodológicos de la antropología argentina previa a la década de 1980 son factores mencionados como causas del lugar periférico que el estudio de la religión en contextos urbanos tuvo en las agendas de investigación. Por otro lado, destaca los cambios institucionales que se dieron durante las últimas dos décadas, que muestran el creciente desarrollo de un campo particularmente poroso entre la antropología, la sociología y la historia: la formación de posgrado en el exterior de muchos investigadores, la consolidación de redes regionales en organizaciones científicas como la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del MERCOSUR o la centralidad de los abordajes etnográficos y del concepto de cultura, sobre todo en ciertos espacios dinámicos de la sociología local. Según Carozzi, a partir de la década de 1990 los temas centrales de los enfoques antropológicos de la religión en la Argentina son: estudios cuya unidad de análisis no es la denominación religiosa en sí misma sino el barrio o el territorio; estudios sobre heterodoxias religiosas, sobre todo protestantes; estudios sobre la circulación en modalidades tipo red del estilo *New Age*; trabajos sobre grupos heterodoxos con antigua presencia en la cultura urbana vinculados con el llamado “esoterismo” y, finalmente, estudios etnográficos de comunidades englobadas dentro del “catolicismo”. Más

recientemente, resultan significativos los estudios sobre prácticas de religiosidad popular y la presencia del dominio de lo sagrado en ámbitos no religiosos como la música; la presencia de denominaciones cristianas en el Chaco por fuera de los estudios ya clásicos sobre el evangelismo; los trabajos sobre órdenes monásticos y, finalmente, una serie de ensayos teórico-metodológicos que reflexionan sobre cuestiones epistemológicas y sobre el lugar del etnógrafo en los estudios sobre religiosidad. En sentido general, la autora subraya el importante rol de la antropología de la religión en reconocer a la religiosidad como un ámbito que nunca se encuentra aislado de procesos socioculturales que exceden la denominación religiosa, hecho que lleva a definir su campo como un estudio de los procesos de sacralización.

El ensayo bibliográfico de Claudia Touris, “La Historiografía de la religión sobre la Argentina contemporánea. Núcleos consolidados, aportes recientes y debates en curso”, resulta un relevamiento y un análisis profundamente significativo y uno de los trabajos más interesantes del libro. Allí Touris muestra el proceso de consolidación de los estudios sobre temática religiosa en la historiografía argentina en torno a tres áreas. En primer lugar, una nueva historia de la Iglesia católica desde una perspectiva que rompe con los estudios previos producidos desde el ámbito confesional, estudios que tienen un fuerte sesgo católico que vincula catolicismo y nación como

parte del mito fundante de la “nación católica”. Esta nueva historia se concentra en el aparato institucional, sus estrategias de penetración social y el rol del clero en diferentes espacios políticos. Esta tendencia, que privilegia la historia política, con menor presencia de la historia social, estuvo originalmente dedicada a la etapa colonial y post-independiente. Localizada en el Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, Touris destaca la labor de Roberto Di Stefano como una figura central de este núcleo. En segundo lugar, señala el estudio del campo religioso en su totalidad y sus interacciones con la cultura política que se concentra en las coyunturas políticas del siglo xx. Allí destaca a las figuras de Luis Alberto Romero, Susana Bianchi y el Grupo de Trabajo de Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea con el aval institucional que inicialmente dieron el Instituto Ravignani y el Instituto Juan Carlos Grosso de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. En último lugar, Touris señala una línea de trabajos más reciente que pone el acento en aspectos socioculturales con la impronta culturalista de la historiografía francesa. Representante de esa tendencia es el Grupo de

Estudios sobre Religiosidad y Evangelización dirigido por Patricia Fogelman, que inicialmente se concentró en la etapa colonial y se desarrolló en la órbita del Programa de Historia de América Latina del mencionado Instituto Ravignani. Más allá de otros estudios singulares más recientes que construyen una bibliografía abultada y sofisticada, y del debate concreto que se reconstruye sobre la radicalización del catolicismo en la década de 1970 como un foco temático particular, Touris observa que los estudios sobre temas religiosos comenzaron más tardíamente en la historia que en otras disciplinas de las Ciencias Sociales. Nos resulta interesante ese señalamiento y sus posibles respuestas porque en cierto sentido son compatibles con el diagnóstico de Carozzi sobre el campo de la antropología. Una de las razones de este efecto, sostiene, puede derivarse de la configuración de un campo académico laico “tan impregnado de preconceptos, de prejuicios y de un espíritu militante como el que desplegaban sus ‘adversarios’ católicos”.

Tanto los trabajos bibliográficos como los estudios de caso discuten, de manera amplia, las relaciones entre cultura, religiosidad y

política. En este sentido, el libro puede inscribirse en la última corriente de estudios que propone una historia cultural de la religiosidad señalada por Touris. Como los vínculos estrechos entre historia cultural y antropología son todavía necesarios y no del todo explotados en la producción local, este trabajo resulta altamente significativo. Sobre todo porque es un aporte que tiende a reducir una “brecha simbólica” entre historia, antropología y sociología cultural a partir de estudios empíricos focalizados en la centralidad de las imágenes, y de dos sólidos ensayos de revisión bibliográfica. La religiosidad, a contrapelo de las agendas de investigación más establecidas, parecería permitir pasajes que a las ciencias sociales locales dedicadas a temas más “centrales” les cuesta producir. *Religiosidad, Cultura y Poder* es un trabajo colectivo que invita a reducir una brecha que no es sólo “ficcional”, como suele aseverarse desde una vocación ecuménica bienintencionada que promueve el diálogo entre historiografía, sociología y antropología, sino una distancia todavía parcialmente operante.

Nicolás Viotti
FLACSO / CONICET

Keith Thomas,
The Ends of Life: Roads to Fulfilment in Early Modern England,
Oxford, Oxford University Press, 2009, 393 páginas

A los 76 años, Keith Thomas ha publicado un nuevo libro. Casi cuatro décadas después de la aparición de *Religion and the Decline of Magic*, su primer libro, *The Ends of Life* es solamente el tercero. Más allá de la calidad de los dos anteriores, que se han convertido en clásicos de la historiografía del siglo xx, la cifra es, para un historiador de su talla, inusual. Aun así, en vista de una trayectoria ritmada por otros pergaminos –Thomas ha publicado una gran cantidad de artículos, algunos de los cuales han tenido enorme repercusión, ha tenido una incansable labor como editor, como lo atestiguan, por ejemplo, el maravilloso *Oxford Book of Work*, o su trabajo en el *Dictionary of National Biography*, y sus reseñas, género en el que es un maestro, son innumerables–, no resulta sorprendente que la publicación de *The Ends of Life* haya sido recibida con gran expectativa.

La obra de Thomas no es demasiado conocida entre el público de habla hispana, en principio, debido a que inexplicablemente ninguno de sus dos libros anteriores, que pueden encontrarse, entre otros muchos idiomas, en portugués, han sido traducidos al español. Y sin embargo Thomas es uno de los historiadores más reputados del Reino Unido, y, desde la muerte de Christopher Hill, seguramente el mayor conocedor contemporáneo de la

historia de Gran Bretaña en la época moderna. *The Ends of Life* no hace más que confirmar su vigencia, y como en sus obras anteriores enseña, página a página, la notable capacidad de Thomas por articular en un relato histórico narrado en los términos más sencillos posibles un cuerpo documental extraordinariamente vasto y diverso. El libro es una revisión de las *Ford Lectures* ofrecidas en 2000, y si bien el autor advierte en la introducción que en la década que las separa de su publicación los temas tratados han recibido la atención de numerosos historiadores, el texto presenta sin duda la aproximación más completa a un problema que hasta años recientes no había merecido mucha atención: las formas de realización personal en la Edad Moderna.

La carrera militar, y el reconocimiento que las proezas de una carrera en las armas podían deparar; el trabajo, como mandato social y como vocación; la adquisición de riqueza, por los beneficios inmediatos que podía reportar, pero también por el estatus al que podía ser asociada; la construcción, pero sobre todo el mantenimiento, del honor y la reputación que venían a su vez asociados al estatus; la amistad y la sociabilidad, que más allá del análisis de las redes de sociabilidad funcional, tantas veces estudiadas por los historiadores, aparecen

analizadas en virtud de su valor intrínseco asociado al cariño genuino y al cultivo de vínculos afectivos; y, por último, la fama y la inmortalidad a la que ésta podía conducir, son los seis ítems –que no es posible aquí describir en detalle– analizados por Thomas, que cubre de este modo un espectro amplio de las formas y las prácticas de realización personal. Llama la atención, sin embargo, que aunque permee, como no puede ser de otro modo, todos los otros ámbitos, entre los temas elegidos no aparezca el de la religión, tanto en el nivel de la carrera eclesiástica –en el mismo plano en el que es tratada la militar–, como en el nivel de las prácticas religiosas en términos de guías de conducta en sentido amplio, tan importantes en Inglaterra, por ejemplo, para el desarrollo del puritanismo.

El primer capítulo del libro es el único que no está dedicado a uno de estos temas o grupos de temas. Allí, Thomas destaca las dificultades que cualquiera de ellos encontraba en una “época de posibilidades limitadas” (p. 8), en la que la mera cuestión de la supervivencia más inmediata se presentaba para una porción muy importante de la población de manera suficientemente apremiante como para dejar muy poco espacio a las reflexiones o a los proyectos sobre qué se quería hacer, y sobre cómo se quería hacerlo,

en esta vida. “Como si el pan de cada día fuera el único fin de una vida tediosa y agotadora, y una vida tediosa y agotadora la única manera de lograr el pan de cada día”,¹ según lo señalaba Daniel Defoe, a quien Thomas cita en la introducción, todavía en 1719, casi dos siglos después del inicio del período tratado en el libro. En este mismo sentido, no está demás recordar que, más allá de las dificultades materiales que alejaban a la mayor parte de la población de inquietudes referidas al desarrollo personal y a su eventual puesta en práctica, para las mujeres, incluso para aquellas que no debían atender día a día las tareas más inmediatas de la reproducción cotidiana, la búsqueda de cualquier forma de realización personal –al margen de ocupar debidamente sus papeles como esposas y como madres, y de cumplir con propiedad las tareas y los deberes que la necesidad y la tradición consagraban a esos lugares– era largamente considerada una ambición fuera de lugar, y la mayoría de las veces, cualquiera fuera su expresión concreta, fuertemente condenada.

Thomas pone así de manifiesto, ya en las primeras páginas del libro, una relación tan inmediata como compleja. Porque si la estrechez del margen que esta sociedad de posibilidades limitadas dejaba al desarrollo de formas de realización personal estaba, como reconoce el autor, atada a las condiciones de vida y de trabajo que son características de las economías preindustriales, también lo estaba la creencia generalizada de que la realización de cada

uno no correspondía a esta vida sino a la próxima, y Thomas señala entonces que la noción de realización personal no corresponde al período y que sólo sería elaborada más adelante por los románticos. En este punto, más allá de que el desfase temporal entre la plena elaboración de una noción de realización personal y el período estudiado discute en cierto modo el título del libro, y de que tal vez hubiera resultado más apropiado hablar, antes que de realización personal, de aspiraciones y de ambiciones de vida, al poner de manifiesto la relación entre las constricciones de la época y la ambición generalizada de una realización que no correspondía a la vida en ese mundo, el texto descubre su articulación con un antiguo y complejo problema, y al prometer abordarlo a través de un campo novedoso y apenas explorado, invita a un recorrido fascinante. Porque al anunciar el análisis de una serie de recorridos a través de los cuales los hombres de la Edad Moderna, o al menos una pequeña porción de ellos, emprendieron en Inglaterra diferentes formas de realización personal que iban más allá de lo que fuera que pudiera hacerse en ese mundo para asegurarse un lugar apacible en el otro, el libro anuncia también, en principio, el tratamiento de un problema que está en la base de la génesis de la sensibilidad moderna, en tanto la práctica efectiva de cualquier forma de realización personal que no correspondiera a la próxima vida pone de manifiesto, en el terreno de las ambiciones y las aspiraciones de vida, la transición desde una forma de realización en todo

trascendente a otras que, más allá de cómo sean presentadas, son inmanentes de hecho.

El trasfondo del asunto no es otro que la cuestión de la secularización de la escatología, que desde que, hace ya cerca de medio siglo, fuera severamente cuestionada por Hans Blumenberg como “vía de transición” hacia la modernidad, presenta un problema allí donde una forma de desarrollo inmanente, plena o lateralmente, ocupa el espacio que había ocupado una trascendente. Es por este motivo que cualquier lector familiarizado con esta antigua cuestión puede encontrar con entusiasmo en el comienzo del libro la promesa, tácita, es cierto, de un recorrido sumamente interesante, ya que abordar este complejo problema a través de las transformaciones que supone una forma de realización trascendente a partir de expectativas y prácticas inmanentes conforma una aproximación singularmente original al problema.

Sin embargo, la invitación inicial se desdibuja rápidamente, y desde que el problema queda planteado el libro dedica muy poco espacio a él. Hay que decir, empero, que esto no es algo que se le pueda achacar a Thomas, porque si bien la expectativa por encontrar un tratamiento de este tipo no es arbitraria, la lectura del libro descubre muy pronto que su autor no tiene mayor interés en él. Y así, aunque posiblemente ningún otro historiador, de Inglaterra o de cualquier otro lado, pueda

¹ D. Defoe, *The Farther Adventures of Robinson Crusoe*, Oxford, 1927, II, pp. 117-118.

ofrecer la cantidad y la diversidad de casos y ejemplos, situaciones y anécdotas que Thomas en efecto ofrece para ilustrar el contradictorio desarrollo histórico de las formas de realización personal, cuando el lector se pregunta por los difíciles problemas que suponen las transiciones desde la virtualmente única forma de realización a la que tradicionalmente los hombres habían podido aspirar, hacia las que comenzaban a aparecer, si no de forma suplementaria, al menos de manera paralela en la

época moderna, el libro no tiene mucho más para ofrecer que esos ejemplos y situaciones. Para un lector familiarizado con la obra de Thomas, esto no resulta demasiado sorprendente, ya que la conceptualización de los problemas y las contradicciones que surgen de un relato histórico nunca estuvo entre los mayores intereses del gran historiador británico, siempre más inclinado a presentar los problemas y las contradicciones a través de la exposición de los documentos que a ensayar

hipótesis o conclusiones sobre ellos. No es extraño entonces que el libro no ofrezca una conclusión o un epílogo y finalice cuando el autor termina de presentar el último de sus seis temas. Ello no opaca, sin embargo, la experiencia de una lectura sumamente gratificante para cualquier persona interesada en la primera modernidad.

Julián Verardi
UNSAM / CONICET

Thomas Bender,
Historia de los Estados Unidos. Una nación entre naciones,
Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, 384 páginas

Historia de los Estados Unidos. Una nación entre naciones, de Thomas Bender, es una historia transnacional de los Estados Unidos. En palabras de su autor, es un intento de mostrar “que la historia global y la historia norteamericana son producto de la misma coyuntura de acontecimientos históricos y que la historia estadounidense ha sido modelada de manera significativa por ese contexto global” (p. 309). Se trata de un libro de síntesis que, a través de cinco capítulos en los que se visitan cinco episodios clave de la historia estadounidense, propone una nueva perspectiva sobre ese proceso histórico, entendiéndolo como un proceso conectado y en gran medida condicionado por su contexto transnacional; es decir, entendiéndolo a los Estados Unidos como “una nación entre naciones”. Más que ofrecer una narración general de esa historia, o una investigación basada en fuentes primarias, el autor procura, a través de un dominio admirable de bibliografía secundaria sobre una gran cantidad de temas, una empresa de contextualización, en la que cada uno de los cinco episodios analizados es puesto en relación con una amplia variedad de casos externos a los Estados Unidos.

Este afán de situar la historia estadounidense en un contexto global forma parte de lo que podría denominarse un “giro transnacional” que ha permeado

fuertemente la historiografía de ese país en las últimas dos décadas, y del cual Thomas Bender ha sido uno de los principales impulsores, junto con historiadores como Daniel T. Rodgers, David Armitage o Ian Tyrrell. Si bien se trata de una tendencia que reconoce evidentemente un contexto más amplio en el cual la historia global, la historia conectada, la *histoire croisée* y otras derivaciones han florecido en diferentes latitudes al compás de la globalización misma, en los Estados Unidos el giro transnacional cobró dimensiones particulares, especialmente al aplicarse al campo de la historia estadounidense. Allí, se ha tratado de un movimiento historiográfico con un gran afán revisionista y contestatario, del cual la obra de Bender es un ejemplo. Enfatizando la dimensión transnacional de los procesos históricos; encontrando paralelos y conexiones exteriores en episodios, ideas y movimientos que tradicionalmente se habían considerado “únicos” y autónomos; desafiando, en fin, la tradición “excepcionalista” y aislacionista de una historiografía nacional de un marcado provincianismo, los historiadores involucrados en el giro transnacional han buscado enseñar a sus pares y también, con mayor énfasis aun, a sus conciudadanos, que los Estados Unidos no han sido solamente

una isla de democracia y libertad, un conjunto de colonias que han luchado por su independencia, o una formidable potencia industrial que le ha marcado el rumbo al mundo, sino también una provincia más de ese mundo, un espacio y una sociedad inmersos en redes amplias de movimientos de personas, recursos e ideas, y cuyos procesos históricos conocen paralelismos en muchos otros lugares del globo.

Esta dimensión contestataria explica gran parte del propósito del autor, quien escribió la versión original del libro en 2006. Se trataba de una coyuntura en la que la política exterior estadounidense atravesaba un momento de máxima agresividad, que incluía por un lado la ocupación de Irak iniciada en 2003 y su pretendido objetivo de expansión de la democracia, y por otro una diplomacia que fomentaba el aislacionismo en temas como el medio ambiente o las políticas comerciales. Como explica Bender en la conclusión (capítulo 6), las inquietudes relacionadas con la posición de los Estados Unidos en el mundo no podían más que verse acicateadas en dicha situación y cobrar una urgencia inmediata, volviéndose un campo de debate político de primer orden.

Esta *Historia de los Estados Unidos* es, entonces, una intervención tanto

historiográfica como política, lo que es coherente con la trayectoria intelectual de su autor. Profesor de historia y humanidades en la Universidad de Nueva York, Bender se ha dedicado a gran variedad de áreas dentro de la historia estadounidense, que incluyen la historia cultural e intelectual (con foco en la historia de la intelectualidad neoyorquina), la historia urbana, la historia de las humanidades y las ciencias sociales, y en los últimos años la historia transnacional. Pero también ha intervenido durante décadas, a través de artículos en publicaciones de alta visibilidad como el *New York Times* o la revista *The Nation*, en debates culturales, políticos, educativos y urbanísticos. Parte de sus inquietudes en tanto “intelectual público” puede verse claramente en el libro que estamos reseñando, en tanto se propone desmontar visiones de la historia estadounidense sólidamente arraigadas en el público general de ese país.

El primer capítulo del libro se ocupa de los inicios de la historia estadounidense. En consonancia con uno de los campos de estudio que más se ha desarrollado en los últimos años, la “historia atlántica”, Bender sitúa los inicios de la historia estadounidense en la coyuntura de la expansión europea del siglo XVI y el “descubrimiento del Océano”. Así, revisita temas como la expansión ultramarina europea y la instalación de redes comerciales y políticas transoceánicas, el movimiento poblacional hacia América de europeos y africanos, o el funcionamiento del sistema de plantaciones esclavistas. La intención general es rearmar el

cuadro de los inicios de la historia estadounidense: no ya un conjunto de colonos que luego de asentarse en el nordeste van avanzando a la manera de pioneros hacia el oeste, sino un mapa mucho más complejo y geográficamente más amplio, en el que hay un gran conjunto y variedad de poblaciones que se establecen en diversos puntos y que interactúan de diversas maneras con las poblaciones indígenas.

El segundo capítulo trata de la revolución de independencia de 1776 y las primeras décadas de vida independiente, entendiendo el proceso histórico, una vez más, en un contexto amplio: por un lado, el de las revoluciones atlánticas, siguiendo la tradición de Robert R. Palmer de anar las revoluciones estadounidense y francesa en una ola transnacional de “revoluciones democráticas”, a la que Bender, como otros (William Klooster, Jeremy Adelman), agrega la haitiana y las hispanoamericanas. Por otro lado, Bender busca situar la independencia estadounidense en el juego político atlántico de la rivalidad entre las grandes potencias europeas (Gran Bretaña, Francia y España) a fines del siglo XVIII. El autor rastrea con exhaustividad las conexiones entre los revolucionarios estadounidenses y sus pares franceses y en menor medida haitianos, y muestra convincentemente cómo los primeros años de la nación independiente fueron parte de una guerra internacional con implicaciones globales, que abarcó muchos territorios pertenecientes a los imperios coloniales del momento.

El tercer capítulo trata la problemática de la organización nacional del país independiente a lo largo del siglo XIX. Recorre temas como el nacionalismo, la centralización política, el trabajo libre y la esclavitud, la relación entre territorio y nación y la relación entre economía nacional y unidad política, intentando localizar las similitudes y las diferencias entre el proceso estadounidense y el de otros países del globo. La narración sobre los Estados Unidos en sí no es exhaustiva, pues se limita a analizar los debates y los clivajes políticos que eventualmente desembocarían en la Guerra Civil (1861-1865). El aporte que aquí se busca hacer es nuevamente el de entender esta coyuntura desde una perspectiva más amplia. Aunque se propone mostrar nexos entre lo que estaba sucediendo en los Estados Unidos y lo que ocurría en la Europa de 1848, éstos son mucho menores y menos contundentes que en el capítulo anterior. Básicamente se trata de una historia comparada, en la cual los diferentes casos europeos, asiáticos, latinoamericanos y el estadounidense son “variaciones sobre el tema de la organización nacional”, “parte de un movimiento general tendiente a configurar el Estado moderno” (p. 158).

El cuarto capítulo analiza la dimensión imperial de las políticas exteriores estadounidenses a lo largo del siglo XIX y principios del XX, y comienza con la apropiación de tierras indígenas durante toda la historia estadounidense y mexicana luego de 1846. Luego se analiza la “retórica del

imperio”, es decir, las diferentes justificaciones que, rechazando el uso explícito del concepto de imperio, sin embargo legitimaban la empresa expansiva en términos de superioridad racial o de empresa civilizatoria. Finalmente, Bender esboza la hipótesis de que ya desde la independencia los Estados Unidos poseían una “estrategia global”, es decir, una ambición de posicionar a la nueva nación en el mundo a través de la expansión de su poder comercial y cultural. Este capítulo posee una fuerte dimensión polémica: la propia mención de los Estados Unidos como potencia “imperial”, si bien hoy es un dato común en la historiografía, constituye siempre un ataque a la enraizada ideología nacional que, como explica el autor, se autoproclama antiimperialista y piensa el avance norteamericano sobre nuevas tierras (sea el interior continental o el exterior insular) como “expansión” de la sociedad democrática. Así, afirma Bender, “el imperio se hizo casi invisible para los estadounidenses” (p. 251).

El quinto capítulo, finalmente, es un análisis de la “Era Progresista”, es decir, de las corrientes ideológicas y de los gobiernos estadounidenses que entre 1890 y 1920 abogaban por la reforma política y social. Bender analiza las nuevas ideas sobre la política y la sociedad, en las cuales el liberalismo ya no se limitaba a la defensa de la propiedad y del individuo, sino que incluía preocupaciones sobre la justicia social e imaginaba un Estado activamente involucrado en la

regulación económica. El objetivo de este capítulo es, una vez más, la contextualización: se procura mostrar que estas transformaciones ideológicas, lejos de ser una especificidad estadounidense, formaban parte de una conversación global sobre los problemas de la sociedad industrial madura y las formas de solucionarlos. Así, Bender rastrea la amplia y variada circulación de nuevas ideas sobre la sociedad y la economía que existió entre diferentes partes del mundo a fines del siglo XIX y principios del XX, e incluye no sólo a las naciones industrializadas de Occidente sino también a países como Japón, Argentina, Chile, Australia o Nueva Zelanda. Se trataba, para Bender, de una especie de *world wide web*, en la cual “la búsqueda de soluciones a los problemas sociales causados por la industrialización constituyó un intenso esfuerzo internacional del que participaron muchos países del mundo” (p. 301).

No hay duda de que el libro de Thomas Bender constituye un gran aporte para pensar la historia de los Estados Unidos fuera del sitio de excepción en el que tradicionalmente se la ha ubicado. Asimismo, también es indudable que su traducción al español es una contribución que debe ser calurosamente bienvenida, ya que la historia estadounidense se encuentra totalmente ausente en las discusiones historiográficas de nuestro medio. Puede afirmarse, sin embargo, que esta *Historia de los Estados Unidos* constituye un aporte en algún sentido problemático, tanto desde un punto de vista general como desde el punto de vista

particular de su traducción al español.

Desde un punto de vista general, se trata de un libro que plantea algunos problemas metodológicos. Por un lado, no es fácil dejar de mencionar que existe cierta contradicción en intentar situar a los Estados Unidos en el marco de una historia global manteniendo sin embargo intacto el concepto de Estado-nación (Bender afirma explícitamente que no busca “dejar de lado la historia nacional sino postular un modo diferente de narrarla”, p. 20). En segundo lugar, éste es un libro en el que la argumentación aparece casi siempre, por así decirlo, por yuxtaposición. En tanto historiador transnacional, Bender da prioridad a los factores externos y a las conexiones para explicar el proceso histórico. Sin embargo, en muchos casos (particularmente en los capítulos 1 y 3) no existe una verdadera explicación de cómo esos factores externos se vuelven una fuerza actuante en el medio interno. Por el contrario, el autor parece confiar demasiado en que la simple presentación de lo interno junto a lo externo alcanza para iluminar el proceso histórico. En tercer lugar, y relacionado con esto, vale la pena llamar la atención sobre la “asimetría” de los casos presentados, en el sentido de que hay grandes diferencias entre las formas y los grados de significatividad de las conexiones transnacionales para cada uno. En otras palabras, el afán de “transnacionalizarlo todo” nos hace perder de vista el hecho de que los nexos transnacionales *no* son igualmente potentes a lo largo y

a lo ancho de la historia. A veces existen verdaderos lazos transnacionales (como en el caso de la reforma social en la “Era Progresista”), a veces existen en diferentes lugares procesos que se desarrollan a partir de un polo de origen común pero de manera no siempre conectada (como en el caso de la expansión ultramarina europea del siglo XVI y el desarrollo de las diferentes regiones del Nuevo Mundo), y a veces existen paralelismos con escasas conexiones concretas en que la historia conectada se vuelve puramente una “historia comparada” (como el desarrollo de la organización nacional a lo largo del siglo XIX).

Desde el punto de vista de su traducción al español (y aquí hace falta destacar que, con

excepción de algunos excesos de literalidad y algunos errores menores, la traducción de Alcira Bixio es muy correcta), existe un problema relacionado con la audiencia a la que este libro se dirige. La perspectiva transnacional obliga a Bender a dedicar tanto o más espacio al contexto exterior y a los casos paralelos que a la historia estadounidense propiamente dicha. Así, el lector se encontrará con extensas secciones dedicadas a fenómenos europeos, latinoamericanos o atlánticos que ya son bien conocidos (la expansión ultramarina, la trata de esclavos, las independencias hispanoamericanas, etc.), y en cambio con muy breves explicaciones sobre la coyuntura estadounidense, ya que se sobreentiende un

conocimiento del marco general del que muy posiblemente el lector hispanoparlante promedio carezca.

Insistimos, sin embargo, en el acierto que significa la publicación de este libro en español, como primera aproximación a la historia de los Estados Unidos. Sería esperable que se continuara con la traducción de clásicos de la historiografía estadounidense (podemos pensar aquí en las obras de Gordon Wood, Eugene Genovese, Eric Foner o Daniel Rodgers), para contribuir a un mayor conocimiento de este importantísimo campo historiográfico.

Martín Marimón
Princeton University

Jan-Werner Müller,
Contesting Democracy. Political Ideas in Twentieth-Century Europe,
New Haven/Londres, Yale University Press, 2011, 281 páginas

Este nuevo libro del historiador alemán y profesor de Ciencias Políticas en la Princeton University, Jan-Werner Müller, es simultáneamente una historia política de Europa desde la Primera Guerra Mundial y una reflexión sobre por qué Europa no pudo consolidar democracias liberales antes de 1945 y por qué sí pudo hacerlo en la segunda mitad del siglo. Su tesis es tan original y directa como polémica: en la segunda posguerra, el desarrollo democrático de la Europa occidental creció en un complejo proceso marcado no por el restablecimiento de un supuesto viejo orden interrumpido entre 1914 y 1945, sino por la urgencia y la cohesión de la lógica de Guerra Fría. Desde su perspectiva, en lugar de producirse un “retorno del liberalismo” o un “regreso de la democracia”, se creó algo nuevo: una democracia constreñida por una mayoría de instituciones no elegidas democráticamente, tan fuertemente hostiles a los ideales de soberanía popular como a las “democracias populares” soviéticas. En este sentido, el Estado de Bienestar y la Comunidad Europea no se erigieron bajo el fundamento del liberalismo –que había abierto la puerta a los fascismos y al estalinismo–, sino que lo hicieron con el objetivo de prevenir el regreso de las experiencias fascistas y dando a los ciudadanos “seguridad” y

“serenidad”, según las palabras del líder laborista británico Aneurin Bevan. En este proceso, y éste es uno de los ejes centrales del libro, el papel de la Democracia Cristiana fue central, al presentarse al mismo tiempo como el partido anticomunista por excelencia y como un movimiento con profundas conexiones con una religión “real” opuesta a la artificial del fascismo.

El libro, una compilación de artículos hábilmente reconvertida en libro, después de una introducción en la que se plantean de manera clara y ordenada los ejes del trabajo, comienza con un capítulo dedicado de la Gran Guerra, la revolución bolchevique y las respuestas que algunos intelectuales –Max Weber tiene un papel central– dieron a estos nuevos fenómenos. Su elocuente título, “The Molten Mass”, deja claro que el conflicto armado y la experiencia liderada por Lenin abrieron la puerta a una nueva época en la que el colapso de los antiguos imperios dominados por bien establecidos órdenes conservadores y jerárquicos dio paso a unos débiles regímenes republicanos, limitados en muchos casos por importantes conflictos nacionales y étnicos. Estos gobiernos surgidos después de 1918 dieron lugar, a su vez, a unos “Interwar experiments” –tal es el título del segundo capítulo– entre los

cuales la República de Weimar ocupó uno de los lugares centrales. Müller dedica un espacio significativo a esta experiencia iniciada en 1919, que adoptó una constitución tan extremadamente liberal que una parte mayoritaria de sus élites burocráticas, militares, eclesiásticas y académicas la consideraron inaceptable e ilegítima. En este marco, analiza en detalle las ideas de Max Weber –sobre todo a partir de su conocido discurso de 1919 “La política como vocación”– como una de las respuestas posibles a las amenazas que padeció esta experiencia tanto de izquierdas como de derechas.

Pero Alemania no fue un caso único. La gran mayoría de los países europeos debieron enfrentarse simultáneamente al desafío de las potenciales contradicciones de un proceso marcado por una más o menos amplia democratización, una tendencia a la centralización de la economía (nacional) y la defensa de los supuestos wilsonianos de autodeterminación nacional. En este sentido, Müller estudia las condiciones y las ideologías bajo las cuales los discursos comenzaron a trascender lo meramente intelectual y capturaron la imaginación de las masas, para quienes las estructuras formales de la democracia dejaron de cumplir sus necesidades y aspiraciones. Con este objetivo, el texto se

concentra en varias “*in-between figures*” –filósofos, abogados, constitucionalistas– que ejercieron un papel destacado como intelectuales. Después de pasar por los “pluralistas” británicos (G. H. Cole, Harold Laski), el autor analiza el pensamiento y la actividad de una serie de pensadores que entendieron la política como una pedagogía, entre los cuales sobresalen Antonio Gramsci y Otto Bauer, dos marxistas heterodoxos que se ocuparon con gran interés de los problemas del nacionalismo y proyectaron modelos de amplias coaliciones socialistas que, según el texto, acabaron por expresarse en la socialdemocracia sueca. El autor también ofrece un análisis interesante sobre la figura de György Lukács, considerado uno de los más importantes filósofos del período de entreguerras, responsable tanto de una sofisticada lectura de Marx como de una cierta inmadurez política que sostendría a lo largo de casi toda su vida.

Su análisis sobre el fascismo y el nazismo subraya, en la línea de Zeev Sternhell, el impacto de la filosofía de Georges Sorel sobre Mussolini y la extrema derecha, y la vinculación entre las acciones políticas de masas y la creación de mitos sociales y nacionales. Estos últimos, los mitos nacionales, fueron fundamentales en el proceso a través del cual las instituciones formales de la democracia liberal se convirtieron en dispositivos ajenos a unas masas que fueron atraídas por los diferentes proyectos fascistas. En la línea de autores como Roger Griffin o Ismael

Saz, Müller analiza la aparición del fascismo como un fenómeno modernizador y diferente del de las elites conservadoras tradicionales. Desde su perspectiva, lejos de ser meros agentes conservadores de los intereses burgueses, fascismo y nazismo fueron revolucionarios y eminentemente modernos. Y, precisamente en este sentido, aparecieron para grandes sectores de las sociedades europeas como más democráticos que las propias democracias existentes.

Cuando después de la Segunda Guerra se puso fin al fascismo, la Europa occidental inició una tarea de reconstrucción política y una parte significativa de los nuevos líderes comprendieron que debía encararse un nuevo proyecto que iba más allá de la mera reconstrucción de lo que había existido antes del conflicto. Iniciaron lo que Müller llama “*constrained democracy*”, un sistema que asumió las formas institucionales del parlamentarismo, el sufragio universal y la diversidad de partidos políticos, pero que al mismo tiempo impuso una serie de limitaciones, como la centralidad del Estado en las negociaciones colectivas sindicales, o la existencia de tribunales constitucionales no elegidos democráticamente, que actuaron como frenos elitistas a potenciales “desviaciones populistas”. En lo económico, estas limitaciones se desarrollaron en el marco de un Estado intervencionista de inspiración keynesiana que añadió un elemento de seguridad a la estructura política.

En el desarrollo de este proceso, Müller enfatiza especialmente el papel de la Democracia Cristiana a través de las contribuciones de algunas figuras, como el italiano Alcide De Gasperi, el alemán Konrad Adenauer o el francés Robert Schumann, quienes consiguieron que sus partidos pasaran de ser enemigos de la democracia a pilares de ella. Antes de 1939, muchos partidos demócrata-cristianos se habían aliado con fuerzas antidemocráticas, pero, según el autor, los horrores de la guerra y el Holocausto los convencieron de que sus complicidades con el fascismo y con el nazismo estaban en contradicción con sus principios religiosos. En este proceso, el “personalismo” del católico francés Jacques Maritain fue central para reorientarlos hacia la democracia liberal y para hacer compatibles los ideales de la Iglesia Católica con los de la Revolución Francesa, lo que les permitió hallar una solución ética a la “jaula de hierro” de Max Weber. En las décadas posteriores, después de esta posguerra “disciplinada”, la Democracia Cristiana se vio obligada a hacer frente a los grandes retos de 1968, que pretendió volver a legitimar los reclamos de democracia directa, y del neoliberalismo, que puso de relevancia los límites que podían establecerse a las actividades de los gobiernos democráticos.

La Europa del Este, en cambio, estuvo dominada por las llamadas “democracias populares” de un solo partido, consideradas por la URSS como la única verdadera forma de democracia. Allí, las luchas de

las minorías disidentes tuvieron más impacto que las de Occidente, e incluso las contribuciones de intelectuales húngaros y checos fueron mucho más relevantes que el ecologismo y el feminismo posteriores a 1968 en el camino hacia el fin de la simpatía por el comunismo en todo el mundo y, posteriormente, hacia la desaparición de la Unión Soviética.

La idea general del texto presenta, sin embargo, algunos posibles cuestionamientos. Parece claro que el modelo presentado es aplicable para una parte significativa pero limitada de los países de la Europa Occidental. Por ejemplo, en 1939, Bélgica, Gran Bretaña, Finlandia, Irlanda o Suecia, entre muchos otros, tenían democracias más

o menos estables. Sus sistemas se basaban en instituciones con raíces en el siglo XIX y tenían prácticas e instituciones desarrolladas. Eran sociedades liberalizadas, a pesar de sus serias limitaciones en términos de inclusión democrática; muchas de ellas vieron crecer movimientos de extrema derecha en los años treinta, que en la mayoría de los casos a la altura de la Segunda Guerra ya habían sido neutralizados o eran poco significativos. Por tanto, el modelo de la Democracia Cristiana parece aplicable fundamentalmente a la RFA y a Italia (y, con algún matiz, para Francia). En este sentido, podría afirmarse que no todos los países requirieron de la apoteosis de la Democracia Cristiana y que los valores

democráticos no fueron irradiados desde los países más grandes e importantes hacia los más pequeños, sino que ese proceso se produjo de manera mucho menos lineal.

No obstante, y más allá de este último comentario, este libro es una obra de primera importancia para volver sobre un tema fundamental para todos quienes nos dedicamos a la historia política y a la historia del pensamiento político e intelectual del siglo XX. La gran cantidad de ideas y sugerencias que aporta –y son muchas más de las que aquí se reseñan– lo convierten en una lectura obligada.

Maximiliano Fuentes Codera
Universitat de Girona

Simon Rycroft,
Swinging City: A Cultural Geography of London. 1950-1974,
Surrey, Ashgate, 2011, 200 páginas

“London: The swinging city”. Así titulaba a Londres la revista norteamericana *Time* en abril de 1966. En los años de la invasión británica en los Estados Unidos, una de las revistas de mayor tirada describía en un artículo la vida cultural de “la única ciudad verdaderamente moderna” de la década. Allí se mapeaban los lugares que daban forma a esta escena de los “acelerados” años sesenta: tiendas de moda, cines, teatros, galerías de arte, lugares de concierto, discotecas y casinos. La revista enseñaba al lector extranjero cómo habitar una ciudad que había transformado su geografía social y cambiado sus ropajes aristocráticos por minifaldas, estampados psicodélicos y una estética pop disponible para todos en las vitrinas de Carnaby Street. Para *Time* éstos eran tiempos de democratización: el artículo anunciaba el advenimiento de una “revolución sin sangre” que promovía el desarrollo de una sociedad sin clases a través de unos hábitos y consumos cotidianos compartidos.

De reciente publicación, el libro *Swinging City: A cultural geography of London. 1950-1974*, del geógrafo británico Simon Rycroft, desanda la construcción de esta recurrente figura en las representaciones de la Londres de posguerra. Para esto, realiza un recorrido espacio-temporal que comienza en los años cincuenta, lejos de la

capital británica, con el análisis de algunos movimientos literarios contestatarios de la costa oeste norteamericana y de las ciudades y los pueblos obreros del interior británico. Se trata de unos largos sesenta que culminan en 1974, en una Londres subterránea que se debate entre el activismo artístico de una contracultura militante y las manifestaciones menos escenificadas del activismo estudiantil de izquierda. Por otra parte, el espacio, presente como categoría fundamental de análisis por las imaginaciones que evoca y por los intercambios que alberga su materialidad, excede en este trabajo el estudio de la experiencia urbana. Rycroft analiza también cómo la tecnología de la guerra puesta al servicio de la carrera espacial aportó nuevas visiones de la naturaleza que, identificadas con el universo o el cosmos, renovaron la cultura visual urbana y las formas teóricas de representar el lugar del hombre en el mundo.

Swinging City forma parte de una colección editorial titulada “rematerializando la geografía cultural”. Se trata de una serie que se suma a los recientes debates en torno a la definición de cultura y del objeto de investigación de la geografía cultural, que proponen el retorno de una perspectiva material capaz de analizar la vinculación entre el mundo “no humano” con los procesos

sociales. El objetivo explícito de esta colección es escapar de la hegemonía del giro cultural con el que la geografía cultural británica parecía haberse eclipsado al seguir las huellas de las representaciones y las significaciones discursivas en la interpretación del paisaje. Así, mientras los estudios culturales y la historia cultural se apropiaban de los aportes de la geografía y emprendían el denominado “giro espacial” y “material”, la geografía, en cambio, asistió a un proceso de desmaterialización de su objeto de investigación que no tardó en ser cuestionado. Para Don Mitchell, el editor de la colección, las nuevas direcciones dentro de la geografía cultural de los años ochenta que recuperaron los aportes del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham emprendieron una reconceptualización de la cultura que “ha sido importante por atraer la atención a procesos, políticas e interrelaciones con otras esferas de la vida social. Sin embargo [...] esta reconceptualización ha provocado una reificación de la cultura que la colocó en un estatus de explicación ontológico”.¹

¹ Don Mitchell, “There’s no such thing as culture: towards a reconceptualization of the idea of culture in geography”, en *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series, vol. 20, Nº 1, 1995, p. 102 [traducción propia].

Teniendo en cuenta este programa, sorprende entonces que una de las hipótesis principales del libro sea que el cambio más significativo de Londres en los años sesenta haya sido más discursivo que material. Para Rycroft, las transformaciones en las formas de experimentar y percibir la ciudad estuvieron apuntaladas por la emergencia de un vocabulario surgido de las renovadas fórmulas científicas para comprender el mundo y el universo. El pasaje de un mundo euclidiano donde todo es preciso y estático a otro de múltiples perspectivas en proceso constante de cambio supuso una renovada jerarquización del espacio. Esto dio lugar a una nueva “urbanidad pop”, hecha de *collages* y superposiciones descontextualizadas de objetos y personas, que contribuyó a la percepción de una sociedad más igualitaria identificada en general con la *Swinging City* pero que Rycroft también rastrea en las manifestaciones más radicales de la contracultura londinense.

Los nueve capítulos del libro pueden dividirse en dos grandes partes. En la primera, se aboca a los orígenes de la imaginación *swinging* de Londres en términos estéticos. A través de un extenso corpus que incluye obras literarias, plásticas, arquitectónicas y artículos periodísticos, Rycroft analiza las fuentes culturales de un proceso que condujo a la recuperación de la Londres de posguerra como capital global cultural y a una nueva forma de comprensión de la vida metropolitana, que estuvo atravesada por la emergencia de lo que denomina como el

mito del ascenso social. Inicia el recorrido en la década del cincuenta, primero en los Estados Unidos, luego en el interior de Gran Bretaña, para culminar en Londres. A lo largo de tres capítulos Rycroft analiza la *Beat Generation*, los *Angry Young Men*, el *Festival of Britain* de 1951 y las propuestas estéticas del arte pop británico. En la segunda parte, avanza sobre las características socioespaciales de la *Swinging London* durante la primera mitad de los años sesenta para luego dar cuenta de una ciudad nuevamente transformada por la “radicalización” de estas experiencias rebeldes en su forma contracultural a partir de la segunda mitad de la década. En esta sección, el corpus es igualmente variado: diversas teorías de la comunicación y la sociedad en boga por aquellos años son puestas en diálogo con un exhaustivo análisis de la prensa contracultural, que constituye, por cierto, un novedoso aporte para los estudios de la cultura de izquierda no partidaria.

En este itinerario, Rycroft intenta demostrar cómo Londres asistió a un doble proceso de americanización y nacionalización de la cultura. La *Beat Generation* aportó una de las primeras manifestaciones críticas a la expansión económica y a la cultura del consumo de posguerra, que configuraron las bases de una cultura rebelde que alentaba el desarrollo de un estilo de vida espontáneo y errático mimetizado con los modos de los sectores marginales de la sociedad norteamericana. Por otra parte, los *Angry Young*

Men, con sus acentos regionales y sus historias cotidianas de la clase obrera en las fábricas de las provincias británicas, aportaron la especificidad local de una sociedad que había vivido la guerra en carne propia. Si bien estos argumentos se vinculan de modo más directo con la contracultura, para Rycroft el aporte de estos movimientos literarios para una interpretación del arte entendido como elemento constitutivo de la vida cotidiana, y no como patrimonio de una elite, se trasladó también al estilo de vida de la Londres “acelerada” difundida por los medios de comunicación.

En el capítulo dedicado a Londres en los años cincuenta, se detallan una serie de transformaciones profundas en la imaginación de la ciudad y la nación. Antes de explicar cómo efectivamente se vivía en la *Swinging London*, el autor prefiere detallar las características de la cultura visual de la ciudad a partir del análisis del *Festival of Britain* de 1951 –en especial los pabellones de temáticas nacionales– y algunas experiencias de vanguardia como las obras pop del *Independent Group* y el arte óptico de Bridget Riley. Para Rycroft, estos episodios tuvieron dos consecuencias fundamentales. Por un lado, aportaron una imagen nacional más extensiva tras la inclusión de las diversas nacionalidades poscoloniales y regionales que contribuyeron a forjar un mito de democratización y ascenso social y, por el otro, configuraron el estilo visual de la *Swinging London* a través de

la apropiación que la moda y el diseño hicieron de estos recursos estéticos.

En una de las secciones más específicamente geográficas del libro, Rycroft se detiene en el mapa de Londres que adjuntaba la nota de la revista *Time*. Se trata de un mapa que se replica idéntico al que examinó Franco Moretti para las novelas “cubiertos de plata” de la alta sociedad de Londres en el siglo XIX. Es decir, que la ciudad pop de los años sesenta seguía teniendo su centro cultural en las mismas zonas identificadas por la elite un siglo atrás. Sin embargo, el nuevo mito de ascenso social había logrado transformar la “geopolítica del poder” de la ciudad, hasta superponer a la Londres tradicional otra más popular y norteamericanizada que enarbolaba un moralismo más laxo en el gusto y las costumbres, y que se presentaba como forjadora de un orden social más plural y horizontal. La ciudad había encarnado la cultura pop del *collage*, y así quedaba representado en la portada de *Time*, donde convivían el primer ministro Harold Wilson, los Beatles, el Palacio de Westminster y un bingo, entre otras cosas. La revista *Time* no fue, sin embargo, la única vía de transmisión de esta imagen de una Londres fresca y juvenil, como Rycroft evidencia en su análisis de un conjunto de películas británicas que tuvieron a la ciudad como protagonista principal.

Entre la segunda mitad de la década del sesenta y los tempranos setentas, Rycroft identifica la aparición de una nueva imagen de la ciudad que se autodefinía como

radicalmente opuesta a la anterior. Los últimos capítulos están dedicados a analizar la reacción británica a la frivolidad de una ciudad que justificaba su democratización en un supuesto acceso igualitario al consumo y del que sólo participaban los sectores medios y altos. Para esto se detiene en el activismo artístico de lo que denomina el “*underground* popular”, y los cuestionamientos que la izquierda estudiantil le propinaba a un movimiento “más preocupado por la imagen que por la acción revolucionaria”. De todos modos, concluye que esta ciudad contracultural que se presentó como una reacción al materialismo y al consumo de su predecesora formaba con ella una unidad ya que compartía –aunque con resultados diferentes– las mismas raíces culturales y estéticas de los años cincuenta.

A diferencia de la *Swinging City*, esta Londres “subterránea” se irradiaba desde una de las áreas menos recuperadas tras la guerra: Notting Hill, un incipiente barrio bohemio, de rentas baratas y ocupado por inmigrantes de ex colonias, que había logrado expandir su estilo de vida a lo largo del territorio metropolitano a través de una extensa red de revistas contraculturales. Por otra parte, la adscripción de estas revistas al Sindicato de Prensa *underground* norteamericano habilitó una comunicación más fluida con el mundo transatlántico, que contribuyó a forjar una geografía imaginada de Londres más cercana a las experiencias contraculturales de

ciudades como Nueva York y San Francisco que al resto de Gran Bretaña. Asimismo, a través del ejemplo de dos de las publicaciones alternativas más relevantes del período, *International Times* y *Oz*, el autor analiza la voluntad de difusión y aplicación de los contenidos de las teorías críticas de la comunicación, la sociedad y la tecnocracia de Marshall McLuhan y Herbert Marcuse, entre otros.

Por último, Rycroft se detiene en un conjunto de obras performáticas donde vuelve sobre el tema de los discursos científicos y su circulación en la contracultura. A través del estudio de algunos *happenings* y *performances*, en especial los shows de luces, repara en la formación de un nuevo registro representacional orientado a explorar, a través de la creación de ambientes artificiales, formas sensoriales de intelección que habilitarán una indagación no racional de la subjetividad y el entorno, en que el uso de drogas alucinógenas cumplía un papel fundamental. Para el autor, el estudio de los avances técnicos alternativamente identificados con la carrera armamentista-espacial y con la industria del consumo resulta más productivo para comprender las producciones de la contracultura que las teorías sobre la vuelta al misticismo y a las religiones orientales.

El ciclo termina en 1974 ante la evidencia de la disolución de la ciudad contracultural. Desde los primeros años de la década, muchas de las publicaciones llamadas subterráneas habían dejado de circular

regularmente. A pesar de que esto ocurrió en un período de contracción económica, para Rycroft el fin de la contracultura se explica más por la naturaleza de sus destinatarios. Estas revistas, dirigidas a un público que estaba dejando de ser joven y que perdía interés por la crítica social contracultural, no pudieron atraer la atención de las nuevas generaciones. Existieron algunos intentos de enfrentar esta situación, pero su distribución en las cadenas de

supermercados anunciaba un nuevo estilo que poco podía identificarse con el anterior.

En suma, Rycroft desanda con precisión y rigurosidad las mutaciones en los sentidos sociales que gravitaron en torno a la ciudad de Londres y su cultura juvenil durante los años sesenta. Asimismo, este libro constituye un aporte sustantivo para las investigaciones sobre la historia reciente de la ciudad, por los cruces disciplinares que establece, por las originales hipótesis que plantea y, sobre

todo, por las perspectivas de investigación que inaugura. Su voluntad de abordar desde distintos ámbitos al “amplio frente de la cultura” se sostiene, sin embargo, más por el estudio de las producciones de vanguardia que por una mirada reflexiva en las prácticas sociales cotidianas que configuran la cultura urbana.

Ana Sánchez Trolliet
UNLP / CONICET

Iván Jaksić y Eduardo Posada Carbó (eds.),
Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX,
Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2011, 342 páginas

Originado en las ponencias presentadas en el seminario “El liberalismo latinoamericano del siglo XIX”, que tuvo lugar en la sede de la Universidad de Stanford en Chile, *Liberalismo y poder*, como lo indica Natalio Botana en el prólogo, constituye un “fresco acerca de las variedades del liberalismo latinoamericano” (p. 13) en el período considerado, que invita a leer sus “peripecias” y a captar los signos capaces de evitar “el riesgo de la simplificación” (p. 20) de sus ideas y prácticas. Objeto recurrente en los estudios sobre el siglo XIX en América Latina, el liberalismo ha dado lugar a una variada serie de interpretaciones, tanto desde la academia como desde la política, que esta obra propone captar en su complejidad. Tal como advierten en la introducción los editores, “es difícil simplificar la historia política de todos estos países en períodos nítidamente enmarcados y aplicables homogéneamente al continente. Más aun, es necesario enmarcar la historia intelectual del liberalismo en una cronología distinta de la de su historia política” (p. 28). En tal sentido, los artículos de Stuart Jones y Roberto Breña sobre el liberalismo europeo, centrados en las vertientes británica y francesa, y sobre el primer liberalismo español y su proyección a Hispanoamérica, respectivamente, cumplen la

función de actuar como contextualizadores del resto de los trabajos. Jones destaca una serie de tópicos centrales para el ideario liberal en sus relaciones con la forma republicana, la democracia y el rol de la opinión pública, que conformaron el liberalismo como un “estilo político” sustentado en la creencia en “la deliberación basada en la racionalidad (liberal)”, trascendente a la mera “doctrina bien empacutada” (p. 61). Breña, por su parte, analiza las ideas centrales del liberalismo en España y cómo estas se difunden y reinterpretan en el nuevo continente, destacando el influjo liberal sobre un conjunto de hombres que no conformaban grupos como en el país europeo. Así, el autor resalta que, mientras los principios y el discurso liberal tuvieron un fuerte e inmediato impacto, las prácticas políticas se constituyeron “de manera trabajosa, pausada y vacilante” (p. 88).

El caso venezolano entre 1810 y 1840 es el objeto de Tomás Straka. Con Simón Bolívar y Antonio Guzmán Blanco, “las dos figuras cenitales del siglo XIX venezolano” (p. 90) como ejes, el autor propone complejizar la noción historiográfica tradicional que señala que en dicha centuria “todos son liberales” (p. 91). De allí que destaque la existencia de *un liberalismo* general, donde los

liberales venezolanos partieron tanto de una voluntad de filiar el liberalismo a la historia de la emancipación nacional, como de una aceptación del régimen republicano; y, al mismo tiempo, señale que esta última idea, sin embargo, producirá un choque entre dos facciones liberales, una que acentuaba el orden y otra que privilegiaba la libertad. Así, se enfocan *los liberalismos* interiores de esa rama madre, un liberalismo conservador y un liberalismo “por antonomasia, sin adjetivos” (p. 108), por oposición. Hijos de las distintas concepciones teóricas y los posicionamientos políticos de aquellas dos figuras, los liberalismos venezolanos resolvieron su puja con la posterior aceptación de “una sinonimia entre liberalismo, democracia y republicanismo” (p. 117), que nació con el liberalismo, pugnó en torno a la idea republicana y posteriormente aceptó el ideal democrático.

José Aguilar Rivera periodiza “Tres momentos liberales en México (1820-1890)”, cuando “es posible encontrar no sólo liberalismo, sino liberales de distinta cepa” (p. 122). Para el autor, la etapa 1820-1840 se define por el predominio ideológico de un liberalismo de visos conservadores y moderado, equidistante tanto de la Revolución como de la reacción monárquica. El segundo ciclo,

1840-1876, aparece comprendido por la oposición entre liberales y monárquicos, que forjará dos líneas en el propio liberalismo, la moderada y la radical, que se ligará al patriotismo tras los combates con el invasor francés. Entre 1876 y 1900 se articula el tercer momento, en el cual consigna la hegemonía de la vertiente conservadora que, nacida del propio liberalismo, lo llevará a su ocaso al recuperar y centralizar categorías contrarias a la democracia.

El propio Posada Carbó analiza el caso colombiano, partiendo de postular que el legado de los primeros liberales, con Francisco de Paula Santander como figura clave, forjará una tradición legalista de duradera influencia. Las revoluciones europeas de 1848 provocarán un giro hacia posiciones radicales que será matizado luego con la influencia de Herbert Spencer, conformando un “liberalismo spenceriano” (p. 168) individualista y contrario a las masas. Sobre las tensiones de tal recorrido, el autor postula, entonces, que “no hubo un solo liberalismo hegemónico, sino diversas disputas que ganaron y perdieron favores, enfrentados además al conservatismo” (p. 174), en un trayecto de moderación inicial, radicalización y retorno a posiciones moderadas.

El mismo Jaksi y Sol Serrano analizan el caso chileno, que entienden caracterizado por “el consenso entre fuerzas dispares y antagónicas en torno a la forma republicana de gobierno”, “la búsqueda constante de equilibrio entre los poderes”, y

“el que todas las transformaciones de carácter liberal fueron logradas mediante reformas antes que por medio de revoluciones” (p. 178). Este carácter consensual, que en 1850 tuvo su gran expresión en *Bases de la Reforma*, de José Lastarria y Federico Errázuriz, conformó un liberalismo que “no siguió una cronología ascendente y triunfal, ni fue esencialmente opuesto a un bando supuestamente ‘conservador’” (p. 206). Así, los autores rescatan la singularidad liberal de Hispanoamérica, dada por “la ausencia de radicalismo y su énfasis en la reforma” (*ibid.*), tanto como por su dificultad para romper la tensión del equilibrio entre dos ejes conceptuales liberales: el orden y la libertad.

En “De la República jacobina a la República práctica: los dilemas del liberalismo en el Perú, 1822-1872”, Carmen Mc Evoy analiza a un liberalismo peruano que, imbuido de contradicciones, “antes de convertirse en opción política, exhibió una semántica ambigua” (p. 213), con el problema adosado de llevar esas imprecisas ideas a la práctica. Así, propone un recorrido desde la “República jacobina”, marcada por “un proceso antitocquevilliano” (p. 211) que no logró crear un Estado centralizado, lo que dio lugar tanto a la fragmentación del período de la “anarquía” (1834-1844), como a imbricaciones entre liberalismo, militarismo e instituciones débiles que soportaron diversos conatos revolucionarios. La historiadora destaca que, al mismo tiempo, el ideario

republicano se extendió social y geográficamente, convirtiéndose así en clave de la redefinición del orden político nacional a partir de 1870, donde se instaura el paso “de la comunidad retórica a la comunidad política formada por los grupos de interés” (p. 244).

Jeffrey Needell estudia al liberalismo brasileño bajo el contexto monárquico, partiendo de la idea de que “para entender el liberalismo brasileño del siglo XIX es indispensable considerar la importancia de la monarquía” (p. 276). El latinoamericanista destaca que, bajo ese régimen, las dos alas políticas que se formaron, además del Partido Restaurador, eran liberales, con diferencias en torno al nivel de autoridad del Estado y al rol del monarca, lo que explica los diversos pasajes de actores de una a otra formación, así como los conflictos que luego evidenciarán *exaltados* y *moderados*. Lo que luego serían el Partido Liberal y el Partido Conservador son observados aquí como vertientes de un mismo ideario madre, que de hecho confluirá, más allá de sus disputas, en la coincidencia acerca de la necesidad de reforma liberal de la Constitución. Tal coincidencia tropezaría nuevamente con las distintas lecturas sobre el Estado y el monarca pero, ante la sombra amenazante de la guerra civil, llevaría a un acuerdo en “el mantenimiento del orden establecido”, donde “las aspiraciones de reforma liberal serían celebradas formalmente, pero no llegarían a realizarse” (*ibid.*).

La experiencia del liberalismo argentino es abordada por Paula Alonso y

Marcela Ternavasio en “Liberalismo y ensayos políticos en el siglo XIX argentino”. La ausencia de luchas con grupos conservadores, más los escasos desafíos de la Iglesia y luego del socialismo, forjaron, según las historiadoras, un liberalismo con poca necesidad de “precisar sus principios y definir sus contornos” (p. 280). Poniendo énfasis en las nociones de representación política y de gobierno limitado, el artículo destaca que “en la primera mitad del siglo XIX parece existir un predominio de la dimensión republicana sobre la liberal, mientras que en la segunda mitad lo republicano se fue haciendo más liberal” (p. 283). Así, se examinan tres momentos: el inicial, que desde 1810 ve el ingreso de las ideas constitucionales-republicanas, el rosista, en que la idea de República se separa de los valores liberales, y el del liberalismo constitucional. Sobre esta última tradición se erigirá lo que aquí se presenta como predominio del liberalismo en el campo ideológico argentino, pero que al mismo tiempo implicará una remisión discursiva al modelo de la Constitución, que no concretará un acuerdo en torno a sus significados y, por ende, ocluirá un mayor debate sobre el propio liberalismo.

El epílogo a cargo de Frank Safford reformula los trabajos de la obra, buscando no sólo relevar sus aportes investigativos, sino colocar el debate acerca del liberalismo latinoamericano en un horizonte problemático a la vez académico y político. En el primero de los planos, el catedrático de la Universidad de Northwestern resalta la importancia de abordar “la variedad de experiencias en los países de América Latina, tanto en sus trayectorias como en sus ritmos a lo largo del siglo XIX” (p. 322), destacando la emergencia de tres cuestiones: la relación con el conservadurismo, el peso de las ideas liberales en el momento independentista, y los diferentes arraigos del liberalismo entre las elites y las masas. En el segundo plano, el autor remarca que, más allá de la afirmación de los editores acerca del naufragio del liberalismo entre finales del siglo XIX y principios del XX, debe tenerse en cuenta que “a pesar de los altibajos, si acaso el liberalismo criollo ha sufrido algunos naufragios, se encuentra al menos nadando en un mar constitucional” que lo ha ayudado a superar sus crisis en dichas centurias y que por ende “mantiene una fundamental vigencia en el presente” (p. 327).

Amén de las recurrentes objeciones que trabajos colectivos de este estilo suscitan –por ejemplo en cuanto a los países y a los períodos históricos considerados, o a la presencia o ausencia de autores–, debe destacarse el modo de abordaje en común de los textos, que analizan tanto los planos ideológicos como los datos histórico-políticos, lo que otorga a esta edición una cohesión infrecuente en obras grupales. El libro constituye un aporte destacado no sólo por la calidad de sus trabajos, sino porque permite: a) acceder a un estudio lo suficientemente amplio y riguroso sobre el liberalismo decimonónico latinoamericano, que era necesario en el actual mapa editorial de la región; b) replantear cómo ese objeto llamado liberalismo ha sido a la vez uno y múltiple, tanto a nivel ideológico como en cuanto a las prácticas de los actores. Un detallado índice onomástico y temático completa una edición que invita a renovar las preguntas no sólo por la relación entre *liberalismo* y *poder*, sino a hacerlas extensivas a la compleja tarea de repensar *Latinoamérica en el siglo XIX*.

Martín Vicente
CONICET / UNGS / USAL

Una mezcla de odio, respeto y admiración aderezada con una fuerte dosis de envidia y sentimiento de inferioridad; una furia casi irracional por encontrar en la pobreza material la riqueza estoica del espíritu; una tendencia a criticar un materialismo furioso y a celebrar una moral impoluta y solidaria que, en lugar de separar, hermana. Estos sentimientos extremados, estas dicotomías, predominaron entre muchos escritores e intelectuales que, a partir de fines del siglo XIX, trataron de entender y explicar las diferencias que se agudizaban entre las partes sajona y latina del continente americano.

Como sabemos, 1898 fungió como parteaguas en la relación entre los Estados Unidos y los países hispanoamericanos. Con sus acciones intervencionistas y prepotentes sobre la región, los conductores de esta nueva potencia imperial arrebataron a España sus últimos dominios y lograron que se fortaleciera alrededor de ese país una imagen de decrepitud y fracaso. Al parecer, la vieja España ya no sería más que una mera referencia al pasado y el subcontinente quedaría finalmente a merced de un dominio no menos intenso que el anterior pero, al menos supuestamente, más voraz e insaciable.

¿Cómo vieron esta nueva situación los intelectuales

hispanoamericanos? Al sentirse amenazados por la violencia del norte y al verse entre lo que consideraban la grandeza espiritual de España y Francia y el pragmatismo *yankee*, muchos buscaron utilizar la idea de una pertenencia y un origen común como cimiento para la construcción de una identidad distinta y, ¿por qué no?, superior a la del nuevo coloso imperial. Las posturas antiimperialistas a lo largo y a lo ancho del continente se nutrieron de esta perspectiva principalmente idealista, aunque otros elementos fueron importantes en su desarrollo.

Uno de los objetivos de *Pensar el antiimperialismo. Ensayos de historia intelectual latinoamericana, 1900-1930* – el excelente volumen de ensayos coordinado por Alexandra Pita y Carlos Marichal– fue demostrar que las corrientes de pensamiento y expresión antiimperialistas latinoamericanas han carecido de homogeneidad ideológica, conceptual e instrumental (p. 9). En el primer tercio del siglo xx, ante la constante amenaza de los Estados Unidos al continente, se materializó una disyuntiva entre quienes defendían salidas nacionales (basadas en el concepto decimonónico del Estado-nación) y los que abogaban por acciones continentales (inspiradas en un principio unionista legitimado

en el criterio de un origen común, generador de un hispano, ibero o latinoamericanismo).

En la introducción al volumen, los autores demuestran cómo la crítica al imperialismo influyó en el debate político de la región y cómo definió líneas importantes en la búsqueda de una identidad continental. Con una utilización rigurosa y selectiva del concepto de generación, Pita y Marichal analizan y desglosan corrientes y autores, observando sus divergencias e identidades y analizando cómo se fueron estableciendo como redes y grupos. La marcada diversidad ideológica del período se reflejó también en la variedad de géneros y estilos adoptados por los intelectuales, quienes transitaban de la ficción al ensayo y de éste a la conferencia política. Contaron con el apoyo de un instrumental teórico-conceptual amplio y variado, de matiz fuertemente crítico y que, a pesar de estar muy influido por posiciones de anarquistas, comunistas y socialistas, también se nutrió de elementos conservadores. Al enfrentarse al imperialismo, muchos padecieron la desesperanza. Sentían que la conquista del progreso económico –y, por ende, de la verdadera emancipación política– era algo imposible para su región, cuyos males buscaban diagnosticar, bajo los más tradicionales efluvios del

darwinismo social, sin encontrar ningún remedio para ellos. Varios defendieron banderas de lucha para la transformación política y social de la región, pero no lograron liberarse del peso inmovilizador del evolucionismo spenceriano en países marcados por una mayoría indígena.

Como afirman Pita y Marichal, este cuadro se fue transformando poco a poco. Con el impacto de la Primera Guerra y la conciencia de una inminente decadencia europea cambiaron muchas percepciones acerca de la supuesta inferioridad de América Latina, lo que llevó no solamente a la construcción de una visión más optimista del contexto local, sino a la idea de América Latina como un nuevo mundo, lleno de posibilidades. Libres del yugo del positivismo, varios autores dejaron de considerar a la región como un territorio condenado por su herencia colonial. Según Pita y Marichal, el antiimperialismo de los años 1920 “trató de conciliar la afirmación de un desarrollo capitalista nacional con el fortalecimiento del Estado y la autonomía cultural” (pp. 23-24).

Un recorrido por este efervescente período, hecho a través de la perspectiva de la historia intelectual, es lo que podemos encontrar en este volumen que reúne estudios sobre autores que analizaron críticamente las injerencias estadounidenses en la región y se le opusieron políticamente. Desde varias perspectivas y a través de distintos registros (memorias, relatos de viajes, ensayos históricos y sociológicos, textos

ficcionales), los autores seleccionados por los investigadores involucrados en el proyecto de este libro reflexionaron sobre América Latina y sus necesidades políticas, económicas y culturales, frente a un vecino con un insaciable proyecto expansionista. El rescate de algunos autores injustamente olvidados y el análisis de algunos textos que se volvieron clave para entender el desarrollo del antiimperialismo en el continente se dieron a partir de una perspectiva integradora, propia de la historia intelectual, que permitió el estudio detallado de las relaciones entre el texto elegido, su autor y contexto, el texto de este autor y otros escritos por él y, finalmente, entre el texto del autor y los de otros autores.

El lector de este volumen se ve frente al desafío de armar un verdadero rompecabezas, con el cual se puede dar cuenta de cómo los autores analizados compartían perspectivas ideológicas, dialogaban e incluso se enfrentaban en discordia. Puede acompañar, desde la perspectiva de los autores seleccionados, el desarrollo de las distintas vertientes del pensamiento antiimperialista en el contexto latinoamericano del primer tercio del siglo xx y, finalmente, entender cómo veían su propio papel en el contexto político y cultural latinoamericano.

Los nueve ensayos del libro se destinan al estudio de diez autores: dos mexicanos, dos centroamericanos, tres sudamericanos, dos europeos y dos estadounidenses. El francés Paul Groussac (1848-1929),

que llegó a la Argentina con 18 años y se volvió una figura de renombre, es quien abre el volumen. El trabajo de Paula Bruno gira alrededor de una conferencia que Groussac dictó en 1898 y de los apuntes de los viajes que realizó a los Estados Unidos. En la oposición entre hidalgos y mamuts, Groussac sintetizó su reclamo al imperialismo estadounidense y plasmó la imagen melancólica de una España cuyas grandezas pasadas dejaron lugar a una indiscutible decadencia. La desazón de Groussac al no encontrar entre los *yankees* ningún grupo portador de valores aristocráticos, lo llevó a retratar a estos mamuts “rozándose animalmente a la caza del dólar” (p. 58) como parte de un mundo generador de todos los vicios del materialismo (p. 53). Vencer al avance masificador del Calibán *yankee* sólo sería posible si Hispanoamérica se aliase con España, el último bastión de la latinidad.

El culto al hispanismo también fue importante para el mexicano Carlos Pereyra (1871-1942), autor olvidado que Andrés Kozel logra rescatar en su agudo ensayo. Hombre del Porfiriato, el futuro franquista Pereyra tuvo una trayectoria compleja que, como demuestra Kozel, fue cambiando desde la admiración al progreso económico y al espíritu emprendedor de los estadounidenses hacia una crítica incisiva y amarga a su intervencionismo, como se aprecia en su *El mito de Monroe* (1916).

Quien dedicó al intervencionismo estadounidense un amplio trabajo de investigación fue el

mexicano Isidro Fabela (1882-1964). Luis Ochoa Bilbao analiza cómo este reconocido político y diplomático, comprometido con la Revolución Mexicana y gran defensor de la Segunda República española, logró analizar de manera consistente y crítica los efectos nefastos de la doctrina Monroe. Podemos considerar, siguiendo a Ochoa, que su libro *Estados Unidos contra la libertad* (publicado *circa* 1918) es resultado de la fusión virtuosa entre rigor analítico y militancia política.

Los centroamericanos estudiados en este volumen reflejan en su obra los efectos directos de la continua intervención de los Estados Unidos en su región. Margarita Silva H. analiza la trayectoria política del nicaragüense Salvador Mendieta (1882-1964), caracterizada por una profusión de exilios, persecuciones y arrestos debidos a su militancia por la causa unionista. Mendieta defendía la unión entre los países centroamericanos a fin de que pudieran superar su debilidad frente a los propósitos geopolíticos y estratégicos de los estadounidenses. Según Silva, para Mendieta “la unión sería un factor de progreso, un signo de modernización y la única manera de consolidar la zona como una nación” (p. 138). Sin embargo, al defender que sólo los sectores intelectuales serían capaces de dirigir el proyecto unionista y de encontrar la cura para regenerar al pueblo enfermo de la región en la educación, la higienización e incluso en la eugenesia, Mendieta dejó clara su adhesión al racismo

científico que imperaba en la época y su evidente desprecio hacia los indígenas y los sectores desposeídos, elementos que materializó en su *La enfermedad de Centroamérica* (1934).

La pluma del guatemalteco Máximo Soto Hall (1871-1944) fue más radical que la de su vecino. Mario Oliva Medina estudió la presencia del binomio imperialismo-antiimperialismo en la novela y en el ensayo del autor. Si en la obra ensayística se advierte claramente su enojo ante la presencia estadounidense en la región (en 1928, Soto Hall escribió un ensayo sobre la intervención estadounidense en Nicaragua), en las novelas que escribió, *El problema* (1899) y *La sombra de la Casa Blanca* (1927), tal enojo y un fuerte sentimiento antiimperialista se materializan estética y literariamente. Oliva detecta la influencia de Rodó en la obra de Soto Hall, pero también nota la presencia de elementos provenientes de la perspectiva antiimperialista defendida por Manuel Ugarte.

Una herramienta importante en la elaboración de diagnósticos y análisis sociológicos y culturales es el viaje. Además de Groussac, otro autor, también europeo, utilizó esta herramienta: el español Luís Araquistain (1886-1953). Blanca Mar León Rosabal estudió los viajes del futuro republicano Araquistain y las obras que de ellos resultaron. Con *El peligro yanqui* (1920) y *La agonía antillana* (1928) Araquistain no sólo denunció la conquista del Caribe por los Estados Unidos, sino que defendió la construcción de un nuevo

hispanoamericanismo basado en el incremento de las relaciones materiales y culturales entre los países de la región y España. León observa cómo el viajero español percibía que el peligro yanqui también estaba “en el envejecimiento moral de gobiernos, partidos e individuos hispanoamericanos” (p. 197). Quizás por eso, al igual que Mendieta, no confiaba en las masas, pero, al contrario que aquél, tampoco creía en las elites. A pesar de sus buenos propósitos, el escepticismo de Araquistain no permitió que reconociera la trascendencia de las protestas sociales y la lucha política que se daban en Cuba durante el período en que vivió en la isla.

Alberto Ghiraldo (1875-1946) publicó su *Yanquilandia bárbara* en 1929. Según Alexandra Pita y María del Carmen Grillo, la obra es una mezcla de manifiesto de combate y tratado de psicología social, que lleva los tintes de la peculiar formación anarquista del autor, coloreada con imágenes del modernismo y del arielismo (p. 217). Las autoras observan cómo estas imágenes se combinan con datos duros de denuncia (una referencia constante es el texto *La Diplomacia del dólar*, de Nearing y Freeman), y cómo Ghiraldo utilizó de manera heterodoxa conceptos tradicionales del marxismo, como clase, capitalismo e incluso imperialismo, para comprender el dominio yankee.

Dos sudamericanos de estirpe forman parte de los autores seleccionados: el chileno Joaquín Edwards Bello (1887-1968) y el peruano

Manuel Seoane (1900-1963). Fabio Moraga analiza la obra del chileno, que renegó del futuro que su familia le había proyectado para dedicarse a la escritura. El interés de Edwards Bello por temas nacionales lo condujo a la cuestión continental. En 1935 publicó *El nacionalismo continental*, obra que pasó desapercibida en su momento y quedó olvidada. La formación de la “continentalidad” que proponía Edwards Bello descansaba, según Moraga, fundamentalmente en el arte y la cultura, y se nutría de la herencia española. Su conservadurismo lo llevó a adoptar una perspectiva hispanista aristocratizante (similar a la del último Vasconcelos), para construir un modelo de nacionalismo continental que, en el límite, se volvería una especie de imperialismo cultural hispanista y neoconservador (p. 276).

Manuel Seoane podría definirse como una especie de “segundo de a bordo” del aprismo. Desprovisto del egocentrismo característico de Haya de la Torre, tuvo una vida caracterizada por largos períodos de exilio y una copiosa actividad política. En su estudio sobre el autor, Martín Bergel ofrece un meticuloso análisis de *Con el ojo izquierdo. Mirando a Bolivia*, fruto de un viaje de Seoane a aquel país en 1925. Seoane supo utilizar el viaje como herramienta analítica, pero también supo vivirlo como experiencia interior (p. 290). Vinculado con el movimiento universitario, cercano a los miembros de la Unión Latinoamericana, de

cuyo boletín fue director, Seoane articuló una red importante de intelectuales de izquierda y buscó fomentar el estudio del imperialismo con el apoyo de un arsenal sociológico, a fin de establecer un análisis concreto de la realidad latinoamericana. Según Bergel, *Con el ojo izquierdo...* marcó un hito en la trayectoria de Seoane, no sólo porque lo proyectó en el mundo intelectual latinoamericano, sino porque el confrontarse con las injusticias y la miseria boliviana lo llevó a confirmar su trayectoria rumbo a un horizonte revolucionario.

Finalmente, completa el volumen el estudio de Carlos Marichal sobre *Diplomacy of dollar* (1925), de Scott Nearing (1883-1983) y Joseph Freeman (1897-1965), y los aportes de esta obra al debate sobre el imperialismo en los años 1920. Los opositores al imperialismo *yankee* en América Latina encontraron en este libro, escrito por dos voces locales absolutamente disonantes del discurso oficial estadounidense, una herramienta fundamental para entender los engranajes de la expansión del dominio estadounidense. Marichal presenta una síntesis de cada apartado del libro y permite ver cómo sus autores lograron desnudar, con el apoyo de documentos y datos concretos, la famosa “diplomacia del dólar” que se consolidó como *modus operandi* de los estadistas norteamericanos.

Es de notar la ausencia de autores brasileños en el volumen, hecho que en cierta forma no resulta sorprendente. Siempre se observó entre la mayoría de los políticos e

intelectuales del Brasil una marcada tendencia a apoyar a los estadounidenses y adoptar su panamericanismo. Las asociaciones antiimperialistas y unionistas que se esparcieron por el subcontinente, como la Unión Latinoamericana, la Liga Antiimperialista de las Américas e incluso el APRA, no lograron tener en ese país la visibilidad y la importancia que alcanzaron en los países vecinos. Las revistas latinoamericanistas, influyentes en los países hispanoparlantes, tampoco encontraron eco entre las brasileñas, con excepción de unas pocas iniciativas. Podríamos, quizás, asociar al Brasil con una especie de “destino manifiesto de segunda línea”, e incluso con un cierto subimperialismo, elementos que explicarían su política oficial de alineamiento con los Estados Unidos.

En 1893, el monarquista Eduardo Prado publicó *A ilusão americana* (editado en español en 1918 como *La ilusión yanqui*, con prólogo de Carlos Pereyra). Desde su peculiar derecho alzó solitariamente su voz en contra del imperialismo estadounidense y del acostumbrado apoyo que éste encontraba en el Brasil. A pesar de todo, Prado jamás vislumbró la posibilidad de una verdadera unidad, pensada en términos de un nacionalismo de defensa que suplantara diferencias locales en pro de una política continental. Por el contrario, condenó el perpetuo conflicto que veía entre lo que consideraba –como gran parte de las elites finiseculares brasileñas– las anárquicas repúblicas del continente, sin

vislumbrar ninguna manera de hacer frente común al gigante sajón (y menos aun con la presencia del Brasil). Esta perspectiva discrepante nos ayuda a entender la heterogeneidad ideológica

característica de nuestro continente y a buscar ampliar nuestra comprensión de su producción intelectual. Este importante volumen es una invitación a que lo hagamos y amerita, como lo dicen sus

mismos organizadores, otros estudios que lo complementen.

Regina Crespo
CIALC-UNAM

Mauricio Tenorio Trillo,
Historia y celebración. América y sus centenarios,
Barcelona, Tusquets, 2010, 249 páginas

Historia y celebración consta de diez capítulos repartidos en cinco partes (De la historia, Del celebrar, De la historia patria, De “México” y sus hacedores, y Del más allá al más acá) publicados previamente en versiones diferentes en revistas especializadas o discutidos en coloquios académicos. La reelaboración de Tenorio Trillo para la edición de Tusquets (en México, en 2009, y en Barcelona, en 2010) no quita a cada capítulo su original autonomía y posee, al mismo tiempo, una extraordinaria unidad. Lejos de ser un paneo de temas diversos, tiene la “clara intención de poner en entredicho y discutir el sentido público y académico de la historia” (p. 16). Esta intención, que otros historiadores tuvieron otrora, no se despliega en un texto académico “clásico” ni tampoco en un ensayo capaz de interpelar con simplicidad a un público amplio. Hay supuestos y guiños cómplices para los entendidos, un erudito estado del arte sobre la revolución y finas apreciaciones sobre el nacionalismo mexicano. Las referencias “inspiradoras” aparecen en un apéndice al final y no hay citas al pie ni trabajo en archivo con fuentes inéditas. Documentos impresos, fotografías que el autor toma de los eventos que frecuenta, y experiencias personalísimas – por ejemplo, con su hija o con sus alumnos mexicanos en un barrio de Chicago– nutren un

relato que halla en la pluma heterodoxa de Tenorio Trillo su rasgo más perturbador y estimulante.

Hilarante, directo, erudito y provocador *Historia y celebración* es un libro que vuelve, con esta diversidad de registros narrativos, sobre temas muy serios: la historia, los historiadores, el Estado y la nación. Comienza con “Las leyes de la Historia”, que serían xxviii. La primera, por ejemplo, es la “Ley de Herodes” que, en dicho popular transcripción al pie para hacerlo comprensible a un público no mexicano, sería: “o te chingas o te jodes” (p. 21). Algo así, creo, pues no soy mexicana, como el *continuum* en el transcurrir histórico de la sociedad mexicana. La xviii, por ejemplo, “*Ley de la gravitación universal de la historia*”, recuerda que el conocimiento histórico levita sobre una masa de hechos documentados, pero que tampoco puede constreñirse a ellos. Libre albedrío, pero no absoluto. “Ni toda interpretación va, ni todo lo dicho es canjeable por documentos” (p. 28). En este aparente carácter legalista, no exento de sarcasmo, se adivina la intención de pensar y dismantelar los prejuicios y los presupuestos epistemológicos del historiador. El deseo de resolver las dudas ontológicas que el discurso histórico no retomaba desde hacía tiempo no busca resucitar la añeja

pregunta que acompañó a la disciplina desde tiempos idos (¿historia para qué?), sino “afirmar, al preguntar, la utilidad de la historia” (p. 39). Utilidad que encuentra su sentido pleno cuando “el historiador arma una explicación verosímil, útil, y ética acerca del pasado” (p. 43). Este armado implica, necesariamente, desandar a veces los caminos “firmemente” construidos, descubrir lo ignorado, colocar las piezas en otro lugar. Las *matrioskas* que elabora y reelabora el historiador son el resultado de la interacción necesaria entre presente, pasado y futuro. De la mano de Marc Bloch, y acompañado de ilustraciones de Mónica Herrera, el autor apela a la teoría de los focos eléctricos para formular la pregunta natural: ¿Qué ha pasado con la revolución? ¿Cómo pensar la revolución a la luz del presente? La metáfora, que hubiese sido un deleite para don Benjamin, arranca con el foco de la Independencia, sigue con el de la República Restaurada, continúa con el del Porfiriato, luego con la Revolución, después con la larga post-revolución priísta y, último foco, con el Centenario y Bicentenario, que va de la transición democrática hasta hoy. Hay focos que tienen luz propia y que no variarán con el presente significativamente su luminosidad; otros focos

dependen de otros, y los hay también que pretendieron ordenar a partir de sí mismos toda la serie de luces que era la historia nacional mexicana. La alegoría de la luz permite pensar la historia y la historiografía mexicana y recuerda, a lectores no historiadores, que si se piensan los distintos eventos de la historia de México, de la historia de cualquier país, como focos seriados, algunos brillan más que otros. El brillo depende del foco del presente pero, insiste, el presente nunca es sólo nacional. Nunca lo fue.

Historia y celebración milita por una “historia internacional de México”. Esta historia, postulada en este caso por un historiador mexicano experto en historia de México que la escribe desde los Estados Unidos, alega por una historia más que nacional que incorpore, indefectiblemente, a los Estados Unidos y a Guatemala y aspira, también, a colocar la historia de México en la historia del mundo. Esta interacción, impostergable y que en distintos grados el individuo de a pie conoce bien, rompe con el historiador nacional y su persistente búsqueda de la especificidad, de lo “típico”, de lo “genuinamente propio”. No se trata, claro está, de negar las diferencias culturales, sino de poner la lente disciplinar en los rasgos y las historias comunes. Dicho de otro modo: que el “reconocimiento de las diferencias culturales no impida asumir responsablemente un pasado y un futuro compartidos” (p. 209). La integración económica y humana, un hecho, según Tenorio Trillo convive todavía

en los escritos con viejos prejuicios simplificadores: el mito de México como un espacio fijo, espacio con un perfil racial diferente, de tiempo inmutable y eterno. El mito de una mexicanidad propia reinventada una y otra vez a partir de una doble ironía: la superioridad racial del mestizo como un ser no gringo, y el envío de remesas desde el otro lado (pp. 212-213). Estos mitos alimentados desde los Estados Unidos y desde México respectivamente, además de absurdos, olvidan que ni México es una civilización ajena ni los Estados Unidos son el anatema de la historia nacional mexicana. La cotidianidad cultural, política y económica de los Estados Unidos es parte de México, y viceversa. Para romper la fe intacta en las diferencias “civilizacionales” es necesaria la “creación de un nuevo sentido de responsabilidad histórica y vida cívica común” (p. 214). Esta fractura y esta creación harán trizas el nativismo estadounidense y el nacionalismo mexicano.

Pensar, repensar, repensarse es responsabilidad especialmente de los gobiernos, los intelectuales en general y los historiadores en particular. Estos últimos, además de trabajar en una perspectiva más allá de la nación que permitirá volver a entender la historia de los países, deberían convertir a la historia “en el lenguaje para leer, entender, montar y desmontar dónde estamos y dónde queremos estar en el futuro” (p. 223). El camino, Tenorio Trillo lo explicita, requiere extranjería, volver a sorprenderse por el pasado, imaginación histórica,

desmantelar ideas concretas y acabadas de nación... Camino largo, menos cómodo y más complejo que el autor está ya transitando en su esfuerzo por producir el “surgimiento de la primera generación de historiadores mexicanos de Estados Unidos” (p. 225). Camino que se vería facilitado, además, con la creación de un Instituto Internacional en México a la manera del Wissenschaftskolleg de Berlín, del Institute of Advanced Studies de Princeton o de Jerusalén o, también y más reciente, de París. Este centro podría operar como una suerte de corredor de ideas superador del mexicanismo local e internacional.

Historia y celebración abona en su discurso la Ley II de la historia, es decir, la *ley de la naturaleza festiva de la historia* en tanto “síntesis de debates sobre el pasado, una marca en el camino que deja constancias de futuros imaginados en un momento dado, una duda pública sobre el pasado, presente y futuro” (pp. 22-23). La decisión política que implica celebrar está cargada de presente, de puro presente. Celebrar 2010 impone, entonces, la pregunta ¿dónde estamos?, ¿adónde vamos? El libro es un ejemplo cabal de cómo Tenorio Trillo usufructúa la potencialidad de esta coyuntura y de cómo utiliza el frenesí celebratorio para poner en entredicho los incuestionables de la disciplina histórica. Como lo hizo en su bello libro *Mexico at the World's Fairs. Crafting a Modern Nation* (1996), utiliza las celebraciones como ventana historiográfica. ¿Cómo celebrar 2010?, se pregunta. Evitando,

sostiene, el espectáculo *disneylandesco* de parques temáticos de Hannover 2000 o del Foro Internacional de las Culturas de Barcelona de 2004. No es posible, tampoco, repetir el guión de certezas de la celebración de 1910. ¿Certezas en 2010?, ¿con el país como está? Ni modo. Sí es posible para los historiadores organizar debates y exposiciones públicas desde el “desconsolador fracaso de la utopía revolucionaria decimonónica y desde la actual necesidad de rescatar el Estado de Bienestar en México y Estados Unidos” (p. 51). En 2010, sigue, hay que celebrar futuros posibles y, entonces, el evento se podría “utilizar para una grandísima reflexión sobre la desigualdad y sus soluciones a futuro. Grandes concursos internacionales pero no para regodearse en utopías sino para discutir programas de reforma fiscal, de revolución educativa, de justicia” (p. 54). Soluciones políticas a problemas sociales.

Ideas, aunque sea ideas, clama Tenorio Trillo. Si 2010 queda al menos como un año de ideas, no habrá sido un año perdido (p. 55). No sólo una interpretación más de la Revolución Mexicana, sino una

ponderación del aporte mexicano, bueno y malo, a los grandes mitos políticos del siglo xx. Además de las celebraciones de estados y organizaciones civiles, podrían organizarse reflexiones colectivas sobre lo que de México tiene el mundo, y lo de mundial que tiene y ha tenido México por más de cuatro siglos; mostrar cómo todo ícono de la conciencia nacional mexicana no es sólo nacional. La celebración debería incluir de alguna manera una reflexión sobre la historia y la convivencia con Guatemala y gran parte de Centroamérica. También se debería dejar lugar, como en el centenario de 1910, para que “las comunidades judía, libanesa, estadounidense, china, guatemalteca, cubana, española y de otras nacionalidades celebraran México como quieran” (pp. 51-52). *Feel free*. En este marco el ensayo debería ser rey. Entendido como lo propone *Historia y celebración*, es decir, como una escritura porosa, llena de ambigüedades que no apuesten a alcanzar la verdad definitiva en el futuro, un texto siempre en movimiento que rechaza toda posibilidad de un

pensamiento categórico. El libro propone, precisamente, ideas, y está plagado de cavilaciones.

Esta coyuntura sin desperdicio para el historiador fue una oportunidad perdida en cuanto no fue una celebración de Estado sino un evento del gobierno de Felipe Calderón. Mirado desde 2012, el Centenario y Bicentenario mexicano no parece haber considerado ni siquiera parte de la agenda de temas que Tenorio Trillo propone en *Historia y celebración*. Más bien parece haber sucedido lo que él mismo señaló como un riesgo posible: una celebración del gobierno, varias escaramuzas entre sus diferentes instancias, críticas, silbatinas y muchas críticas.

Historia y celebración marcó el inicio de la colección de efemérides de Tusquets y será analizado seguramente en un futuro, también por los historiadores y los lectores del futuro, como parte de las celebraciones posibles y como parte de las celebraciones que pretende desmontar.

Sandra Gayol
UNGS / CONICET

Susana Quintanilla,

“Nosotros”. *La juventud del Ateneo de México. De Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes a José Vasconcelos y Martín Luis Guzmán*, México, Tusquets, 2008, 358 páginas

Una de las virtudes de este libro es que, siendo una historia intelectual, también se deja leer en clave de novela literaria. Es un relato histórico profusamente documentado (a través de archivos, epistolarios, memorias, periódicos y revistas, entre otras fuentes primarias). “Nosotros” es una narración que la autora convierte en una saga en que las relaciones afectivas e intelectuales son ejes centrales del relato y del análisis, todo ello adornado en un estilo de escritura de alto vuelo.

Desde una perspectiva que definitivamente se inscribe en la historia cultural-intelectual y, en menor medida, política, este libro da cuenta del cambio histórico en uno de los momentos clave de la historia de México: la caída del largo régimen de Porfirio Díaz y los inicios de la Revolución. En términos cronológicos, tal y como señala la autora en la presentación del libro, la saga se desarrolla en sólo cinco años y ocho meses, del 31 de marzo de 1906, año del nacimiento y muerte de *Savia Moderna*, la revista que cohesionó a muchos de los protagonistas de esta historia, a noviembre de 1911, cuando José Vasconcelos fue electo tercero y último presidente del Ateneo de la Juventud. “Es decir, que este libro termina donde comienza la mayor parte de los estudios sobre esta generación” (p. 17), la del Ateneo de la Juventud.

Desde el punto de vista de sus objetivos, también se podría decir que este libro analiza la emergencia de un grupo de jóvenes, “Nosotros”, los que fundaron El Ateneo de la Juventud de México, muy interesados en renovar el campo cultural e intelectual mexicano de inicios del siglo xx.

La historia de la literatura es uno de los ingredientes más importantes en esta investigación. Su autora afirma que “este libro es la crónica de una amistad literaria”. “Es ella, la literatura, la que transforma los actos individuales en experiencias genéricas.” “Estudiar el Ateneo implica necesariamente introducirnos en su universo literario, en el que los libros son los astros y se producen miles de referencias cruzadas entre sí” (p. 14). El libro desmonta así la trama histórica de la vida cotidiana y literaria de los más importantes intelectuales del viejo régimen y, de los que siendo muy jóvenes, serían los “caudillos culturales de la Revolución”. Analiza para ello cómo los hombres de El Ateneo de México entran en contacto con diversos materiales que harán a su laboriosa formación como *humanistas*. Varios de ellos envueltos en situaciones de precariedad económica, estos jóvenes, especialmente de la mano del dominicano Pedro Henríquez Ureña, se concentraron en el estudio de los clásicos y de los autores

que, como Walter Pater, eran expertos en esta materia. También estudiaban y discutían a los filósofos modernos, así como a los ensayistas que habían escrito a propósito de éstos. Y dentro del cuadro de pensadores del continente, fue el uruguayo José Enrique Rodó quien dejó en ellos una importante impronta.

En una línea recientemente muy frecuentada por los investigadores en historia intelectual y de la literatura, el libro se detiene especialmente en los espacios de sociabilidad en que tiene lugar la formación de este círculo: el café, el propio Ateneo, el bar, la sala de redacción de una revista o un periódico, la biblioteca de la casa de los hermanos Henríquez Ureña, la muy aristocrática y porfiriana colonia Santa María de la Rivera, el Barrio Universitario en el centro de la Ciudad de México, las librerías, o los teatros, fueron parte de los escenarios donde este grupo de jóvenes desarrollaban sus vínculos y actividades intelectuales. Otro tipo de espacios tenía un carácter más político, como los sitios para conseguir empleo, los foros públicos y privados de la política, las redacciones de los periódicos, y la Escuela Nacional de Jurisprudencia. Por otra parte, “los bajos fondos de la capital”, sus cantinas, bares, prostíbulos y “mujeres alegres”, fueron testigos de ciertas prácticas de dandismo y

bohemia desafortunada por parte de algunos miembros de la generación de intelectuales que se estudia en este libro.

Una de las virtudes del texto es que puede tomarse como un “modelo de historia intelectual” en la medida en que incorpora a su metodología de análisis algunos de los ejes clave en el estudio de este campo de investigación. Veamos algunos ejemplos. La autora señala que los integrantes del grupo “deciden que las humanidades son su vocación y desarrollan el oficio de escribir” (p. 13). Esta explícita decisión de dedicarse a las humanidades y las letras pone de manifiesto un deseo de *autonomía* por parte de los miembros de “Nosotros”; efectivamente, estaban muy conscientemente luchando por la “autonomía del campo literario”. Batallaban por zafar del patronazgo de los padres, del Estado, de las generaciones precedentes, con el fin de trabajar por la creación libre. Como añade Quintanilla, también lidiaban por crear espacios para “un mundo de producción intelectual” alternativo al establecido a lo largo de casi un siglo de vida independiente.

También el asunto de las *generaciones* está implicado en este libro. Como se sabe, se trata de una cuestión clave para la historia intelectual. Así, en torno a la revista *Savia Moderna* (1906), primer espacio de sociabilidad intelectual y a la vez primer proyecto cultural del grupo, la autora hace una caracterización muy interesante del grupo: por edades, gustos y diversiones (ópera, zarzuela y drama, serenatas, corridas de toros, circo, lucha libre y ascensión de

globos aerostáticos de Cantoya, librerías y círculos de lectura); por oficios y procedencias de distintos estados mexicanos (A. Cravioto, abogado, de Hidalgo; R. Argüeños Bringas, poeta, de Veracruz; A. Caso, filósofo, Ciudad de México; R. Gómez Robelo, escritor, del DF; L. Castillo Ledón, historiador/literato, de Jalisco; Marcelino Dávalos, dramaturgo y poeta, también de Jalisco; Alfonso Reyes abogado/poeta, de Nuevo León); atendiendo a las excentricidades (en el atuendo, gustos y aspecto físico); y hasta en sus mecanismos de sostén económico, como el caso de Alfonso Cravioto –quien impulsó la revista *Savia Moderna* con parte de su herencia–. En este último renglón, cabe señalar que durante el período el Estado permaneció como el gran mecenas de los intelectuales. Así, la asunción de Justo Sierra como secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes a principios del siglo fue muy importante para los miembros de “Nosotros”. Tal nombramiento significó para muchos escritores mexicanos importantes oportunidades: empleos públicos, becas estatales y recursos para subvencionar la publicación de libros, favores, viajes de músicos y pintores a Europa, etcétera.

Muy unido al tema de las generaciones está el asunto de las trayectorias intelectuales. El análisis de ellas es uno de los ejes del libro. Tal el caso de la de Pedro Henríquez Ureña en México, o la de Alfonso Reyes, muy unida a la del dominicano en tanto fue su discípulo (capítulo IV). O el cruzamiento que se da entre la trayectoria

intelectual de Alfonso Reyes y el itinerario de Julio Torri, en que el primero ya funge como maestro del segundo (capítulo XIII). O las trayectorias intelectuales de José Vasconcelos y de Martín Luis Guzmán, muy atravesadas por asuntos políticos.

Dentro de ese análisis de las trayectorias intelectuales Quintanilla revisa minuciosamente qué leían los del grupo “Nosotros”. Particularmente en el capítulo IV se hace referencia a las lecturas de Nietzsche emprendidas por los jóvenes miembros del grupo. Otros referentes del pensamiento universal de ese momento eran Boutroux, Bergson, Poincaré, James y Papini. Dentro de estas trayectorias también es muy interesante la reconstrucción que Quintanilla hace del perfil de Henríquez Ureña. Subraya, por ejemplo, el hecho de que el dominicano se traslada a México “para demostrarle a su padre y a él mismo, que las letras eran mucho más que una afición a compartir con el ‘trabajo productivo’ y que no solo era posible vivir de ellas sino que podían proporcionar prestigio social” (p. 90).

Desde el punto de vista del “hombre de letras” que empieza a ser “el guía espiritual de la sociedad”, del intelectual propiamente dicho que poco a poco se convierte en gran protagonista de la esfera pública, este libro hace un gran aporte porque muestra y analiza cómo, durante la primera década del siglo pasado, en diferentes debates y escenarios esta joven intelectualidad incidió directamente sobre los nuevos rumbos de la cultura y la educación superior en

México (por ejemplo, en la polémica pedagógica de enero de 1908 analizada en el capítulo v, en que los jóvenes lucharon en contra de las normas y las prácticas educativas decimonónicas). Para ello, con frecuencia tomaron la calle, rompieron cánones decimonónicos, se tornaron universales y cosmopolitas, transgredieron géneros, crearon instituciones culturales como El Ateneo de la Juventud, y empujaron tenazmente la fundación de la Universidad Nacional de México, estableciendo revistas y escribiendo en cuanto periódico quiso darles espacio y libertad.

Uno de los pasajes del libro que muestra la intención de “Nosotros” por renovar la cultura y la educación en México es el análisis que la autora hace del manifiesto que pasaría a la historia con el nombre de “Protesta Literaria”. Fue distribuido mano a mano y publicado en *El Diario de México* el 7 de abril de 1907. El género “manifiesto de los intelectuales” se vincula a una perspectiva central dentro del campo de los estudios en historia intelectual. Como se sabe, tal vez el más conocido de ellos sea el *J’Accuse* de Émile Zola, sobradamente conocido por el nuevo rol que otorga a los intelectuales de cara al siglo xx. No es menester adentrarse aquí en el contenido de la “protesta literaria” de los jóvenes mexicanos de principios del siglo xx, pero sí retomar la interpretación que de ella hace Gabriel Zaid, citado por Quintanilla: “tomar la calle, salir a la vida pública y decir: aquí estamos, miren la fuerza que

tenemos, el talento que tenemos, la razón que tenemos” (p. 54). El texto de la protesta, que se inicia con un “Nosotros”, viene firmado por lo más granado de la joven intelectualidad mexicana: entre otros, Luis Castillo Ledón, Ricardo Gómez Robelo, Alfonso Cravioto, Alfonso Reyes, Emilio Valenzuela, Nemecio García Naranjo, Max Henríquez Ureña, Manuel Gamio...

El encuentro que estos jóvenes mexicanos de principios del siglo pasado tuvieron con la cultura clásica es otro de los filones metodológicos y de análisis que permiten hablar de este libro como un modelo de historia intelectual. “Días alciónicos”, título de uno de los capítulos del libro, fueron los que Pedro Henríquez Ureña vivió junto a Alfonso Reyes y Antonio Caso, “dedicados al cultivo de la amistad, la lectura, las disquisiciones filosóficas y la experimentación literaria. En el curso de esas horas, irrepetibles por su intensidad y belleza, se inició el viaje de la nueva generación intelectual hacia el mundo de la cultura clásica” (p. 68) ¿Acaso este encuentro con la cultura clásica fue de singular importancia para la especialización académica de estos hombres y para dar los primeros pasos en la profesionalización de las humanidades en México? Parece que sí. El retiro espiritual (laico, por supuesto), las jornadas de reflexión, escritura y lectura que se prolongaban hasta el alba, dan cuenta de los orígenes de una cierta voluntad de especialización en un área del conocimiento. Para que ello sucediera debía haber una

vocación, una consagración a las letras, un deseo de búsqueda de especialización en el campo de las humanidades. Evidentemente, como muestra la autora a lo largo de su análisis, ese proceso fue posible gracias al mecenazgo (aun cuando paralelamente muchos de estos jóvenes ya trabajaban).

Las instituciones educativas y culturales vinculadas a este grupo también son estudiadas en el volumen, como es el caso del Ateneo de la Juventud Mexicana, de 1909 (sobre el que se hace foco en el capítulo xii), y de la Universidad Nacional de México, de 1910 (en el capítulo xiv), que cuentan entre las más importantes, pero no las únicas que merecen la atención de la autora. Libreros, librerías, editores, bibliotecas y formas de circulación de libros son instancias también atendidas, junto –a falta de un público lector extendido– a “las veladas de la Santa María”, la colonia donde varios de ellos vivían y se reunían para fraguar la renovación del campo intelectual y cultural.

“El relevo” es el título del capítulo final del libro, que se detiene en lo acaecido con el grupo una vez desatada la Revolución Mexicana. En el caso mexicano, como en muchos otros, las mudanzas no llegaron necesariamente con la Revolución. En lo que al campo cultural e intelectual se refiere, el cambio histórico había sido fraguado por los Jóvenes del Ateneo poco antes de 1910. Ellos pusieron las bases de lo que la autora llama “etapa formativa” de los nuevos rumbos de la cultura, la educación y la literatura mexicanas del siglo xx. La

Revolución Mexicana desmembró al grupo del Ateneo, pero todos ellos siguieron trabajando por la cultura desde diferentes trincheras: Alfonso Reyes, desde su autoexilio europeo, pero luego también desde sus múltiples cargos diplomáticos y desde su labor intelectual como académico y promotor de la cultura; Pedro

Henríquez Ureña desde Buenos Aires, donde hizo una brillante carrera como académico y escritor; José Vasconcelos, como pilar del proyecto cultural y educativo del primer momento de la Revolución; Martín Luis Guzmán, finalmente, entre otros asuntos de importancia, como uno de los pioneros de la novela revolucionaria.

Felicitemos a Susana Quintanilla por su estupendo libro, verdaderamente una contribución a la historia intelectual de México y de América Latina.

Aimer Granados
UAM-Cuajimalpa

Ricardo Arias Trujillo,
“*Los Leopardos*”: una historia intelectual de los años 1920,
Bogotá, Universidad de los Andes, 2007, 411 páginas

Este libro tiene por objetivo analizar el campo intelectual, y algunos de sus debates, durante la última década de la República conservadora (1880-1930) en Colombia: década durante la cual se da “el paso decisivo hacia la modernización del país”.¹ Para ello toma como objeto conductor a la generación intelectual de “Los Nuevos” (vocera de un incipiente progreso en diversos campos: literario, político y educativo), y se propone analizar, en particular, la trayectoria de uno de sus grupos: “Los Leopardos” (integrado por Silvio Villegas, Augusto Ramírez Moreno, José Camacho Carreño, Eliseo Arango y, brevemente, Joaquín Fidalgo Hermida).

Superando los trabajos que, desde la historia de las ideas, han obstaculizado un análisis verdaderamente profundo de esta generación y, aun más, de esta agrupación de derecha, el autor se acerca a una historia cultural que, apoyándose en la teoría de los campos de Pierre Bourdieu, estudia el surgimiento y desarrollo de este grupo con los diversos elementos que ello implica (mecanismos de creación y promoción de identidad colectiva, estrategias para la subsistencia y el reconocimiento sociales, dispositivos para una injerencia política efectiva, entre otros). Pionero por todas estas razones (es el primer estudio que se

propone reconstruir de tal manera este período de la historia de Colombia y, en particular, de esta generación y este grupo), el libro repone los hitos más importantes de la trayectoria de “Los Leopardos” a lo largo de la década, analizando algunos momentos de su labor en décadas posteriores.

La primera parte (“El escenario y los actores”) reconstruye el origen y la formación del grupo, integrado por jóvenes de provincia que llegan a la capital de un país que, a pesar de encontrarse en pleno crecimiento económico y demográfico, se hallaba por entonces pasmosamente aislado cultural y geográficamente. Se estudia la educación que reciben en colegios y universidades oficiales o de la élite (educación fuertemente regida, a pesar de la presencia de instituciones liberales, por la Constitución conservadora de 1886 y el concordato de 1887, que ponían la educación en manos de la Iglesia católica), y se reconstruyen algunos espacios de formación y sociabilidad, como las librerías (precios, material importado, España y Francia como fuentes editoriales ineludibles), los cafés y las sociedades literarias (espacios de identidad y de luchas simbólicas que revelan la mezcla de tendencias hispanistas, arielistas, modernistas, tradicionalistas y bohemias), los viajes (su poder

simbólico, educativo y cultural) y la prensa (herramienta política con gran poder de capitalización simbólica y económica).

El apartado dedicado a la prensa merece especial atención, no sólo porque brinda un panorama de esa esfera desde principios del siglo xx hasta el inicio de su modernización en los años veinte; la merece, también, porque en él se sientan las bases para analizar, en los apartados posteriores, algunos de los debates clave mantenidos en ella durante la década. Se trata de un aspecto significativo, en vista del incipiente estado de los estudios sobre la prensa del siglo xx en Colombia, un estado que se ha modificado sólo recientemente por trabajos como los de Vallejo Mejía y Núñez Espinel,² y por la flamante creación de la Red Colombiana de Investigadores de Publicaciones Periódicas en la Universidad de Antioquia en 2011.

De este examen de la prensa hay que destacar, igualmente, el análisis directo de dos revistas

¹ Carlos Uribe Celis, *Los años veinte en Colombia. Ideología y cultura*, Bogotá, Aurora, 1985, p. 20.

² Maryluz Vallejo Mejía, *A plomo herido. Una crónica del periodismo en Colombia (1880-1980)*, Bogotá, Planeta, 2006; Luz Ángela Núñez Espinel, *El obrero ilustrado. Prensa obrera y popular en Colombia 1909-1929*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2006.

poco estudiadas de la nueva generación: *Los Nuevos* (1925) y *Universidad* (1921-1922, 1927-1929). El libro de Arias es pionero no sólo porque las analiza ampliamente; también lo es porque indica que “Los Nuevos” no nacieron (según el prejuicio repetido hasta el cansancio por la historiografía literaria) con la revista de 1925 (leída hasta ahora, por tanto, desde perspectivas exclusivamente literarias): venían dándose a conocer, en realidad, desde “finales de los años diez” (p. 55), y cobraron conciencia de grupo, en primer lugar, con las publicaciones estudiantiles dirigidas por el líder reformista Germán Arciniegas (un “nuevo”); publicaciones que reunieron, en un primer momento, a una juventud conservadora (de cuyo seno surgirían por entonces “Los Leopardos”) deseosa de renovar el viejo programa de su partido y el sistema educativo que éste sostenía.

Tras subrayar la irrupción de la nueva generación en el panorama nacional a través de la prensa, la segunda parte (“Los Centenaristas y los jóvenes letrados frente a los nuevos debates”) supera otro prejuicio ampliamente difundido por la historiografía literaria según el cual “Los Nuevos” habrían estado siempre en disputa con la generación anterior (la del “Centenario”), y estudia algunos medios y espacios compartidos por ambos elencos. Analiza, también, algunos debates promovidos por “Los Nuevos” antes de 1925, subrayando tres hitos en la trayectoria de “Los Leopardos”: su separación del movimiento reformista entre 1922 y 1923 (la juventud

conservadora, en general, se separa por discrepancias en cuanto a la educación religiosa); el inicio de su ruta hacia una posición dominante en el campo político entre 1923 y 1924 (ofensivas exitosas desde el diario conservador *El Nuevo Tiempo* contra los partidos republicano y liberal, y contra copartidarios moderados como los directores de la “Página Conservadora” del diario *La República*); y la publicación de su “manifiesto nacionalista” en 1924 (radicalización de una postura autoritaria inspirada en *L’Action Française* y en Mussolini que los llevó a atacar fuertemente tanto la “amenaza comunista” como a algunos líderes de su propio partido –el ex presidente Marco Fidel Suárez incluido–, a quienes consideraban traidores del “conservatismo genuino”). Se estudia, además, la autonomía intelectual propugnada por la revista de 1925, la división de “Los Nuevos” en ésta, y el cierre del diario *La República* en 1926 como síntoma de un nuevo auge del radicalismo bipartidista en el campo político.

La tercera parte (“La militancia del campo católico”) refiere el aumento y fortalecimiento de las estrategias de los intelectuales católicos para “re Cristianizar” a la sociedad y analiza, entre otros elementos, el Congreso de la Juventud Católica (1927) y la ampliación de su prensa y sus redes intelectuales. Se estudia, entonces, la temprana y relevante dirección de Villegas en *La Patria* de Manizales (1924-1928) y *El Debate* de Bogotá (1928-1930), este último (apoyado directamente por el arzobispo de Bogotá)

considerado el medio en el que se radicalizan las propuestas autoritarias y ultracatólicas de “Los Leopardos” ante la “cuestión social” y el “comunismo” (en 1926 se había fundado el Partido Socialista Revolucionario). Tras estudiar las polémicas entre “Los Leopardos” y el líder conservador “centenarista” Laureano Gómez entre 1921 y 1928, se analizan otros elementos, como las diversas posiciones de la prensa partidista ante la masacre de las bananeras (1928) y ante la propuesta de una ley de “orden social” (1928-1929).

En la cuarta parte (“‘Los Leopardos’ y el fin de la hegemonía conservadora”) se analizan, a través de la segunda época de *Universidad*, algunos debates del final de la década, como la crisis interna de los partidos tradicionales y la situación política y educativa de la mujer (*El Debate* se opone al cambio del lugar tradicional de ésta publicando artículos católicos de Gabriela Mistral). Se señala, luego, el arribo de “Los Leopardos” a cargos cada vez más centrales en el campo político y se analizan sus labores durante la campaña presidencial de 1929-1930 (comienzo de su separación: todos menos Camacho apoyan al candidato y poeta conservador Guillermo Valencia; Villegas condena, en gesto paradójico, el autoritarismo y la cercanía a Mussolini del otro candidato: el general Vásquez Cobo, y termina atacando a la Iglesia por su participación en la política). Tras la caída del régimen, “Los Leopardos” (con Villegas y Ramírez, en adelante, como voceros)

publican un nuevo manifiesto (1930) para programar el regreso del conservadurismo al poder. El resquebrajamiento del grupo, sin embargo, es inevitable: Camacho no firma el segundo manifiesto, termina colaborando con el gobierno liberal y *El Debate* cierra sus páginas. “Los Leopardos” restantes, a través de los voceros señalados, continuarán atacando al partido de oposición durante la República liberal (1930-1946).

En la última parte (“¿Un nuevo intelectual?”), se puntualizan algunos de los elementos que, de acuerdo con el examen efectuado, limitaron la autonomía del campo intelectual en la década (“elitismo cultural”, Estado, Iglesia, precarios medios de circulación de la producción intelectual, pobre alfabetización y muy limitada profesionalización del escritor), subrayando que la diferencia entre el intelectual del siglo XIX

y el de los años veinte no radicó en el compromiso político (para ello cuestiona la imagen del paso del “intelectual aislado” al “intelectual comprometido” que fue sustentada en algunos trabajos anteriores,³ e indica, apoyándose en el trabajo clásico de Jaramillo,⁴ que “no es cierto que el activismo político del intelectual fuese un fenómeno reciente”) (p. 361), sino, más bien, en elementos como la acumulación de un mayor capital cultural por parte de las clases medias (origen de algunos de los intelectuales de esta generación), una mayor preocupación por las clases bajas, la búsqueda de una identidad común y medios de expresión propios, y una mayor militancia.

En definitiva, a pesar de algunos elementos que deben corregirse con urgencia,⁵ los análisis que lleva a cabo hacen de éste un trabajo clave para la comprensión del campo intelectual colombiano en

general, y la generación de “Los Nuevos” en particular, durante los años veinte; trabajo cuyo camino deberá ampliarse y profundizarse.

Sergio Andrés Salgado Pabón
Instituto Pensar / PUJ

³ Malcolm Deas, *Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas*, Bogotá, Tercer Mundo, 1993; Gonzalo Sánchez, “Intelectuales... poder... y cultura nacional”, *Análisis Político*, Bogotá, No. 34, mayo-agosto de 1998), pp. 115-138.

⁴ Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Bogotá, Temis, 1964.

⁵ El trabajo, por ejemplo, ofrece versiones discutibles de algunas características de la prensa de la época generalizando situaciones de los medios jóvenes, y sobrevalora la precaria apertura cultural del momento (punto a propósito del cual es significativo que no trate el problema de la ausencia de movimientos literarios de vanguardia en Colombia durante la década).

Silvana Carozzi

Las filosofías de la revolución. Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo: 1810-1815,

Buenos Aires, Prometeo, 2011, 384 páginas

¿Cuáles son los fundamentos filosóficos de la Revolución de Mayo? La pregunta ha recorrido la historia intelectual argentina desde antes de que siquiera pudiese pensarse como tal, tal vez desde las mismas agitadas jornadas otoñales de 1810. Pero el agudo cambio en las versiones historiográficas sobre ese acontecimiento que tuvo lugar en las últimas décadas, según el cual el eje de su explicación pasa más por la crisis imperial española y la vacancia regia suscitada en 1808 que por una voluntad revolucionaria de sujetos locales, obliga a replantear no sólo la vieja cuestión de los “orígenes intelectuales” de la revolución, sino también el rol de las ideas en esa coyuntura política. Es decir, si las revoluciones americanas forman parte de un ciclo revolucionario más amplio (que puede ser concebido o bien en términos “hispanicos” o bien como un movimiento “atlántico”), no cabe sostener que existió un plan previamente concebido por sus futuros líderes, quienes no habrían hecho más que un intento de dotar de sentido a hechos cuyo control se les escapaba. La empresa intelectual de relevar las fuentes de las ideas revolucionarias, entonces, pierde su razón de ser, al menos si la seguimos planteando en términos de “orígenes”.

Con este libro (reformulación de su tesis

doctoral presentada en la Universidad de Rosario, donde trabaja como investigadora y docente en la carrera de Filosofía), Silvana Carozzi se propone un estudio del discurso de la obra de algunos de los principales publicistas rioplatenses entre 1810 y 1815. Concretamente, se centra en el grupo morenista, retomando el anatema tempranamente esgrimido contra Mariano Moreno por sus contendientes en los debates en que participó: “jacobino”. En la versión de Carozzi, los “jacobinos rioplatenses” son los escritores más radicalizados de la Revolución, partidarios de la acción política directa en pos de mayor igualdad social e independencia política de España: Moreno, Manuel Belgrano, Juan José Castelli, Domingo French, Antonio Beruti, Juan José Paso y Bernardo de Monteagudo. La representación que del proceso revolucionario fueron elaborando esos autores, no necesariamente a la luz de Rousseau pero sí en la senda de Moreno, es el foco temático central. En línea con la cada vez más compleja reflexión en torno a la cuestión de la opinión pública, el criterio central de selección de los textos ha sido su publicación en la prensa periódica, cuya controlada producción en el período (sólo existía una imprenta, en manos del gobierno, la de los Niños

Expósitos) no sólo permite dar cuenta de los límites de la discusión pública y tener cierta certeza respecto de la circulación de los discursos, sino también acotar el alcance de los esfuerzos de investigación en el rastreo de las fuentes a partir de su materialidad.

Así, en *Las filosofías de la revolución* se analizan las publicaciones de Moreno (la *Gazeta de Buenos Ayres* entre junio y diciembre de 1810), de Belgrano (el *Correo de Comercio* entre abril y agosto de 1810) y de Monteagudo (la *Gazeta...* entre diciembre de 1811 y marzo de 1812, *Mártir o Libre*, entre marzo y mayo de 1812, *Grito del Sud*, entre julio de 1812 y febrero de 1813, y en sus artículos en la *Gaceta Ministerial* entre noviembre de 1812 y agosto de 1813) y se rastrean lecturas y opciones entre esas lecturas (qué autores citar, qué textos, cuáles copiar sin advertir al lector, qué nombres mencionar aun cuando no se estén citando sus ideas). Desde una perspectiva que se asume como filosófica y pone énfasis en la recepción de pensadores que convencionalmente “alcanzan” esa estatura, la autora retoma aportes multidisciplinarios del análisis histórico y político de la esfera pública, de la historia intelectual y de la historia de los lenguajes políticos, y de los estudios retóricos y de análisis del discurso.

Esa dimensión de la recepción desempeña un papel central a lo largo del texto, pero no se trata de un relato lineal de los procesos de “adopción”, “adaptación” o “desviación” de las ideas europeas en la coyuntura americana, sino más bien de una indagación en los usos que filósofos y textos provenientes de otros contextos tienen en las disputas intelectuales encaradas por los publicistas más radicales de los primeros años revolucionarios. En las polémicas y las discusiones con Vicente Pazos Silva, el deán Gregorio Funes o con autores españoles y americanos puede verse el valor pragmático del “gesto de selección”, que posibilita una “identificación imaginaria” de los horizontes de los actores rioplatenses con aquellos de los filósofos retomados; de este modo, aunque los libros “no se constituyen en *causa* de las acciones rebeldes, son el yacimiento seleccionado por los actores, por diversos motivos, para justificar sus acciones” (pp. 38-39, cursivas en el original).

Al mismo tiempo, en tanto se seleccionan específicamente los textos en la prensa periódica (si bien se trabajan otras fuentes como apoyo para los argumentos principales), el libro es también una historia parcial de los medios de comunicación disponibles para la revolución. Ésta se expande rápidamente y necesita, en consecuencia, de una campaña de propaganda, tanto en la ciudad, para enrolar adherentes y neutralizar disensos, como en el resto del territorio virreinal, para legitimar a las nuevas autoridades y asegurar cierta homogeneidad doctrinaria del

nuevo orden político. La prensa puede ser hasta cierto punto legitimadora del gobierno porque ha surgido o está surgiendo una opinión pública que no ha seguido el consabido derrotero habermasiano (de una esfera de discusión literaria *inter pares* a una de discusión política bruscamente ampliada), sino que antes que hija de la crítica intelectual es compañera de la crisis política, a la inversa del planteo de Reinhart Koselleck. Pero también: si esa historia es “parcial”, si la prensa es “hasta cierto punto legitimadora” es porque existen en el período mecanismos mucho más eficaces de circulación de la información y de discusión pública de ideas políticas. En una sociedad escasamente alfabetizada, ellos son principalmente los géneros de la oralidad (el sermón, el rumor, el bando, el pregón, la reunión secreta de las logias), no sólo por la incapacidad lectora de algunos de sus miembros.

Pese a la indeterminación del vocabulario político de los morenistas, cuyos conceptos son entendidos en sí mismos como problemáticos y ambiguos, el grupo de publicistas reunidos con ese rótulo tienen una unidad de acción que resiste los matices en la intervención de cada miembro y de cada publicación. El fundador del discurso “jacobino criollo”, Moreno, busca entender y orientar el curso de los hechos de Mayo desde la *Gazeta...*, apelando de modo explícito a las ideas de Rousseau, que conjuga con el discurso republicano clásico ciceroniano y la tradición absolutista española. La discusión sobre los derechos

inalienables, de los conceptos de soberanía y nación y el paso gradual de una revolución que debe evitarse a una descripción del “orden del día” como revolucionario permiten dar cuenta del carácter posicional de sus elaboraciones intelectuales, más tanteos y recursos *ad hoc* que las poco esperables teorías que tradiciones políticas posteriores verían en la obra del secretario de la Primera Junta. Entre ellos, en primer lugar, quienes se propusieron a sí mismos como sus continuadores políticos.

En relación con estos “herederos”, la inclusión de Belgrano en el grupo “jacobino” resulta problemática y la autora es consciente de ello, pues lo describe como “un camarada de la acción de Moreno”, pero no “un auténtico compañero conceptual” (p. 194). Su actuación como publicista en las páginas del *Correo de Comercio*, lejos de exhibir una posición radical, todavía enuncia sus ideas librecambistas y modernizadoras en lo social con un vocabulario de Antiguo Régimen o bien de un liberalismo lockeano, que prefiere referirse a libertades y deberes en vez de a derechos. Pero, explica Carozzi, el periódico se inscribe en “estilo” de recepción de ideas filosóficas en el “contexto de significación” revolucionario, caracterizado por la publicidad persuasiva como marco para la argumentación. En el reinado de la opinión son posibles intervenciones como la de Belgrano, de modo tal que aun moderado, anglófilo y explícitamente antijacobino, su discurso está dando cuenta de los modos de reconfiguración

de las discusiones públicas a partir del momento revolucionario.

Monteagudo es el tercero de los autores estudiados en el libro y ocupa el lugar más relevante, en parte seguramente por el mayor despliegue cronológico (aunque menor extensión) de su obra en la prensa periódica en comparación con Moreno y Belgrano. El letrado tucumano, a diferencia de Belgrano, sí se presentó inicialmente como un revolucionario “intenso”, portavoz y heredero del discurso morenista, en su debut en la arena pública porteña en la que era un recién llegado de “Arriba”. Sin embargo, justamente en el hilo de sus continuidades y paulatinas rupturas con las inspiraciones rousseaunianas del secretario de la Junta, que Carozzi analiza minuciosamente, se puede ver el peso de los contratiempos políticos que jalonaron la historia del movimiento iniciado en 1810 y el modo, nuevamente, en que los conceptos filosóficos usados fueron posicionamientos frente a ellos. El paso de una voluntad “francesa” (o ginebrina) a la

opción por un “moderado” modelo norteamericano en 1812-1813 y a una “biblioteca” más liberal británica que radical francesa se coagula en la cita y refundición de la obra de Edmund Burke, que le da el tono para el amargo “arrepentimiento” de su anterior posición igualitarista. El trabajo concienzudo y leal con las fuentes permite revisar la lectura más convencional del derrotero de Monteagudo, según la cual sus posiciones (más) moderadas habrían sido producto de la experiencia del exilio en Europa (1815-1817), a la vuelta del cual, es cierto, dejó de lado la república aristocrática como sistema ideal de gobierno para optar por una monarquía constitucional. En los artículos de la *Gaceta Ministerial*, “se hace ya notorio un declive hacia un autoritarismo excluyente, que alcanzaría su punto máximo bastante tiempo después, durante la actuación fuera del territorio rioplatense” (p. 356).

Una de las virtudes de esta obra es tomarse *en serio* la labor de los publicistas “jacobinos”, quienes se

enfrentaron al nada fácil problema ideológico de conjugar la construcción de un nuevo orden político con la exaltación de la libertad rebelde. Remarcar la supuesta pobreza de las elaboraciones intelectuales revolucionarias o ironizar respecto de ellas no es menos estéril que “rescatarlas” a partir de una valoración ético-política de las vidas de sus autores; las tres opciones siguen lamentablemente demasiado vigentes en nuestra historia intelectual. Dar cuenta, en cambio, de los modos en que ciertos textos y conceptos filosóficos supusieron una intervención en la realidad, de cómo cargaron de sentido acciones y prácticas y fueron ellos mismos acciones y prácticas, permite entenderlos históricamente sin desdeñarlos en tanto que parte de un pensamiento cuya validez excede su coyuntura; es decir, en menos palabras, nos ayuda a verlos como *filosofías de la revolución*.

Pablo Martínez Gramuglia
UBA

Paula Bruno,

Pioneros culturales de la Argentina. Biografías de una época, 1860-1910,

Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, 240 páginas

Cualquier período histórico puede presentarse a nuestra imaginación como una galería de personajes reconocibles. El siglo XIX argentino no escapa a esta posibilidad. Esta percepción demuestra por sí el poderoso desarrollo, y el consiguiente impacto sobre las mentalidades, de la novela realista, estrechamente ligada al de la categoría literaria de personaje. En contraste con otros géneros (por ejemplo, la tragedia o la epopeya, donde las jerarquías sociales deciden el lugar que cada persona puede ocupar en una trama), el surgimiento de la novela implica la posibilidad de que cualquier *persona* pueda devenir *personaje*: no hay “castas” ni clases excluidas de la imaginación novelesca. En razón de esto, poco a poco los conflictos se complejizan y abarcan esferas de la praxis social más amplias y que se perciben como más “riesgosas”. Esta democratización (que implica que cualquiera puede, en principio, ser el personaje protagónico de una ficción novelesca) llevó al crítico norteamericano Alex Woloch (*The One vs. the Many: Minor Characters and the Space of the Protagonist in the Novel*, 2004) a advertir que el problema principal de este género reside justamente en la necesidad de resolver esa tensión: la competencia entre unos y otros personajes por una porción del espacio textual. La

hipótesis de Woloch es que ese problema se resuelve mediante la clara división entre los protagonistas, esos pocos y memorables “elegidos”, y los personajes “menores”, que se reducen a un mínimo de características y sostienen a los protagonistas.

Aunque su campo no sea el ficcional sino el histórico, y su escritura esté en los antípodas de las estrategias de construcción de subjetividades que propone la novela, el nuevo ensayo de Paula Bruno se instala en una tensión análoga, desde que sostiene la preocupación por los procesos de individuación que supone la “biografía” al mismo tiempo que se pregunta por la multiplicidad heterogénea y difusa que supone la noción de “época”. Su libro se inscribe, justamente, en un regreso de la biografía al campo historiográfico que viene dándose en los últimos años, y que ha alejado al género tanto de las evocaciones intimistas o ligadas a lo anecdótico, como del uso “metonímico” de la vida narrada. La biografía es aquí, en cambio, un dispositivo relacional. La vida narrada condensa, así, los vectores de un tiempo: se presenta como una mirada parcial y fragmentaria por definición, pero que ofrece a los lectores el horizonte de decisiones, de imaginación, de argumentación y de razonamientos de un momento dado.

Pioneros culturales de la Argentina se organiza en cuatro capítulos, precedidos de una imprescindible introducción conceptual-metodológica y a los que da cierre un “Ensayo final”. Cada uno de los capítulos centrales lleva por título un nombre propio, el de un personaje público cuya trayectoria se reconstruye: Eduardo Wilde, José Manuel Estrada, Paul Groussac y Eduardo L. Holmberg. El primer hallazgo del libro es sin duda la selección de las cuatro trayectorias biográfico-culturales que presenta y analiza, porque supone la decisión de desplazar el principio de excepcionalidad – que rige toda una tradición de escritura del género biográfico, pero también toda una tradición de análisis historiográfico– y también el de la representatividad en términos individuales y colectivos –es decir, la tradición del análisis generacional, que aunque más discutida ha reaparecido bajo otros protocolos de lectura, como el de la “coalición” (tal el concepto que, desde los estudios culturales, propone para reemplazar el de “generación del 80” Josefina Ludmer en *El cuerpo del delito. Un manual*)–. No obstante su centralidad indudable en la vida pública argentina del siglo XIX, los nombres elegidos no son los que podrían resultar “previsibles” para un estudio de historia cultural: pese a su

prosa sorprendentemente moderna, Wilde apenas comienza a dejar de ser sólo un escritor muy antologizado y célebre por su “ironía”; Estrada es vagamente recordado por su actuación pública “clerical” en un momento hegemónicamente laico; Groussac –más explorado gracias también a dos trabajos anteriores de Bruno (ambos de 2005)–, quizá, como intelectual “importador”, principalmente a través de su trabajo en la Biblioteca Nacional; Holmberg comienza a ser conocido como algo más que un naturalista tardío, pionero en la fantasía científica y director del Jardín Zoológico. ¿En qué términos, entonces, explorar estas vidas da cuenta del campo cultural y de las preocupaciones intelectuales de su tiempo? Y en todo caso, ¿por qué reunir en un mismo libro estas cuatro vidas, y cómo interrogarlas en conjunto?

Pioneros culturales... deja ver a estas cuatro figuras como puntos cardinales que, si revelan una “época”, lo hacen porque muestran la extensión, múltiple y desigual, de un espacio de decisiones, acciones, éxitos y fracasos posibles para los hombres públicos en la Argentina de la segunda mitad del siglo XIX. Esto implica adentrarse en las condiciones materiales y simbólicas de posibilidad de esas decisiones y esas acciones, pero sin dejar de comprender cuánto de idiosincrático puede haber en ellas. Aunque las biografías están organizadas cronológicamente, cada capítulo está estructurado en diferentes partes cuyo título coincide con obras del autor biografiado. Este detalle es una decisión de escritura que

expresa hasta qué punto, para Bruno, la lógica de una vida es también la lógica del modo en que pudo ser imaginada por su protagonista, aquella en la que cada uno se imagina como su propio “autor”. En contraste, el apartado “Visión en perspectiva” que cierra cada uno de los cuatro capítulos reordena el orden cronológico del relato y la perspectiva centrada en el personaje bajo la potestad de la mirada crítica de la historiadora.

La estrategia central para ponderar el sentido de cada una de las cuatro biografías que se narran está en la misma línea: preguntarse por el significado que dieron a esa vida, a las acciones, decisiones y omisiones que le dan forma a los “personajes” –protagónicos o menores– contemporáneos al biografiado, y por el significado que esas mismas acciones, decisiones y omisiones tuvieron para la historiografía y, ocasionalmente, para otras formas de construcción de la memoria como la praxis pedagógica o los distintos modos de difusión de la historia literaria o científica. En este punto, una vez más, las preguntas que subtienden a cada relato muestran que las preocupaciones de la historiadora se tocan con las que podría proponerse un virtual novelista: ¿era cada uno de estos cuatro personajes consciente de las repercusiones de sus actos públicos? ¿Cómo experimentaba las repercusiones de sus intervenciones a menudo provocativas? ¿Cómo lo veían sus amigos? ¿Cómo deseaba ser recordado cada uno de ellos? Para responder a estas preguntas Bruno recurre, con

dosis equilibradas de rigor y plasticidad, a fuentes y materiales muy diversos: discursos públicos, correspondencia pública y personal, un generoso buceo en la prensa periódica contemporánea y posterior, y la revisión de la bibliografía literaria, científica e historiográfica cuando resulta pertinente. Las caricaturas que encabezan cada apartado y que comparten el título del libro pueden interpretarse, una vez más, como indicio de su línea de indagación: el ensayo traza imágenes que, sin ser miméticas, responden indudablemente a la posibilidad de interpretar el período desde su propia lógica, y al punto de poder considerar desplazamientos, retaceos, ironías, exageraciones.

En ese mismo indicio puede encontrarse además otra clave del libro, que se lee en una expresión repetida. De los cuatro personajes se dice, con alguna variante, que se trata de “un hombre de Estado que no llegó a ser político”. Lejos de considerar esta atribución como una valoración en sí misma –lo que equivaldría a convertir el ensayo en un recorrido por la vida de “promesas truncas” o de personajes “de segunda fila”– esta intuición demuestra, una vez más y como vienen haciéndolo trabajos en la línea de los de Hilda Sabato, Eduardo Zimmermann o Paula Alonso para el mismo período, hasta qué punto la vida pública de la segunda mitad del siglo XIX se despliega con intensidad en actividades muy heterogéneas. Es decir: la actividad política es central, pero no lo invade todo, y de ningún modo se reduce a un grupo mínimo y a los

rituales estrechos del club, el Parlamento y el atrio. Ser funcionario (ministro como Wilde o diputado como Estrada) o estar al frente de instituciones que son proyectos de avance estatal clave en su tiempo (director de la Biblioteca Nacional, como Groussac, o del Zoológico, como Holmberg) no implica necesariamente una entrega absoluta, ya ideológica, ya profesional en su exclusividad, al mundo de la política práctica. Al mismo tiempo, participar de ese espacio permite, quizá por primera vez en la historia argentina, la oportunidad de poner en discusión ampliamente y de plasmar en la práctica y a gran escala los diseños ideológicos que, en diferentes áreas, cada uno de estos intelectuales ha construido y anhelado.

En ese espacio compartido Bruno encuentra el rastro de la constitución de tareas intelectuales en un sentido amplio que, en la *diversidad* y el *espesor* de sus itinerarios, comienzan a dibujar una figura cuyo contorno el lector puede evocar en otras. Así, de Joaquín V. González a Emilio Coni, de Holmberg a Cecilia Grierson o de Estrada a Rodolfo Rivarola, por mencionar sólo algunos nombres, podría repensarse ese camino y sus condicionamientos para años en que las coordenadas de cruce entre intelectuales y política parecen más rígidas y previsibles. Por eso en este libro “biográfico” regresan, no como temas o acontecimientos sino como motivos –en la acepción musical del término–, grandes problemas de la historia argentina del período: el debate

por la “herencia” rosista, la disputa entre laicos y clericales, los procesos migratorios, las preguntas por la identidad nacional, las demandas de democratización y la Ley Sáenz Peña. Enlazados con ellos, cada vida relatada deja ver también un conjunto de tópicos y motivos menos transitados, pero específicos y centrales para comprender esos itinerarios intelectuales: el pasaje por ciertas instituciones formales e informales (el Colegio Nacional, los diferentes cenáculos y puntos de encuentro) y sus sociabilidades, el funcionamiento de revistas y círculos literarios, la voluntad y también las dificultades de articular proyecciones, a través de publicaciones pero también de discípulos, de la propia tarea.

Si en ese sentido los cuatro personajes elegidos son “pioneros”, por el contrario, la fuerza con que el texto insiste en su capacidad de intervención hace dudar de esta característica, porque los representa menos aislados, menos solitarios de lo que ese adjetivo sugeriría. Para decirlo con la autora: no obstante el “giro melancólico” que mostraría que “devinieron figuras escindidas del contexto” (p. 212), la primera prueba de lo parcial de ese carácter pionero la aporta el “Ensayo final” que cierra el volumen y en el que, entre otras observaciones, se señalan tanto la diversidad de las trayectorias presentadas como una serie de “sincronías”: “los cuatro fueron requeridos y convocados por los dirigentes políticos para cumplir tareas ligadas a la organización de la vida pública desde la década de 1860 hasta

fin del siglo XIX”; “los cuatro fueron promotores y/o sostenedores de empresas culturales destacadas” (p. 197), “los cuatro fueron autores de obras pioneras” (p. 198), “actuaron como intermediarios culturales y fueron bisagras dinámicas entre otras geografías y la Argentina” (p. 199) e incluso su coincidencia en experimentar y ensayar, en obras que pertenecen a campos muy diferentes, “anhelos típicos de hombres nuevos” (p. 203). La puesta en foco de la tarea en simultáneo pero no necesariamente en conjunto o en colaboración directa se deja ver mejor aun en los momentos acaso más felices de la escritura del libro de Bruno, que aluden sin énfasis y como al pasar a la amistad entre Estrada y Wilde, y también a sus cruces en el periódico católico *La Unión* (pp. 88 y 40), la designación de Groussac al frente de la Biblioteca Pública por parte de Wilde (p. 117) o la inopinada sintonía entre las preocupaciones de Holmberg y las de Estrada por los vaivenes de la cuestión social, sintonía tan notable como el contraste entre sus respectivas consideraciones de las teorías de Darwin (pp. 157 y 160). En estos cruces a veces definitivos y a veces sutiles, y entre los que se dejan ver muchos otros *main* y *minor* caracteres, el libro de la historiadora Paula Bruno invita a sus lectores a seguir trazando vínculos y a descubrir en ellos las marcas de una época.

Claudia Roman
FFYL-UBA

Claudia Torre,

Literatura en tránsito. La narrativa expedicionaria de la conquista del desierto,
Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010, 311 páginas

“En la Argentina de la segunda mitad del siglo XIX, hubo hombres que hicieron 3500 kilómetros a caballo para conocer a intentar dominar un territorio que consideraban parte de la Nación” (p. 11). Así comienza *Literatura en tránsito. La narrativa expedicionaria de la conquista del desierto*, el apasionante estudio de Claudia Torre sobre los textos escritos alrededor de este evento central de la Argentina moderna. El libro da cuenta del modo en que un grupo de hombres –militares, religiosos, naturalistas– tejieron a través de la práctica de la escritura “la raigambre de la intemperie pero también de la introspección” (p. 11). La autora nos introduce en la vida de la frontera y la cuenta, enfocándose casi obsesivamente en la cotidianidad de la convivencia de los hombres que emprendieron esta campaña y que la contaron en primera persona. Sin romantizarlos ni demonizarlos, Torre busca entenderlos y lograr así comprender la enormidad del territorio, de la empresa y también de la escritura que buscaba retratar este espacio donde tuvieron lugar la campaña militar, las expediciones científicas, la confraternidad de hombres de diferentes clases sociales y regiones geográficas y también el problemático y conflictivo encuentro con el otro.

Torre dedica el libro a sus padres a quienes, dice, les debe “–entre tantas otras cosas– las rutas argentinas” (p. 9). Esta declaración personal sobre el desplazamiento como espacio de conocimiento y exploración, retomada en el principio mismo del libro (en la oración ya citada “hubo hombres que recorrieron 3500 kilómetros a caballo...”) introduce dos tpos centrales del libro –el viaje y la nación–. Éste es un libro sobre recorridos inciertos en una cartografía donde las identidades eran todavía inestables, series de gentilicios todavía no definidos: argentino, chileno, blanco, indio, araucano, mapuche. El análisis del desierto y sus construcciones tiene cruces con otro texto que reflexiona sobre la cartografía de lo nacional argentino a fines del siglo XIX: *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*, de Josefina Ludmer (Buenos Aires, Sudamericana, 1988). Como Torre, Ludmer propone releer un paisaje desde los textos, mostrando las marcas de la lectura y el deseo de imprimir una nueva cartografía sobre ese paisaje. “Trazado de la representación: el dibujo del mapa construye cada vez, el estado”, dice Ludmer. Y en *Literatura en tránsito* vemos ir delineándose un mapa del Estado-nación que va incluyendo la Patagonia haciendo caso omiso de tratados anteriores entre el Estado y los indios, y creando un nuevo y

quizá perverso equilibrio. Estos paisajes –el desierto, la pampa– fueron, lo sabemos, centrales en el proyecto nacional. Ambas investigadoras emprenden lecturas del paisaje que abrevan en todo lo que se ha publicado sobre el tema, acuden a todas las bibliotecas y luego plantean un corte y una nueva lectura con una fuerte impronta personal.

A diferencia de hechos similares sucedidos en otros países, la conquista del desierto no produjo una novelística ni géneros de cultura popular como el *western* en los Estados Unidos, a pesar de que la conceptualización de la frontera fue una operación intelectual importante de la literatura argentina. Torre no se propone contestar la pregunta ya reiterada del por qué de esa falta, sino que estudia la escritura que sí produjo la Campaña y que no ha sido examinada hasta ahora como *corpus* completo aunque han recibido significativa atención crítica algunos de los autores aquí tratados, como Álvaro Barros, Francisco Moreno y Estanislao Zeballos. El libro analiza los textos del acontecimiento enfocándose en los procesos de escritura, la forma de circulación de los textos y los modos en que se integraron al canon de la literatura y la cultura argentina.

Torre establece un diálogo con *Indios, ejército y frontera*, de David Viñas (Buenos Aires,

Siglo XXI, 1982), libro al que reivindica por “desempeñar el tema” pero critica por su lectura coyuntural en el contexto de la dictadura militar y su generalización de la conquista como genocidio. A diferencia del estudio de Viñas, el de Torre se concentra en un corpus más restringido que es la narrativa vinculada a la expedición de 1879, una guerra moderna que no se reduce a lo bélico y que está íntimamente atada a un programa vinculado de construcción nacional. Este recorte le permite profundizar la investigación, centrarla en años clave del acontecimiento y enfocarse en los participantes. El *corpus* está compuesto de a) las obras que cuentan los viajes a la frontera en los años precedentes a la expedición al Río Negro de 1879 (como “Cuestión de indios”, de Santiago Arcos, y *Fronteras y territorios federales de las Pampas del Sur*, de Álvaro Barros); b) las obras de los propios expedicionarios (como los naturalistas Alfred Doering y Pablo Lorentz, Antonio Espinosa, el arzobispo Aneiros y los salesianos); c) las obras que son escritas y/o publicadas al mismo tiempo en que el Ejército expedicionario avanza hacia el Río Negro en los meses previos o posteriores a abril de 1879 y cuyos autores, a pesar de estar vinculados a la conquista, no formaron parte de la expedición (las obras de Francisco Moreno, Ramón Lista y Estanislao Zeballos) y d) obras publicadas en la década posterior a la conquista y que narran viajes posteriores son registros evaluadores y auditorías *post-factum* y obras de expedicionarios que escribieron relatos

autobiográficos con posterioridad (las obras de Manuel Prado, José Daza y Alfred Ebelot). Referencias a estudios fundamentales sobre la escritura autobiográfica (Derrida, De Man, Earkin) dan forma al estudio de estos textos complejos en tanto fueron escritos en el cruce entre la demanda del Estado y la experiencia personal.

Los años que transcurren entre los textos que anteceden a la conquista y los que reflexionan sobre la misma a posteriori permiten dar un panorama general de la conquista y de las particularidades políticas, geográficas e históricas que la caracterizaron. La campaña de 1879 fue el final de un proceso largo de relación entre el incipiente Estado y los indios en el que hubo determinantes de muchos tipos. Durante años la relación en la frontera se estableció a través de tratados. Siguiendo los trabajos de Claudia Briones y Morita Carrasco, Torre afirma que “desconocer y/o minimizar la tratadística entre los indios y el Estado fue una práctica vinculada a la campaña militar del ‘79 que, para justificar sus acciones, necesitó negar las negociaciones previas o acotar las relaciones con los pueblos indios a relaciones de política doméstica o interior, y no al sistema jurídico oficial” (p. 98). Determinados desarrollos económicos como el traslado de ganado a Chile, que eran problemas económicos de un sector de la población, se fueron generalizando hasta transformarse en problemas del Estado que justificaron la necesidad de una campaña militar.

La autora nos hace partícipes de sus estrategias de

lectura con una honestidad intelectual admirable. “He tratado de entrenar mi imaginación crítica –nos dice– para pensar cómo era el mundo al que pertenecieron esos hombres” (p. 32). Éste es un mundo, afirma, “en el que el oficio intelectual no era exclusivamente urbano, en el que la aventura y la destreza física se entrelazaban con las habilidades de la escritura y de la política, un mundo en el que la exclusión al otro hablaba de la proximidad del otro” (*ibid.*). Era, en última instancia, “un mundo clausurado ante nuestros ojos del siglo XXI, pero que todavía pide ser explicado” (*ibid.*). En la tarea de imaginar ese mundo se van descartando algunos ejes de lectura. Por ejemplo, Torre revela un deseo inicial de incluir a las mujeres de la conquista pero se convence luego de que ésta fue una empresa de hombres. Y así la relata.

La investigadora desenmascara dos paradigmas desde los cuales se leyó la conquista. El primero fue el de la gesta, el segundo el del genocidio. Una tercera lectura planteó una continuidad entre la conquista del desierto y la conquista española. Estas tres lecturas borraron particularidades, cerraron preguntas, generalizaron. La historiografía militar definió la campaña como gesta y produjo una bibliografía laudatoria dedicada a confirmar hipótesis previamente establecidas. La historiografía progresista posterior a 1960 se ha ocupado muy poco del tema y muchos intelectuales de izquierda han presentado la conquista del desierto como antecesora de la violencia política y el

terrorismo de Estado del siglo xx. De estos paradigmas surgen dos modos de ver al “otro”: el indio salvaje vencido por la civilización; el indio sabio que es arrasado por el Estado genocida. Claudia Torre muestra las limitaciones de ambas conceptualizaciones y realiza una lectura detallada de la cual emerge una verdad mayor y fundamental: la conquista del desierto, hecho central de nuestra historia nacional, no ha sido estudiada, y debe serlo. La dicotomía gesta-genocidio no hace más que echar un manto de olvido sobre un hecho fundamental de la historia argentina. En última instancia, como afirma la investigadora, estos hombres que lucharon contra los indios fueron también quienes más contacto tuvieron con ellos.

Literatura en tránsito. La narrativa expedicionaria de la conquista del desierto es un

estudio sólido que se lee con el placer y el dolor con que leemos ficción. Los maravillosos epígrafes de autores como César Aira, Jorge Luis Borges, Jerone Bruner y T. E. Lawrence, entre otros, introducen cada apartado apelando a una reflexión sobre el conflicto central que allí se presentará. A través de las citas y los epígrafes, textos prestados que la acompañan, Torre ejemplifica la máquina creadora y reproductora de la literatura, que puede pensar, imaginar, replicar posibilidades no para pontificar, sino para pensar los intersticios. La lírica narración de la vida de Ceferino Namuncurá, por ejemplo, da cuenta del costo personal de la conquista y nos muestra las limitaciones de los discursos nacionales, históricos y eclesiásticos para asir las problemáticas del cruce de soledades y extranjerías.

El estudio de Claudia Torre nos alerta sobre la necesidad de seguir indagando en este campo. Fragmentos de los textos biográficos estudiados en este libro han sido publicados recientemente en un volumen editado en la Universidad Nacional de Quilmes con el sugerente título de *El otro desierto de la nación argentina. Antología de narrativa expedicionaria* y un perspicaz estudio preliminar de Torre misma. Ambos libros abrirán el camino para nuevas investigaciones sobre los textos del encuentro en la frontera en nuestro país y también sobre la conquista del desierto como máquina productora de un nuevo orden cultural, social y económico.

Mónica Szurmuk
UBA / CONICET

Pablo Ansolabehere,
Literatura y anarquismo en Argentina (1879-1919),
Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 2011, 366 páginas

En *Ambiente espiritual del 900*, el ensayista uruguayo Carlos Real de Azúa proponía recomponer escenográficamente el panorama intelectual novecentista hispanoamericano. Sobre el telón de fondo de lo romántico, tradicional y burgués situaba en un plano intermedio, aunque con contornos difusos, al positivismo en todas sus formas. Finalmente, en primera línea, colocaba lo que denominaba las “influencias renovadoras”, entre las cuales destacaba a los anarquistas Piotr Kropotkin y Max Stirner, junto a otros autores que formaron parte del universo de referencias libertario como Tolstoi, Guyau y Nietzsche. Esta presencia escénica anarquista en la conformación de la cultura de entresiglos, evidente para Real de Azúa, pasó inadvertida, o fue desestimada, durante mucho tiempo, por gran parte de los trabajos que recompusieron la importancia política y social del movimiento anarquista, ponderándolo fundamentalmente en su vinculación con el movimiento obrero o en su carácter de movimiento contracultural de oposición tajante a lo que esos trabajos consideraban “cultura dominante”. Sin embargo, en los últimos años, algunos estudios, sin desmerecer la presencia que tuvieron la propaganda y las prácticas anarquistas en el mundo del

trabajo, han abierto líneas de reflexión que pensaron la situación cultural del anarquismo en un universo más amplio y fluido de significaciones. Dentro de estos últimos, por su originalidad y exhaustividad, que hay que situar destacadamente el libro de Pablo Ansolabehere *Literatura y anarquismo en Argentina (1879-1919)*.

Si bien, como su título lo indica, nos encontramos frente a un trabajo cuyo interés principal es la literatura, en realidad, por su amplitud de miras y por lo sutil de su análisis, el libro reconstruye, en un arco temporal extenso, la historia del anarquismo en la cultura argentina. A su vez, como rasgo original, no sólo sopesa la producción literaria de los anarquistas, sino también el modo en que atravesaron la literatura del período, poniendo especial énfasis en las marcas que dejó el anarquismo –y sus representaciones– en la sociedad de su época. Este punto de vista se sostiene en gran medida en la distinción, llevada a cabo por Ansolabehere, entre la literatura anarquista propiamente dicha y los efectos del anarquismo en la literatura. Atendiendo a ese carácter dual, se comprende la preferencia del autor por referirse al “fenómeno anarquista” en vez de estrictamente al “movimiento anarquista”. La elasticidad semántica de la idea de

“fenómeno anarquista” posibilita la inclusión en el corpus de fuentes, además de obras estrictamente literarias, de un sinnúmero de discursos que se contaminan mutuamente y que incluyen, entre otros, el informe policial, el ensayo criminalista, el discurso periodístico y las intervenciones parlamentarias.

En el primer capítulo del libro se establecen las delimitaciones que hacen identificable la práctica de la escritura dentro del vasto conjunto de prácticas culturales libertarias. De forma amplia y tensionada, Ansolabehere no constriñe su interpretación a un solo registro, como podría serlo la literatura de combate, a sus figuras más representativas, sino que ilumina las zonas de confluencia entre una literatura entendida como propaganda y otra que se legitimaría en su propia práctica. La pregunta rectora del capítulo sería, resumidamente ¿cuáles son los rasgos distintivos que permiten catalogar a tal o cual escrito como literatura anarquista? Más allá de las respuestas que la crítica ha dado a la misma (partiendo de lo temático, lo formal o lo autoral), la propuesta es situar la literatura anarquista en relación con la política y en conexión con un movimiento en el cual la literatura es una de sus encarnaciones más destacadas. Esta definición, en principio exterior a la literatura misma,

permite pensar la escritura de los anarquistas, no sólo literatos, en relación con sus postulados políticos, con sus formas de circulación –dentro de la cual la prensa es un espacio privilegiado– y con la heterogeneidad de sus manifestaciones públicas. En palabras del autor: “es precisamente en ese cruce fluido, en esa suerte de zona intermedia donde hay que buscar los rasgos que, paradójicamente, definen a esta literatura: allí en su contigüidad con la arenga, con el panfleto, con la denuncia, con el manifiesto, y también con la crónica periodística, con el editorial, con el *interview*, y otras formas y tipos textuales de los que se diferencia buscando cierta especificidad, pero también de los que se nutre”. Asimismo, el capítulo aborda cuestiones que fueron nodales para el anarquismo en relación a la literatura: la misión del artista, su vínculo con el destinatario, el lugar de la literatura dentro de la propaganda, la idea de pueblo como destinatario, las caracterizaciones del escritor, las relaciones entre arte y militancia, las formas “predilectas” asumidas por la literatura anarquista – especialmente la poética y la dramática –, los relatos que funcionan como matriz de la narrativa anarquista en un sentido amplio y la publicación de folletos.

Una vez definidos los contornos generales de la literatura anarquista, o aquellos que permitirían garantizar ese recorte, Ansolabehere analiza en los dos capítulos siguientes las formas en que esa práctica incursionó en un campo

literario en formación, como lo era el argentino, y los entrecruzamientos polémicos que esa apertura entrañó. El capítulo 3, entonces, estudia la forma en que el anarquismo en la Argentina matizó en parte el componente internacionalista de su discurso en torno al novecientos. Si un rasgo típico de los escritos libertarios era su abstracción de las referencias localistas, y la acción y el horizonte de sentido del texto podían situarse en cualquier lugar del mundo en el que hubiera situaciones de opresión, al finalizar el siglo XIX esa tendencia se vio problematizada por algunos escritores anarquistas. La forma en la que operó la apertura hacia ciertos motivos considerados clave en la conformación de la nacionalidad argentina es la materia del capítulo. Esta presencia es rastreable, por ejemplo, en la forma en la que el anarquismo incorporó a su propia sensibilidad la lectura del rosismo constitutiva de la tradición liberal, como forma de interpretación de la historia y sus invariantes. Echando mano del reservorio histórico post-Caseros, los anarquistas sindicaron a los gobiernos posteriores al ochenta como continuadores del de Rosas y a la mazorca como antecedente inmediato de la represión policial y de las leyes de Residencia y Defensa Social. El anarquismo, movimiento de carácter acérrimamente internacionalista y de origen inmigratorio, así comprendido, anclaba parte de sus argumentaciones en la realidad nacional. Algo similar ocurrió, según Ansolabehere, en la forma en que el anarquismo incorporó los términos gaucho

y criollo para condenar la xenofobia que se creía atributo de lo nacional, que, por contraste con el elemento extranjero, no era apto para vehiculizar ideas avanzadas. Esta línea de intervención sobre el debate de la nacionalidad, representada de manera enfática por *El crepúsculo de los gauchos*, de Felix Basterra, convivió a su vez, dentro del mundo libertario, con una tendencia opuesta de recuperación del elemento criollo como representante de los oprimidos. El emprendimiento que dio forma a esta última variante fue el representado por la revista literaria *Martín Fierro*, de obvia referencia, dirigida por el escritor y publicista ácrata Alberto Ghirardo. En mi opinión, lo interesante de todo este capítulo reside en el modo en que Ansolabehere hace dialogar las intervenciones anarquistas, con sistemas de ideas y sensibilidades que se supusieron antagónicas, mostrando, entre otras cosas, cierta “flexibilidad” por parte de los anarquistas para radicar sus postulados emancipatorios en la Argentina de principios de siglo XX. El discurso anarquista y su comprensión, que siempre corren el riesgo de resultar mutuamente monotemáticos y redundantes, se enriquecen con toda una serie de referencias y polémicas que, a la vez que lo exceden, a su manera también lo contienen y le dan sentido.

Así como el anarquismo se sumó a la definición problemática sobre lo nacional y la tradición, los anarquistas a su vez participaron de instancias literarias que sobrepasaban los límites de una cultura política identificada con

su prensa y sus espacios de sociabilidad específicos. El capítulo 3 aborda los cruces entre bohemia y anarquismo como forma de pensar, bajo otra óptica, las relaciones entre anarquismo y literatura. Luego de recorrer las definiciones de la bohemia, haciendo catastro de un abanico amplio de autores, el trabajo de Ansolabehere se centra en dos ficciones biográficas que la tematizan: *Bohemia Revolucionaria*, de Alejandro Sux, y *El mal metafísico*, de Manuel Gálvez. Una vez más el centro de la cuestión está puesto en las líneas de continuidad más que en las rupturas drásticas entre el anarquismo y su entorno cultural. Los nombres propios de los escritores anarquistas se entrecruzan con los de Rubén Darío, Baudelaire, Carlos de Soussens, del mismo modo que en el capítulo anterior las figuras de Sarmiento, José Hernández, Juan Bautista Alberdi y Echeverría eran convocados para dar inteligibilidad a la polisémica voz anarquista.

En el capítulo 4 la perspectiva cambia radicalmente. Ya no se trata de ver de qué forma el anarquismo operó en ligazón con el universo literario, sino cómo se construyó la imagen del anarquista en la literatura. Este asunto es en mi opinión el más estimulante y por eso el más polémico de todo el libro. Es sabido que el anarquismo fue asociado, desde fines del siglo XIX, a ciertas formas de patología política y que la literatura cumplió algún papel en esa figuración. Clásicos de la literatura como James, Conrad, Dostoievsky, Zola y

Chesterton, con distintos énfasis y modalidades, han sostenido la imagen del anarquista como delincuente, disolvente o peligroso. A su vez, el discurso antropomórfico de Lombroso, en contigüidad con las marcas que daban sustento a su teorización “científica” del hombre delincuente, abordó al anarquismo en amalgama con el delito. Esta confluencia, con clara intención de excluir al anarquismo, se habría reflejado, a su vez, en el tratamiento de leyes especiales para limitar la acción anarquista, en las crónicas periodísticas, la literatura de folletín y en los informes de la policía. Todas estas salientes son estudiadas en sus encarnaciones argentinas, a través una gama variada de expresiones, que desbordan por mucho la mera denominación literaria: el policía Ramón Falcón, el médico Francisco de Veyga, el senador Miguel Cané, los escritores Sánchez Ruiz, Bunge y Sicardi. Estos autores, en virtud de sus distintas formas de escritura, habrían contribuido a conformar la representación del anarquista-delincuente en la Argentina asociado a lo extranjero, enfermizo, tumultuoso, peligroso, apátrida, conspirador e intrigante. El aporte del capítulo consiste en demostrar que el “fenómeno anarquista”, como inquietud social, no fue resultado automático, ni reflejo necesario, de la lucha de clases, explicación en la que descansaban los estudios centrados en la historia del movimiento obrero. Por el contrario, se destaca que los componentes culturales y simbólicos jugaron un papel

crucial para combatirlo a la vez que para configurarlo. Sin embargo, el problema, o lo que genera dudas, es que en un libro que se caracteriza por mostrar zonas grises y matices, se derramen en un mismo molde una miríada de posiciones, a las que parece concebirse con una misma intencionalidad y un mismo resultado. Si, parafraseando nuevamente a Real de Azúa, el clima cultural del novecientos es, en primer lugar, reconocible bajo el signo de lo controvertido y lo caótico, ¿cómo es posible que el médico Francisco de Veyga, autor de una de las interpretaciones más comprensivas e incluso delicadas del anarquismo, a partir de la figura de Salvador Planas, el regicida frustrado de Manuel Quintana, sintonice sin más con el discurso atemorizado o feroz, según el caso, de Miguel Cané o de Ramón Falcón? ¿Cómo sostener que los discursos criminológicos, más allá de su riqueza expresiva y su enorme pregnancia social, por ejemplo en la revista *Caras y Caretas*, sirvieron como fundamento, para aprobar leyes que explícitamente desaconsejaban como modo de limitar el accionar libertario? Por último, me consta que Lombroso no fue el único autor traído a colación para pensar la particular complexión anímica de los anarquistas. Ingenieros y De Veyga, apelaron a otras referencias, algunas provenientes del propio campo libertario como Hamon, para decodificar una psicología que se percibía peculiar, pero no necesariamente monstruosa o fuera de contexto. Incluso entre ambos colegas y amigos

existieron diferencias al respecto. Por estas razones es que este capítulo, que es el corazón del libro, por sostener la idea de Piglia de la existencia de una *ficción estatal*, en la cual “el mismo Estado narra, elabora y manipula” una serie de relatos “que contribuyen a crear un consenso social necesario para su existencia y funcionamiento” pierde sutileza y riqueza explicativa, e impregna la lectura de una extraña sensación de monocromía.

Finalmente, el capítulo 5 aborda la problemática de la ciudad y del anarquismo, a partir de la doble lectura que sostiene casi todo el libro: la visión de los anarquistas de la ciudad y la forma en que fue tematizada la ciudad anarquizada como efecto de la presencia ácrata. Este capítulo tematiza a su modo la intuición de David Viñas de que los anarquistas de fines del siglo XIX fueron expertos en espacios urbanos. Por el lado del anarquismo, y su reflexión sobre el tema, Ansolabehere centra su análisis en la *Ciudad Anarquista Americana* de Pierre Quiroule. Este precioso escrito de imaginación prospectiva y utópica refuerza la idea de que si, por una parte, los anarquistas denunciaron a la ciudad moderna como sede mortuoria y contaminante de la existencia proletaria, por otra parte, al menos en este caso, imaginaron espacios urbanos racionalmente concebidos y socialmente libres. Distintas referencias sostienen el escrito de Quiroule. Entre ellas, la obra de

Kropotkin, quien en *Campos, fábricas y talleres* y en *La conquista del pan* teorizó sobre la posibilidad de un armónico equilibrio entre la ciudad y el campo a partir de la descentralización federativa y la disolución de la división del trabajo. A su vez, emana de Kropotkin un rasgo distintivo de la utopía de Quiroule, que la emparenta con *Noticias de ninguna* parte, de William Morris: el especial énfasis puesto en el relato de la revolución como motor del advenimiento de la anarquía. Deteniéndose en este punto particularmente, Ansolabehere, con la misma voluntad que predomina en la mayor parte de su ensayo, pone en situación de diálogo a Quiroule con otros tópicos de su época, como por ejemplo la imaginación técnica, el predominio del discurso científico e incluso la forma en que los anarquistas recuperaron la imagen del “anarquista delincuente” y conspirador en su propio discurso. La segunda parte del capítulo se centra en los efectos del anarquismo durante la Semana Trágica de 1919, fecha que además sirve de cierre al libro. Casi con exclusividad la puesta en escena del anarquismo es desarrollada a partir del cuento de Arturo Cancela “Una semana de holgorio”, en el cual se narran, a partir del acontecimiento histórico puntual, las desventuras y peripecias de un joven patricio durante la Semana Trágica. La desorientación espacial, la ubicuidad del anarquismo, la presencia del complot

maximalista, puesto en circulación por la prensa al calor de la recepción en la Argentina de la Revolución Rusa, el trastrocamiento de las referencias y las jerarquías sociales son leídas como la forma en que la ciudad de Buenos Aires, interrumpido su pulso habitual, funciona como escenario de la última asonada notable de la que el anarquismo fue protagonista en el país.

Para concluir, hay que decir que para los estudiosos del anarquismo *Literatura y anarquismo en Argentina*, de Pablo Ansolabehere, es en gran parte un alivio. En la medida en que representa un corte –con una serie de interpretaciones que encerradas en la dinámica del propio movimiento no concibieron la posibilidad de que el anarquismo fuera un partícipe activo, no siempre reactivo, de la cultura de su época– el libro acá reseñado resulta insoslayable. Como complemento de este aporte, para aquellos cuyo interés radica en la conformación de la vida cultural argentina (o en la literatura de entresiglos), puede ser un interesante estímulo para considerar el peso que tuvo la cultura de izquierdas en sus comienzos. El propio carácter polémico que despertó la lectura de *Literatura y anarquismo en Argentina* es resultado de sus aportes y sus iluminaciones.

Martín Alborno
UBA / CONICET / UNSAM

Mirta Zaida Lobato (ed.),
Buenos Aires. Manifestaciones, fiestas y rituales en el siglo xx,
Buenos Aires, Biblos, 2011, 287 páginas

El trabajo de Hilda Sabato *La política en las calles* se instaló desde hace más de una década como una referencia ineludible para quien se interesa en la cultura y en las prácticas políticas de la segunda parte del siglo XIX. Como lo sostiene la autora, la participación política durante el período 1862-1880 no fue asociada estrictamente al ejercicio del voto, sino que otras instancias de la esfera pública fueron valoradas por los porteños como medios de intervención benéficos para el funcionamiento de las instituciones republicanas. En particular, las manifestaciones callejeras fueron una de las expresiones más visibles de esa “cultura de la movilización” que Sabato retrata como una predisposición de los porteños por intervenir en la esfera pública y expresar al gobierno sus intereses colectivos en nombre del “bien común”.

A pesar de la importancia del libro en la historiografía argentina, ningún trabajo se había dedicado hasta ahora a explorar de qué manera los aspectos centrales de la cultura forjada en el período estudiado por Sabato pudieron perdurar posteriormente, a medida que se modificaron las reglas de juego político y el perfil de la sociedad porteña. Un análisis de los usos sociopolíticos de la calle durante el siglo XX se hacía necesario en tanto resultaba evidente que las manifestaciones callejeras no

parecían haber perdido su importancia inclusive hasta hoy. La compilación presentada por Mirta Lobato constituye en este sentido un aporte novedoso y estimulante sobre el itinerario de la cultura de la movilización porteña en la época contemporánea.

El objetivo de *Buenos Aires. Manifestaciones, fiestas y rituales en el siglo xx* es explorar las formas de movilización a través de las cuales múltiples sujetos sociales y políticos procuraron exteriorizar públicamente sus demandas ciudadanas en el espacio de la ciudad. En continuidad con el siglo anterior, la ocupación de la calle sigue apareciendo como un mecanismo de intervención considerado legítimo por los diversos actores que allí reivindicaron el reconocimiento de determinados derechos. Los artículos que componen el libro apuntan sin embargo a dar cuenta de la mayor complejidad, de la diversificación y de la masificación de esos modos de apropiación colectiva del espacio urbano a lo largo del siglo XX.

El artículo de Inés Rojkind es el nexo que permite dar cuenta de la evolución de la matriz identificada por Sabato, en un contexto en que el modelo de competencia electoral se había modificado desde 1880. La autora estudia los sentidos y la dinámica de la

movilización de repudio al plan de reestructuración de la deuda externa promovido por el presidente Julio A. Roca, en 1901. La campaña, que comenzó en los diarios, pasó luego a las aulas de la universidad y ganó finalmente el centro de la ciudad, hasta que la instauración del estado de sitio terminó con el movimiento de protesta. Como señala Rojkind, la calle y la prensa opositora conformaron en ese contexto un mismo espacio que permitió la expresión de los antagonismos políticos en el marco del régimen conservador. De este modo, más allá de la cuestión de la deuda, la acción callejera representaba un mecanismo de expresión de las “iras opositoras” al presidente; un mecanismo cuya legitimidad se fundaba en un *derecho de protesta* reivindicado por los manifestantes. Según esta lógica, mientras se consideraba que el gobierno violentaba la “voluntad popular” en las urnas por medio del fraude electoral, la calle constituía un escenario donde los “ciudadanos” podían expresar una cuota de soberanía popular no delegada en los gobernantes.

Los años 1880 marcaron también un momento en que la sociedad porteña se fue complejizando y surgieron tensiones nuevas. En particular, la modernización económica y la consolidación del capitalismo coincidieron con la aparición de un nuevo actor y de una mayor

conflictividad social. Dos artículos se centran en ese proceso de emergencia sociopolítica de los trabajadores, así como en la ampliación y la diferenciación del marco de la cultura de la movilización a principios del siglo xx. Para Mirta Lobato y Silvina Palermo, las movilizaciones callejeras contribuyeron a dar visibilidad a las demandas públicas y a la capacidad organizativa de los trabajadores en el espacio urbano. A través de diversos estudios de caso, las autoras identifican cuatro tipos de acción colectiva que favorecieron la creciente integración de la clase trabajadora a la vida de la capital, de los barrios al centro. Así, la concentración multitudinaria en la Plaza Congreso organizada por el Partido Socialista en 1918, con motivo del fin de la guerra, es un ejemplo de gran movilización a través de la cual se procuraba afirmar tanto la identidad proletaria, como el compromiso por la democratización en un sentido reformista y conformista. Por su parte, el recurso a las huelgas sindicales acompañadas de manifestaciones permitió la expresión colectiva de los conflictos laborales de los trabajadores. Los rituales fúnebres solían representar otra forma más dramática de dar carácter público a los reclamos, poniendo el acento en la precariedad de las condiciones de vida y de trabajo de los obreros. Finalmente, las conferencias públicas vinculadas a campañas de propaganda a favor del reconocimiento de un derecho social específico constituían

una actividad más cotidiana, asociada al tejido de los barrios.

Por su lado, las movilizaciones anarquistas estudiadas por Juan Suriano y Luciana Anapio se caracterizaron por un tinte contestatario y confrontacionista que reflejaba el estado de las relaciones sociales en la primera década del siglo xx. Como lo sostienen los autores, la nueva cultura construida por los anarquistas contribuyó a afirmar en el espacio urbano una identidad proletaria de índole combativa. En particular, las manifestaciones del 1º de Mayo se constituyeron como un ritual de autorrepresentación de la clase obrera, así como de conquista de la ciudad y de escenificación de la resistencia popular a la opresión. Los símbolos, la retórica de los oradores y la gestualidad de los manifestantes escenificaban una versión de la jornada en términos de un enfrentamiento con el sistema. A partir de 1910, sin embargo, el incremento del control policial y la impronta de los festejos del Centenario impusieron en las calles la “simbólica del rito heroico nacional” por sobre “el rito heroico obrero”. Progresivamente, el anarquismo perdió su capacidad organizativa y, después de 1919, la decadencia del movimiento acompañó la “decadencia de una cultura de la movilización confrontacionista” en la capital.

Así, la entreguerras apareció como el momento en que Buenos Aires entró en la era de las movilizaciones de masas. Para Miranda Lida, el catolicismo fue uno de los actores de ese contexto. Si bien

la autora rastrea la presencia católica en las calles desde 1910, la dimensión masiva de las movilizaciones vinculadas a la Iglesia aparece verdaderamente notable a partir de los treinta. El Congreso Eucarístico Internacional de 1934 representó en este sentido la “apoteosis” de la capacidad de convocatoria del movimiento católico. Éste ya no sólo se mostró capaz de ocupar el centro sino toda la ciudad, instrumentalizando con destreza los elementos de la cultura de masas.

De la misma manera, el artículo de Mariela Rubinzal analiza cómo, a partir de 1930, los nacionalistas buscaron transformar una sociedad que diagnosticaban en descomposición, ensanchar sus bases y “construir una identidad obrera nacionalista opuesta al internacionalismo clasista”. Para este fin, ensayaron diversas estrategias, desde el apoyo a huelgas, la creación de organizaciones obreras y la convocatoria a manifestaciones multitudinarias. Si la violencia ya era uno de los componentes esenciales del estilo político del nacionalismo, se sumaron rituales de movilización como la celebración del 6 de septiembre que permitían reforzar la identidad del grupo y crear un relato mítico sobre la actuación nacionalista. La celebración de las fechas patrias fue otro registro a través del cual los activistas compitieron por la apropiación de la ciudad y teatralizaron su propia lectura de la historia nacional. Finalmente, los actos del 1º de Mayo representaron una pieza clave de la estrategia nacionalista para captar a los sectores populares y disputar

así a la izquierda la representación de los trabajadores.

El libro explora también la diversificación del marco de la manifestación desde otros sectores sociales cuya visibilidad en la ciudad parecía asimilarse a cierta transgresión. Así, Dora Barrancos da cuenta de algunos sucesos del siglo xx en los que resultó central la presencia de las mujeres movilizadas en las calles. Sin embargo, hasta 1947 y la gran concentración femenina a favor del sufragio, el rol de las mujeres permaneció relativamente ambiguo: si existieron las movilizaciones por la igualdad civil y política, buena parte de los movimientos de protesta protagonizados por mujeres tuvieron como eje la defensa del hogar o la cuestión de los derechos de familia.

La “marcha a Buenos Aires” realizada por los chacareros en 1921 para pedir la aprobación de la ley de arrendamientos también aparece teñida de contradicciones. Como lo señala Javier Balsa, los integrantes de la Federación Agraria Argentina que por primera vez se hicieron presentes en la capital procuraron combinar una estrategia dual de movilización. Así, el tono aparentemente conformista del desfile y de los discursos, el carácter limitado de los reclamos, convivieron con la evocación de un potencial vuelco hacia una postura más revolucionaria. Sobre todo, la irrupción de estos actores externos a la ciudad provocó reacciones contrapuestas entre los observadores porteños. La celebración del “trabajador del campo” convivió con la

descripción de los “toscos labradores” con “corte de traje poco urbano”. Los sentidos de estas valoraciones hubiesen merecido una profundización. Remiten en parte a un imaginario político porteño que tendía a asociar la identidad “moderna” y “civilizada” de la capital con un territorio urbano de excepción donde los comportamientos de los habitantes correspondían a un alto nivel de cultura cívica. Así, la insistencia de los chacareros en el carácter “serio y discreto” de su manifestación remitía a la necesidad de mostrarse digno del espacio de la capital; un espacio cuya fronteras espaciales, sociales y políticas tenían vocación a delimitar los contornos normativos de la “buena ciudadanía”.

En este sentido, al centrarse en la dimensión social, el libro no contempla la relación que la cultura de la movilización porteña de entreguerras mantuvo también con los mecanismos de la política formal y con las concepciones sociales de lo político. Uno puede preguntarse si la reforma electoral de 1912 y la consolidación de los partidos políticos no habrán introducido un cambio en la relación entre voto y calle inicialmente planteada por Rojkind. De la misma manera, no parece casual que los sectores antiliberales hayan cobrado mayor visibilidad en la ciudad después de 1930, en un período de crisis de la democracia y de cuestionamiento de la validez de los mecanismos representativos institucionales. Otros aspectos no tratados que sería interesantes interrogar son el impacto del peronismo sobre la cultura, los actores y los

espacios de la movilización, y los sentidos de una síntesis inédita que volvió a asociar de manera complementaria la legitimidad de la elección con la de la calle.

Así, el libro realiza un amplio salto en el tiempo que proyecta al lector a fines de los años 1970, cuando emergen nuevos actores políticos y repertorios de acción. La ciudad de los partidos y de los sindicatos deja lugar a una multiplicidad de colectivos menos relacionados con la política convencional. Los usos de la calle por asociaciones, colectivos culturales, organizaciones agrarias, etc., retoman o desbordan los marcos tradicionales y acompañan los cambios socioeconómicos de las últimas décadas.

Federico Lorenz se centra en los organismos de Derechos Humanos que hicieron su aparición a partir del golpe de estado de 1976, en un espacio público reducido a su mínima expresión. Especialmente, son las Madres las que apuntaron a hacer visible su reclamo, transformaron la Plaza de Mayo en el emblema de la lucha por los Derechos Humanos e instalaron nuevos símbolos de lucha. A partir de 1982, los organismos se consolidaron como actores clave de la movilización callejera y luego como referentes de la transición democrática y del reclamo por la verdad y la justicia. Las leyes de Punto final (1986) y Obediencia debida (1987), así como los indultos (1989) provocaron, sin embargo, un cierre institucional a la cuestión de las violaciones de Derechos Humanos. En este contexto, el movimiento fue perdiendo

protagonismo y capacidad de convocatoria.

La segunda mitad de los noventa marca un hito. Las revelaciones públicas de represores sobre el terrorismo de Estado, la creación de HIJOS y la conmemoración de los veinte años del golpe modificaron los discursos y las formas de protesta. Los escraches de HIJOS instalaron una nueva acción colectiva de denuncia activa protagonizada por una nueva generación de afectados. Las movilizaciones reflejaron una lectura del pasado que reivindicaba la continuidad de la lucha de los militantes de los setenta en el presente. Finalmente, el 2001 inició una fase de institucionalización de la memoria de los organismos: como concluye Lorenz, hoy, “el museo ha reemplazado en gran medida a la calle”.

Maristella Svampa se interesa también en las reformulaciones de las formas de acción colectiva en la sociedad contemporánea. En el período neoliberal de los noventa, la fragmentación de las luchas y la descomposición de las identidades colectivas clásicas fueron creando nuevos lenguajes de movilización. No obstante, fue el 2001 el que

marcó “el regreso de la política a las calles” y puso de manifiesto la impugnación de los mecanismos formales de representación. Según la autora, dos dimensiones, la cultural y la plebeya, caracterizaron las movilizaciones de ese entonces e involucraron a nuevos actores: las asambleas barriales y los colectivos culturales, por un lado, las organizaciones de desocupados, por el otro. Sin embargo, ambas dimensiones terminaron perdiendo visibilidad: la cultural priorizó la intervención puntual y espectacular en el espacio público y dificultó la posibilidad de una construcción política a largo plazo; la plebeya sufrió un proceso de criminalización orquestado por los medios y el gobierno.

Finalmente, el texto de Flavio Rapisardi explora otro tipo de apropiación del espacio de la ciudad a través de la evolución de las prácticas *gays* entre los setenta y los noventa. El “deambular marica” delinea así la geografía cambiante de una “contraciudad” producto de las prácticas de resistencia del colectivo gay, de la acción ambigua de la actuación policial y de las regulaciones del poder de turno.

En suma, el libro es una contribución valiosa sobre un tema poco tratado. Si bien no ofrece un análisis transversal del rol que las movilizaciones callejeras ocuparon en la definición y las redefiniciones del campo político, da cuenta con solidez de la evolución de las formas de ocupación del espacio público y del amplio abanico de sujetos que expresaron su voz en las calles. En la primera mitad del siglo xx, es posible identificar un sistema manifestante globalmente común a las organizaciones tradicionales, es decir, códigos, modos de acción, espacios, relaciones con el Estado y la historia compartidos. Después de los setenta y hasta la mitad de los años 2000, el marco conoció reformulaciones y se abrió a otros colectivos. Aparecieron nuevos lenguajes, nuevas relaciones con el espacio y el tiempo e inclusive nuevos términos para designar la acción callejera, signos de una búsqueda de alternativas a las expresiones más convencionales de lo político.

Marianne González Alemán
UNSAM / UNTREF

Graciela Montaldo,
Zonas ciegas. Populismo y experimentos culturales en Argentina,
Buenos Aires, FCE, 2010, 85 páginas

Zonas ciegas es el último aporte de Graciela Montaldo a la interpretación de un territorio donde arte y política entendidos como dominios inciertos necesitan de una colocación crítica que dé cuenta de lo irresuelto de esa conflictividad. En el libro convergen múltiples objetos: un largometraje de animación (el primero del mundo, “¡¡¡Antes que los de Walt Disney!!!”), los libros inclasificables de César Aira, algunos saberes bajos del *fin-de-siècle*, los textos cautivos de Jorge Luis Borges, la discutida lectura que hace Diana Taylor de una pieza de Eduardo Pavlovsky. Montaldo inscribe esos materiales en dos contextos inestables, el de la crisis y el del populismo, sugiriendo para su conjunto la expresión de “experimentos culturales”. La noción de experimento, más que la acepción típica de las prácticas científicas que se dirigen a confirmar premisas, conserva aquí la gratuidad de ciertos episodios de la interpretación y su conjunto no contiene ni sutura la confrontación antagónica desde la que surge la puesta en acto de esa lógica política que Ernesto Laclau analiza en *La razón populista* (2006). Los experimentos culturales abordados más bien exhiben esa conflictividad irresuelta, trabajan, dice Montaldo, “a costa de ella”.

En el primer capítulo, “Nación: una historia de la

incultura”, la autora releva cómo las formaciones nacionales y sus proyectos intelectuales son en buena medida la exposición de lo que queda afuera de los límites de la identidad patria. En esas páginas, Montaldo se pregunta acerca del lugar del intelectual y su rol en la definición de lo que es y de lo que no es cultura, nación y ciudadanía (falsificación, simulación e hipocresía son justamente los términos que proliferaron en la Argentina de fines del siglo XIX). De algún modo, lo que queda excluido en los procesos de modernización, lo que permanece afuera del mercado, es lo inculto, un resto que constituye sin embargo otro tipo de imaginación y de creatividad pública. La incultura es por lo tanto considerada como el conjunto de saberes que hace resbalar la unidad y la continuidad de la nación, una zona que es progresivamente engullida por ese territorio que Montaldo llama “*nación populista*”.

Si la modernidad busca resolver el conflicto antagónico, la incultura lo renueva. En ese enclave, se entrecruzan la actividad policial y la autoridad intelectual de figuras como Juan Agustín García, José Ramos Mejía o Agustín Álvarez en el despliegue de un proyecto institucional que busca reparar lo que se percibe como atraso sociocultural. La emergencia de los saberes y las instituciones

modernas (sociología, universidad, editoriales, ciencias, medicina) vuelve sensible las marcas y los deslindes considerados como necesarios para el establecimiento de una comunidad nacional. En la intervención editorial de Agustín García (*Introducción al estudio de las ciencias sociales argentinas, La ciudad indiana, Sobre nuestra incultura*), o en los diagnósticos de Agustín Álvarez (*South América, Manual de patología política*), Montaldo lee un específico programa de control y disciplina de la cultura que se despliega junto con la praxis legislativa de un sistema que suelda estética y política. Hasta el poder irreverente de las masas es encauzado por Ramos Mejía (*Las multitudes argentinas*) en un imaginario romántico donde las multitudes coinciden con el pueblo cohesionado en la nación. En el cierre del capítulo, finalmente, la autora rastrea la emergencia de un nuevo e invariable elemento de lo político y de la vida moderna: el espectáculo. La política populista *actúa* y es por su carácter escenográfico que ciertos políticos pueden imponer la seducción de su liderazgo. “Representación, política y belleza van juntas”, dice Montaldo.

“La escena populista”, segundo capítulo de *Zonas ciegas*, vuelve a considerar el lugar del intelectual situando

ahora la cuestión en los años del gobierno de Hipólito Yrigoyen. El objetivo es agregar algo a la discusión clásica sobre la relación entre cultura y política, categorías puestas en relación a través del espacio novedoso que la emergencia populista configura. Montaldo intenta demostrar cómo en la Argentina (y agrega “en gran parte de América Latina”) la escena política reordenó un entramado que por los mismos años las vanguardias europeas resolvieron de modo diferente. Al reorganizar las relaciones sociales, el populismo invalidó toda representatividad que proviniese de los intelectuales, mientras a la vez ellos pasaron a ocupar una posición paradójica porque se volvió imposible pensar cualquier tipo de autonomía estética y política. En un contexto donde los sentidos están asignados por el líder y el pueblo, sin mediación, los intelectuales dejan de tener función. “La construcción del ‘pueblo’ como significante hegemónico no necesitó de la hegemonía intelectual”, subraya Montaldo. Es una tesis sin duda polémica; tal vez también sea acertada. De modo casi vertiginoso, los intelectuales se encuentran en el medio de una escena donde todo se politiza y la ausencia de su rol no constituye un problema (partido, gobierno y movimiento determinan el discurso de la identidad).

Los años de Yrigoyen son también los años del florecimiento de la industria cultural, industria que no renuncia a desarrollar un campo simbólico que trabaja en su interior la relación entre líder y pueblo. La autora propone

como ejemplo de ese espacio una sátira sobre el presidente, el largometraje de animación de Quirino Cristiani titulado *El apóstol* (1917). Se trata de una alegoría de la relación soñada entre cultura (masiva) y política. Yrigoyen, disfrazado de apóstol, conversa con los dioses, incendia Buenos Aires y sobre sus cenizas refunda una ciudad purificada. El intelectual es extraño de la escena (su lugar lo ocupa ahora un tipo de artista ligado de forma novedosa y más directa al público, el cineasta) porque ese tipo de imagen no necesita de mediadores; además es muda. La política es desplazada hacia el centro de la industria cinematográfica y los políticos actúan de protagonistas en el espacio de la cultura masiva. El cine permite todo eso, “la escena en que el pueblo y su líder se encuentran, la escena misma de la vanguardia y la del populismo”. El proletariado consume los objetos culturales promovidos por el gobierno populista y los intelectuales deben ser sensibles a esos cambios, como admite Roberto Arlt en polémica con Rodolfo Ghioldi, según lo relevado por las consideraciones que confluyen en el cierre del capítulo.

En una época que testimonia la irrupción de las masas, ocupa un lugar especial el anonimato como estrategia subversiva, pues los saberes empiezan a circular de manera diferente ya que el poder perturbador de la multitud es capaz de destituir las formas que el mercado le asigna a la propiedad. “Los misterios del anonimato” es el texto que Montaldo le dedica a quien quizá de manera más ejemplar hizo del desmontaje

autor el procedimiento privilegiado de su literatura: Jorge Luis Borges. Es el espacio de un público ya disciplinado al consumo de la industria cultural que llega Borges al regreso de Europa en 1921. Los textos que privilegia el análisis de Montaldo son por lo tanto los “cautivos”, aquellos que aparecieron bajo falso nombre y pseudónimo en diversos medios culturales y con los cuales el público lector estableció una relación inesperada. Borges hace el elogio, afirma Montaldo, de una escritura para multitudes, al privilegiar las formas breves (el resumen frente al palabrerío y al ripio; la antología frente al texto completo; el índice frente a su despliegue) y al publicar sus textos en medios semipiratas y de bajo prestigio, en un ejercicio que se aleja de las prácticas eruditas. Pero junto con el anonimato, está el llamado proyecto Almafuerite, el de un libro que no se escribe y que es, según Montaldo, “otra forma de negar la propiedad”. El proyecto inconcluso de Borges insiste en lo que no puede sino permanecer como un resto fantasmal en la cultura de la letra: lo popular. Son éstas las estrategias diferenciales a las que debe acudir el intelectual bajo el régimen populista.

La formación de la industria cultural es también el momento en el que Montaldo hace gravitar su reflexión sobre la literatura mundial, paradigma que recientemente ha sacudido el campo académico estadounidense de los estudios comparados. Un ejemplo de lectura descuidada derivado de una nota de Borges y algunas de las declaraciones irreverentes

que hace Roberto Arlt en su prólogo a *Los lanzallamas*, exhiben cómo desde la recepción de Joyce (un clásico moderno y universal) en la Argentina puedan mercarse diferencias de acceso a la Cultura. El modo desviado en el que Borges y Arlt ponen en discusión la centralidad del *Ulises* es, según Montaldo, una manera de evitar la discusión misma, una radicalidad activada desde los márgenes que las teorías de Franco Moretti y Pascale Casanova, dos de los interpretes principales del debate sobre literatura mundial, son incapaces de registrar. La autora de *Zonas ciegas* cuestiona algunos de los presupuestos de esas teorizaciones: la centralidad del mercado en la configuración de paradigmas de lectura global, la excesiva normatividad de su tono, el olvido de la importancia de las instituciones culturales en la construcción de la *literalidad*, el eurocentrismo de sus perspectivas, el paternalismo que naturaliza la desigualdad. Propone entonces, tal vez con algo de apuro, una deserción del debate, un *exit*: “las periferias pueden acceder al escenario mundial cuando el centro se lo permite. Es probable que esto sea cierto, pero la periferia también puede seguir viviendo sin ese reconocimiento”. En una república de las letras que expulsa a los escritores anómalos (como Borges o Arlt), desentenderse pareciera ser la única estrategia posible junto con el refugio, curioso si se consideran las reflexiones

propuestas hasta este momento por Montaldo, ofrecido por una comunidad nacional de lectores: “No quiero defender la nación como marco de lectura, pero quisiera subrayar que ella, que fue instancia normativa durante la modernización, hoy puede ser el refugio de aquellos que han sido expulsados del mundo”.

En “Argentina año cero”, Montaldo discute inteligentemente la idea hegemónica de democracia que se impuso en los años ochenta y propone para nombrar el mismo período la más polémica denominación de postdictadura. Lo explicita con un ejemplo derivado de la lectura que hizo Diana Taylor de una representación teatral de Eduardo Pavlovsky, *Paso de dos* (1990), y que provocó la reacción indignada de varios sectores de la intelectualidad. Según Taylor, los abusos ejercidos sobre el cuerpo femenino que la obra de Palovsky pone en escena repiten maníaticamente la violencia dictatorial: nada, es decir, ha cambiado en la representación del poder y la nación democrática sigue alimentándose del mismo imaginario que la alimentó durante la dictadura. La escena, además, ofrece una ocasión para considerar lo que según Montaldo no podía ser objeto de reflexión durante esos años, la cuestión del género.

Los últimos dos capítulos están dedicados respectivamente a la escritura de César Aira y a consideraciones más generales sobre la reciente producción

cultural argentina. Aira, dice Montaldo, volvió inoperante y obsoleta la literatura de casi todos sus contemporáneos, y para organizar el conjunto de sus publicaciones propone la categoría de obra, entendida no como repetición coherente de historias y recurrencia de temas o personajes, sino como pura expansión de un texto único (la literatura) que pone la invención en el centro del sistema productivo. La propia ficción se libera en una “huida hacia adelante” del control del escritor y de la institución literaria (Aira ha colocado sus libros sobre todo en editoriales independientes y la proliferación de su escritura ha constituido un público de expectativas novedosas). En su último texto, Montaldo define la Argentina como el “país de la estética”, es decir un espacio cuya producción cultural se resiste a entrar en el disciplinamiento de las instituciones. La autora enumera algunos ejemplos recientes de la conflictividad activada por ese territorio, sobre todo a partir de 2001: el trabajo cooperativo de Eloísa Cartonera y el cine de Lisandro Alonso entre otros. La literatura, desde luego, ocupa un lugar privilegiado en esa resistencia y la argentina es definida como “una cultura de la experimentación que no puede sino moverse en territorios de riesgo”, las zonas ciegas.

Luigi Patruno
Harvard University

Roberto Russell (ed.),
Argentina 1910-2010. Balance del siglo,
Buenos Aires, Taurus, 2010¹

1. “Argentina 1910-2010. Balance del siglo”: la fórmula no puede sino evocar la que hace cien años propuso Joaquín V. González en su *El juicio del siglo*, un ensayo que también, como los reunidos en este volumen,² hacía referencia a la trayectoria de la Argentina en el siglo que entonces terminaba. El paralelo entre las dos fórmulas pone de relieve de inmediato sus diferencias: mientras González se propuso –como señala Altamirano en su contribución al volumen– juzgar los hechos y emitir *su* juicio que –en el marco de la ley histórica que lo fundamentaba– pretendía ser *el* juicio, este conjunto de ensayos se anuncian como balance. Este balance, *un* balance, resulta de diferentes recorridos analíticos de la historia argentina que no pretenden confluír en un veredicto, o siquiera en una explicación única, sino que se suman, se cruzan, se superponen y contraponen, para dar una versión compuesta de lo que pasó en cien años.

Esta versión combina varias voces pero tiene, como bien señala Russell en su introducción, una “sintonía común”. Diría algo más: aunque con modulaciones no siempre coincidentes, el registro que predomina es el de la resignación. El libro elige como punto de partida la idea de “decadencia”, como marca de una percepción actualmente compartida por la mayoría de

los argentinos que se contraponen a la de “progreso”, dominante en tiempos del Centenario. Con esa referencia comienza Russell, pero de inmediato advierte que, mientras el optimismo de entonces fue –hoy sabemos, dice– desmesurado, “el pesimismo de esta hora... quizá se muestre, con el tiempo, excesivo”. De esta manera, se desmarca de cualquier recorrido lineal que intentara trazar los derroteros que habrían llevado irremediamente de la prosperidad a la decadencia. Y en efecto, si bien el libro reconoce como propio el horizonte dibujado por ese cambio secular de percepciones y de expectativas, ensaya otros recorridos: sinuosos, circulares a veces, truncados otras, no siempre convergentes, con direcciones imprecisas o indeterminadas. Esta opción despoja al libro de los tonos apasionados de la denuncia o los heroicos de la tragedia; se habla en tono menor, y si alguno de los ensayos está marcado por un dejo de melancolía, como el de Torre, o por una cuota mayor de pesimismo –Romero– o de optimismo –Gerchunoff–, en todos ellos y en el conjunto predomina una suerte de realismo sensato, de visión resignada: así son las cosas, así fue y así es la Argentina, y la cuestión es tratar de entender y de dar cuenta de su historia.

Y lo hacen recurriendo a un género que reconoce una larga y fecunda tradición en la Argentina, y que dio lugar a textos que –como el *Facundo*, claro, y el ya citado *Juicio del siglo*, pero también como *Radiografía de la pampa* y otros analizados en la contribución de Altamirano– marcaron con su impronta el imaginario colectivo sobre el país y su historia. Y aunque en tiempos recientes el género ensayo no ocupa ya el lugar central que en otras épocas alcanzó en la producción intelectual local, sigue siendo uno de los más potentes para formular ideas y provocar el debate. No sabemos cuál será el impacto de este *Balance*, pero la opción elegida ha permitido a los autores, todos ellos estudiosos con destacadísima producción académica, salirse de los moldes impuestos por formatos propios de sus disciplinas, para explorar territorios más amplios y, aunque partiendo de sus saberes específicos, arriesgar interpretaciones que buscan dar sentido a una historia secular.

2. El libro no propone, sin embargo, una interpretación

¹ Texto preparado para la presentación del libro realizada en la sede de la Universidad de Bolonia en Buenos Aires, el 22 de julio de 2010.

² Escritos por Carlos Altamirano, Pablo Gerchunoff, Luis Alberto Romero, Roberto Russell y Juan Carlos Torre.

global ni tiene una tesis central. Su objetivo es el de analizar, “comentar y sopesar”, como dice Russell, “la historia vivida por el país en los últimos cien años” y lo hace a partir de cinco puntos de observación diferentes que iluminan el mismo objeto, la Argentina entre 1910 y 2010, con distintos focos. No se trata solamente de recortes analíticos diversos (la política, la economía, la sociedad, la política exterior, las ideas) de una realidad postulada como única, sino de maneras diferentes y relativamente autónomas de acercarse a ella, de formular interrogantes, de buscar explicaciones. A pesar de esta diversidad de enfoques y del desarmado inicial del objeto, al cabo del libro ese objeto se ha armado a nuevo, resultado de la articulación de las imágenes proyectadas por cada uno de los ensayos.

Esta resultante se vincula seguramente con la “sintonía común” destacada por Russell; sintonía previsible, dada, sobre todo, por la selección de autores: hombres de una misma generación, que pertenecen a las capas ilustradas y que comparten una sensibilidad –para decirlo sintéticamente– progresista. Hay, sin embargo, algo más. Encuentro abordajes analíticos comunes en estos ensayos, tan distintos en muchos sentidos –sus objetos específicos, instrumentos de observación, estilos narrativos, etc.– pero que revelan un piso compartido que se reconoce en los siguientes aspectos presentes en diferente medida en casi todos los ensayos:

– El foco de la indagación está en los procesos de mediano y largo plazo; la coyuntura sólo aparece excepcionalmente

cuando se detecta en ella un punto de inflexión (típicamente, el año ‘30, por ejemplo) y aun en esos casos se la piensa más en función de los procesos que interrumpe o inicia que en su especificidad.

– En estrecha relación con esta opción, se pone más el acento en las determinaciones causales (por cierto que matizadas y complejas) que en la contingencia. La fórmula “causas y azares”, que Gerchunoff acuñó para su capítulo, parece desmentir este rasgo pues presumiblemente busca dar cuenta de los dos niveles de indagación; sin embargo, los “azares” de su ensayo se limitan a la incidencia ocasional de factores externos que afectan el desenvolvimiento local de la economía. Salvo estas intrusiones, o incluso a partir de ellas, la economía tal como él la presenta muestra una lógica causal casi de hierro.

– También vinculado con el primer punto, el énfasis se pone en los resultados alcanzados y en los caminos efectivamente seguidos, mientras las opciones abiertas o las alternativas que no prosperaron ocupan un lugar muy menor. A diferencia de otros ensayos que abordan nuestra historia, no se utiliza la fórmula “oportunidades perdidas” ni se especula en torno de ella.

– El universo de actores que encuentran un lugar en el libro es diverso y complejo, pero hay algunas presencias y algunas ausencias notables. El Estado ocupa un lugar destacadísimo en casi todos los textos, y también –en menor medida– lo hacen sus agencias específicas y los funcionarios gubernamentales, sobre todo

los vinculados al Poder Ejecutivo. Los nombres propios que aparecen son, en general, los de los presidentes: Perón en primerísimo lugar, pero también otros. El Parlamento tiene poco espacio, y el judicial casi no existe, salvo para el último período. Entre los actores políticos, las corporaciones empresarias, los sindicatos obreros, y en menor medida los partidos, están presentes en los textos de Romero, Torre y parcialmente en el de Gerchunoff. Elite gobernante y dirigencia política se usan de manera bastante laxa, y en relación con ellas, pero ocupando un espacio propio, se recortan la elite letrada y luego los intelectuales (sobre todo, claro, en el texto de Altamirano). En materia social, la cobertura es más porosa. Clases trabajadoras, clases medias, juventud, los pobres, van dibujando un mosaico cambiante en función de transformaciones estructurales y definiciones políticas e ideológicas fluidas, motivo de varias de las reflexiones del libro. Llama la atención, en cambio, la ausencia casi total de referencias a las clases propietarias, elites económicas o como gustemos llamarlas, y de discusiones en torno a cómo eran y cómo son esos grupos. Un tópico muy presente en la ensayística argentina del siglo XX aquí queda reducido a algunas referencias al pasar a la “oligarquía terrateniente”, la “burguesía nacional” o la “clase alta”, que no merecen la atención ni la preocupación de estos autores. Ni siquiera en la discusión que Altamirano hace de las ideas en circulación esta temática encuentra un lugar equivalente al que ocupó en la

literatura que él mismo analiza. Me pregunto el porqué de esta vacancia, para la que no encuentro una respuesta convincente.

– Por fin, otro rasgo compartido es un cambio de tono y de mirada cuando se aborda la última etapa de nuestra experiencia argentina, desde los años setenta: aquí se achican los tiempos, se acelera el ritmo, aparecen las coyunturas, y en algunos casos se modifica también el campo de observación para dar mayor lugar a la incertidumbre.

Este conjunto de constantes definen los contornos de una forma de aproximación al pasado y constituye el piso analítico común que confiere unidad al volumen.

3. Esa unidad no implica, sin embargo, uniformidad de interpretaciones. No puedo detenerme aquí en cada uno de los textos, en las diferentes lecturas que cada autor hace de ese objeto compartido, ni en los debates que se abren a partir de esos recorridos diversos. Las preguntas que suscita son muchas, pero aquí quisiera referirme, como último punto, a cómo este libro ofrece nuevas lentes para mirar la historia de la Argentina y provoca (me ha provocado) a interrogarla de manera diferente a como lo hacía antes de leerlo.

En primer lugar, de su lectura surge una Argentina en que las transformaciones operadas en diferentes planos reconocen líneas de continuidad que llevan a poner en duda las periodizaciones más habituales. No me refiero aquí a la probabilidad evidente pero poco interesante de encontrar que en

todo cambio es posible encontrar rastros de lo que se deja atrás, sino a una cuestión más de fondo: a partir de nuestra percepción de la decadencia argentina, hemos tendido a buscar los momentos en que un rumbo supuestamente venturoso se perdió o fue reemplazado por otro que nos llevó a la ruina. Así, se disputan ese honor el año '30 (por la crisis o por el golpe), el '45 (la llegada de Perón y el peronismo), el '55 (por el nuevo golpe y la proscripción), entre los más conocidos, aunque Altamirano muestra muy bien que hubo candidatos anteriores, aún en pleno optimismo progresista, cuando el yrigoyenismo plebeyo se denunciaba como “una ruptura con la gran tradición argentina”; por su parte, para tiempos más recientes, se mencionan diferentes fechas como claves para dar cuenta de la caída libre del fin de siglo.

Todos estos hitos aparecen, por supuesto, tematizados en los textos pero se ensayan nuevas formas de entenderlos en el contexto del largo plazo, de los procesos que se desenvuelven según lógicas encadenadas en las cuales se detectan regularidades que pueden a su vez explicar los cambios. Esto permite a Russell, por ejemplo, desarmar la certidumbre generalizada sobre las discontinuidades en la política exterior y encontrar que ésta se entiende mucho mejor postulando dos ciclos amplios y algunos períodos intermedios; a Torre proponer un paralelo original y muy atractivo entre dos momentos diferentes en la constitución social de la Argentina, diferentes –sí– pero a la vez comparables por su

dinámica y por sus consecuencias: lo que llama “el gran laboratorio”, la incorporación exitosa de millones de inmigrantes en las primeras décadas del siglo para dar forma a una sociedad nueva, y la etapa que le sigue, marcada por otra incorporación decisiva, la de los migrantes internos que conformaron las nuevas clases trabajadoras incluidas política, social y culturalmente a través del peronismo; y a Romero pensar las características del Estado, la democracia y la república cruzando todo el tiempo los límites que su propia periodización propone.

No hay, por lo tanto, momentos de ruptura absoluta. Hay coincidencia en detectar un viraje operado en varias dimensiones de la vida argentina en las décadas del treinta y del cuarenta, pero este cambio no se asocia a decadencia y en muchos aspectos (aunque no en todos) se podría decir casi lo contrario. El país que por entonces se fue perfilando, con variantes y ambigüedades, se extiende hasta entrados los años setenta. Para ese momento, los ensayos postulan un viraje decisivo, enmarcado por la dictadura militar y el neoliberalismo. Y si bien este viraje sólo puede entenderse a partir de la historia que lo precedió, es visto como un giro profundo y muy negativo que, en el plano social, Torre resume en toda su magnitud: habla de “el eclipse de la excepción argentina”. Sin embargo, la historia no se clausura allí y el libro ofrece una nueva vuelta de tuerca, la de nuestros días, en la que pesimismo y optimismos se abren a la incertidumbre.

En segundo lugar, la idea misma de decadencia se disuelve en la medida en que el análisis y la explicación de los cambios llevan a evaluaciones bastante más complejas que lo que permitiría esa reducción. El propio punto de partida está puesto en discusión, como lo están cada una de las diferentes estancias hasta llegar al presente. Estas complejidades no impiden, sin embargo, la formulación de juicios en plural sobre las direcciones y las consecuencias que en cada momento y para diferentes sectores tuvieron aquellos cambios. Y en ese sentido, los recorridos ofrecidos no son neutros ni complacientes, y por

cierto que no quedamos más contentos o conformes con lo que ocurrió después de seguirlos a lo largo de este libro.

4. Esta obra ofrece un balance entre otros posibles. En el ensayo final de Altamirano, sobre cómo pensaron el país las elites intelectuales y políticas argentinas a lo largo del siglo, resulta evidente hasta qué punto muchas de las preguntas que el libro plantea fueron formuladas ya en otros contextos y con otras sintonías. Sería interesante incluir este volumen en esa serie que él propone y pensar cómo se vincula con sus predecesores. Yo he elegido otro camino,

entre otras cosas porque me resulta difícil leerlo de manera distanciada. Sus preocupaciones y sus interrogantes son también los míos y no por casualidad: no soy hombre, pero sí pertenezco a la misma generación que sus autores y comparto la sensibilidad que preside la obra. Me identifico en buena medida con la mirada de sensata resignación que da el tono a todas las intervenciones. En ese sentido, este comentario también presenta, apenas, una mirada entre otras posibles.

Hilda Sabato
UBA / CONICET

Ana Teresa Martínez, Constanza Taboada y Alejandro Auat,
Los hermanos Wagner. Arqueología, campo arqueológico nacional y construcción de identidad en Santiago del Estero, 1920-1940,
Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2011, 471 páginas

Los Hermanos Wagner... fue originalmente publicado en 2003 por la Universidad Católica de Santiago del Estero y recientemente reeditado (con modificaciones) por la Universidad Nacional de Quilmes en la colección "Intersecciones" que dirige Carlos Altamirano. En las Notas a la presente edición, los autores señalan que esperan aportar a una historia actualmente en proceso de los múltiples movimientos intelectuales desarrollados en la Argentina, en particular en las provincias del interior, como Santiago del Estero durante el siglo xx.

En este posicionamiento de los autores se enfatiza una definición ya establecida por ellos en la anterior edición. En aquella oportunidad, señalaban que las investigaciones que dieron origen a los capítulos del libro se desplegaron a partir de una constatación histórica: a fines de la década de 1930 los miembros de la Sociedad Argentina de Antropología determinaron en una célebre reunión la ilegitimidad científica y, con ello, la virtual expulsión de Ducan y Emilio Wagner de esa comunidad académica. Sin embargo, ese conflictivo hecho fue contemporáneo de otro de muy diferente sentido: su consagración como padres fundadores de la arqueología provincial santiagueña y como prohombres de la cultura local.

Tamaña asimetría desplegada en esos dos escenarios no habría alcanzado demasiada visibilidad pública si sus protagonistas, Ducan y Emilio, se hubiesen abstenido de pretender lograr legitimidad social en ambos ámbitos y frente a dos desiguales interlocutores: los antropólogos de las instituciones científicas y universitarias metropolitanas (principalmente, de Buenos Aires y La Plata) y los notables de la sociedad santiagueña y porteña de la época. De este modo, las tentativas de reconocimiento de los Wagner se confrontaron con lógicas y prácticas sociales notablemente diferentes: fueron rotulados por unos como diletantes, incompetentes e incluso científicamente fraudulentos; y celebrados como sabios, héroes y próceres de la cultura por los otros.

Ana Teresa Martínez, Constanza Taboada y Alejandro Auat emprendieron un ambicioso proyecto de investigación empírica y reflexión teórico-metodológica que suponía, por un lado, comprender la configuración de la sociedad santiagueña de las décadas de 1920 a 1940, dando cuenta de su estructura social, sistema político, identidades culturales, así como los perfiles de sus notables y su campo político-intelectual en un período de profundas transformaciones. Y, por otro lado, analizaron la producción

de conocimientos y la estructuración de la comunidad antropológica en museos y universidades, así como sus interlocuciones con tradiciones intelectuales, instituciones y antropólogos de otros países. Su objetivo fue producir una historia social de interés para quienes pretenden abordar una historia política e intelectual comprehensiva, excediendo de este modo con creces el interés más restringido de los especialistas en la historia de la antropología como disciplina.

Los nueve capítulos del libro muestran un enorme trabajo de archivo en diferentes reservorios documentales (locales, provinciales, nacionales y de otros países), con la realización de algunas entrevistas y el despliegue de un envidiable conocimiento erudito de las múltiples dimensiones de análisis sustantivas implicadas en la definición del problema y el objeto de estudio. Actores sociales, instituciones y debates disciplinares escasa o nualmente conocidos por potenciales lectores del libro son presentados de manera precisa y ordenada, procurando no perder de vista que esta investigación está centrada en trayectorias, relaciones e identidades experimentadas por personas de carne y hueso, nominalizadas. Así pues, el recurso bourdiano a los conceptos de campo político o campo intelectual o campo

científico y arqueológico, acumulación de capitales, intereses, disputas, en ningún momento es reducido a una mera taxonomía o enunciación formal de lógicas y prácticas carentes de sustancia específica.

Los capítulos llevan autoría compartida o individual. El primero se ocupa de inscribir a los hermanos Wagner (franceses hijos de un diplomático de aquel país, que se afincaron en Santiago del Estero siendo ya hombres maduros) en el campo de poder provincial. Para ello fue necesario dar cuenta de la evolución histórica de la economía, estructura social y sistema político provincial entre fines del siglo XIX y mediados del XX. Los autores sostienen que los Wagner y algunos jóvenes santiagueños que los apoyaban (como Bernardo Canal Feijoo) eran aliados o estaban integrados a la elite provincial, pero su legitimidad remitía a su prestigio y reconocimiento en tanto portadores de un saber científico o académico específico. Como tales, contribuyeron a desenterrar (literalmente) un glorioso y perdido pasado provincial asociado con una “civilización chaco-santiagueña”, un “imperio de las llanuras”, desaparecido antes de la conquista española. Los Wagner se esforzaron por demostrar que esa provincia periférica había sido otrora un notable centro de difusión cultural equiparable a la cultura helénica clásica u otras del cercano o lejano oriente antiguo. Sus saberes arqueológicos, imbuidos en las concepciones histórico-culturales de gran peso

intelectual y político-institucional en la Argentina de la época, constituyeron un instrumento eficaz en la construcción de una identidad provincial santiagueña en el interior de la nación argentina.

El capítulo 2 se ocupa de la trayectoria biográfica de los Wagner desde sus años formativos en su juventud en la Francia del último cuarto de siglo XIX, sus viajes, relaciones con interlocutores europeos, las influencias intelectuales que marcaron sus concepciones acerca de la cultura, hasta su instalación en el territorio santiagueño. Los capítulos 3 y 4 son una minuciosa descripción y análisis del trabajo y producción arqueológica de Duncan y Emilio. Frente a la demoledora crítica científica de sus contemporáneos y el ulterior descrédito en que cayeron ante las siguientes generaciones de antropólogos, en esos capítulos se plantea la necesidad de efectuar una valoración interna de su obra, esto es, evitando apriorismos o evaluaciones extemporáneas y, en consecuencia, procediendo mediante un análisis que comprenda sus argumentos en su propia lógica y situándolos en las coordenadas de sus contextos e interlocutores históricos. Procediendo de este modo, las autoras concluyen que los Wagner compartían con otros contemporáneos similares concepciones antropológicas histórico-culturales o difusionistas, así como semejantes métodos (bastante precarios) de trabajo de campo en campañas y en laboratorio.

Los capítulos 6 y 7 son una detallada reconstrucción de los liderazgos y las instituciones

del campo arqueológico argentino de las décadas de 1920 y 1930. La constatación de un amplio predominio histórico-cultural en las concepciones de la antropología argentina de la década de 1930 permite a los autores identificar que el núcleo de las críticas a los Wagner durante la “Semana de Antropología” organizada por la Sociedad Argentina de Antropología en 1939 no se centraba en el cuestionamiento a sus extravagantes presupuestos teóricos difusionistas, la ausencia de métodos de trabajo de campo sistemáticos y de laboratorio rigurosos, o la insuficiente demostración empírica. Más bien, para sus detractores resultaba intolerable que los Wagner se valieran de la prensa de circulación masiva para difundir sus hallazgos de manera “sensacionalista” ante audiencias de legos, desafiando así el buen sentido y el gusto de la ciencia consagrada. Esas diferencias respecto de la definición de las reglas de la ciencia “seria” y su correcto proceder demuestran la afirmación de un consenso entre los académicos de la época. Los autores concluyen, en definitiva, que esas fuertes críticas cumplían con una función normalizadora y de disciplinamiento en el proceso de estructuración del campo arqueológico, trazando una severa línea entre expertos y legos, insiders y outsiders, entre lenguajes reconocidos por la comunidad académica y otros que no. En ese contexto, pues, se trató de producir una verdadera “lapidación ritual” de los Wagner.

Finalmente, quiera señalar que pensar temas consagrados

en la agenda de las ciencias sociales como el estudio de los intelectuales, el campo científico y sus relaciones de poder, aproximándonos desde unos objetos probablemente tenidos como periféricos, tales como la identidad provincial santiagueña, la historia disciplinar de la antropología o personajes como los Wagner, abren la posibilidad de comprender aquellos temas desde unas perspectivas menos

porteño-céntricas o metropolitanas. Y diciendo esto no se trata, pues, de exaltar las imaginarias virtudes de una fronda federalista y provinciana en el interior del debate científico actual, sino más bien de aceptar el desafío de conocer una extensa y heterogénea materia histórica, todavía insuficientemente explorada, en torno del conocimiento de los movimientos intelectuales en la Argentina del siglo XX. Este

libro demuestra con creces la enorme productividad que puede arrojar ese esfuerzo historiográfico e invita, por ello, a recorrer caminos semejantes en investigaciones que aborden otras geografías y tiempos, otros saberes, prácticas y protagonistas.

Germán Soprano
CONICET / UNQ / UNLP

Juan Carlos Portantiero,
Realismo y realidad en la narrativa argentina,
Buenos Aires, EUDEBA, 2011, 124 páginas

Cuando se le preguntaba a Juan Carlos Portantiero por los años de militancia política durante su juventud, hablaba muy animosamente con su tono cálido de siempre. En cambio, cuando se le preguntaba por su primer libro, la cosa cambiaba. Nada quería saber con *Realismo y realidad en la narrativa argentina*, su primer libro de ensayos escrito bajo el ala del Partido Comunista a fines de los años cincuenta. Con su reedición en la colección doscientos años, EUDEBA pone al alcance del público un material que muestra de modo formidable el optimismo de posguerra.

Con un tono emocionante y por momentos arrollador, Portantiero acomete la empresa de desbrozar las claves del nudo literatura, intelectuales y sociedad, anclado en una esperanza de tono juvenil, aquella que le permite su adscripción al marxismo cuando corrían los primeros años sesenta. En ese sentido, acierta Gramuglio en el prólogo, que coloca a la obra en el mundo de las revistas culturales de la izquierda y los debates del momento, al afirmar que el libro es un importante documento de época. Porque fue escrito cuando muchos como Portantiero creían que el realismo y el marxismo eran la clave para acompañar y descifrar el devenir histórico y poder transformarlo. En ese

sentido, caracteriza a su tiempo como el de “los iniciales de una nueva civilización” (p. 36) y con ese diagnóstico optimista revisa la literatura en su relación con los avatares sociopolíticos del país. El trabajo coloca un eslabón más en la cadena que buscaba una renovación en las orientaciones culturales de la izquierda, inauguradas por Agosti a mediados de los años cincuenta cuando, con la introducción a la obra de Gramsci, buscó abrir nuevos caminos que se apartaran del que marcaba la Unión Soviética desde los años treinta y que el Partido Comunista argentino siguió con tanta fijeza. En esa dirección, *Realismo y realidad...* puede ser visto como la culminación de ese esfuerzo que tuvo uno de sus puntos más altos en la revista *Nueva Expresión*, a través de la cual Portantiero y otros jóvenes intelectuales buscaron renovar la crítica literaria desde una perspectiva de izquierda. El libro es también el germen de la ruptura; en efecto, aunque recién dos años más tarde Portantiero sería expulsado del partido, la obra contiene ya las críticas que lo apartan de las coordenadas que la ortodoxia partidaria infundía como estructura teórica de su política cultural y que aparecerán con más vehemencia en 1963 cuando junto a otros jóvenes camaradas lance esa aventura intelectual llamada *Pasado y*

Presente y se afirme como referente de una generación en busca de ocupar el centro de la escena política y cultural.

Su derrotero comienza examinando la escena internacional. Decadentismo y vanguardia son entendidos como expresiones de la quiebra del mito de la burguesía del conocimiento y la felicidad total. Con ribetes originales, coloca el decadentismo como residuo del mundo burgués que está por acabarse y a la vanguardia como la negación de ese mundo y el insumo para la superación que encarna el realismo socialista. Luego se ocupa del neorrealismo italiano y del existencialismo francés, este último queda todavía atrapado por el influjo de una denuncia moral no superadora que devenga en praxis revolucionaria, sentencia el autor. El filón italiano, por el contrario, es la puerta de entrada a la búsqueda de la renovación en la crítica cultural. Analiza, asimismo, la situación del intelectual como estrato intermedio de la sociedad y por ello elemento contradictorio, como pieza clave de la construcción y la superación del mundo actual. Gramsci se hace explícito allí para colocar las coordenadas del análisis porque el problema que recorre todo el trabajo es el de la integración de los intelectuales y el pueblo-nación. Georg Lukács y los teóricos soviéticos también acompañan ese

impulso por el realismo, pero esa línea se ve tensionada por la incorporación del pensador italiano. Luego, la reivindicación de una novela que exalte lo vital por encima de una de tendencia intelectualista y especulativa sirve para destacar el papel de los escritores norteamericanos de la primera mitad del siglo xx. En definitiva, de lo que se trata es, según Portantiero, de que el arte aprehenda la realidad tal cual es, y ese escrutinio muestra bien el anclaje ideológico sobre el que se sostienen sus argumentos.

El naturalismo también se lleva su parte en este ajuste de cuentas. Porque todas las tendencias artísticas son puestas a prueba en juicios categóricos, donde la argumentación está sostenida sobre las columnas de un heterogéneo edificio marxista. La conclusión es que el programa de la literatura contemporánea debe “desmitificar, acabar con el idealismo, integrarse a la lucha humana por la libertad, introduciendo en el contacto de la conciencia con la realidad una concepción del mundo que redescubra su esencia objetiva” (p. 53). La realidad, esencia objetiva, es definida como una totalidad que tiene dos momentos: esencia y fenómeno, subjetivo y objetivo, aquello que aparece y aquello que permanece oculto, pero que define lo que es, esa concepción gnoseológica de lo real. Portantiero afirma que el camino trazado por Engels es el adecuado, ya que tanto el método dialéctico como su fase materialista permiten desentrañar las leyes que

presiden el desarrollo de la naturaleza y la sociedad. Pero al mismo tiempo sostiene que el realismo aparece como una superación que se va nutriendo de todas las conquistas humanas, y que tiene como uno de sus elementos fundamentales la superación de la imagen de un realismo como modelo estático, que nuestro autor llama anquilosado. Por el contrario, lo que se propone es que el realismo recupere toda la historicidad de su tiempo. Ahí radica la esencia de su método, en la preocupación siempre latente de recuperar los impulsos del vivir. Portantiero afirma que es posible la existencia de un programa superador para la literatura y la crítica, un programa que se inscribe en el proyecto emancipatorio que es el del marxismo revolucionario. En esa senda, su método también tiende a la unidad de la realidad articulada por tres nociones –contenido, forma y técnica–. La separación de estos tres elementos cae en la ideología, y produce la ilusión de la autonomía. Por ello, para Portantiero, el artista busca la “unidad esencial de contenido-forma-expresión que se manifiesta como objeto, como totalidad omnicomprensiva de un determinado momento de la realidad” (p. 63). Fenómeno y esencia como solución dialéctica que busca captar lo profundo de lo real. Sólo así, sostiene, el arte es una forma del conocimiento humano. El realismo como tendencia está siempre clavado en la realidad contemporánea y por ello es el método propio del arte. La nota saliente aquí radica en la posición heterodoxa que tiene respecto del realismo y de la

realidad apartándose de la teoría del reflejo acuñada por Lenin, que con tanto ahínco seguía el partido. Hacia el final del capítulo afirma que no se trata de postular una nueva poética o expresión artística sino de una nueva cultura, de una lucha por una nueva cultura para la emancipación humana. Allí se ven nuevamente los esfuerzos que hace para establecer un programa superador del camino que había tomado el realismo entre nosotros y también de la concepción zhdanovista del realismo que pregonaba la línea directriz del PC. Pero todo su esfuerzo todavía está anclado en la tradición comunista, hay un impulso a mitad de camino entre la renovación y la tradición. En efecto, como ha sido señalado,¹ el despliegue de la crítica y la soltura de la rígida economía cultural marxista leninista aparecerá con fuerza sólo cuando esté fuera del partido.

A continuación, emprende el ajuste de cuentas con el campo cultural argentino examinando las diferentes tradiciones intelectuales que buscaron desde la literatura retratar los avatares del país. Mallea y Scalabrini Ortiz desde el ensayo intuicionista son resaltados como los nombres emblemáticos del esfuerzo por vincular a los intelectuales con el pueblo nación en los años treinta. Pasa luego al '45, punto que sitúa como el origen de una polarización falsa entre, por un

¹ Véase, Horacio Crespo, “Poética, política, ruptura”, en Susana Cella (dir.), *La irrupción de la crítica*, vol. 10 de la *Historia Crítica de la Literatura Argentina*, Buenos Aires, Emecé, 1999.

lado, el peronismo demagogo y, por otro, el liberalismo y las fracciones progresistas que no podían dar cuenta del país real y contradictorio. Aquí, como en apartados anteriores, Portantiero incursiona en la relación cultura y política de un modo original. El peronismo, problema medular que atraviesa todo el trabajo, es la vara con la cual medir el papel de las diferentes fracciones intelectuales: viejas y nuevas generaciones son escrutadas a la hora de medirse con él. Los existencialistas y su política del compromiso, con todos sus vicios y virtudes, ejemplifican el esfuerzo por deslindar la solución arcaica que el viejo liberalismo dio desde la literatura al peronismo por no comprender su significación. Viñas y su obra novelística en su última etapa encarna lo mejor del esfuerzo por vincularse con la realidad cuando el sentimiento de culpa movilizó a toda su clase y pudo acercarse al realismo. Su simpatía con *Contorno* aparece de modo ostensible aun cuando todavía la reivindicación, como lo será años más tarde, no es total, pero claramente las soluciones de Viñas pueden ser rescatables. El caso opuesto lo representa Beatriz Guido, su denuncia moral no logra acercarse siquiera a los contornos de la realidad, su novelística da cuenta del país que envejece y se disgrega pero no alcanza a salirse de la mera denuncia. Estas expresiones de la nueva literatura surgen de la crisis del país revelada por el peronismo.

El examen del realismo y sus dificultades lo ocupan hacia el final del libro, cuando con más profundidad mira el liberalismo y a la izquierda literaria. El fracaso político por fundar la revolución democrática marcó el desarraigo de las capas intelectuales y su desencuentro con el pueblo. De ahí que todo pueda ser visto como un intento fallido. Nuevamente, como hiciera toda su generación, Portantiero va condenar el liberalismo como la expresión más acabada de una élite que funda una literatura de espaldas al país. Borges revela como nadie esa expresión, sus aires universalistas eran vistos como símbolos del manierismo y de una concepción abstracta del arte literario. El anarquismo fue la guía política de ese desarraigo de los intelectuales frente al pueblo. Luego, los escritores que después del novecientos se separaron de la élite y quedaron relegados del poder conformaron la primera manifestación de una literatura de izquierda. Una expresión cruda de lo social pero individualista, maniquea y abstracta por un lado, y, por otro, de la mano de Carriego, un humildismo de actitud piadosa frente a los pobres. Con todo, esa literatura ha dado nombres valiosos como Florencio Sánchez y Roberto J. Payró. Boedo es el segundo capítulo de la literatura de izquierda. Pero que prolonga los vicios teóricos del novecientos y en su disputa con Florida da cuenta de la emergencia del país moderno

que se expresa en la literatura. Florida renueva la poesía de Lugones, Boedo expresa la revolución social en la literatura que las conmociones políticas tanto de adentro como de afuera del país, se expresaban en esa actualidad. Pero las dos tendencias, lejos de lo que sus protagonistas postulaban, no eran tan diferentes, ambas expresaban la soledad espiritual de las capas medias urbanas. *El hombre que esta solo y espera*, de Scalabrini Ortiz, afirma Portantiero, es la radiografía de su alma. Porque ese movimiento literario estaba huérfano ideológicamente, no tenía una fuerza social donde contenerse, por eso sus expresiones eran abstracciones ideológicas. Ya en el final afirma: “Solo a través del realismo la izquierda –desde Boedo hasta los comprometidos– superará el desgarramiento de su separación con el pueblo” (p. 122). Dijimos al comienzo que *Realidad y realismo...* es un documento de época, deberíamos agregar que también puede ser leído como un gran manifiesto generacional en el que Portantiero, en la búsqueda de colocar una cisura en la relación entre intelectuales y pueblo desde la gran tradición de izquierda en la Argentina, ajusta cuentas con las tradiciones anteriores de la crítica literaria, pero también con su propio Partido.

José Casco
UBA

Federico Deambrosis,
Nuevas visiones,
Buenos Aires, Ediciones Infinito, 2011, 304 páginas

Se podría decir que en los últimos quince o veinte años la historia de la arquitectura en la Argentina ha vivido una profunda renovación junto con una producción inédita de trabajos –por su cantidad y calidad–, principalmente en torno a la figura de Jorge Francisco Liernur y de un grupo de historiadores como Adrián Gorelik, Graciela Silvestri, Anahí Ballent y Fernando Aliata, por nombrar algunos de los más conocidos. Uno de los principales logros de este grupo es no sólo el haber puesto a la historia de la arquitectura a la altura de los últimos avances de la historia cultural y de la historia intelectual, sino el de compartir una serie de hipótesis generales que se han mostrado muy productivas. Federico Deambrosis es italiano y el trabajo que aquí reseñamos es el resultado de su tesis doctoral realizada en el Politécnico de Turín sobre la revista *nv nueva visión* y la editorial Nueva Visión, que tuvo a Tomás Maldonado como una de sus figuras principales. Una primera cuestión a resaltar es que el trabajo de Deambrosis dialoga con este grupo y retoma algunas de esas hipótesis, sobre todo las que hacen foco en la complejidad de los contactos culturales –el caso de Le Corbusier es el más emblemático– y las que intentan rediscutir las relaciones entre centro y periferia.¹

La serie de tramas, redes, visitas, viajes, debates y espacios que convergen en la revista *nv nueva visión* y en la figura de Tomás Maldonado le permiten a Deambrosis reconstruir un *episodio denso* de la cultura arquitectónica de la Buenos Aires de los años cincuenta que, a su vez, conectaba con lo más avanzado de los debates arquitectónicos internacionales, convirtiendo al espacio porteño en un importante laboratorio de experimentación. En este sentido, este trabajo es el primer abordaje sistemático sobre dicha revista –y su editorial homónima–, que relaciona el mundo de la arquitectura con el mundo editorial, mostrando la productividad del cruce entre la historia intelectual, entendida a partir de su “giro material”, y la historia de la arquitectura.

La revista *nv nueva visión* se publicó entre 1951 y 1957 con un total de nueve números. Su principal objetivo era contribuir a la integración de las artes, estimulando un cruce entre arquitectura, pintura, escultura y diseño. La integración a la que aspiraba, en concordancia con los debates arquitectónicos posteriores a la Segunda Guerra Mundial, buscaba propiciar una síntesis entre todas las artes visuales que permitiera superar la distinción entre las “bellas artes” y las “artes aplicadas”. Un programa de este tipo estaba pensado en función de

algunas corrientes que, como el arte abstracto y la “arquitectura moderna”, permitieran dicho acercamiento. El grupo animador de la revista –originalmente compuesto por Maldonado, Alfredo Hlito y Carlos Méndez Mosquera– fue variando a lo largo de sus siete años de existencia, sobre todo cuando Maldonado abandonó la Argentina para ir a Ulm en 1954. La revista contó, además, con la participación de notables colaboradores internacionales –como Ernesto N. Rogers, Max Bill, Pietro Maria Bardi, entre otros–, lo que reflejó la red de amistades y de contactos que Maldonado había generado. La revista no sólo fue un espacio intelectual sumamente significativo, sino que también dio lugar a la creación de un espacio de sociabilidad particular –que Deambrosis llama “espacio híbrido”–, particularmente cuando la redacción se mudó a un edificio propio en la calle Cerrito (derribado durante el ensanche de la Av. 9 de Julio). En ese mismo lugar funcionaba el grupo *oam* –organización para la arquitectura moderna–, el taller de Maldonado, la agencia de comunicación *axis* y hasta se hacían exposiciones de muebles. Ligada a esta revista por lazos individuales, por marcos intelectuales y por el

¹ Sobre este punto, véase la revista *Block*, Nº 6, 2004, dedicada al “tercer mundo”.

tipo de intervención que las animaba, la creación de las editoriales Infinito, en 1954, por Carlos Méndez Mosquera, y de Nueva Visión, en 1955, por Jorge Grisetti –junto a otra serie menor de imprentas y estudios de arquitectura– completan el panorama de lo que Deambrosis identifica como una “pequeña Buenos Aires” que, como él mismo reconoce, no era ni una sola ni tan pequeña, pues es posible rastrear su influencia hasta Rosario. Pues justamente uno de los mayores impulsos a que dieron lugar estas dos editoriales, que pusieron en circulación un amplio conjunto de autores hasta ese momento inéditos en español y que desbordan ampliamente al mundo arquitectónico,² fue el de una profunda renovación de la cultura arquitectónica argentina. Esta renovación no puede pensarse separada de la actuación en el ámbito universitario de muchas de sus principales figuras, tanto en Buenos Aires como en Rosario.

Deambrosis reconstruye minuciosamente las tramas que desembocaron en esta revista. Para ello, postula dos posibles “comienzos” a partir de los cuales rastrear las genealogías que conducen tanto a la emergencia de las vanguardias plásticas como al desarrollo de la arquitectura moderna en la Argentina. El primero de ellos indaga un episodio particularmente complejo que, si bien ha recibido una notable atención a partir del libro de Liernur y de Pablo Pschepiurca *La red austral*, todavía está lejos de haber agotado su riqueza. Nos referimos a las relaciones de Le Corbusier con la Argentina, en las que

mediaron una serie de agentes, instituciones y situaciones. Dicho muy rápidamente, el punto de arranque es la llegada del catalán Antoni Bonet a la Argentina en 1938, gracias a los contactos previos que había establecido con Jorge Ferrari Hardoy y Juan Kurchan en el *atelier* de Le Corbusier en París, donde éstos estaban colaborando con el maestro suizo en el desarrollo del *Plan Directeur* para Buenos Aires. Por su parte, éste había realizado su primer viaje a Buenos Aires en 1929, cuando propuso los primeros esbozos de su *Plan*. Bonet tuvo una rápida inserción en los medios porteños, donde proyectó y construyó varias casas particulares. Pero el hecho más significativo fue su participación, junto a Ferrari Hardoy, Kurchan, Jorge Vivanco, Horacio Caminos y otros, en la creación del “Grupo Austral”, uno de los principales hitos en el desarrollo de la arquitectura moderna en la Argentina. A la creación del grupo le siguió la edición de una efímera revista con el mismo nombre y la publicación de un manifiesto, lo que ponía en evidencia la actitud vanguardista con que el grupo se pensaba. Uno de los logros más destacados de la colaboración entre Bonet, Ferrari Hardoy y Kurchan –y que les dio cierta fama internacional– fue la famosa silla BKF. Este mismo grupo de arquitectos actuó como el mediador principal entre Le Corbusier y las instancias locales en el malogrado Estudio para el Plan Regulador de Buenos Aires (EPBA), que resultó una total desilusión para el maestro suizo.

El otro gran hito en los avatares de la arquitectura moderna en la Argentina lo constituye el colosal proyecto para la Ciudad Universitaria de Tucumán, que fue impulsado por Vivanco, Caminos y Eduardo Sacriste desde el Instituto de Arquitectura y Urbanismo de esa Universidad entre 1948 y 1951. Este ambicioso proyecto debe ser enmarcado tanto dentro de la esquivia política universitaria peronista, cuanto en el prolongado esfuerzo de la Universidad de Tucumán por constituirse en un centro de importancia regional, que ya se encontraba presente en el proyecto de fundación por Juan B. Terán en 1914. El análisis de este emprendimiento le permite a Deambrosis indagar en las complejas relaciones entre arquitectura y política –mostrando las ambiguas relaciones entre peronismo y las estéticas arquitectónicas–, por un lado, y, por el otro, dar cuenta de las redes internacionales que fueron construyéndose en esos años, y que desembocaron en la llegada de un grupo de importantes arquitectos italianos a la Argentina en 1948. Los primeros contactos se realizaron en el VI CIAM –*Congrès International d’Architecture Moderne*–, realizado en 1947 en Bridgwater, Inglaterra, al cual asistieron como delegados del país Vivanco y Ferrari Hardoy. Allí acordaron con Rogers, representante de la

² Es llamativo que los estudios sobre el mundo editorial, que han mostrado un gran dinamismo en los últimos años, no hayan abordado estos emprendimientos que pueden ser situados a la altura de las principales casas editoriales del momento.

delegación italiana, la visita al país de Luigi Piccinato y Peir Luigi Nervi, que fueron invitados a participar del EPBA, y de Enrico Tedeschi, Cino Calcaprina y el mismo Rogers, que fueron convocados para trabajar en Tucumán. Sin embargo, sólo Calcaprina y Tedeschi permanecieron en el país, donde realizaron –particularmente Tedeschi, que contribuyó a renovar el campo de la historia de la arquitectura– importantes aportes a la disciplina.

El segundo “comienzo” que toma el autor remite a la emergencia de las vanguardias plásticas en Buenos Aires en la década del cuarenta. Dicho desarrollo cobra relevancia no sólo por el cruce entre plástica y arquitectura que permitió, sino también en función de una serie de circuitos que se fueron generando en Buenos Aires en los cincuenta. Como ha sido señalado por varios autores, hacia principios de los cuarenta comienzan a aparecer las primeras manifestaciones de arte “abstracto-concreto”, que fueron agrupando a un número importante de artistas, en torno a un conjunto de revistas –la primera de ellas *Arturo*–, apoyados por algunas figuras destacadas, como Jorge Romero Brest, quienes prontamente lograron situar el desarrollo artístico local en una red internacional. A través de las revistas *Ver y Estimar* (1948-1955) y *nv nueva visión* fue posible el contacto con importantes historiadores del arte y de la arquitectura, tales como Bruno Zevi, Giulio Argan, Lionello Venturi, Rogers, Sigfried Giedion, por nombrar sólo algunos. Deambrosis centra su

indagación sobre estas experiencias en el tema de la “síntesis de las artes”, que ya venía siendo impulsado por Giedion –secretario de los CIAM– desde fines de los cuarenta y que fue tratado en una de las comisiones del VII Congreso realizado en Bérgamo, Italia, en 1949. El interés de Giedion por discutir las relaciones entre arquitectura, plástica y escultura en función de una “nueva monumentalidad” abrió el espacio para llamar la atención sobre los desarrollos que se venían dando en América Latina, principalmente en el Brasil a partir del edificio para el Ministerio de Cultura de Río de Janeiro. Deambrosis destaca que aunque las contribuciones argentinas al debate sobre la arquitectura moderna no tuvieron la misma repercusión internacional que las brasileñas o las mexicanas, el escenario rioplatense de fines de los cuarenta y mediados de los cincuenta mostraba un cruce inaudito entre artistas, críticos de arte y arquitectos, que permitió algunos de los proyectos antes mencionados. Más aun, Deambrosis sostiene que la buena suerte que tuvo en la Argentina el “espacialismo orgánico” promovido por Zevi –una de las principales figuras de la renovación arquitectónica de la segunda posguerra– se debió al desarrollo local del arte abstracto-concreto, a la presencia de los ingenieros estructuralistas italianos Nervi y Giulio Pizzetti y a la búsqueda de nuevos lenguajes arquitectónicos. Justamente en torno a este punto se produce el “debate” en torno a la “arquitectura orgánica” de Frank Lloyd Wright, promovida

por Zevi, que en el contexto argentino encontró un sentido particular en la “confrontación” entre quienes se identificaban con la figura de Le Corbusier y quienes lo hacían con la de Wright (también entendida en términos de “arquitectura racionalista” contra “arquitectura orgánica”). En este punto, Deambrosis se hace eco de viejas divisiones que no permiten complejizar una historia que, vista a la distancia, mostraría más contaminaciones que purezas en ambas posiciones.

El trabajo de Deambrosis se cierra con el comienzo de la revista *Summa*, impulsada por Méndez Mosquera en 1963. Para el autor, la aparición de esta revista muestra un fin de ciclo, aquel que se abría hacia fines de los cuarenta –cuya imprecisión responde a las diversas temporalidades de los múltiples procesos que toma en su análisis–, en el que hubo una búsqueda de articulación entre las diferentes artes que ya no era posible sostener en la década del sesenta, debido a que las coordenadas de discusión se habían desplazado hacia otras direcciones.

Para concluir, vale la pena destacar dos líneas de indagación que podrían completar la importante contribución de Deambrosis. Por un lado, a partir del recorrido que él propone es posible pensar otras redes y circuitos que se constituyeron como una alternativa a los desarrollados en Buenos Aires, particularmente en torno a la figura del italiano Enrico Tedeschi –que apenas es mencionado por el autor y que todavía no ha sido objeto de trabajos críticos– y del Instituto

Interuniversitario de Historia de la Arquitectura –IIDEHA– dirigido por él y que, fundado en Tucumán pero con asiento en Córdoba, logró disputar la hegemonía de Buenos Aires como principal centro de innovación en historia de la arquitectura entre fines de los cincuenta y principios de los sesenta, justamente durante el interregno entre el fin de la experiencia de *nv nueva visión* y el comienzo de la revista *Summa*. Por otro lado, cabe preguntarse si la revista *Summa*

no debería ser considerada como parte de la genealogía comenzada por *nv nueva visión*, con la que comparte no sólo a sus principales protagonistas, sino también una misma voluntad de renovación y actualización de los debates arquitectónicos en conexión con lo más avanzado de la cultura arquitectónica internacional. Sin duda entre ambas revistas hay una serie de discontinuidades importantes –muy bien señaladas por Deambrosis–, pero éstas

deberían ser tematizadas como dos momentos particulares de un ciclo que, en vez de cerrarse a principios de la década de 1960 encontraría su fin hacia mediados de de 1970, cuando se conjugó una crisis de la disciplina arquitectónica con el comienzo de las primera expresiones de la llamada “arquitectura posmoderna”.

Sebastián Malecki
SECYT / UNC

Marina Franco,

Un enemigo para la Nación. Orden interno, violencia y subversión, 1973-1976,

Buenos Aires, FCE, 2012, 346 páginas

Hay una pregunta abierta desde la posdictadura, a partir del derrumbe político y la magnitud de los crímenes de lesa humanidad cometidos desde el Estado: ¿cómo fue posible? Esa pregunta no apunta ya a los ejecutores, a los responsables criminales, sino al aparato estatal y a la sociedad civil, a las dirigencias, los partidos y las organizaciones. No puede decirse que no haya trabajos previos, incluso muy tempranos, como un artículo de Guillermo O'Donnell, "La cosecha del miedo", que fue escrito antes del final de la dictadura. Pero faltaba una investigación sólida, bien fundada, apoyada en un rastreo sistemático de las fuentes, sobre el período 1973-1976.

El libro investiga a la vez en las fuentes políticas (en los partidos, los sindicatos, el Estado) y en la opinión pública y los medios. Y en ese corpus complejo muestra las afinidades, las recurrencias, los lazos profundos que sostienen lo que podría llamarse una *configuración* sobre la política y sobre la violencia, que revela una época. Esa perspectiva sobre los acontecimientos, que señala relaciones y continuidades, permite pensar la represión y la masacre perpetrada desde 1976 como el desemboque de condiciones, tendencias y conflictos profundamente arraigados en la sociedad y en la cultura política.

La *transición a la dictadura* podría ser un título para esta investigación. En efecto, no sólo las democracias, también las dictaduras son construcciones sociales, políticas y culturales. Reconocerlo implica dejar de lado las hipótesis conspirativas que imaginan un actor militar autónomo, separado del sistema político, esencialmente golpista, una suerte de ejército extranjero de ocupación. Léida a partir de lo que sabemos que vino después, la investigación de Marina Franco proporciona una nueva lente para indagar las relaciones complejas que la dictadura mantenía con la sociedad política, con el peronismo en particular. En efecto, usualmente, cuando se hace referencia a los componentes civiles del poder ejercido por las Fuerzas Armadas no se piensa en los discursos y las demandas provenientes del peronismo político o sindical.

El lugar del actor militar en el escenario político gobernado por el peronismo queda ilustrado en una suerte de parábola que se abre, el 25 de mayo de 1973, en la Plaza de Mayo, cuando miles de voces gritaban "Se van, se van, y nunca volverán", y se cierra hacia fines de 1975 (después del decreto que autorizaba a "aniquilar el accionar de elementos subversivos" en el curso del Operativo Independencia en Tucumán)

con una solicitada de las 62 Organizaciones que ofrecían su "solidaridad a las Fuerzas Armadas, integradas hoy plenamente a esta gesta emancipadora" (p. 245). En apenas dos años casi nadie, no sólo en el peronismo sino en el discurso público y en los partidos mayoritarios, guardaba memoria de la dictadura militar anterior, de Onganía a Lanusse. Y junto con el tópico de la nación agredida y amenazada por la "subversión", retornaba algo del lazo originario entre peronismo y Ejército, pero esta vez respecto de un destacamento uniformado que, como era de público conocimiento, descargaba una represión ilegal y terrorista sobre la guerrilla y sobre la sociedad tucumana. Uno de los capítulos más logrados y originales del libro ilumina precisamente ese camino a través del cual las Fuerzas Armadas fueron convocadas y rehabilitadas como un actor decisivo, puestas "en el centro de la escena" por el propio sistema político (o el fracaso del sistema político) y por la sociedad. Aquí valen dos observaciones.

Por un lado, la representación de un curso gradual anterior a 1976, una escalada de violencia y represión que cercenaba libertades y derechos, está cerca de la representación que tenían los actores; me refiero a los que sufrían esa represión o podían

sentirse amenazados por ella. En verdad, el corte abrupto dictadura/democracia se instala a posteriori a partir de la magnitud que alcanza el sistema integral de represión, orgánica y estatal, desde marzo de 1976. Y se consolida con las formas de resistencias que nacen en nombre del Estado de derecho y que relegan las funciones de seguridad, que son la otra cara, probablemente más decisiva, del Estado. Es decir que esta exploración, en su efecto sobre las memorias todavía vivas, viene a ser un redescubrimiento que restituye una experiencia cercana de ese tiempo anterior. En esa dimensión temporal más corta y más próxima, el libro opera como una intervención sobre los usos del pasado: rellena lagunas y sobre todo rehace e interroga los relatos autocomplacientes provenientes de las memorias políticas.

Por otra parte, el tiempo corto de los acontecimientos (1973-1976) queda situado en una duración más larga de figuras, representaciones y fantasmas del *enemigo interno* dentro de la constelación doctrinaria, básicamente militar, de la defensa nacional y la seguridad. El anticomunismo se convierte, en ese tiempo largo, en un núcleo duro y persistente, que se remonta a la dictadura de Uriburu pero también a las leyes de represión del comunismo en el primer peronismo, y a la cláusula incluida en la Constitución de 1949. Por supuesto, en tiempos más cercanos a los acontecimientos abordados en este libro, la serie de la “seguridad nacional” incluye el Plan Conintes y las posiciones conocidas del general Onganía.

Frente a las visiones simplificadas de la llamada Doctrina de la Seguridad Nacional, ese tiempo más largo permite plantear la cuestión del Estado, su funcionamiento y sus agentes (no sólo militares, sino de las fuerzas policiales, la justicia, los gendarmes y los penitenciarios) que se plegaron sin mayores conflictos ni resistencias a la empresa de represión y exterminio. Si el Estado como organización y como cultura institucional ya estaba en gran parte preparado para esa empresa, esa disposición no se lograba en el tiempo corto de los setenta y tampoco dependía, obviamente, sólo del peronismo. Es un tema pendiente para otras investigaciones, sobre todo por sus consecuencias: la construcción de políticas de Estado diferentes en materia de seguridad se enfrenta con esa dimensión, menos explícita pero muy resistente, de reglas, prácticas asociadas a los dispositivos de seguridad y represión construidas a lo largo de décadas. Es decir, los ilegalismos estatales y el avance sobre los derechos también tienen una historia, que no involucra sólo a los jefes y los oficiales militares.

El “golpe”, como quiebre institucional, se revela bajo otra luz si se advierte que depende de un proceso más largo, de pequeños golpes institucionales (algunos no tan pequeños, como el estado de sitio) en ese tiempo corto 1973-1976; y del tiempo más largo de la edificación de una cultura estatal anticomunista.

Vuelvo sobre un nudo problemático del libro y de las discusiones que puede suscitar: la relación entre peronismo y

dictadura. Señalar las continuidades en el vocabulario, la construcción del enemigo, la doctrina de la seguridad, puede hacer pensar que la faena represiva podía haberse llevado a cabo sin derrocamiento del gobierno de Isabel Perón. El ex general Videla en sus recientes declaraciones parece decir eso: no necesitábamos dar un golpe para reprimir; parece pensar en una salida a la Bordaberry. Pero ahí hay un problema, que también se revela en la serie más larga: el peronismo ha sido considerado alternativamente como la barrera contra el comunismo o como una forma autóctona de ese mismo peligro interno. Por eso, creo, no podía prosperar una fórmula a la Bordaberry (más allá de si efectivamente alguien la propuso). Videla también dice otra cosa que se contradice con lo anterior: teníamos que “disciplinar” a la sociedad (parece que estuvo leyendo en estos años: nadie decía “disciplinar” en sus tiempos de dictador). Es claro que ese propósito apuntaba a eso que Tulio Halperin ha llamado la “sociedad peronista” y eso no podía hacerse con el peronismo en el gobierno. Ahí hay, entonces, una paradoja o una encrucijada, en la relación entre peronismo y dictadura: el peronismo (el partido, los dirigentes, sectores importantes del sindicalismo) podían acompañar o favorecer esa acción represiva de las Fuerzas Armadas sobre la izquierda del movimiento, pero no iban a acompañar (y de hecho no lo hicieron) esa otra tarea de disciplinar a la sociedad. Porque esa tarea suponía la voluntad (que también tiene una historia más larga) de

extirpar la cultura peronista en la sociedad. Ése es un nudo problemático en la investigación sobre ese período y sobre las relaciones menos visibles entre la dictadura y el sistema político.

La escena de la guerra es parte central de la configuración política y moral explorada en este libro. Y no es el resultado espontáneo de las doctrinas y las prácticas de seguridad, que como se dijo son muy anteriores. Requiere otros ingredientes: discursos, proclamas, acciones. Y otros agentes: los “partidos armados”, que no son parte central de la investigación. Hubo prácticas legales y clandestinas, decisiones políticas, discursos, que buscaban imponer su propia doctrina y su propia estrategia; y empujaban hacia un escenario de guerra después del cambio de régimen, en mayo de 1973. Todo eso también tiene una historia más larga. Como es sabido, en el campo político, en el peronismo sobre todo, nadie se desarmó y nadie estaba dispuesto a pacificar la expresión de los conflictos. Los resultados de esa cultura y de la moral de la guerra se ven en la investigación; sobre todo en esa fuente extraordinaria que son las delaciones y los testimonios, surgidos desde las bases de la sociedad, de quienes querían incorporarse o colaborar con esa contienda. Seguramente muchos no estaban dispuestos a matar o a arriesgar su vida y delegaban en las Fuerzas Armadas (o en la Triple A) el ejercicio de la violencia represiva. Pero la confirmación, la “autorización”, si se quiere, de ese escenario bélico, que se ejercía desde el liderazgo

máximo de Perón, y de los jefes políticos y sindicales, tenía efectos sobre la sociedad. Guillermo O’Donnell lo dijo tempranamente, en el artículo citado: la implantación autoritaria, desde arriba, “suelta los lobos en la sociedad” y estimula diversos despotismos. ¿Cuánto hay de guerra efectiva y cuanto de escenario o imaginario de guerra? Tulio Halperin ha hablado de “guerra civil larvada”. Más que una respuesta taxativa y definitiva me parece importante mantener abierta la indagación de esa configuración que no puede abordarse sin las figuras de la guerra.

Finalmente, está el tratamiento de la violencia insurgente, es decir, para decirlo en términos de la época, el problema de la guerrilla. La autora rechaza, con buenas razones, la calificación de “terrorismo de izquierda” y prefiere “partidos armados”, que en efecto da cuenta mejor del carácter de esas organizaciones. Al mismo tiempo, no alcanza con hablar de violencia en general. Los partidos armados ejercían diversas formas de violencia: propaganda armada, “expropiaciones”, copamientos, sin contar con el plan fracasado de implantar un foco rural. Si es evidente que esas acciones no se engloban bajo la categoría de terrorismo, no puede decirse lo mismo de los asesinatos sistemáticos (represalias), que han formado parte del arsenal del terrorismo a lo largo del siglo xx, por lo menos. Raúl Zaffaroni, se consigna en el libro, rechaza el término como calificación jurídica de un delito “por sus riesgos e imprecisiones” (p. 321). Pero

los criterios que fundan una verdad en los códigos no son los mismos que regulan las búsquedas del historiador. No se ven las ventajas de suprimir el término terrorismo para referirse a cierta metodología y calificar algunas acciones. El término, además, tiene una larga historia en los debates sobre la violencia en la tradición revolucionaria. El riesgo es que con él se suprima un problema, la relación entre los medios y los fines, la moral y la revolución, que ha reaparecido en el debate abierto por la carta de Oscar del Barco sobre los asesinatos ejecutados tempranamente por el EGP.

¿Cómo situar la acción de la guerrilla y sus efectos sobre el escenario político en esos años? Por un lado, por su sola existencia desafiaba al Estado y el monopolio de la violencia legítima. El pacto constitucional exigía desarmarla y en ese sentido no podría haber discusión entre los partidos que se atenían a ese pacto (que no eran, desde luego, los partidos revolucionarios). Si no se desarmaban por la acción de la política sólo quedaba el camino de la represión. Al mismo tiempo, se ve en el libro, esa represión mezclaba (o articulaba) medidas legales e ilegales; e iba más allá de las organizaciones armadas para implantar el autoritarismo y la restricción de libertades en la sociedad. Además, esa represión se ubicaba en un tiempo más largo y una lógica estatal (la seguridad) que siempre se ha situado por encima de las garantías y los derechos. Ese proceso arrastra al gobierno y a gran parte de la oposición. En verdad la oposición, sobre todo el

radicalismo, oscila entre admitir la legitimidad de la represión y denunciar las formas clandestinas.

La otra cuestión toca a las modalidades de las acciones armadas y de la represión, sobre todo cuando la guerrilla, ya derrotada, recurre a los asesinatos que obviamente alientan y refuerzan esa caracterización global que iguala subversión, terrorismo e izquierda. Algo ha cambiado en el curso de los acontecimientos.

Porque en Ezeiza ya hubo torturas y fusilamientos, pero todavía era un enfrentamiento y no un plan deliberado de asesinar. Lo importante es que hacia fines de 1974 ya no se trata sólo de una escalada de guerra sino de terror recíproco, que pronto involucra a las Fuerzas Armadas, cuando se convierten en blancos de las acciones de represalia. El desemboque en las modalidades de exterminio perpetradas por la dictadura excede, entonces, la

lógica de la guerra. La decisión de intervenir por parte del actor militar probablemente ya se había tomado: eran parte del sistema político desde mucho antes. Pero la modalidad, el terrorismo de Estado, dependió de esas otras condiciones, de una escalada ya no sólo de violencia, sino de terror.

Hugo Vezzetti
UBA / CONICET

Desde su inexorable derrumbe, la última dictadura militar argentina, autodenominada “Proceso de Reorganización Nacional”, ha sido una fuente inagotable de interrogantes. Tras el profundo quiebre que operaron las políticas represivas y culturales del Proceso sobre el campo intelectual, y el debilitamiento de los paradigmas dominantes, de tipo sistémico o instrumentalista, con los que el debate latinoamericano había interpretado a las llamadas dictaduras institucionales de los años sesenta y setenta,¹ las llamadas “transiciones a la democracia” trajeron consigo nuevos prismas a través de los cuales se resignificaron estas controversias.

En efecto, bajo la influencia de numerosos autores, entre ellos Alain Touraine, Norberto Bobbio, Guillermo O’Donnell y Norbert Lechner, y de los trabajos comparativos de politólogos y sociólogos afiliados a grandes centros de investigación de los Estados Unidos,² durante los años ochenta se asistió al “retorno del actor”. Centrados en la polarización democracia/autoritarismo, una nueva generación de estudios puso el acento en el análisis de las decisiones de los actores políticos, enmarcadas en contextos institucionales y de elección estratégica, reivindicando el carácter específico de la dimensión

política y enfatizando el carácter productivo de los actores y sus prácticas.³ Los temas más trabajados, al mismo tiempo parte fundamental de las agendas políticas de la transición, eran aquéllos considerados como las principales “herencias” de la experiencia dictatorial: muy especialmente, la profunda crisis económica y la violación de los derechos humanos, pero también las relaciones entre el actor militar y los actores civiles, a partir de las cuales, especialmente de mano de los estudios politológicos, se acuñó la perdurable (y más normativa que prolífica) noción de “relaciones cívico-militares”.

Las inéditas transformaciones económicas, sociales y políticas que alumbrarían los años siguientes impulsaron una profunda transformación de la agenda intelectual y académica. En ese marco, la combinación de una profunda crisis militar derivada del rol jugado durante la dictadura y la temprana transición, con la (aparentemente) definitiva “subordinación” de las Fuerzas Armadas al poder civil (especialmente luego del ocaso del movimiento “carapintada” en 1990), el interés de los estudiosos por las dictaduras y/o la “cuestión militar” en términos amplios fue mermando, en sintonía con lo que sucedía en el plano político. Después de todo, una

de las marcas distintivas de la reflexión sobre las dictaduras y el rol político de las Fuerzas Armadas en la Argentina había sido siempre su escasa autonomización del “campo político”. Este rasgo, que Silvia Sigal supo reconocer en el “campo intelectual” argentino más general,⁴ contribuyó significativamente para que, a diferencia de lo sucedido en otros países latinoamericanos, como Chile por ejemplo, la reflexión sobre los regímenes autoritarios en la Argentina nunca lograra constituirse en un campo disciplinario específico

¹ Sobre estos debates, véase Paula Canelo, *El Proceso en su laberinto. La interna militar de Videla a Bignone*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

² Ejemplos paradigmáticos de estos ambiciosos trabajos comparativos fueron, entre otros, los de Juan Linz y Alfred Stepan, *The Breakdown of Democratic Regimes*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, y Guillermo O’Donnell, Philippe Schmitter y Laurence Whitehead (comps.), *Transiciones desde un gobierno autoritario*, Barcelona, Paidós, 1986.

³ Sobre esta nueva generación de estudios sobre “democracia”, véase Cecilia Lesgart, *Usos de la transición a la democracia. Ensayo, ciencia y política en la década del ’80*, Rosario, Homo Sapiens, 2003; y Antonio Camou, “Se hace camino al transitar. Notas en torno a la elaboración de un discurso académico sobre las transiciones democráticas en Argentina y América Latina”, en Antonio Camou, María Cristina Tortti y Aníbal Viguera (coords.), *La Argentina democrática. Los años y los libros*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

⁴ Silvia Sigal, *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Buenos Aires, PuntoSur, 1991.

y/o institucionalizado, y que la fragmentación fuera su característica más perdurable.

Es precisamente la fragmentación disciplinaria y temática la característica más saliente de los estudios más recientes, impulsados por una heterogeneidad de disciplinas (la historia reciente, la historia,⁵ la sociología, la antropología) y un mosaico de interrogantes, en que se destacan, durante los últimos años, aquéllos relacionados con el análisis del Estado y sus funcionarios (en un marco de revitalización general de los estudios sobre el mismo),⁶ los estudios sobre memoria y la indagación sobre la generación de consenso y la participación civil en la última dictadura militar.⁷

Es en esta intersección que se sitúa el trabajo de Laura G. Rodríguez. En *Católicos, nacionalistas y políticas educativas en la última dictadura (1976-1983)*, la autora se involucra en forma rigurosa con el análisis de dos temas estrechamente relacionados: por un lado, las trayectorias profesionales de las primeras y segundas líneas de funcionarios que estuvieron al frente del Ministerio de Educación de la Nación durante la última dictadura, las relaciones entre ellos y con otros grupos civiles; por el otro, el contenido y la implementación de las políticas educativas más importantes orientadas a los niveles primario y secundario, y al área de Cultura, entre 1976 y 1983.

El texto, apoyado en una extensa y actualizada bibliografía de referencia, está compuesto por cinco capítulos de presentación cronológica. Al igual que gran parte de la

literatura existente sobre el Proceso, el texto aborda de manera más completa y pormenorizada la etapa correspondiente a las dos presidencias sucesivas del general Videla (1976-1981), dedicándole cuatro capítulos a las sucesivas gestiones de los ministros César Guzzetti, Ricardo Bruera, Juan José Catalán, Albano Harguindeguy y Juan Rafael Llerena Amadeo, mientras que a las presidencias de los generales Viola, Galtieri y Bignone (y a sus ministros Burundarena y Licciardo) les reserva sólo el último capítulo.

Se trata sin duda de uno de los trabajos que cuestiona más fundadamente la tradicional (y controvertida) “clasificación” ideológica de los regímenes autoritarios en dos bandos: liberales y nacionalistas.⁸ A partir del análisis de publicaciones católicas, como las revistas *Consudec*, *Cabildo*, *Mikael*, *Verbo* y *Estrada*, la autora distingue, dentro del bando de los indistintamente llamados “nacionalistas”, dos sectores: los conservadores y los nacionalistas. Afirma que fue entre las filas de los católicos conservadores, que defendían la reforma educativa de los años sesenta, como funcionarios o como intelectuales que publicaban en revistas especializadas, y que tenían relación con el Consejo Superior de Educación Católica (CONSUDEC), que el Proceso reclutó a la mayor parte de sus ministros y colaboradores; y que estos conservadores mantuvieron con los nacionalistas, grupo minoritario que se diferenciaba del anterior por su profundo antisemitismo,

vínculos fluidos pero conflictivos.

La recuperación de las trayectorias y las experiencias previas de los funcionarios analizados le permite a la autora saldar otra de las deficiencias más importantes que podríamos imputarles a los estudios sobre la última dictadura argentina: la debilidad de la perspectiva histórica y el énfasis puesto en su “radical” novedad, en relación con experiencias autoritarias anteriores. El análisis histórico le permite reconstruir la importancia de la socialización de estos funcionarios en ámbitos católicos, y de las

⁵ Un panorama de la producción historiográfica reciente sobre las dictaduras puede ser consultado en Gabriela Aguila, “La dictadura militar argentina. Interpretaciones, problemas y debates”, *Páginas*, N° 1, 2008.

⁶ Al respecto, véase Ernesto Bohoslavsky y Germán Soprano, “Una evaluación y propuestas para el estudio del Estado en Argentina”, en Ernesto Bohoslavsky y Germán Soprano (eds.), *Un Estado con rostro humano. Funcionarios e instituciones estatales en Argentina (desde 1880 a la actualidad)*, Buenos Aires, UNGS/Prometeo, 2010.

⁷ Como ejemplo de estas líneas de análisis puede ser consultada la variedad de artículos que integran la compilación, en dos volúmenes, de Ernesto Bohoslavsky; Marina Franco; Mariana Iglesias y Daniel Lvovich, *Problemas de historia reciente del Cono Sur*, Bernal, UNQ/Prometeo, 2010.

⁸ Entre ellos, discute especialmente con Paul Lewis, “La derecha y los gobiernos militares. 1955-1983”, en David Rock et al., *La derecha argentina. Nacionalistas, neoliberales, militares y clericales*, Buenos Aires, Ediciones B Argentina, 2001. Otros autores que adhieren a este tipo de clasificación son Robert Potash, *El Ejército y la política en la Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 1994; David Rock, *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*, Buenos Aires, Ariel, 1993; y Alain Rouquié, *Poder militar y sociedad política en Argentina*, Buenos Aires, Emecé, 1981.

experiencias de gestión realizadas durante los años sesenta, especialmente durante la Revolución Argentina (1966-1973), confirmando que el régimen autoritario que precedió al Proceso fue, además, una de las principales “canteras” que nutrieron sus cuadros de gobierno.⁹

Asimismo, el trabajo agrega evidencia empírica que confirma la hipótesis, trabajada por otros autores para otros ámbitos del gobierno autoritario,¹⁰ de que, lejos de corresponderse con la imagen monolítica que el Proceso pretendía presentar ante la sociedad, sus elencos se caracterizaron tanto por la heterogeneidad como por la falta de coherencia en las políticas implementadas. En el área educativa específicamente, de acuerdo con la autora, esto se habría revelado en la conflictiva convivencia de proyectos, políticas e ideas que fueron llevados adelante por los sucesivos ministros y equipos. En esta línea que interpreta, por ejemplo, la renuncia de Bruera por diferencias con miembros de la Armada y su reemplazo por Catalán, o las dificultades de los funcionarios para llevar adelante sus políticas, en un área signada, según reconstruye el trabajo, por el ahogo presupuestario y la incertidumbre.

Es importante mencionar que, junto con temas más abordados en otros textos (como el análisis del documento “Subversión en el ámbito educativo. Conozcamos a nuestro enemigo”, de octubre de 1977), el trabajo aborda cuestiones menos transitadas,

como la vida gremial de los docentes o los vaivenes en torno a la creación de un Ministerio de Cultura separado del de Educación. También señala y analiza verdaderas “perlas”: muy especialmente, es el caso del programa “Argentinos! Marchemos hacia las fronteras!”, establecido por convenio entre el Ministerio de Cultura y Educación y la Gendarmería Nacional, o la creación de la “Gendarmería Infantil”, en 1979, como parte de las “acciones cívicas” de la Gendarmería Nacional, que la autora desarrolló más ampliamente en otros trabajos.¹¹ Esta línea de indagación ingresa en un campo prácticamente inexplorado, el del rol jugado por las fuerzas de seguridad durante el período, y permite entrever nuevas aristas de la activa búsqueda de legitimación social en la que se empeñó la dictadura argentina.

El libro deja al lector a la espera de una ampliación posterior. La misma podría contener, por ejemplo, un análisis más exhaustivo del ámbito universitario, definido por los propios protagonistas como uno de los “sectores de la vida del país en donde con mayor intensidad actuó la subversión apátrida”, en palabras del mismo ministro Llerena Amadeo (p. 103). En segundo lugar, un análisis de tipo organizacional, que contemple la (prácticamente inexplorada) evolución y modificación del esquema de secretarías y subsecretarías de la cartera, o el tipo de relaciones entabladas entre el ministerio y sus más altos funcionarios con otras áreas

estratégicas del gobierno militar, como la cartera de Economía o Interior, la Junta Militar, los Comandantes en Jefe, etc. Por último, sería deseable una evaluación de la potencialidad de las categorías “conservadores” y “nacionalistas” (probadas, así, para los civiles) para dar cuenta del heterogéneo e irreductible espacio de la interna militar.

Paula Canelo

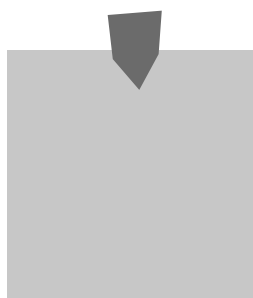
CONICET / UNSAM / UBA

⁹ Las experiencias de gestión estatal realizadas durante la Revolución Argentina por los funcionarios del Ministerio de Planeamiento del Proceso son analizadas en Paula Canelo, “Los desarrollistas de la ‘dictadura liberal’”. La experiencia del Ministerio de Planeamiento durante el Proceso de Reorganización Nacional en la Argentina”, en evaluación para su publicación en *Revista Años 90*, N° 35, Dossiè: “Dictaduras de Seguridad Nacional no Cone Sul”.

¹⁰ Sólo como ejemplos, debemos mencionar a Paula Canelo, *El Proceso en su laberinto. La interna militar de Videla a Bignone*, Buenos Aires, Prometeo, 2008; Marcos Novaro y Vicente Palermo, *La dictadura militar 1976/1983. Del golpe de Estado a la restauración democrática*, Buenos Aires, Paidós, 2003; Hugo Quiroga, *El tiempo del Proceso. Conflictos y coincidencias entre políticos y militares. 1976-1983*, Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 2004; y María de los Ángeles Yannuzzi, *Política y dictadura. Los partidos políticos y el Proceso de Reorganización Nacional. 1976-1982*, Rosario, Fundación Ross, 1996.

¹¹ Por ejemplo, en Lvovich, Daniel y Laura Rodríguez “El Plan de Acción Cívica de Gendarmería Nacional durante la última dictadura. El caso de la Gendarmería Infantil”. Ponencia presentada en las VI Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, 9 y 10 de diciembre de 2010.

Fichas



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 16 / 2012

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, como base de alimentación de la sección Reseñas, ya que de las fichas sale una parte de los libros a ser reseñados en los próximos números.

Las fichas son realizadas por Martín Bergel y Ricardo Martínez Mazzola, que han contado en este número con la colaboración de Laura Prado Acosta (L. P. A.), María Victoria López (M. V. L.), Flavia Fiorucci (F. F.), Laura Ehrlich (L. E.), Eugenia Gay (E. G.), Alejandro Dujovne (A. D.), Diego García (D. G.), Pablo Roffé (P. R.) y Martina Garategaray (M. G.).

Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel (eds.), *Lenguaje, tiempo y modernidad. Ensayos de historia conceptual*, Santiago de Chile, Globo Editores, 2011, 245 páginas

El conjunto de ensayos reunidos en esta compilación constituye una heterogénea reflexión sobre los aportes teórico-metodológicos que la historia de los conceptos ofrece a las ciencias sociales y a las humanidades. Esta semántica histórica, que reconoce la huella trazada por Reinhart Koselleck, guía la mayoría de los artículos, poniendo en el centro el modo en el que, como su título lo indica, se conjugan los lenguajes políticos con el tiempo y la modernidad. Tanto el trabajo de Javier Fernández Sebastián –“Cabalgando el corcel del diablo. Conceptos políticos y aceleración histórica en las revoluciones hispánicas”–, como “Historia, experiencia y modernidad en Iberoamérica 1750-1850”, de Guillermo Zemeño Padilla, abordan la temática de la modernidad y la revolución. El artículo de Pablo Sánchez León se centra en los estratos temporales de la modernidad española a partir de la historia de los conceptos de “decadencia” y de “regeneración”. Gonzalo Capellán de Miguel desarrolla primero lo que denomina momentos conceptuales –entendidos como tipos ideales que sirven para comprender la historia de un concepto y establecer de un modo más riguroso la relación entre los planos semántico y temporal–,

para después explorar esos momentos dentro del concepto de “opinión pública”. Faustino Ostina explora la relación entre semántica histórica e iconología en la obra de Koselleck, rescatando su aporte metodológico en los debates sobre memoria e historia. El trabajo de João Feres Júnior analiza la historia conceptual en su formulación koselleckiana diferenciándola tanto de los enfoques kantianos como hegelianos, y subraya su contribución para estudiar conceptos políticos modernos. Cierra la compilación el ensayo de Elías Palti, que sitúa la reflexión en un plano teórico. Al discutir el pasaje de la idea al concepto y del concepto a la metáfora, Palti avanza en la metaforología de Blumenberg como perspectiva para responder no sólo a la cuestión del cambio conceptual sino, y más interesante aun, al problema del cambio en los sistemas de conocimiento. Los siete trabajos que integran este libro, en suma, resultan ensayos sugerentes para avanzar en la construcción de una historia atlántica de los conceptos políticos y sociales.

M. G.

Luis De Mussy, Miguel Valderrama (eds.), *Historiografía Postmoderna. Conceptos, figuras, manifiestos*, Santiago de Chile, Ril Editores, 2010, 255 páginas

Este libro se presenta como una guía de viaje para aquéllos interesados en las mutaciones del paradigma político-filosófico-historiográfico sobre la historia, y para la elaboración de una gramática posmoderna. En este sentido el libro, fiel a una estructura que reproduce el título de la obra, parte de la necesidad de la historiografía de elaborar un vocabulario capaz de aprehender los quiebres y las transformaciones que la disciplina ha experimentado luego del agotamiento de los supuestos epistemológicos y ontológicos que organizaron su trabajo en la modernidad. Frente a la crisis implicada en la dificultad de representar el pasado, la obra es una apuesta ambiciosa por volver a interrogar, a partir de un diálogo con otras disciplinas –como las artes visuales, la literatura, el cine, los medios, las imágenes y los discursos– la historicidad de la historia.

El cambio de paradigma político-filosófico-historiográfico sobre la historia exige introducir un nuevo vocabulario, una serie de conceptos y categorías que puedan atisbar lo nuevo. En este sentido, los autores seleccionan conceptos que permiten pensar el nuevo vocabulario y que a su vez se ven atravesados por los dilemas propios de la posmodernidad, como acontecimiento, archivo, aporía, biopolítica, canon, estructuralismo, feminismo,

historicismo y marco. Todos ellos reconocen la incidencia de la temporalidad como problema, la marca de la deconstrucción en tanto intento por confrontar todo orden con la radical contingencia de sus fundamentos, y la relación de estos conceptos con la historia y con la posibilidad misma de narrar.

En la segunda parte del volumen se enumeran las figuras o voces autorizadas que han dejado huellas en esta ardua tarea. Ellas son las de Paul Veyne, Elizabeth Deeds Ermarth, Dominick La Capra, Frank Ankersmit, Hayden White, Keith Jenkins, Michel de Certeau y Alun Munslow. Finalmente, en la última parte, titulada “Manifiestos”, se reproducen textos clave de Frank Ankersmit, del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, de Walter Dignolo y de Hayden White, reafirmando la idea de que la condición posmoderna es la condición de los manifiestos como modo novedoso de vincular el presente con el pasado, y al presente como historia. De esta manera el libro establece, de modo sugestivo, la necesidad de una nueva gramática capaz de explicar aquellos fenómenos que exceden a la historiografía tradicional.

M. G.

Hayden White,
La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría, 1957-2007, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2011, 576 páginas

La ficción de la narrativa consiste en una colección de veintitrés artículos nunca antes reunidos en libro, que recorre toda la trayectoria de Hayden White, desde 1957 hasta 2007, acompañados de una breve pero ilustrativa introducción sobre el pensamiento del autor, que es sin duda uno de los teóricos de la historia más relevantes de los últimos cincuenta años.

La diversidad de los artículos, que comprenden conferencias, reseñas, notas de lectura y respuestas a otros autores, permite situar sus intereses y preocupaciones en el contexto de las discusiones y los proyectos en los que participó a lo largo de su carrera. Por ese motivo, al permitir de alguna manera acompañar el desarrollo de su pensamiento, los textos reunidos en este volumen proveen en primer lugar un excelente complemento para la comprensión y ampliación de significado de sus trabajos más sistemáticos.

Por otro lado, a través de la lectura de los diferentes textos se revela la incesante preocupación del historiador estadounidense por el lenguaje y en particular por la narrativa como un medio nunca transparente de construcción de sentido, en la medida en que sostiene que la historia no es algo que simplemente se descubra. En ese marco, los múltiples niveles de significado presentes en el lenguaje y su

utilización, muchas veces velada, en la discusión sobre el conocimiento, transforman la cuestión de la historia y de su escritura en un problema que no es solamente teórico, sino también político. El pensamiento de White parece estar siempre movilizado por la desconfianza en la concepción de la ciencia en general y del conocimiento histórico en particular como exposición objetiva, y por la convicción de que no existe ninguna historia que no suponga una filosofía de la historia, una ideología o un determinado *Weltplan*, que la metahistoria se propone desvelar.

En los textos más recientes incluidos en este volumen, White se concentra en los problemas y las posibilidades para la historia en una época que desconfía de las explicaciones definitivas y, en general, de la autoridad de la historia. Pero a pesar de la actitud de sospecha característica de la posmodernidad, y por increíble que pueda parecer, el credo de la objetividad de la historia se mantiene vigente. Frente a esa permanencia, White continúa convencido de que ese dogma constituye su ideología más peligrosa.

E. G.

José Aricó,
*Nueve lecciones sobre
economía y política
en el marxismo*,
Buenos Aires, FCE, 2012,
410 páginas

Meses después de la edición por El Colegio de México, el Fondo de Cultura Económica reedita las *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*, un libro que, como su nombre lo indica, reúne las clases del curso “Economía y política en el análisis de las formaciones sociales”, que Aricó dictara a fines de 1977 en la Maestría en Desarrollo Urbano del Colegio de México. Gracias al arduo trabajo de edición iniciado por Jorge Tula y Horacio Crespo y concluido en soledad por Crespo –un esfuerzo que contrasta diferentes originales, incluye preguntas de los alumnos e incorpora útiles notas aclaratorias–, el público argentino accede a la lectura que de la obra de Marx y de buena parte de la tradición marxista hacía, en sus primeros años de exilio, uno de los más importantes intelectuales marxistas latinoamericanos.

Pero no es todo, el texto no es sólo un documento de época que da cuenta de la mirada de Aricó a fines de los años setenta; es también, como señala Crespo en el importante prólogo a la obra, una indagación acerca de una de las cuestiones centrales que lo obsesionaba: pensar al marxismo a la vez como teoría de la sociedad y como teoría del cambio revolucionario. Es en torno a esta cuestión, y de la postulación de un proyecto marxiano que iba más allá del

modelo nacido de la lectura del primer tomo de *El Capital*, que se hacen presentes algunas de las cuestiones que una y otra vez puntúan la obra del cordobés: la crítica al economicismo y la acentuación del carácter constitutivo del Estado en la sociedad capitalista, el problema de la organización revolucionaria y el papel de los intelectuales, la relación entre el marxismo y las ciencias sociales, la vinculación entre socialismo y movimientos populistas.

Las *Nueve lecciones* dejan aún ver algo más. A un Aricó que –como se haría ostensible en *Marx y América Latina*, en *La cola del diablo*, y también en sus trabajos sobre Justo y Mariátegui– coloca en un lugar central de la indagación la pregunta por el modo de producción, circulación y recepción de los textos. Así, subraya que el marxismo se había formado desconociendo buena parte de la obra de Marx, y tomando como Biblia el *Anti-Dühring* de Engels; subraya asimismo que las características de la recepción del marxismo en Rusia y en Italia, pero también lo específico de la recepción alemana, no pueden entenderse si no se parte de los distintos interrogantes a los que fueron sometidos los escritos fundadores. Que los textos de Marx podían suscitar nuevas lecturas productivas, tal era la apuesta que, aún en una hora difícil, sostenía quien más había hecho para que esos textos llegaran a los latinoamericanos.

R. M. M.

Osmar Gonzales,
*Ideas, intelectuales y debates
en el Perú*,
Lima, Editorial Universitaria,
Universidad Ricardo Palma,
2011, 797 páginas

La edición de este voluminoso libro, que agrupa treinta estudios que datan de la última década y media y que se hallaban dispersos en publicaciones de diverso tenor (sólo unos pocos de ellos permanecían inéditos), confirma a Osmar Gonzales como uno de los mayores especialistas en historia intelectual del Perú en la actualidad. Con sólo dos excepciones, consagradas a franjas de la singular constelación intelectual y política que dio vida a la otrora poderosa nueva izquierda peruana de los años setenta y ochenta, estos artículos están dedicados a las figuras de mayor renombre de la *intelligentsia* peruana de las últimas décadas del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, retratadas no a través de reconstrucciones completas de sus respectivos perfiles, sino mediante inspecciones laterales que iluminan aspectos parciales y hasta aquí descuidados. Esas incisiones, que se apoyan en algunas de las inquietudes que ha traído consigo la historia intelectual latinoamericana de reciente factura, permiten observar, por caso, al Ricardo Palma que se ufana en reconstruir la Biblioteca Nacional peruana tras el desastre de la Guerra del Pacífico, al joven Luis Alberto Sánchez en su tránsito del arielismo al aprismo, o al Mariátegui cultor de la amistad.

Dentro de esta serie de textos de corte biográfico, en la que no faltan los dedicados a Manuel González Prada, Abraham Valdelomar, Jorge Basadre o José María Arguedas, se destacan aquellos que hacen foco en los distintos miembros del denominado grupo “arielista” o “novecentista”. Gonzales fue en el Perú, junto a ensayistas como Pedro Planas y Luis Loayza, uno de los puntales de la ola de nueva curiosidad que en los últimos veinticinco años volvió sobre ese grupo (al que consagró un libro particular, *Sanchos fracasados*). De allí que no deba sorprender que en este volumen varios artículos examinen diversas facetas no solamente de Francisco García Calderón —un autor en boga entre los estudiosos de las elites letradas latinoamericanas—, sino también de otros arielistas como Víctor Andrés Belaúnde, Ventura García Calderón y, en especial, José de la Riva-Agüero. Varios de los textos, por lo demás, en particular los dedicados a este último autor, están contruidos a partir de la particular afición y sensibilidad que tiene Gonzales en el tratamiento de fuentes epistolares, punto de partida de varios de los estudios. En definitiva, entonces, esta serie de enjundiosos ensayos ofrece tanto un salpicado mosaico de aspectos puntuales de figuras de las elites letradas del Perú como, en conjunto, y por efecto de agregación, un panorama de lo más granado de la vida intelectual del último siglo y medio en ese país.

M. B.

Regina Crespo (coord.), *Revistas en América Latina: proyectos literarios, políticos y culturales*, México, EON/UNAM, 2010, 544 páginas

Los desarrollos recientes en historia intelectual que han vuelto a investir a América Latina como horizonte de investigación han tenido, indudablemente, en las revistas culturales del continente uno de sus más preciados puntos de apoyo. En efecto, tanto por los contactos y las redes a escala transnacional que pusieron en marcha, como por el propio lugar que ocupó en sus páginas el tema americano, este tipo de artefacto cultural ha sido objeto privilegiado de esas nuevas indagaciones. Así, en los últimos veinticinco años una serie de iniciativas colectivas y de investigaciones particulares ha echado luz sobre la historia del nutrido campo de publicaciones culturales que regó el pasado del continente. En la estela de esas incursiones, el volumen colectivo que ahora se publica bajo coordinación de la investigadora brasileña-mexicana Regina Crespo ofrece un conjunto de estudios que viene tanto a interrogar desde ángulos novedosos a algunas revistas canónicas (tal el caso de *Amauta*, de *Cuadernos Americanos* y de *Marcha*, interceptadas en aspectos particulares de su trayectoria por Ricardo Melgar Bao, Liliana Weinberg y Pilar Piñeyrúa, respectivamente), como a completar el mapa de publicaciones a través de inspecciones de algunas de ellas que permanecían hasta aquí virtualmente inexploradas.

En este último renglón se destacan en el libro, entre otros, el trabajo de la propia Crespo, que desempolva la historia de la revista brasileña *Folha Académica* —que a fines de la década de 1920 supo ser una importante ventana a los dilemas y debates de la generación del reformismo universitario latinoamericano—, y el incisivo artículo de Andrés Kozel sobre *Humanismo*, una publicación que ve la luz en México en 1952, y en cuyo remozado americanismo, decantado ahora en clave nacional-popular, concurren peruanos apristas, venezolanos ligados a Acción Democrática, y cubanos en el exilio (es Raúl Roa, futuro canciller de la Revolución, quien la dirige en una de sus etapas). Una contribución especial del volumen radica en su preocupación por incluir dentro del espectro de publicaciones inventariadas algunas significativas revistas brasileñas, por lo general desatendidas dentro de este campo de estudios. En definitiva, este libro ofrece una contribución que no podrá ser pasada por alto por todos aquellos interesados en la historia de esa peculiar forma de configuración del quehacer intelectual ofrecida por las revistas.

M. B.

Ricardo González Leandri, Pilar González Bernaldo de Quirós y Juan Suriano, *La temprana cuestión social. La ciudad de Buenos Aires durante la segunda mitad del siglo XIX*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, 224 páginas

La temprana cuestión social es uno de los resultados del proyecto “La cuestión social en Argentina”, del Grupo de Estudios Americanos del Instituto de Historia del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC español, dirigido por Ricardo González Leandri. En él se propone el análisis de la “temprana cuestión social” en la ciudad de Buenos Aires a mediados del siglo XIX, pero no es un libro de síntesis sino más bien una exploración de los límites conceptuales, temporales e históricos de la cuestión. Dicha cuestión no sería esencialmente distinta de la moderna en términos de los problemas que incluye, sino en función de los actores participantes y del origen y grado de institucionalidad de las respuestas dadas.

Sus capítulos analizan, respectivamente, la beneficencia (González Bernaldo), la educación elemental y la salud (González Leandri) y el mundo del trabajo (Suriano). Tienen en común la importancia dada al accionar de la Municipalidad; en cierta medida, ésta es también una historia del desarrollo de esa institución estatal y su compleja relación con los poderes provincial y nacional en construcción. Podría señalarse

como hipótesis transversal del libro la idea de que en la conformación de la “temprana cuestión social” se entrecruzaban lógicas corporativas, con raíces en el periodo colonial, y estatal-republicanas, representadas, respectivamente, por la Sociedad de Beneficencia y otras asociaciones civiles, de carácter caritativo y/o filantrópico, y por los concejos, comisiones, departamentos y demás creaciones estatales (municipales, provinciales y algunas nacionales), de vida relativamente corta y accionar ineficaz, constantemente trabados por la escasez de fondos, y atravesados por la política facciosa del período. En esta hipótesis, se trata de características específicas de la “temprana cuestión social”, que la diferenciaría de la “moderna” de fines del siglo XIX y principios del XX, marcada por la institucionalización de las respuestas y su especialización como cuestión urbana, laboral y obrera.

M. V. L.

Mariano Ben Plotkin y Eduardo Zimmermann (comps.), *Los saberes del Estado*, Buenos Aires, Edhasa, 2012, 256 páginas

Desde fines del siglo XIX se desplegó un proceso de expansión del Estado nacional hacia nuevas áreas de intervención. Dicho proceso, que en cada una de estas áreas adquirió distintas velocidades y presentó diversas marchas y contramarchas, requirió de los aportes realizados por determinados saberes técnicos. Por cierto, un requerimiento de este tipo era de una importancia crucial para tales saberes, por cuanto aportaba un reconocimiento social que les allanaba el camino hacia su consolidación. Quedaba así establecido un vínculo entre la modernización estatal y la institucionalización de algunas formas de conocimiento.

Recortando diferentes momentos de un período histórico que se extiende hasta mediados del siglo XX, los trabajos que componen el presente volumen, elaborados por Juan Suriano, Claudia Daniel, Valeria Silvina Pita, Ricardo González Leandri, Ana María Rigotti y Valeria Gruschetsky, se proponen exponer las múltiples facetas que el mencionado vínculo mostró en diversos espacios estatales. Si bien ponen el foco en distintos saberes y organismos (la estadística, la medicina y el urbanismo; el Departamento Nacional del Trabajo, el Hospital de Mujeres Dementes y la Dirección Nacional de Vialidad), una

pregunta común los recorre: aquella que indaga los factores que promovieron la constitución de tales saberes en *saberes del Estado* y de sus portadores en cuadros técnicos. En vistas a proporcionar una respuesta, los trabajos consideran trayectorias individuales, espacios de sociabilidad, modos de circulación de prácticas, ideas y modelos institucionales, y sus mecanismos de legitimación. Asimismo, contemplan los obstáculos con los que grupos de profesionales se toparon en su transformación en elites técnicas; otros textos, a su vez, toman en cuenta ciertas crisis sociales, como las desatadas por la epidemia de fiebre amarilla y el terremoto de San Juan, debido a que posibilitaron un incremento en la demanda estatal de determinados grupos técnicos.

Sin lugar a duda, la aparición de *Los saberes del Estado* es auspiciosa, no sólo porque alimenta una concepción novedosa del Estado, según la cual éste es visto como un organismo dinámico y fragmentado, cuyas fronteras con la sociedad civil se tornan, por momentos, difusas, sino también porque, a partir de esta caracterización, intenta contribuir a la definición de una agenda de investigación. Tanto la introducción realizada por los compiladores, como los comentarios finales de Joseph L. Love, explicitan algunas líneas teóricas que apuntan en esa dirección.

P. R.

Beatriz Sarlo,
El imperio de los sentimientos. Narraciones de circulación periódica en la Argentina, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, 176 páginas

El imperio de los sentimientos es una reedición del clásico estudio de Beatriz Sarlo sobre las narraciones semanales que circularon en masa en el período de su mayor apogeo, entre 1917 y 1925. Sarlo aborda un corpus que normalmente no entra en los cánones de la literatura alta, por lo que no interesa a los críticos literarios, y propone tratar la literatura sentimental –“plebeya” según la vanguardia– como si fuera literatura. Evitando al mismo tiempo “perspectivas estéticas paternalistas” o “populistas” hacia su público (p. 25), busca entender cómo se organizaban estos textos, cuáles eran sus características y sus efectos, quiénes eran sus lectores y por dónde circulaban. En el primer capítulo la autora justifica la elección de su tema y adelanta los interrogantes que guían su investigación. Argumenta que a pesar de su “insuficiencia” estos textos influyeron en la formación de hábitos de lectura y también agregaron densidad al campo literario. Fueron textos necesarios en un período de creación de un público lector. En el segundo apartado el ensayo se interroga por los lectores y muestra cómo estaba conformado el público de estas narraciones y por qué ellas podían tener tanto éxito en ciertos sectores sociales. Según Sarlo, se trataba de una escritura de ensoñación que ofrecía felicidad; de escritura y lectura rápida. En el tercer

capítulo, se pregunta por los escritores. Según la autora, por el tipo de literatura que practicaban se ajustaban a la imagen de “escritores profesionales de mercado” abocados a “sintonizar las tendencias y las fantasías del público” (p. 71). En el cuarto apartado analiza los escenarios morales y psicológicos donde las tramas de las narraciones se construyen. La lectura de Sarlo deja claro que esta literatura se ajustaba a las convenciones sociales de la época, divulgaba valores “de clase media”, “ideales de una sociedad serena” en un período de transformaciones tumultuosas (p. 159). La quinta y última sección discurre sobre los ideales de felicidad que las novelas transmitían.

Toda reedición obliga a la pregunta por la vigencia. El de Sarlo sigue siendo un texto obligado para entender la cultura de los años veinte. Pero además muchos de los ejercicios que Sarlo emprendió en este libro fueron y siguen siendo innovadores. Por ejemplo, la apuesta por entender al público de estas narraciones y dilucidar cómo eran leídas. Lo mismo se puede decir sobre el objeto de estudio. Son escasos los trabajos que abordan este tipo de literatura y/o prácticas culturales. Es decir, que aunque el libro hoy puede dialogar con otros textos –como la autora lo aclara– todavía es poco lo que sabemos sobre los consumos culturales de los sectores populares en la Argentina de principios de siglo.

F. F.

Carolina González Velasco, *Gente de teatro. Ocio y espectáculos en la Buenos Aires de los años veinte*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, 272 páginas

La acelerada expansión de Buenos Aires en las primeras décadas del siglo pasado encontró su correlato en el ocio y el espectáculo. Entre las diversas alternativas que la ciudad ofrecía, el teatro se afirmó en la década de 1920 como una de las actividades predilectas. A lo largo de esa década, los habitantes de la ciudad asistieron, en número y con frecuencia crecientes, a uno o más de los tantos teatros que se multiplicaban en torno de la calle Corrientes. Organizado en cinco capítulos, *Gente de Teatro. Ocio y espectáculo en la Buenos Aires de los años veinte*, de la historiadora Carolina González Velasco, se propone reconstruir la historia social y cultural del mundo teatral porteño de esa década.

Tras situar el teatro en la cartografía del esparcimiento de la ciudad (a la par de cafés, cabarets, cines, etc.), la autora se detiene en los participantes y en la dinámica que configuraron la escena teatral. Observa al empresario y las características de las salas, la organización de la cartelera, la composición del público y las maneras de apelar a éste de forma selectiva. Luego se adentra en el juego de prácticas e intereses que diferenciaban a los agentes que conformaban este espacio a través de tres acontecimientos: la huelga de actores en 1919, la constitución de la Federación de Gente de Teatro y el llamado a una nueva

huelga en 1921, y la elección en 1926 del popular actor Florencio Parravicini como concejal de la ciudad por el partido Gente de Teatro. En estos eventos emergen, aliándose o enfrentándose, actores, empresarios, autores, músicos y técnicos. La prensa tiene en ese marco un lugar destacado, modelando representaciones acerca del teatro y buscando inclinar posiciones en favor de alguno de los sectores en puja. Esos acontecimientos exponen las condiciones de trabajo y las marcadas diferencias de prestigio y remuneración entre cabezas de compañías teatrales, actores populares y el amplio arco de actores apenas conocidos pero con ansias de alcanzar alguna clase de estrellato.

A la par del estudio del mundo social detrás del teatro, la autora presta atención a los vínculos entre los géneros, las temáticas abordadas y los personajes con la experiencia de la vida urbana porteña de los veinte. El teatro no sólo le habría permitido al espectador conectar lo que presenciaba sobre el escenario con su propia realidad cotidiana, sino que, más aun, habría funcionado como una suerte de mapa cognitivo que lo guió por una ciudad marcada por muchas y muy veloces transformaciones. En síntesis, el teatro se presenta en esta obra como un punto de vista fascinante para observar la ciudad y a sus habitantes en un tiempo no menos fascinante.

A. D.

Gerardo Leibner, *Camaradas y compañeros, una historia política y social de los comunistas del Uruguay*, Montevideo, Trilce, 2011, 632 páginas

Las prácticas políticas militantes, los tipos de sociabilidad y los lenguajes, en tanto elementos generadores de una formación política y cultural, son el objeto de estudio de esta historia del comunismo uruguayo. A través del análisis minucioso de sus actividades, reuniones, fiestas, campamentos, campañas financieras, eventos deportivos, y de sus códigos, conceptos y vocabularios, Gerardo Leibner reconstruye una gramática política, que en gran medida influyó en el *cómo* hacer política en el Uruguay.

Sus dos tomos –“La era Gómez” y “La era Arismendi”– dan cuenta de dos momentos diferenciados del *ethos* comunista. La primera era estuvo marcada por el estalinismo, la solemnidad, la vigilancia revolucionaria, el culto a la personalidad, la disciplina. La segunda, nacida de una ruptura profunda y moral, buscó dejar atrás la dinámica de “secta” y los “criterios policíacos” para abrir el juego político en busca de conformar un partido de masas, que fue la base de posibilidad de la creación del Frente Amplio en los años setenta.

En un análisis que hilvana los vaivenes de la dinámica interna con la recepción de las líneas y los virajes internacionalistas, Leibner inclina la balanza de su argumentación por la importancia que los asuntos

locales tuvieron a la hora de dar forma a un estilo de hacer política, pues fueron las transformaciones vinculadas a la administración Arismendi las que originaron una renovación del Partido Comunista uruguayo que permitiría comprender, entre otras cosas, la diferente evolución de este PC en relación a los partidos comunistas argentino, boliviano, peruano, venezolano. La expulsión de Eugenio Gómez, figura análoga a Victorio Codovilla en la Argentina, permitió el surgimiento de una matriz militante orientada a la búsqueda de alianzas para la conformación de un partido de masas, lo que se logró a través de cambios importantes en la vida interna del partido. Entre otros, apoyo abierto a la Revolución Cubana y articulación con el resto de las izquierdas uruguayas –con las que llegará a una alianza frentista, no exenta sin embargo de conflictos y rispideces–. Su mirada sobre la dimensión emotiva del compromiso político, el análisis de la ideología social de los militantes y sus imaginarios son los principales aportes que brinda este libro a los estudios sobre las izquierdas latinoamericanas.

L. P. A.

Matthew B. Karush
y Oscar Chamosa (eds.),
*The New Cultural History
of Peronism: Power and
Identity in Mid-Twentieth-
Century Argentina*
Durham/Londres, Duke
University Press, 2010,
310 páginas

A la vez como enfoque y objeto de análisis, la dimensión cultural es la clave interpretativa propuesta en el libro compilado por Karush y Chamosa para alcanzar una comprensión renovada de la Argentina de mediados del pasado siglo. Compuesto de ocho artículos y un balance final a cargo de Plotkin, el volumen busca aportar la perspectiva de la “nueva historia cultural” latinoamericana, nutrida del giro lingüístico y los estudios culturales, al campo historiográfico del peronismo, en multilineal expansión durante las últimas décadas. Es sin duda la reconfiguración de las identidades colectivas y de los sistemas de clasificación simbólicos que trajo consigo ese movimiento político –incluidos los límites de tal proceso– la problemática general que cada capítulo ilumina. Así, bien a través del enfoque específico de la trama cultural de las relaciones de poder entre los grupos sociales, los géneros y las etnias, o de la interacción entre el Estado, el mercado cultural y las masas, los textos vuelven sobre la clásica cuestión de las rupturas y continuidades en el peronismo como fenómeno histórico. Los textos de Karush sobre populismo, melodrama y cultura de masas, y de Ballent

acerca de las estéticas arquitectónicas de la Fundación Eva Perón, muestran hasta qué punto la experiencia peronista hundía sus raíces en las tradiciones artísticas, estéticas y en la cultura comercial de los años treinta. En un sentido análogo, aunque postulando cierta ruptura del mito de la Argentina blanca, se lee el artículo de Chamosa sobre el impulso al folklore y a la cultura “criolla” del interior por el gobierno de Perón. El trabajo de Elena muestra, en otro aspecto de continuidad, las dificultades de los editores de la revista *Argentina* a la hora de articular una alternativa peronista del “buen gusto” en el consumo de masas. Trabajos como los de Milanesio y Seveso, en cambio, exploran las aristas más filosas del conflicto político-cultural que dividió a la sociedad por esos años. La incorporación de clivajes étnicos y de género al análisis de la integración de los diversos sujetos a la comunidad nacional está presente en los textos de Lenton y de Lobato, Damilakou y Tornay, respectivamente. La importancia de las fuentes visuales y de la perspectiva de los actores, generalmente recuperada en testimonios memoriales, resulta ser otra marca de este enfoque cultural.

L. E.

Jorge Dotti,
Las vetas del texto,
Buenos Aires, Las Cuarenta,
2011, 304 páginas

Amén de sus escritos sobre filosofía política y de sus estudios de recepción, Jorge Dotti publicó a fines de los ochenta *Las vetas del texto*, un libro que dialogaba con la historia de las ideas argentinas. El artículo que lo abría buceaba en la obra de Alberdi subrayando cómo la, tan mentada, separación entre historicismo y racionalismo era resuelta por una peculiar concepción del americanismo y por una escritura que se situaba entre “el ejercicio especulativo alto y el empirismo de la acción de gobierno”. Lo seguía un trabajo en el que daba cuenta de cómo los textos de los pensadores positivistas de comienzos de siglo se hallaban tensionados entre la adhesión a un esquema positivista, que hacía problemático el lugar de la ética, y la asunción de las tareas a las que los conminaba la hora argentina. Sobre la cuestión, pero centrándose en Juan B. Justo, volvía en el tercer artículo que, suscitando una polémica que permanece en los estudiosos del socialismo argentino, explicaba que, sobre la base de una lectura alegórica de la teoría del valor y del abandono del enlace igualdad jurídica y explotación capitalista, Justo había podido postular que valores como justicia y equidad no eran funcionales sino antitéticos a la lógica capitalista.

A la virtud de hacer accesible al lector estos tres trabajos, clásicos y por largo tiempo agotados, esta reedición

suma la de incorporar tres intervenciones de Dotti referidas a la contemporaneidad del pensamiento argentino. La primera plantea una lectura filosófica de la Constitución aprobada en 1994, y señala cómo en las figuras previstas para afrentar las amenazas al orden constitucional –los decretos de necesidad y urgencia, el estado de sitio y el derecho cívico a la resistencia– se filtra el horizonte ineliminable de la excepción. Sin embargo, Dotti subraya que esa presencia moderada de la excepción en esas figuras no implica que, como postula el antiestatalismo posmoderno, el estado de excepción permanente sea la condición de posibilidad del Estado. La aclaración sirve de hilo rojo para leer los dos últimos artículos, en los que partiendo de la lectura de *Las teorías salvajes* de Pola Olaixarac, Dotti enjuicia un “idealismo” que, desde el Estado, deja de lado los criterios de prudencia para agudizar los conflictos que debería aquietar. Discutiendo con la doxa que lee aquella práctica como schmittiana, filia los dos núcleos conceptuales de tal “idealismo” –la guerra como la verdad de la política, y la práctica memorialista que piensa el pasado como un holocausto inexpiable– en las filosofías posmodernas que, reactualizando la noción benjaminiana de violencia divina, sostienen una demanda de justicia que trasciende lo estatal y diseñan un enemigo que trasciende lo político.

R. M. M.

Carlos Altamirano,
Peronismo y cultura de izquierda,
Buenos Aires, Siglo XXI, 2011,
270 páginas

Siglo XXI reeditó en 2011, a una década de su aparición, *Peronismo y cultura de izquierda*, de Carlos Altamirano. Esta nueva edición agrega dos escritos: una reconstrucción de parte del itinerario político e intelectual de Juan Carlos Portantiero –“Trayecto de un gramsciano argentino”– y “¿Qué hacer con las masas?”, el texto que abría la *Batalla de las ideas*, de Beatriz Sarlo. No es en esas adiciones, sin embargo, donde hay que buscar las razones de la decisión de dar nuevamente a imprenta un conjunto de intervenciones que, en su mayoría, vieron la luz en diversas revistas durante la década de 1990. Acopladas a la muy atendible consideración de que la primera edición estuviese agotada hace ya tiempo, aquéllas no es preciso adivinarlas: son las tensiones político-ideológicas del presente argentino las que le otorgan a estos escritos una recobrada actualidad. Y es que, como decía Oscar Terán, un libro no cambia mientras el mundo cambia, y con él los lectores y sus lecturas. La metamorfosis política que vivió la Argentina en la última década lleva el nombre de kirchnerismo, y entre sus efectos menos previsibles –como señala Altamirano– es posible identificar la revitalización de un “ciclo ideológico” que se creía agotado desde los noventa: aquel cuyo rasgo central era el intento de establecer, de modos

siempre cambiantes pero tenaces, un puente entre peronismo e izquierda. La singularidad de este nuevo escenario permite leer varios de estos lúcidos ensayos con una perspectiva bifocal: iluminan, y no las menos de las veces por contraste, tanto pasado como presente. En el mundo mucho más limitado de la historiografía interesada en las ideas las cosas también cambiaron, y Altamirano ha sido sin duda uno de los que más ha hecho por orientar esos desplazamientos. Su escrito más reciente sintetiza en parte el estado actual de la historia intelectual local. Concentrando en el análisis de las diversas estaciones del recorrido político-intelectual de Portantiero entre 1950 y 1970 (el PCA, la *nueva izquierda*, la sociología), esas etapas aparecen siempre enmarcadas en “esos espacios informales de interacción que suelen ser los grupos intelectuales”; esa voluntad *contextualista* abre la posibilidad de un examen social de la producción y las circulación de las ideas que imprimieron el perfil de gran parte de la cultura y la política de izquierda argentina. Por último, tras el agregado de ensayos se adivina una periodización que, siguiendo los vaivenes de la relación entre peronismo e izquierda, parte de 1946 y se cierra a principios de los setenta, lo que no deja de marcar una diferencia con los recortes temporales corrientes en la historia político-intelectual de esos años. Un ciclo, en fin, cuya persistencia (¿residual, vital, tergiversada?) es una cuestión abierta.

D. G.

José Fernández Vega,
*Lugar a dudas. Cultura
y política en la Argentina*,
Buenos Aires, Las Cuarenta,
2011, 208 páginas

Los siete ensayos que José Fernández Vega agrupa en este cuidado volumen confirman para su caso la existencia de un estilo infrecuente en el panorama de las humanidades de la Argentina contemporánea. A distancia de la creciente especialización que se ha desplegado en sede académica en las últimas décadas, el autor elige transitar una zona menos definida en la que confluyen y dialogan la filosofía, la estética, la literatura y la política. Los textos que componen el libro se presentan así libremente como ejercicios de investigación de ciertos nudos de la cultura argentina sobre los que Fernández Vega busca intervenir. En ocasiones se trata de recorridos suscitados por la aparición de libros que el autor halla especialmente estimulantes; en otras, de episodios de la escena artística y literaria local de las últimas décadas pasibles de ser reconstruidos críticamente en cuanto a las tramas políticas y culturales que los subtendieron. El libro se abre con una calurosa reseña del libro póstumo de Oscar Terán, *Historia de las ideas en la Argentina*. Además de homenajear en el autor su distinguido modo de hacer historia intelectual, irreductible a clasificaciones y formalismos disciplinares, Fernández Vega observa sugerentemente cómo en la selección terraniana de los núcleos densos que informaron el decurso de las ideas en el

país se evidencia que ha sido la literatura, antes que la filosofía, el carril principal por el que ha avanzado el pensamiento argentino. En otro de los textos, publicado originalmente hace una década, el autor acompaña y comenta el puntilloso rastreo de Jorge Dotti en su *Carl Schmitt en Argentina*. Completan el libro una reflexión sobre política y teorías de la revolución a propósito de un insospechado libro inédito de Roberto Jacoby que data de la última dictadura, una reseña de las alternativas que rodearon al *caso Ferrari* – los hechos y los debates que enmarcaron la encendida polémica con medios católicos que despertó la muestra retrospectiva de León Ferrari a fines de 2004–, una indagación histórica de la fortuna de Marcel Duchamp y Andy Warhol en su relación con la Argentina a partir de dos exhibiciones recientes consagradas a ambos artistas, y dos incursiones más prolongadas en terreno literario dedicadas a explorar en paralelo facetas de Borges y de Walsh.

M. B.

Claudio Benzecry,
El fanático de la ópera.
Etnografía de una obsesión,
Buenos Aires, Siglo XXI,
320 páginas

En el título hay una palabra a tomar en serio: fanático. Benzecry no propone una caracterización sociológica del público de ópera en general, sino que, alejándose de aquellos que todo lo explican en clave de *distinción*, busca reconstruir el modo intenso en que construyen su apego los fanáticos que una y otra vez concurren a las ubicaciones de pie que se encuentran en los pisos superiores del teatro Colón. Se trata –o se trataba hasta la actual gestión– de las entradas realmente accesibles de un teatro que nunca estuvo en manos de una elite que lograra “cerrar el círculo”, y a las que concurre un público mayormente de clase media.

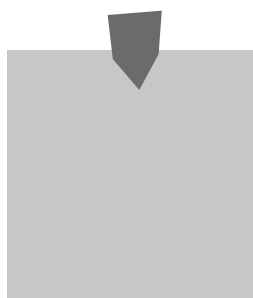
Sin embargo, como señalamos, la caracterización del origen social del público es sólo un paso preliminar para una argumentación que se preocupa más por la forma en que los individuos se inician en el consumo de la ópera y por el modo en que –a través de charlas informales, pero también de seminarios dados por *expertos* que no serían más que fanáticos consagrados, y de los mecanismos de control que aplica la comunidad de fanáticos en el propio ámbito teatral– aprenden a intensificar y a dar forma a su apego. El resultado es la construcción de un “barra brava” que en la ópera encuentra el efecto extático de la música, en particular de las voces, y una imagen valiosa de sí nacida del

compromiso con lo trascendente. Luego de señalar que lo que surge de los relatos de los fanáticos no es un capital social a intercambiar o exhibir sino el modo de manejar el estigma de un apego “exagerado”, Benzecry reconstruye distintos vínculos con la experiencia sacra de la ópera: el héroe, el adicto, el peregrino, el nostálgico. Todos ellos deben procesar la disrupción generada por la crisis argentina del 2001 que, al privar al Colón de estrellas internacionales y presentar a los músicos como simples trabajadores, parece disolver la frontera que lo separaba del exterior y el carácter sagrado de la música. Los modos de enfrentar esa disolución son también diversos: venerar el pasado, reafirmar la propia sociabilidad “fanática” o buscar la autenticidad y el entusiasmo perdido en el circuito “alternativo”.

Las conclusiones que cierran el recorrido –en rigor sólo algunas de las reflexiones que puntúan un texto en el que las argumentaciones teóricas surgen casi naturalmente de los apuntes etnográficos– retoman la polémica con una sociología del gusto que establece correlaciones entre consumos culturales y posición en la estructura social pero que es incapaz de dar cuenta del modo en que, al anudarse a objetos de apego –la ópera, pero también un deporte o las lealtades políticas–, los individuos se construyen a si mismos.

R. M. M

Obituarios



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 16 / 2012

Arturo Andrés Roig (1922-2012)

El 30 de abril de 2012 falleció en Mendoza Arturo Andrés Roig, uno de los pilares del latinoamericanismo contemporáneo. Como historiador de las ideas y pensador de la interculturalidad, realizó una contribución sustancial a la filosofía internacional, basada en una afirmación crítica de la *subjetividad* y el señalamiento de una moral de la emergencia –para sentar las bases de una filosofía que denominó “práctica”–. En el campo de la historia de las ideas latinoamericanas produjo una reformulación epistemológica y un giro metodológico que se nutrió del análisis del discurso, adoptando la noción de *referencialidad*, las categorías de *universo discursivo* y *densidad discursiva*, para superar los límites de la “lectura interna” de los textos y efectuar una crítica radical del concepto de “influencia” que obturaba toda posibilidad de construir una filosofía latinoamericana.

Durante las décadas de 1950 y 1960 desarrolló un interés por la cultura, la literatura, la educación y la filosofía mendocinas, y comenzó a tener una actuación cada vez más comprometida con su Universidad, hasta convertirse en secretario académico de la Universidad Nacional de Cuyo en 1974. Se trataba de un período particularmente rico y conflictivo en el que protagonizó una de las reformas universitarias de segunda generación más radicales. Una experiencia breve, pero intensa, que surgió en la Facultad de Filosofía y Letras, a partir de un diagnóstico que describía una estructura envejecida en contenidos, afectada principalmente por la ausencia de investigación científica y la escasa participación estudiantil. En este marco, se construyó un nuevo plan de estudios a partir de la discusión colectiva y en medio del debate político que discurría en el marco universitario. Esta pro-

puesta se basaba en una nueva pedagogía universitaria, a la que Roig contribuyó en forma directa, que sostenía una reorganización a través de Unidades Pedagógicas, una modalidad que reemplazaba el sistema de cátedra instaurando un régimen participativo especialmente inclusivo para el movimiento estudiantil.¹ La revisión del sistema evaluativo y de contenidos se articulaba en un proyecto de universidad científica –una idea que venía anidando en aquella época en otras reformas universitarias radicales, como la de Chile en 1967-1968–, así como de un conjunto de conceptos y planteamientos surgidos de la experiencia local.

Mientras fuerzas centrífugas se extendían en el ámbito universitario local y nacional, un avance conservador arrasó con los proyectos reformistas y Arturo Roig fue expulsado de la Universidad, junto a otros tantos compañeros, por lo que se vio forzado al exilio. Desde México y Ecuador su pensamiento se orientó decididamente a la filosofía latinoamericana y se hizo eco de los principales movimientos sociales que se expandían por aquel entonces en la región, así como de los desafíos que éstos planteaban al pensamiento social latinoamericano. El impacto profundo que produjo en sus concepciones el movimiento indígena ecuatoriano le permitió comprender tempranamente el fracaso histórico del “indigenismo” y contribuir incisivamente para promover una reflexión intercultural en tra-

¹ Jorgelina Lazzaro Jam, “Reforma Universitaria de Segunda Generación en Argentina. Entre la profesionalización y politización. La experiencia de pedagogía participativa en la Universidad Nacional de Cuyo”, tesis de maestría, 2011 (mimeo).

diciones políticas y académicas relativamente hostiles a la problemática de la etnicidad.

Frente a la crisis argentina de 2001 renovó su compromiso político e intelectual y su filosofía “práctica”. En una conferencia pronunciada en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (UNCuyo) retomó la multiplicidad de conceptos de “patria” que existieron a lo largo de tres siglos, recordando sus trabajos sobre su uso entre los autonomistas del siglo XVIII, los independentistas del siglo XIX, y también en las oligarquías, que hicieron de la palabra una pieza ideológica de un discurso reaccionario y antipopular. Durante los años sesenta y setenta, el liberacionismo, la teología de la liberación y la teoría de la dependencia habían recuperado el concepto de nación, para sellarlo a fuego con el enfoque de clase y con un proyecto popular antiimperialista. Se preguntaba, entonces, frente a la desintegración de 2001, qué era esa “patria” representada en un símbolo, la bandera azul y blanca con su sol incaico resplandeciente, cuando los llamados “representantes del pueblo” la habían cambiado por la enseña del imperio del Norte; cuando la academia estaba obnubilada por los efectos del mito de la “globalización”, el fin de los estados-nación y la aceptación servil de la marginalidad y la pobreza. Allí decía que la patria era

el referente identitario lejano, añorado en relación con el cual se elabora la dolorosa

experiencia del exilio, es el conjunto heterogéneo de paisajes que gozamos como riqueza compartida y propia; es la ciudad, el campo, la montaña, nuestra ciudad, nuestro campo, nuestra montaña; es, en fin, el punto de apoyo de nuestra resistencia y de nuestra protesta; es, volvamos a lo dicho, un ser transido de deber ser, construido desde nuestra interna diversidad humana, tan colorido de paisajes como de historia, transido de miserias y surcado de cicatrices. Hay, pues, una patria que juega como ideal y que es a la vez sentimiento y, muchas veces, sentimiento de dolor y profundo y cuya categoría básica es la de inclusión en una humanidad y en una tierra, aún cuando la patria real haya sido construida de marginaciones y de exclusiones.²

Para quienes hemos sido sus tesis de doctorado, participantes de sus seminarios en el Centro Regional del CONICET en Mendoza, sus aprendices del oficio del científico y del intelectual, la obra y la trayectoria de Arturo Roig queda impregnada en nuestra memoria, en nuestra filosofía, en nuestra historia, en nuestra sociología “práctica”.

² Arturo Andrés Roig, “Necesidad de una Segunda Independencia”, conferencia dictada en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo en 2002, pp. 3-4 (mimeo).

Objetivos de la revista

La revista *Prismas* se publica en forma ininterrumpida desde 1997 con el propósito de contribuir a la conformación de un foco de elaboración disciplinar en historia intelectual. En función de ello, la revista difunde la producción de investigadores cuyo objeto de estudio lo constituyen ideas y lenguajes ideológicos, obras de pensamiento y producciones simbólicas, o bien que utilizan metodologías que atienden a los procedimientos analíticos de la historia intelectual. Asimismo, en diferentes secciones se busca difundir debates teóricos sobre la disciplina o textos clásicos de la misma, y dar cuenta de la producción más reciente.

La edición en papel de *Prismas* es de frecuencia anual; la edición on line es de frecuencia semestral (cada número en papel de *Prismas* se desdobra en dos on line).

Presentación de trabajos para la sección “Artículos”

La sección “Artículos” se compone con trabajos inéditos enviados a la revista para su publicación. La evaluación de los mismos sigue los siguientes pasos: en primera instancia deben ser aprobados por el Comité de Dirección de Prismas –exclusivamente en términos de su pertinencia temática y formal–; en segunda instancia, son considerados de modo anónimo por pares expertos designados ad hoc por la Secretaría de Redacción. Cada artículo es evaluado por dos pares; puede ser aprobado, aprobado con recomendaciones de cambios, o rechazado. En caso de que haya un desacuerdo radical entre las dos evaluaciones de pares, se procederá a la selección de una tercera evaluación. Cuando el proceso de evaluación ha concluido, se procede a informar a los autores del resultado del mismo.

Los artículos deben observar las siguientes instrucciones:

- No exceder los 70.000 caracteres con espacios.
- Deben ir acompañados de un resumen en castellano y en inglés de no más de 200 palabras; de entre tres y cinco palabras clave; y de las referencias institucionales del autor, con la dirección postal, teléfono y dirección de correo electrónico.
- Las normas para las notas al pie y la bibliografía pueden verse en detalle en www.scielo.org (buscar revista *Prismas*, “Instrucciones a los autores”).

Presentación de trabajos para la sección “Lecturas”

La sección “Lecturas” se compone de trabajos que abordan el análisis de un conjunto de dos o más textos capaces de iluminar una problemática pertinente a la historia intelectual. No deben exceder los 35.000 caracteres con espacios. Pueden llevar notas al pie, para las que valen las mismas indicaciones realizadas en el punto anterior. La evaluación de los trabajos recibidos es realizada por el Consejo de Dirección.

Presentación de trabajos para la sección “Reseñas”

La sección “Reseñas” se compone de análisis bibliográficos de libros recientemente aparecidos, vinculados con temas de historia intelectual en una acepción amplia del término (historia cultural, de las ideas, de las mentalidades, historiografía, historia de la ciencia, sociología de la cultura, etc., etc.). Los trabajos deben estar encabezados con los datos completos del libro analizado, en el siguiente orden: Autor, Título, Ciudad de edición, Editorial, año, cantidad de páginas. No deben exceder los 15.000 caracteres con espacios. Pueden llevar notas al pie, para las que valen las mismas indicaciones realizadas en los puntos anteriores. La evaluación de los trabajos recibidos es realizada por los editores.