



Prismas

Revista de historia intelectual

17 2013 Artículos, lecturas y reseñas. Argumentos: Arte y sociedad: Michael Baxandall (presentación de Carlo Ginzburg). Dossier: Los otros intelectuales: curas, maestros, intelectuales de pueblo, periodistas y autodidactas.

Prismas

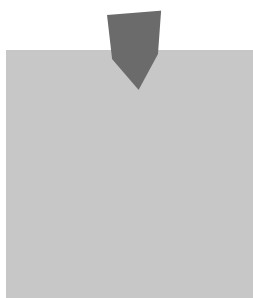
Revista de historia intelectual

17

2013



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



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 17 / 2013

Universidad Nacional de Quilmes

Rector: Mario Lozano

Vicerrector: Alejandro Villar

Departamento de Ciencias Sociales

Director: Jorge Flores

Vicedirectora: Nancy Calvo

Centro de Historia Intelectual

Director: Adrián Gorelik

Prismas

Revista de historia intelectual

Buenos Aires, año 17, número 17, 2013

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: Carlos Altamirano

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 Latindex, 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: María Inés Silberberg

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: revistaprimas@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 *El padre figurado. Crítica de los enfoques tipológicos y macro-analíticos en el estudio del lenguaje político de la China medieval*, Pablo Ariel Blitstein
- 31 *El rol de las pasiones en las sociedades democráticas. Un diálogo entre Rousseau y Tocqueville*, María Pollitzer
- 49 *Gramsci y la traducción. Génesis y alcances de una metáfora*, Mariano Zarowsky
- 67 *Del republicanismo clásico a la modernidad liberal: la gran mutación conceptual de la dictadura en el contexto de las revoluciones hispanoamericanas (1810-1830)*, María Victoria Crespo
- 89 *Filosofía y política en Uruguay: Carlos Vaz Ferreira y la promoción del “republicanismo liberal”*, Gerardo Caetano
- 117 *Socialistas en Manhattan. La Revolución Cubana en Monthly Review*, Rafael Rojas

Argumentos

- 139 *Michael Baxandall, Carlo Ginzburg*
- 143 *Arte, Sociedad, y el Principio Bouguer*, Michael Baxandall
- 153 *El molde mental de Alberti*, Michael Baxandall

Dossier

Los otros intelectuales: curas, maestros, intelectuales de pueblo, periodistas y autodidactas

- 165 *Presentación*, Flavia Fiorucci
- 169 *Intelectuales de provincia: entre lo local y lo periférico*, Ana Teresa Martínez
- 181 *Culturas locales, culturas regionales, culturas nacionales. Cuestiones conceptuales y de método para una historiografía por venir*, Ana Clarisa Agüero y Diego García
- 187 *La historia intelectual desde su dimensión regional: algunas reflexiones*, Ricardo Pasolini
- 193 *Los “intelectuales menores” en la génesis del Partido Aprista Peruano. Algunas consideraciones iniciales*, Martín Bergel
- 199 *Entre el corporativismo estatal y la redención de los pobres: los normalistas rurales en México, 1921-1969*, Alicia Civera

- 207 Luis Feldman Josín, “el maestro de la modernización”, Lucía Lionetti
 211 Imágenes modernas. *La construcción de imaginarios urbanos a través de la fotografía* (Santa Rosa, La Pampa, 1895-1925), Paula Inés Laguarda
 217 “Los poetas del interior en el mapa lírico de la nación”: Alberto Díaz Bagú entre poesía y edición (Córdoba, 1944-1959), Ezequiel Grisendi
 221 “Abajo con la tiranía pueblerina y totalitaria”. *Mechita o ciertas consideraciones en torno a un periódico pueblerino y ferroviario del antifascismo argentino*, Andrés Bisso
 227 Fernando Boasso como prisma. *Cultura, religión y sociedad en la década de 1960*, José Zanca

Lecturas

- Sergio Miceli, celebración de una trayectoria*
 237 Atajos, Maria Alice Rezende de Carvalho / *Un sociólogo de los intelectuales... a la luz de la sociología de los intelectuales*, Alejandra Mailhe
 245 *La devaluación logicista de la historia. Última réplica a Elías Palti*, Horacio Tarcus

Reseñas

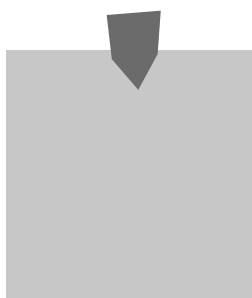
- 257 Sabina Loriga, *La piccola x. Dalla biografia alla storia*, por Paula Bruno
 261 Enzo Traverso, *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo xx*, por Eugenia Gay
 265 Philippe Corcuff, *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*, por Agustín Cosovschi
 268 Javier Fernández Sebastián (org.), *La aurora de la libertad. Los primeros liberalismos en el mundo hispánico*, por Elías José Palti
 271 Alfredo Ávila, Jordana Dym, Erika Pani (coords.), *Las declaraciones de independencia. Los textos fundamentales de las independencias americanas*, por Nicolás Ocaranza
 275 Jeffrey D. Needell, *Belle Époque tropical. Sociedad y cultura de elite en Río de Janeiro a fines del siglo xix y principios del xx*, por Leandro Losada
 278 Pedro Meira Monteiro (org.), *Mário de Andrade e Sérgio Buarque de Holanda: Correspondência*, por Henrique Estrada Rodrigues
 282 Benedetta Calandra y Marina Franco (eds.), *La guerra fría cultural en América Latina. Desafíos y límites para una nueva mirada de las relaciones interamericanas*, por Ezequiel Grisendi
 286 Vania Markarian, *El 68 uruguayo: El movimiento estudiantil entre molotovs y música beat*, por Valeria Manzano
 289 Klaus Gallo, *Bernardino Rivadavia. El primer presidente argentino*, por Fabio Wasserman
 293 Martín O. Castro, *El ocaso de la república oligárquica: poder, política y reforma electoral, 1898-1912*, por Inés Rojkind
 297 Ana Cecchi, *La timba como rito de pasaje. La narrativa del juego en la construcción de la modernidad porteña (Buenos Aires, 1900-1935)*, por Laura Prado Acosta
 300 Soledad Martínez Zuccardi, *En busca de un campo cultural propio. Literatura, vida intelectual y revistas culturales en Tucumán (1904-1944)*, por Ana María Risco
 304 Lila Caimari, *Mientras la ciudad duerme. Pistoleros, policías y periodistas en Buenos Aires, 1920-1945*, Luciana Anapios

- 307 Mark Healey, *Las ruinas de la Nueva Argentina. El peronismo y la reconstrucción de San Juan después del terremoto de 1944*, por Alejandro Crispiani
- 310 Matthew Karush y Oscar Chamosa (eds.), *The New Cultural History of Peronism. Power and Identity in Mid-Twentieth-Century Argentina*, Lila Caimari
- 313 Claudio Benzecry, *El fanático de la ópera. Etnografía de una obsesión*, por Sergio Pujol

Fichas

- 319 Libros fichados: Niklas Olsen, *History in the Plural: an Introduction to the Work of Reinhart Koselleck* / Maria Pia Casalena, *Biografie. La scrittura delle vite in Italia tra política, società e cultura (1796-1915)* / Víctor Goldgel, *Cuando lo nuevo conquistó América. Prensa, moda y literatura en el siglo XIX* / Nicolau Sevcenko, *Orfeo extático en la metrópolis. San Pablo, sociedad y cultura en los febriles años veinte* / Adriana Amante (dir.), *Sarmiento* (vol. IV de la *Historia crítica de la Literatura Argentina*) / Lucio V. Mansilla, *El excursionista del planeta. Escritos de viaje* (selección y prólogo de Sandra Contreras) / Laura Malosetti Costa y Marcela Gené (comps.), *Atrapados por la imagen. Arte y política en la cultura impresa argentina* / Claudia Touris y Mariela Ceva (coords.), *Los avatares de la "nación católica". Cambios y permanencias en el campo religioso de la Argentina Contemporánea* / José Emilio Burucúa, Fernando Devoto y Adrián Gorelik (eds.), *José Luis Romero. Vida histórica, ciudad y cultura* / Isabel Plante, *Argentinos de París Arte y viajes culturales durante los años sesenta* / Alicia Méndez, *El Colegio. La Formación de una elite meritocrática en el Nacional Buenos Aires* / David Sheinin, *Consent of the Damned. Ordinary Argentinians in the Dirty War*

Artículos



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 17 / 2013

El padre figurado

*Crítica de los enfoques tipológicos y macro-analíticos
en el estudio del lenguaje político de la China medieval*

Pablo Ariel Blitstein

Universidad de Heidelberg

Entre las múltiples analogías que asimilan el poder político a un poder doméstico, la analogía entre padre y gobernante ocupa, en la historia global del lenguaje político, un lugar privilegiado.¹ Esta analogía aparece –por citar algunos casos– ya sea en el título honorífico de *pater patriae* en el Imperio Romano,² ya sea en la noción de *Landesvater*³ en el Sacro Imperio Romano Germánico, ya sea en el título de “*père du peuple*” otorgado a Louis XII, rey de Francia.⁴ Estos son apenas algunos ejemplos de una analogía que, en el mundo preindustrial, recorre no sólo los lenguajes políticos de las sociedades de corte en Europa occidental, sino también el de aquellas sociedades de corte que no tuvieron intercambios simbólicos directos con las cortes europeas.⁵ Así la historia de los lenguajes políticos en la corte imperial china –producidos por sus élites letradas– pareciera acercarse a la historia de los lenguajes políticos occidentales por el hecho de contar también ella con analogías entre padre y gobernante: en efecto, desde los comienzos del imperio en 221 a.C. hasta su caída en 1912, los emperadores

¹ Sin renunciar al término “discurso”, preferimos los términos “lenguaje” o, en plural, “lenguajes políticos” para referirnos a los modos relativamente estables de producir enunciados sobre el poder imperial. Sobre el término “lenguajes”, véase John Pocock, “State of the Art”, *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 1-36.

² Se trata de un título imperial heredado de la República. Véase Andreas Alföldi, *Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

³ Robert James Bast, *Honor your Fathers. Catechisms and the Emergence of a Patriarchal Ideology in Germany, 1400-1600*, Leiden, Brill, 1997, especialmente caps. 4 y 5.

⁴ Véase Laurent Avezou, “Louis XII. Père du peuple: grandeur et décadence d’un mythe politique, du xvi^e au xix^e siècle”, en *Revue historique*, n° 625, vol. 1, pp. 95-125.

⁵ Los ejemplos de tratados específicos (desde el *Patriarcha* de Filmer al *Libro de la piedad filial* en China) como de los distintos usos de la metáfora patriarcal en el discurso político son innumerables. Para una introducción general a distintos casos en Europa, véase Paolo Colombo, *Gobierno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 61; Daniela Frigo, *Il padre di famiglia: governo della casa e governo civile*, Roma, Bulzoni Editore, 1985, pp. 193-214; Julia Adams, “The Rule of the Father: Patriarchy and Patrimonialism in Early Modern Europe”, en Charles Camic, Philip Gorski y David Trubek, *Max Weber’s Economy and Society. A Critical Companion*, Stanford, Stanford University Press, 2005, pp. 237-259; Reinhart Koselleck, “Die Auflösung des Hauses als ständischer Herrschaftseinheit”, en *Begriffsgeschichten*, Frankfurt, Suhrkamp, 2006, pp. 465-485; Otto Brunner, “La ‘casa grande’ y la ‘Oeconomica’ de la vieja Europa”, *Prismas*, vol. 14, n° 2, 2010, pp. 117-136. Para algunos ejemplos de las metáforas familiares en los discursos contemporáneos sobre el poder político, véase Lynne Haney y Lisa Pollard, *Families of a New World: Gender, Politics and State Development*, Nueva York/Londres, Routledge, 2003.

chinos fueron frecuentemente asimilados a un padre, tanto para justificar su autoridad como para regular sus prerrogativas.

Sobre la base de estas representaciones patriarcales en los lenguajes políticos de la corte imperial china, y por su semejanza con los lenguajes políticos de otras sociedades de corte en la historia global, una buena parte de los historiadores y los sociólogos de la China no dudan en clasificar la relación entre el emperador y sus súbditos dentro de las categorías de “patriarcado” o de “patrimonialismo”. Y en efecto, si se utiliza una escala de análisis en que las aparentes excepciones son invisibilizadas en aras de la construcción de una tipología general, “patriarcado” y “patrimonialismo” parecieran constituir la etiqueta adecuada para una relación política en que el emperador trata a sus súbditos como un padre a su comunidad doméstica.⁶ Elevadas a tipología por una historiografía inspirada en la sociología histórica weberiana, las categorías de “patriarcado” o de “patrimonialismo” constituyen de este modo –por decirlo con las palabras de Maurizio Gribaudi– el resultado de un procedimiento analítico en que “los datos empíricos están lógicamente subordinados a la estructura de modelos construidos *a priori*” y en que “los procesos históricos parecen determinados unilateralmente por ‘factores macro-sociales y extra-individuales’”.⁷ En otras palabras, los fenómenos patriarcales son reducidos a una forma de tipificación en que el proceso de construcción de la tipología precede al proceso de análisis de los documentos.

Pero ¿hasta qué punto una tipología macro-analítica del patriarcado nos permite ver la vida histórica de las analogías patriarcales en el lenguaje político de la corte imperial china? Todo es cuestión de afinar la escala con que se maneja el historiador. Si hacemos un micro-análisis de los discursos y de las relaciones que son clasificadas como “patriarcales” o “patrimoniales”, nos encontraremos con que las tipologías de la sociología histórica nos ocultan una dimensión importante de la vida social de las metáforas, las imágenes y las narrativas del patriarcado: se trata de los conflictos, las divergencias y las contingencias en las que cobra sentido

⁶ Véase, por ejemplo, Gary Hamilton, “Patriarchy, Patrimonialism and Filial Piety: a Comparison of China and Western Europe”, *The British Journal of Sociology*, vol. 41, n° 1, 1990, pp. 77-104; Yan Buke 閻步克, *Zhongguo gudai guanji zhidu yinlun* 中國古代官階制度引論 (*Discusión sobre el sistema de jerarquías administrativas en China antigua*), Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2010, pp. 68-69; Kawakatsu Yoshio 川勝義雄, “Mensheng guli guanxi” 門生故吏關係 (Las relaciones con discípulos y con los antiguos subordinados), *Liuchao guizuzhi shehui yanjiu* 六朝貴族社會研究 (Investigaciones sobre la sociedad aristocrática de las Seis Dinastías), Shanghai, Shanghai guji, 2007, pp. 217-220 (trad. china del original japonés, *Rikuchō kizokusei shakai no kenkyū*); y Max Weber, *Economie et société*, París, Plon, 1995, vol. 1, p. 304, que inspira a todos los autores nombrados en esta lista. En la sociología de impronta weberiana existe una clara distinción entre los términos “patriarcal” y “patrimonial”. El tipo de dominación “patriarcal” se refiere ante todo a la autoridad del padre en el ámbito doméstico, ya sea sobre los parientes próximos o sobre los miembros más alejados del clan. El tipo de dominación “patrimonial” es la extensión de este poder patriarcal más allá del ámbito doméstico originario, de modo tal que regiones exteriores al ámbito doméstico pasan a estar regidas según un modelo patriarcal. Como en ambos caso se trata de un poder representado según el modelo doméstico del “padre”, en este artículo preferimos hablar de “analogía patriarcal”, es decir, de un tipo de discurso que hace del poder político un poder análogo al poder doméstico del padre. Es en efecto sobre la base de este tipo de analogías en el lenguaje de los actores que están construidos los tipos de dominación “patriarcal” o “patrimonial”. Sobre esta distinción, véase Max Weber, *Economie et société*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 301-320, y Andrew Eisenberg, “Weberian Patrimonialism and imperial Chinese History”, en *Theory and Society*, vol. 27, n° 21, 1998, pp. 91-93.

⁷ Maurizio Gribaudi, “Échelle, pertinence, configuration”, en *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, París, Seuil/Gallimard, 1996, pp. 113-114. De estas afirmaciones, sin embargo, no sacamos las mismas conclusiones que Gribaudi con respecto al uso de distintas escalas: mientras que para este autor la variación de escalas lleva implícitos procedimientos macro-sociológicos, nosotros consideramos que esa variación de escalas es necesaria en todo trabajo historiográfico. Para una crítica de las ideas de Gribaudi, véase Paul-André Rosental, “Construire le ‘macro’ par le ‘micro’: Fredrik Barth et la microstoria”, en Jacques Revel (ed.), *Jeux d'échelles*, *op. cit.*, pp. 141-159.

el uso de la analogía entre padre y gobernante. Por esta razón proponemos, en las páginas que siguen, un análisis históricamente situado de la analogía patriarcal con el doble objetivo de, por un lado, mostrar con mayor precisión los itinerarios semánticos de la analogía patriarcal en el lenguaje político de la corte imperial china, y, por el otro, emprender una crítica de los enfoques exclusivamente macro-analíticos del “patriarcado” o del “patrimonialismo”. De este modo, a partir de dos controversias en la China medieval (y en particular en las Dinastías del Sur, 317-589), intentaremos abordar el llamado “patrimonialismo chino” a partir de escalas diferentes, de modo “multiscópico”,⁸ y eso nos permitirá apreciar el lenguaje político de los actores en su riqueza simbólica y en su movimiento histórico.⁹ La analogía patriarcal, como mostraremos a continuación, no sólo adopta en el mundo letrado de Jiankang (la antigua Nankín) significados diferentes según las apropiaciones de las que es objeto, sino que su significado está sometido cotidianamente a una “lucha de discursos” que, en esta sociedad de corte, someten el sentido y el uso de esta analogía a la incertidumbre de los conflictos entre los miembros de las élites.

La “China patriarcal” y el budismo

Los textos chinos medievales nos ofrecen varios ejemplos de la analogía entre padre y emperador. Si prestamos atención a los nombres de los puestos administrativos, veremos que varios de ellos –como es también el caso de otras administraciones reales o imperiales en Asia o en Europa– suelen ser elocuentes con respecto a sus orígenes domésticos y a su función en la “casa” del emperador. Por ejemplo, el nombre de *shizhong* 侍中 (“servidor de palacio”) habla por sí solo de una evolución institucional –típica de los primeros siglos del imperio– en que las posiciones en el servicio doméstico del emperador se convirtieron en instancias clave en la política imperial: miembro de la cancillería (*menxia* 門下, literalmente: “en la puerta [del palacio]”) desde los Jin (264-420), el *shizhong* se dedicaba a verificar la validez formal de los decretos y las ordenanzas antes de que fueran distribuidos a las provincias, y eso le daba un poder considerable dentro del palacio. Esta evolución institucional (la sociología weberiana la llamaría “racionalización”) no implicó un desmantelamiento de la “casa” del emperador en aras de transformarla en un “Estado” (es decir, de acercar el “Estado patrimonial” al “Estado moderno”), sino más bien lo contrario: la “casa” del emperador –el palacio, el imperio– se veía fortalecida por un “orden” más eficaz.¹⁰ Se estableció de este modo un compromiso entre una organización administrativa destinada a regular el poder del emperador y una nomenclatura administrativa destinada a representar al emperador como el jefe de la “casa”.

Otros ejemplos de representaciones patriarcales del poder monárquico nos los ofrecen los Libros Canónicos –el corpus textual heredado de la alta antigüedad sobre el que cada dinastía debía basar sus normas y disposiciones–. Entre ellos, el *Libro de la piedad filial* es el que ela-

⁸ Retomo esta noción de Paul-André Rosental, “Construire le ‘macro’ par le ‘micro’...”, *op. cit.*, pp. 141-159.

⁹ Por eso se debería hacer una distinción entre “tipología”, que implica un razonamiento a partir de tipos ideales predeterminados en el momento del análisis de los fenómenos, y “tipificación”, que es un procedimiento corriente y, en cierto modo, inevitable cuando se analiza cualquier tipo de fenómeno. El hecho de usar la palabra “patriarcado” implica una tipificación (es decir, una explicación provisoria de su significado), pero no necesariamente una “tipología” basada en una definición mínima que debe mantenerse inalterable en el momento de su uso durante el análisis.

¹⁰ Yan Buke, *Zhongguo gudai guanjie zhidu yinlun*, *op. cit.*, pp. 68-69.

bora con mayor claridad la analogía entre padre y monarca. El texto (uno de los más discutidos en la corte de Jiankang entre los siglos IV y VI) es un diálogo ficticio entre Confucio y su discípulo Zengzi, y el eje del diálogo es la noción de “piedad filial” (*xiao* 孝). La frase siguiente sintetiza la idea directriz de todo el *Libro de la piedad filial*:

資於事父以事母，而愛同；資於事父以事君，而敬同。故母取其愛，而君取其敬，兼之者父也。故以孝事君則忠，以敬事長則順。

Lo que es útil para servir al padre, se lo emplea para servir a la madre, y el amor que se les debe es el mismo; lo que es útil para servir al padre, se lo emplea para servir al señor, y el respeto que se les debe es el mismo. Así, la madre toma el amor y el señor el respeto; pero el que disfruta de ambos a la vez es el padre. Cuando se sirve al señor con piedad filial, se es leal; cuando se sirve a los mayores con respeto, se es obediente.¹¹

La piedad filial es en este texto un deber de ética familiar y de ética política a la vez: el padre y el monarca son asimilados de modo tal que el jefe de familia es a la vez el modelo ético y la garantía social de la existencia del monarca: el padre constituye no sólo el origen de los sentimientos del respeto que se le debe al monarca, sino que la autoridad del monarca no sería posible si la autoridad del padre no fuera respetada. Se trata de una noción de piedad que abarca tanto los deberes y los sentimientos del hijo hacia sus padres como los deberes y los sentimientos del ministro hacia su señor.

A partir de fenómenos como la nomenclatura administrativa o de textos como el *Libro de la piedad filial*, varios historiadores han caracterizado el poder imperial chino como “patriarcal” o “patrimonial”. Esta caracterización ha sido especialmente exitosa en la tradición weberiana de sociología histórica, que tiene un fuerte asidero en los estudios recientes sobre China imperial. Gary Hamilton, por ejemplo, que se inscribe explícitamente en esta tradición, retoma críticamente de Max Weber las categorías de “patriarcado” y de “patrimonialismo” con el objeto de identificar un tipo “chino” de patriarcado. Varios de sus argumentos provienen de Robert Bellah, que escribió un influyente artículo sobre la relación entre padre e hijo en el cristianismo y el confucianismo. Una hipótesis central en el artículo de Bellah es que el confucianismo, a diferencia del cristianismo, no cuenta con un “sistema simbólico” que le permita justificar la desobediencia a las autoridades familiar y monárquica. Para Bellah, el cristianismo tiene la posibilidad de invocar a Dios para oponer a la persona –el creyente– a su rol social (porque los deberes de la persona con respecto a Dios son superiores a sus deberes con respecto al padre y al monarca), mientras que el confucianismo, por el contrario, no reconocería a la persona ninguna autoridad ética por encima de su rol social (es decir, no hay principio ético superior a los deberes con respecto al padre y al monarca). Hamilton retoma esta idea, pero en lugar de restringirla al confucianismo, la extiende a la China en toda su historia imperial (como de hecho suele también hacer Bellah en varios pasajes de su artículo). De este modo, Hamilton hace coincidir, por un lado, tradición confuciana con tradición patriarcal, y, por el otro, tradición patriarcal

¹¹ *Xiaojing zhushu*, 2.2548b. Salvo indicación contraria, todas las traducciones del chino en este artículo son mías. Las referencias al *Libro de la piedad filial* provienen de Ruan Yuan (ed.), *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 (*Los trece libros canónicos con notas y comentarios*), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1997.

con “sociedad china”.¹² Eso le permite –a la manera de Weber con su proyecto comparativo sobre las religiones del mundo– construir una tipología en la que “China” y “Occidente” representan dos formas diferentes y divergentes de patriarcado.

Pero, ¿es realmente posible hacer esta serie de identificaciones entre, por un lado, “confucianismo” y un corpus definido de ideas, como lo hace Bellah, o, por otro lado, entre la “China” y el “confucianismo”, como lo hace Hamilton? Varios estudios recientes han mostrado que las nociones de “China” y de “confucianismo” no designan fuerzas institucionales reales ni en los primeros siglos del imperio ni en el medioevo chino.¹³ ¿Qué ocurre entonces con la idea de una “China patriarcal” o “patrimonial”? Si se admite, siguiendo a Hamilton, una tipología en la que “confucianismo” coincide con “China” y con “patriarcado”, las fuerzas sociales que escapan a esta tipología desaparecen de la vista del investigador. En la China medieval, una de estas fuerzas sociales era el budismo, que, por el sentido que les daba a las relaciones familiares y por el peso que tenía en la política de corte, nos abre los ojos a una “sociedad china” diferente de la que nos describe Hamilton. Poco importa que el budismo tuviera sus orígenes en la India: en Jiankang, el budismo era una doctrina que, como el confucianismo o el taoísmo, ocupaba un lugar privilegiado en la vida intelectual de las élites letradas. Si tenemos en cuenta que el *sangha* (la comunidad budista),¹⁴ con su extensa red de monasterios y de fieles laicos, incluía una parte importante de las élites letradas, y que estas élites no exigían la exclusividad del “confucianismo” en todos los aspectos de su vida social e intelectual, estamos obligados a reconocer que, sin explorar el significado de la analogía patriarcal en el contexto del budismo medieval, no podemos entender la complejidad de las apropiaciones de las que esta analogía era objeto en el mundo de las élites.¹⁵

¹² Gary Hamilton, “Patriarchy, Patrimonialism and Filial Piety...”, *op. cit.*, pp. 93-94; véase Robert Bellah, “Father and Son in Christianity and Confucianism”, en *Beyond Belief*, Nueva York, Harper and Row, 1970, p. 94.

¹³ El término “confucianismo” se refiere por lo general a las prácticas y a los discursos de lo que en tiempos imperiales se denominaba *ru* 儒, es decir, a grupos de letrados que veían en Confucio y en los Libros Canónicos a un maestro y sus enseñanzas. Pero *ru* no designaba una “escuela filosófica” o una “religión”, sino una filiación letrada y un modo de vida; no implicaba una pretensión de exclusividad ideológica, sino un respeto por Confucio y por los reyes sabios de la antigüedad, así como un conocimiento profundo de los Libros Canónicos. Un *ru* podía oponerse a una ceremonia de corte en nombre de esas tradiciones, pero nada le impedía, sobre todo en China medieval, adoptar nociones budistas o taoístas para explicar procesos cognitivos o para poner en palabras el objetivo último de su conducta moral. Todas estas filiaciones letradas solían coexistir en el mundo social del letrado. Sobre esta cuestión, que remonta a los primeros siglos de la China imperial, véase Anne Cheng, “What did it mean to be a *ru* in Han times?”, *Asia Major*, 2001, vol. 14 (2), pp. 101-118. Véase también Michael Nylan, *The Five “Confucian” Classics*, New Haven/Londres, Yale University Press (en particular pp. 1-8) para un estudio sobre los problemas que presenta la noción de “confucianismo”. En cuanto a la “China”, Andrew Chittick muestra que las diferencias entre la cultura de corte y las culturas locales bajo jurisdicción imperial eran en algunos casos abismales, y que la unidad política del imperio era móvil y sometida a alianzas coyunturales entre la corte imperial y los hombres fuertes de cada localidad. Andrew Chittick, *Patronage and Community in Early Medieval China. The Xiangyang Garrison, 400-600 C.E.*, Albany, State University of New York Press, 2009.

¹⁴ La palabra sánscrita *sangha* se tradujo en chino por términos como *sengzhong* 僧眾 o *sengqie* 僧伽, que intentaban reproducir la fonética de la palabra original. Si bien el término se aplicaba a la comunidad monástica, el budismo Mahayana que se implantó en China admitía en la *sangha* también a los laicos con un alto nivel de realización espiritual.

¹⁵ Como el “confucianismo”, también las etiquetas de “budismo” y “taoísmo” encubren una complejidad que en ciertos casos podría poner en cuestión la unidad de las doctrinas y las instituciones que se consideran “budistas” o “taoístas”. En su circulación desde el norte de la India hasta los imperios chinos que tuvieron su capital en Jiankang, así como durante su historia posterior en territorio chino, el budismo sufrió múltiples transformaciones, tanto en su doctrina como en su organización institucional. El llamado “taoísmo religioso”, por su parte, fue evolucionando en su contacto con las instituciones y las ideas budistas. Para un estudio detallado del taoísmo en la época, véase Michel Strickmann, “The Mao Shan revelation: Taoism and Aristocracy”, *T’oung Pao*, 63 (1), 1977, pp. 1-64. Sobre el bu-

El budismo, como el cristianismo, tenía sus propias formas de canalizar la desobediencia al emperador o al padre: dejar la vida familiar y política e internarse en el monasterio. No se trataba de una desobediencia silenciosa que dejaba intactos los fundamentos del orden social; por el contrario, los principios de la vida monástica estaban en conflicto con la virtud cardinal del patriarcado chino, la “piedad filial”, y amenazaban con erosionar los fundamentos simbólicos de la organización patriarcal en todas sus formas. Si bien el budismo contaba con sus propias representaciones patriarcales,¹⁶ la expresión que designaba la entrada en el monasterio budista era *chujia* 出家, “dejar la casa”, es decir, dejar la vida familiar para dedicarse a ganar méritos con un modo de vida alejado de las relaciones mundanas. Esto implicaba una doble ruptura con los deberes de piedad filial. En primer lugar, significaba una ruptura con el deber de veneración al padre, una falta grave desde el punto de vista de la ética doméstica. En segundo lugar, significaba una ruptura –quizá más grave que la primera por sus consecuencias simbólicas– con los deberes del culto a los ancestros. Este culto antiguo, de tradición preimperial, era una prolongación de la ética familiar en el más allá, y se mantenía en China medieval como uno de los deberes rituales y ceremoniales más importantes de una familia, incluyendo la familia imperial. Así, cuando el hijo “dejaba la casa”, no sólo abandonaba sus deberes rituales con respecto a su propio padre y a su ancestro, sino que se privaba a sí mismo y a todo su linaje de una descendencia que pudiera seguir honrando los deberes rituales sobre los que se fundaba el poder imperial.

La seria amenaza que la vida monástica representaba contra los deberes de piedad filial era tanto más grande cuanto que el culto a los ancestros, cuando se trataba de la familia imperial, constituía a la vez un culto político. Como en el caso de todo jefe de familia, el emperador debía tanto honrar sus obligaciones rituales y ceremoniales con respecto a sus ancestros (los emperadores que lo precedieron hasta su padre) como engendrar a su sucesor para asegurarse de este modo que su descendencia seguiría honrándolo después de su muerte. Una falla en el culto imperial podía poner en riesgo la estabilidad del imperio, ya sea porque los ancestros, resentidos contra los vivos, podían querer vengarse, ya sea porque el Cielo podía responder con signos negativos contra la dinastía.¹⁷ “Dejar la casa”, en este contexto, atentaba contra los principios éticos, rituales y ceremoniales de la organización familiar y política.

Un acontecimiento de 404 ilustra claramente esta tensión entre la vida monástica y los deberes de la piedad filial. Huan Xuan 桓玄 (369-404), que usurpa el trono de la dinastía Jin y

dismo, el libro de referencia es el de Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden, Brill, 2007 [1959]. Sobre la relación entre budismo y taoísmo, véase Isabelle Robinet, “De quelques effets du bouddhisme sur la problématique taoïste: aspects de la confrontation du taoïsme au bouddhisme”, en John Lagerway (ed.), *Religion and Chinese Society*, París, École Française d’Extrême Orient et Hong Kong, Hong Kong University Press, 2004, vol. 1, pp. 411-516.

¹⁶ Sobre la analogía patriarcal en el budismo Mahayana, véase Alan Cole, *Text as Father: Paternal Seductions in Early Mahayana Buddhist Literature*, Los Ángeles, University of California Press, 2005.

¹⁷ El culto a los ancestros es central en la cosmovisión de las élites de la corte. Según una creencia que se mantuvo durante la China imperial, los hombres tienen dos “almas”: el *hun* 魂 y el *po* 魄. Cuando una persona muere, su *hun* va al Cielo, mientras que el *po* queda en la Tierra. Estas dos almas se mantienen vivas durante un tiempo en el más allá, y esa es la razón de que los vivos tengan que ofrecerles alimentos y bebidas. El culto dinástico está basado en esta creencia. Véase Yu Yingshi, “‘Oh Soul, Come Back!’: A study in Changing Conceptions of the Soul and After-Life in Pre-Buddhist China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 47, n° 2, 1987, pp. 363-395. Por otro lado, el Cielo podía castigar a la dinastía si los rituales no eran realizados de manera adecuada. Para una introducción a la creencia en la relación cosmológica de “estímulo” y “respuesta” entre hombre, Cielo y Tierra como fundamento del poder imperial, véase Michael Loewe, “The authority of the emperors of Ch’in and Han”, en *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 85-111.

se proclama emperador en 403, consulta a sus consejeros sobre si los monjes budistas deben mostrar su respeto al emperador (*jingwang* 敬王) del mismo modo que el resto de los súbditos. Como sus consejeros están divididos sobre esta cuestión, en 404 Huan Xuan decide darle la palabra al monje Huiyuan 慧遠 (334-416),¹⁸ que vive en el monte Lu. Huiyuan fundamenta entonces su posición en un argumento que se encuentra en su tratado “El *sramana* [monje] no debería dar muestras de respeto al monarca” (*shamen bu jing wang zhe lun* 沙門不敬王者論) y que nos interesa particularmente por sus implicaciones para el patriarcado chino:

凡在出家，皆遁世以求其志，變俗以達其道。變俗則服章不得與世典同禮，遁世則宜高尚其迹。大德故能拯溺俗于沈流，拔玄根于重劫 [···]。雖不處王侯之位，固已協契皇極，在有生民矣。是故內乖天屬之重，而不逆其孝；外闕奉主之恭，而不失其敬。

Todo el que deja la casa se aparta del mundo para seguir sus propias aspiraciones y se desvía de las costumbres mundanas (*biansu*) para perfeccionarse en el Camino. Una vez que desvía de las costumbres mundanas, [el *sramana*] no puede seguir los ritos mundanos en su atuendo, y como está retirado del mundo, sus acciones deben ser sublimes. Así puede salvar al mundo del gran fluir [de la existencia] y sacar las raíces oscuras de los eones sucesivos [...]. De este modo, en el interior [es decir, en la casa], va en contra del respeto debido a las relaciones celestes [*tian-shu*, los lazos de sangre] y sin embargo no se desvía de su piedad filial; en el exterior [es decir, en su servicio al emperador] no muestra señales de respeto hacia su señor (*zhu*) y sin embargo no carece de reverencia hacia él.¹⁹

Este y otros argumentos de Huiyuan bastaron para convencer a Huan Xuan –que sin embargo tenía una actitud hostil con respecto a las comunidades monásticas– de permitir que los monjes no estuvieran obligados a demostrar respeto frente al monarca. Huiyuan sostenía que apartarse de los ritos “mundanos” no iba en contra de la ética familiar y política que exigían los deberes análogos de piedad filial y de respeto al emperador. Al contrario: los complementaba en un sentido más elevado. El monje se apartaba del mundo para salvar al mundo; no intentaba apropiarse de la comunidad política, sino crear una comunidad autónoma que le permitiera salvar a los hombres del ciclo de la reencarnación.

El patriarcado tenía así un sentido diferente para el monje. Si la ética de la corte imperial exigía que el respeto al padre y el respeto al monarca se combinaran para mantener la estabilidad del imperio, la ética monástica imponía una forma de vida con sus propias jerarquías y sus propios objetivos, donde la figura del “padre” sólo existía como una figura extraña, propia del “mundo”, sin importancia para una doctrina de salvación como era el budismo. Los deberes domésticos y políticos eran sólo complementos imperfectos del objetivo último de salvación

¹⁸ Huiyuan es una de las figuras principales de la historia del budismo en China. En la época en que Huan Xuan usurpó el trono imperial, Huiyuan ya se había instalado en el templo Donglin, del monte Lu, donde impartía sus enseñanzas. Después de su muerte, fue considerado el primer patriarca del budismo Tierra Pura (*jingtu* 淨土), también llamado “amidismo” por el lugar privilegiado que esta doctrina le daba al buda Amithaba. Según la soteriología del amidismo, la llegada a “tierra pura” sería posible por medio de un ejercicio de visualizaciones del buda Amithaba. Para una introducción a este texto, véase Ren Jiyu 任繼愈 (ed.), *Zhongguo fojiaoshi* 中國佛教史 (Historia del budismo chino), Beijing, Zhongguo shehui kexue, 1981, pp. 439-458.

¹⁹ Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China...*, op. cit., p. 251; *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (Biografías de monjes eminentes), juan 6, p. 220.

de todos los seres, y la analogía patriarcal perdía sentido en un mundo social que, como el monasterio, no consideraba al padre como la fuente superior de autoridad. Nos encontramos entonces con que la analogía patriarcal tiene valor en el mundo social de los letrados de corte (tanto bajo la efímera dinastía de Huan Xuan como bajo la dinastía Liu-Song, que recuperará el poder ese mismo año), pero no en el mundo social del monasterio y de los fieles laicos. Es en efecto en la corte imperial (o en las cortes de los grandes ministros y de los príncipes) donde se sostiene una estrecha relación simbólica entre la ética doméstica y la ética política. Pero esta relación entre ética doméstica y ética política no tiene valor en el monasterio, que conserva una cierta autonomía social y simbólica con respecto al poder imperial. La institución del monasterio no busca poner en peligro el poder del emperador, y menos aun apropiarse del poder imperial; pero su fuerza económica y social constituye una amenaza no sólo para los modos establecidos de representar el rol del emperador frente a sus súbditos (y eso incluye la analogía patriarcal), sino también para los grupos que se niegan a reconocerle sus privilegios.²⁰

De hecho, gracias a su fuerza económica y simbólica, el budismo será, poco más de un siglo después de la controversia entre Huan Xuan y Huiyuan, la fuente de importantes cambios en la organización y en la representación de los fundamentos del poder imperial en la China medieval. En el año 519, el emperador Wu de la dinastía de Liang, Xiao Yan 蕭衍 (464-549; r. 502-549), se declarará a sí mismo boddhisattva (*pusa* 菩薩) y hará del budismo la piedra angular de una dinastía que reinará en Jiankang durante toda la primera mitad del siglo VI. Andreas Janousch ha dedicado un largo artículo a este acontecimiento fundamental de la historia política del budismo en China imperial.²¹ La elección de la imagen del boddhisattva tiene un sentido político claro: figura central en el budismo Mahayana (“gran vehículo”), el boddhisattva designa a la persona que, después de recibir la iluminación, decide permanecer en el mundo para salvar al resto de los seres. El emperador Xiao Yan, muy cercano al *sangha*, intenta apropiarse de esta imagen, y eso lo pondrá en una posición de desafío tanto con respecto a las autoridades monásticas (que sienten su poder socavado) como con respecto a ciertos sectores de la élite letrada (que no ven con buenos ojos sus asambleas budistas y sus reformas rituales).²² La analogía patriarcal, sin desaparecer, queda bajo este emperador relativamente desvalorizada en el repertorio simbólico con que el poder imperial representa su misión entre los hombres.²³

La piedad filial y la institucionalización del canon imperial

La indefinición del lenguaje político no se debe sólo a instituciones que, como el monasterio, tienen una relativa autonomía con respecto a la corte imperial. También se debe al modo mismo en que se produce este lenguaje. El proceso de producción del lenguaje político pasa por los

²⁰ De hecho, estos privilegios fueron utilizados como motivos en diferentes persecuciones que el budismo sufrió por parte del poder imperial en momentos menos favorables.

²¹ Andreas Janousch, “The Emperor as Boddhisattva”, en Joseph McDermott (ed.), *State and Court Ritual in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 112-149.

²² Por ejemplo, el emperador Wu de Liang –contra las instrucciones expresas del *Libro de los Ritos*– hizo cambiar en todos los lugares de culto las ofrendas de carne por ofrendas de vegetales para respetar el mandato budista de no matar. Véase, por ejemplo, *Nanshi*, juan 72, p. 1781.

²³ Pero no por eso queda desplazada. De hecho, la piedad filial podía ser tematizada como una virtud que podía ser extendida a todos los seres vivos. Andreas Janousch, “The Emperor as Boddhisattva”, *op. cit.*, p. 147.

letrados de la corte, que, por ser los intérpretes autorizados de los Libros Canónicos, hablan, escriben y discuten sobre la naturaleza del poder que detentan el emperador y sus ministros. Si analizamos el uso que los letrados hacen de las analogías patriarcales,²⁴ veremos que estas analogías están sometidas a indefiniciones y alternativas, y que las opiniones divergentes, cuando se trata de instituir una forma de autoridad, entran en conflictos que ponen en juego los fundamentos simbólicos del poder imperial. Las fisuras están en el corazón mismo de la producción del lenguaje político oficial.

Un primer signo de esta indefinición constitutiva del lenguaje político está en el proceso mismo de selección de las metáforas políticas. En el *Libro de la piedad filial*, como vimos, la metáfora del padre se apoya en una analogía que implica ciertos deberes de parte del ministro: igualdad de sentimientos con respecto al padre y al señor y extensión de los deberes en la casa a los deberes en la administración. Pero esta es sólo una de las representaciones posibles de la relación entre emperador y ministro en el lenguaje político de las élites letradas de la corte imperial. Entre las metáforas que describen esta relación en los textos antiguos y medievales, encontramos, por ejemplo, la metáfora del ministro como “esposa” del emperador.²⁵ Esta metáfora permite en cierto sentido subrayar que el ministro no tiene derecho a la posición de padre en un imperio representado como familia política, incluso cuando la familia del ministro –que, según sugiere la metáfora, tiene una “alianza matrimonial” con la familia del emperador– goza de un linaje tan ilustre como el de la dinastía reinante. A diferencia de la metáfora del “hijo” de un emperador-padre, la metáfora del ministro-“esposa” recuerda de este modo que el ministro viene del exterior y que no representa una amenaza a la sucesión dinástica (es decir, a la sucesión por primogenitura de la posición imperial). Un segundo ejemplo es la metáfora del ministro como “huésped” de su emperador. Esta metáfora se encuentra ya en el libro de las *Odas*, uno de los Libros Canónicos más antiguos que durante el medioevo siguen siendo la base de una buena parte de las metáforas políticas. El poema “La brama del ciervo” (“Luming”),²⁶ citado una y otra vez en textos tanto poéticos como administrativos, representa a un señor que recibe a sus “huéspedes” talentosos en su “morada” y que, a cambio de sus consejos, los honra con telas de seda que les entrega en canastas de bambú.²⁷ Aquí el ministro sólo pertenece temporariamente al ámbito doméstico del emperador; ya no es como una esposa o un hijo, sometidos estatutariamente a la autoridad del padre-esposo, sino como un invitado que, por amistad o respeto, da buenos consejos a su anfitrión. Finalmente, se puede mencionar

²⁴ Estas reflexiones fueron en parte inspiradas por el libro de John Searle, *The Construction of Social Reality*, Nueva York, The Free Press, 1995, que se inscribe en la tradición de lingüística pragmática anglosajona (de la que Searle es uno de los principales exponentes). La lingüística pragmática ha inspirado distintos trabajos historiográficos en las últimas décadas, en particular los trabajos de Quentin Skinner, John Pocock o de otros historiadores de la llamada “Escuela de Cambridge”.

²⁵ La metáfora del ministro-“esposa” tiene una larga tradición. En el poema cuasi-canónico “Encontrando la tristeza” (“Lisao” 離騷), Qu Yuan (iv-iii siglos a.C.) se ve a sí mismo como una mujer que provoca los celos de sus rivales en la corte (otros ministros) frente a su “esposo”-monarca. Véase *Wenxuan*, 32.1492, con el comentario de Wang Yi. Esta metáfora está relacionada con la fuerza *yin* 陰 del ministro, que se opone a la fuerza *yang* 陽 del monarca o emperador: el “camino del ministro” (*chen dao* 臣道) está explícitamente asociado en el libro de las *Mutaciones* con el “camino de la esposa” (*qi dao* 妻道) y el “camino de la Tierra” (*di dao* 地道). Véase *Zhouyi zhengyi*, 1.19a, hexagrama *kun* 坤.

²⁶ *Maoshi zhengyi*, 9.2.405b-406b.

²⁷ *Ibid.*, 9.2.405b.

el ejemplo de la metáfora del ministro-“amigo”, estudiada por Yuri Pines.²⁸ Quizá la menos “doméstica” de las metáforas del poder político, la relación de amistad –una de las cinco relaciones sobre las que se basa la doctrina social del llamado “confucianismo”– no se sustrae del todo a la relación de dependencia personal y no anticipa forzosamente la noción moderna de “igualdad”: en la mayor parte de los casos, la “amistad” es también una relación jerárquica atravesada por criterios de edad y de posición.

Todas estas metáforas implican relaciones diferentes entre ministro y emperador. Pero un estudio del significado literal de estas metáforas no alcanza para comprender su sentido pragmático: como ocurre generalmente con los textos chinos (y quizá también con cualquier tipo de texto), el sentido literal de estas metáforas se enriquece y, quizá, se vuelve en su contrario cuando el contexto de uso obliga a reinterpretar la metáfora. La metáfora del “huésped”, por retomar uno de los ejemplos anteriores, tenía en tiempos preimperiales un fuerte asidero institucional, sobre todo en un momento en que los llamados “letrados itinerantes” (*youshi* 遊士) se trasladaban de una corte a otra para ofrecer sus consejos en los distintos “señoríos” que componían el territorio gobernado nominalmente por la dinastía de Zhou (XI a.C.-256 a.C.). En esos tiempos, el letrado podía cambiar de corte cuando no estaba satisfecho con el trato que le daba su “anfitrión”.²⁹ Después del Primer Emperador (Qin Shihuang di, 260-210 a.C.; r. 221-210 a.C.), y sobre todo del emperador Wu de Han (156-87 a.C.; r. 141-87 a.C.), cuando ya no hay cortes verdaderamente autónomas de la corte imperial, el ministro sólo tiene la posibilidad de ser o un “huésped” de su emperador o un anacoreta retirado en su residencia o en la montaña (cuando no decide seguir la vía monacal). Pero incluso en tiempos imperiales la metáfora puede tener distintos matices. Cuando un emperador débil le ofrece un trato particular a un ministro fuerte miembro de una familia ilustre, la metáfora del “huésped” puede significar una relación relativamente igualitaria. Inversamente, cuando un emperador fuerte trata de “huésped” a un ministro débil, puede tratarse de una afectación de humildad.³⁰

Hay así, en estas indefiniciones semánticas, un tipo de conflictos que podemos llamar “lucha de discursos”: las luchas por la producción y la circulación de un determinado lenguaje sobre la relación emperador-ministro. Proponemos entonces abordar, como ejemplo de estas luchas de discursos, la controversia sobre el *Libro de la piedad filial* en el año 483. En esta controversia, no es la validez de la analogía lo que se pone en cuestión, sino el valor de ese libro para la formación de las élites imperiales y, sobre todo, para fundamentar los argumentos

²⁸ Véase Yuri Pines, “Friends or foes: changing concepts of ruler-minister relations and the notion of royalty in pre-imperial China”, *Monumenta Serica*, vol. 50, 2002, pp. 35-74.

²⁹ Véase Yu Yingshi 余英時, “Gudai zhishi jieceng de xingqi yu fazhan” (La emergencia y el desarrollo del estrato intelectual en la antigüedad), en *Shi yu Zhongguo wenhua* 士與中國文化 (El letrado y la cultura china), Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 2003, pp. 46-55.

³⁰ Xiao Daocheng, primer emperador de Qi, necesitó del apoyo de grandes familias ilustres y de hombres de armas poderosos para consolidar su régimen. Wang Jian y otro ministro importante, Chu Yuan, le dieron el apoyo que necesitaba entre las élites. En este contexto, Wang Jian tiene un enorme poder sobre el emperador, y la metáfora patriarcal, como veremos más abajo, está lejos de significar la sumisión absoluta de Wang Jian. Unos años después, bajo el emperador Xiao Ze, los ministros tienen menos poder frente al emperador. Por eso, cuando encontramos la metáfora del “huésped” en, por ejemplo, la pregunta de un examen para otorgar un título, estamos obligados a interpretar que se trata de una afectación de humildad por parte del emperador, y no la descripción de la relación entre emperador y ministro. Véase Pablo Blitstein, “L’art politique du texte: savoirs lettrés et pouvoir impérial dans la Chine du Sud des v-vi siècles”, tesis doctoral defendida el 25 de mayo de 2012 en el INALCO, París.

en las discusiones de las asambleas de corte.³¹ No se trata de una disputa sobre el sentido del libro, sino sobre su valor institucional: porque es en efecto el valor institucional del libro el que creará las condiciones para facilitar o para restringir usos determinados de este discurso específico sobre la analogía patriarcal.

Los protagonistas de la disputa son Wang Jian 王儉 (452-489) y Lu Cheng 陸澄 (425-494), dos grandes letrados e importantes ministros de la dinastía de Qi del Sur (479-502). Ese año, Lu Cheng ocupa el puesto de doctor de la universidad imperial, mientras que Wang Jian ocupa el puesto de director del secretariado imperial y, poco más tarde, el de director de la universidad. El tema que los opone es el “canon imperial” (*didian* 帝典), es decir, el corpus de textos que serán considerados “canónicos” por la dinastía. Este “canon” tiene dos funciones. Por un lado, sirve para formalizar la autoridad de un corpus textual y para facilitar la tarea de identificar “precedentes” (*gushi* 故事) en la elaboración de la política imperial. Por otro lado, cuando la universidad imperial tiene estudiantes, este canon constituye la base de la enseñanza y sirve para transmitir una formación textual, ética y política a los miembros más jóvenes de las élites.³² Las dos funciones –aconsejar al emperador y organizar la universidad– son inseparables, porque los eruditos (*xueshi* 學士) que gestionan la universidad tienen a su vez el deber de dar consejos al emperador.³³ De ahí la importancia de la disputa entre Wang Jian y Lu Cheng sobre el “canon imperial”: los textos incluidos en el canon serán la base no sólo de ordenanzas y decretos, sino también, eventualmente, de la formación de los jóvenes letrados que un día pasarán a ocupar puestos importantes de la administración.

La disputa figura en el *Libro de los Qi del Sur*, escrito por Xiao Zixian 蕭子顯 (489-537) unos treinta años después de la controversia:

澄謂尚書令王儉曰：「《孝經》，小學之類，不宜列在帝典。」乃與儉書論之曰：「[...] 世有一《孝經》，題爲鄭玄注，觀其用辭，不與注書相類。案玄自序所注眾書，亦無《孝經》。」³⁴

[Lu] Cheng le dijo al director de la secretaría imperial, Wang Jian: “El *Libro de la piedad filial* es un texto para la enseñanza primaria y no debería ser incluido en el canon imperial”. Poco

³¹ La asamblea de corte era una audiencia regular en que los ministros discutían las políticas imperiales y presentaban sus opiniones al emperador (que frecuentemente asistía a esas reuniones). Sobre las asambleas de corte en las Dinastías del sur, véase Zhu Zongbin 祝總斌, *Liang Han Wei Jin Nan bei chao zaixiang zhidu yanjiu* 兩漢魏晉南北朝宰相制度研究 (Investigaciones sobre el sistema del primer ministro en las dinastías de Han, de Wei, de Jin y de las dinastías del sur y del norte), Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1990, p. 228.

³² Algunos investigadores afirman que existían dos universidades imperiales, la *Taixue* 太學 (“Gran escuela”) y la *Guozixue* 國子學 (“Escuela de los hijos del reino”). Pero Gao Huibin sostiene con argumentos convincentes que, bajo los Qi del sur, estos dos nombres se refieren a una misma institución, y también, con Yan Buke, que los funcionarios de la universidad imperial, mientras está cerrada, asumen responsabilidades consultivas. Véase Gao Huibin 高慧斌, *Nanchao xuezhi yanjiu* 南朝學制研究 (Investigaciones sobre el sistema educativo de las Dinastías del Sur), tesis de doctorado defendida en la Universidad de Jilin, bajo la dirección de Zhang Hequan 張鶴泉 en 2005, pp. 30-36, y Yan Buke, *Chaju zhidu bianqian shigao* 察舉制度變遷史稿 (Esbozo sobre la evolución del sistema de “observación y selección” [de funcionarios imperiales]), Beijing, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2009, pp. 197-203. Sobre la base de este análisis, podemos decir que los funcionarios de la universidad también podían discutir el contenido del programa para el momento de reapertura de la universidad.

³³ Kubozoe Yoshifumi 窪添慶文, *Gi Shin Nanboku chō kanryōsei kenkyū* 魏晉南北朝官僚制研究 (Investigaciones sobre la administración de Wei, Jin y de las dinastías del sur y del norte), Tokyo, Kyūko Shoin, 2003, pp. 366-367.

³⁴ *Nan Qi shu* 南齊書 (Libro de los Qi del Sur), juan 39, p. 684. Las referencias al *Nan Qi shu*, al *Nan shi* 南史 (Historia del Sur) y al *Sanguo zhi* 三國志 (Memoria sobre los Tres Reinos) siguen la edición de referencia de Zhonghua shuju.

después le escribió una carta para discutir esta cuestión: “[...] Tenemos un único *Libro de la piedad filial*, donde se dice que ha sido anotado por Zheng Xuan; pero después de leer las notas, [me di cuenta] de que no se parecen [a otros comentarios de Zheng Xuan]. Y a juzgar por el prefacio de Zheng Xuan a los libros que comentó, el *Libro de la piedad filial* no se encuentra entre ellos”.

Lu Cheng tiene dos argumentos en contra de la oficialización del *Libro de la piedad filial*. El primero es que el libro pertenece a la “enseñanza primaria” y que, por esa razón, no merece ser consagrado en el corpus del “canon imperial”. En efecto, por su lenguaje relativamente sencillo, el libro suele ser memorizado por las élites letradas ya desde la infancia. El segundo argumento, más técnico, son las dudas sobre la autenticidad de las notas de Zheng Xuan 鄭玄 (127-200), uno de los comentaristas más respetados en los primeros siglos del imperio. Lu Cheng parecería atribuir la importancia del libro al valor de esas notas cuando sugiere que, si hay dudas sobre la autoría de Zheng Xuan, el libro tiene menos valor para la enseñanza universitaria. Las objeciones de Lu Cheng a la canonización del libro no se fundan en el contenido del texto, sino en su rol durante la “enseñanza primaria” y en problemas ligados a la crítica textual. No es la analogía patriarcal en sí lo que pone en cuestión, sino la institucionalización de un texto que desarrolla un discurso articulado sobre esta analogía.

Wang Jian tiene una opinión diferente de la de Lu Cheng:

疑《孝經》非鄭所注，僕以此書明百行之首，實人倫所先，《七略》、《藝文》並陳之六藝，不與《蒼頡》《凡將》之流也。鄭注虛實，前代不嫌，意謂可安，仍舊立置。

Es probable que el *Libro de la piedad filial* no haya sido anotado por Zheng Xuan. Considero sin embargo que este libro ilumina la principal de las cien acciones [es decir, la piedad filial] y que pone de manifiesto lo que es primero con respecto a las relaciones humanas. Las “Siete rúbricas” [“Qilue”, de Liu Xiang y Liu Xin] y la “Memoria sobre las letras” [“Yiwen zhi”, de Ban Gu]³⁵ las incluyen entre las seis artes [nombre alternativo para los *Libros Canónicos*] y no en el género (*liu*) del “Cang Jie” y del “Fan Jiang”.³⁶ Las carencias de las notas de Zheng no fueron criticadas por letrados de generaciones anteriores. Y en cuanto a su sentido, son fiables y podemos seguir utilizándolas.³⁷

³⁵ Las “Siete rúbricas” es un catálogo hecho por Liu Xiang 劉向 (77-76 a.C.) y su hijo Liu Xin 劉歆 (50-23 a.C.), dos importantes funcionarios letrados a fines de los Han Anteriores. La “Memoria sobre las letras” es una sección del *Hanshu* (Libro de Han), la historia de los Han Anteriores escrita por Ban Gu 班固 (32-92), que ofrece un catálogo de la biblioteca imperial basado en las “Siete rúbricas”.

³⁶ El “Fanjiang” de Sima Xiangru 司馬相如 (179-127 a.C.) y el “Cang Jie” de Li Si 李斯 (280-208 a.C.) eran dos textos utilizados para el aprendizaje de la lectura. Véase HS, 30.1719-1720.

³⁷ *Nan Qi shu*, juan 39, p. 685. Son sin embargo las objeciones de Lu Cheng que, más tarde, serán tomadas en cuenta en la historia imperial. Ya en los Tang, como el comentario de Zheng Xuan empezó a ser considerado falso, fue marginado y finalmente perdido. El comentario se encontró en Japón en el siglo XVIII y fue reconstituido por Yan Kejun y Pi Xirui. Hoy disponemos de una versión del siglo IX^o encontrada en Dunhuang. Sobre la historia de la transmisión de este texto, véase William Boltz, “Hsiao Ching”, en Michael Loewe, *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, The Society for the Study of Early China/The Institute of East Asian Studies, University of California, 1993, pp. 147-148. Una versión reconstituida con las notas de Zheng Xuan es Zhengzhu xiaojing 鄭注孝經 (El *Libro de la piedad filial*, con notas de Zheng Xuan), Taipei, Shangwu yinshu guan, 1966.

Wang Jian evoca a historiadores y archivistas de la autoridad de Ban Gu y de Liu Xiang (o de su hijo Liu Xin) para demostrar que el libro, en realidad, no es un texto exclusivamente para niños; por otro lado, se apoya en la fiabilidad del sentido de las notas para sugerir que, a pesar de las dudas que pesan sobre su autenticidad, el libro sigue mereciendo su lugar en el “canon imperial”. En el fondo, el argumento más importante de Wang Jian se encuentra al principio del pasaje: el libro ilustra demasiado bien la virtud de la piedad filial como para no incluirlo en el “canon imperial”. Poco importan las objeciones técnicas: la importancia del libro reside en el hecho de que tiene como eje los deberes éticos necesarios para sostener tanto la autoridad familiar como la autoridad política, los dos pilares de la organización social. Lo importante, para Wang Jian, es la claridad del texto sobre la piedad filial.

En efecto, el lugar que se le asigne al *Libro de la piedad filial* en la corte no es un problema menor para Wang Jian. Desde los comienzos de la dinastía Qi del sur en 479, Wang Jian cita este libro en reuniones de corte como modelo de una virtud política fundada en la analogía patriarcal. La escena siguiente es un ejemplo:

上使陸澄誦孝經，自「仲尼居」而起。儉曰：「澄所謂博而寡要，臣請誦之。」乃誦「君子之事上」章。上曰：「善！張子布更覺非奇也。」

El emperador le pidió a Lu Cheng que recitara el *Libro de la piedad filial*, y Lu Cheng comenzó [la recitación] en la sección “Confucio estaba sentado...” [es decir, en la primera sección del libro]. Wang Jian dijo entonces: “Las palabras de Lu Cheng demuestran su erudición, pero no van a lo esencial. Le pido que me permita recitarlo”. Y recitó entonces la sección “al servir a su superior, el hombre de bien...”. El emperador dijo: “¡Bien! Ahora sé que Zhang Zibu 張子布 (156-236)³⁸ no era tan extraordinario”.³⁹

El pasaje del *Libro de la piedad filial* recitado por Wang Jian es el siguiente:

君子之事上也，進思盡忠，退思補過，將順其美，匡救其惡，故上下能相親也。

Al servir a su superior (*shang*), el hombre de bien, cuando se encuentra cerca [de su señor], piensa en ir hasta el fondo de su lealtad; cuando se encuentra lejos, piensa en corregir las faltas [de su señor], alienta lo bello, desalienta lo feo, de modo tal que el superior y el inferior pueden tratarse entre ellos como parientes (*qin*).⁴⁰

El pasaje elegido por Wang Jian hace alusión al deber que tiene un ministro de dar pruebas de lealtad y, a la vez, de dar consejos y advertencias a su “superior” (*shang* 上): es decir, Wang Jian considera que “lo esencial” del libro está en mostrarse fiel sin renunciar a la libertad de palabra de la que puede gozar un ministro poderoso en la corte imperial. El *Libro de la piedad*

³⁸ Zhang Zibu (o Zhang Zhao 張昭) fue ministro de Sun Quan 孫權 (182-252; r. 229-252) bajo la dinastía Wu 吳 (229-280) durante el período de los Tres Reinos. Suele ser citado en la época como un consejero leal. Su biografía está en *Sanguo zhi* (Memorias de los Tres Reinos), juan 52, p. 1219

³⁹ *Nan Qi shu*, juan 23, pp. 435-436. Véase también *Nan shi*, juan 22, p. 593.

⁴⁰ *Xiaojing zhushu*, juan 8, p. 2560a.

filial es así el eje de las ideas de Wang Jian sobre la relación entre emperador y ministro. Pero el uso del libro en la política de corte tiene aun otras implicaciones. Como sugiere Ochi Shigeaki,⁴¹ el modelo de piedad filial que suele buscarse en este libro no concierne sólo a la relación entre emperador y ministro, sino también, gracias a la ambigüedad de la palabra “superior” (*shang* 上), a la relación entre los ministros y sus propios subordinados. Wang Jian es uno de los ministros más poderosos de los primeros años de la dinastía de Qi del sur; su poder se debe tanto a su lugar privilegiado en la elaboración de decretos y ordenanzas como al prestigio de su familia, los Wang de Langye. Al tomar como modelo el *Libro de la piedad filial*, que identifica los deberes y los sentimientos debidos al “padre” (*fu* 父) con los debidos al “señor” (*jun* 君), Wang Jian sugiere, por un lado, una fidelidad absoluta del ministro al emperador, y, por el otro, una fidelidad absoluta de los subordinados a los grandes ministros. Leído de este modo, el *Libro de la piedad filial* sirve para segmentar la organización del poder imperial: la figura del emperador tiene asegurada la fidelidad de sus ministros, pero no forzosamente la de los dependientes de sus ministros.

Las objeciones de Lu Cheng ponen en riesgo esta posición central del *Libro de la piedad filial* y, de este modo, también la interpretación que Wang Jian, a partir de este libro, impone a la virtud de la piedad filial. Si el *Libro de la piedad filial* es excluido del “canon imperial”, ¿cómo evocarlo cuando se discutan cuestiones relativas a la piedad filial y a la relación entre señor y súbdito? La representación de la relación entre “superior” e “inferior” tal como la concibe Wang Jian perdería autoridad si su texto de base, el *Libro de la piedad filial*, fuera desplazado del canon. Es por esta razón que las objeciones de Lu Cheng son quizá el signo de una lucha de facciones en la corte: por un lado, la facción de familias ilustres del norte que, como la de Wang Jian, migraron algunas generaciones atrás desde el Shandong a Jiankang para ayudar a consolidar la corte imperial de la entonces dinastía de Jin; por el otro, la facción de las familias ilustres del sur que, como la de Lu Cheng, raramente ocuparon en la administración imperial posiciones con el mismo prestigio que las ocupadas por las familias del norte. En la corte de Jiankang, las relaciones de dominación están ligadas a la acumulación de privilegios estatutarios adquiridos de generación en generación; pero basta con que el emperador nombre ministros del sur en puestos más altos y cambie la repartición de cargos administrativos para que los fundamentos de estos privilegios tradicionales se resquebrajen. Lu Cheng sabe entonces muy bien que, cuando critica la propuesta de Wang Jian, no es sólo la piedad filial lo que pone en crisis con sus objeciones, sino también la autoridad de Wang Jian.

Las rivalidades entre facciones parecerían estar al margen de la analogía patriarcal. Y sin embargo, el sentido de esta analogía depende estrechamente de la lucha de discursos entre ellas. Es verdad que, a diferencia del cuestionamiento de Huiyuan al respeto debido al emperador, las objeciones de Lu Cheng no ponen en crisis la analogía patriarcal como elemento de representación del poder imperial; pero sí cuestionan, en cambio, una lectura de esta analogía y un modo de institucionalizarla. Lu Cheng intenta frenar la institucionalización del *Libro de la piedad filial* como fuente oficial de la analogía patriarcal, mientras que Wang Jian, cuya posición está comprometida políticamente con un discurso específico sobre esta analogía, defiende el rol institucional del libro como vector oficial de su propio discurso. La controversia

⁴¹ Ochi Shigeaki, “The Southern Dynasties Aristocratic System and Dynastic Change”, *Acta Asiatica*, n° 60, 1991, p. 62.

demuestra que, en el corazón mismo de la cultura política de la corte imperial, la analogía patriarcal no tiene ningún significado fuera de las interpretaciones que los letrados le dan en el contexto de su actividad de consejeros –incluso cuando la utilización de la analogía es admitida por todos los que participan en la institucionalización de los discursos–. El significado mismo de la analogía es inseparable de estas luchas de posicionamiento en la corte. ¿Cómo hablar entonces de un “patriarcado chino” si “padre” y “emperador” tienen, como significantes flotantes, sentidos distintos según el uso que les dan los letrados? La contradicción de sentidos está inscrita en la formulación y en el uso mismo del discurso.

Conclusiones

Podemos sacar dos conclusiones sobre las analogías patriarcales en la China medieval. La primera es de orden historiográfico y concierne a las dinámicas simbólicas del patriarcado en la sociedad de las élites letradas de Jiankang. A partir de la pluralidad de los mundos sociales que conforman la experiencia intelectual de estas élites letradas, podemos afirmar que la evolución semántica de la analogía patriarcal depende de las relaciones complejas entre los modos heterogéneos de sociabilidad de los que participan estas élites. Para el ministro Wang Jian, cuyo modo de vida está estrechamente ligado a su posición en la corte imperial, el “padre” corresponde tanto al emperador como al ministro y representa la forma superior de autoridad moral y política; para el monje Huiyuan, en cambio, esa analogía, aplicada exclusivamente al emperador, pertenece a una forma de sociabilidad ajena y, en cierto sentido, inferior a la sociabilidad monástica. Si para el ministro la piedad filial representa “lo primero en las relaciones humanas”, para el monje la piedad filial implica una concepción estrecha de la virtud, no sólo porque considera que la salvación del mundo es un objetivo más elevado que el simple cumplimiento de los deberes de piedad hacia los padres, sino también porque el poder patriarcal no constituye para él un fundamento legítimo de autoridad ética. La historia de la analogía patriarcal en China medieval –y a lo largo de la historia imperial– está marcada por estas oposiciones tanto en el interior de la corte (donde los mismos significantes cambian de sentido en su circulación) como en el exterior (donde los espacios de sociabilidad como el monasterio o la aldea producen discursos alternativos a los de la corte imperial).

Las apropiaciones del *Libro de la piedad filial* son quizá, por su centralidad en la corte imperial, los ejemplos más elocuentes de la imposibilidad de reducir la analogía patriarcal a un significado unívoco en el lenguaje político del imperio. No sólo cada una de las formulaciones de la analogía patriarcal –en carta o en recitación, alusiva o explícita– tiene un contradictor (Lu Cheng para Wang Jian, por ejemplo), sino que existen lenguajes alternativos para nuevas formulaciones de la analogía patriarcal, o incluso para la relativa desvalorización de la imagen del padre como fuente de representaciones políticas (en el caso del emperador bodhisattva). En otras palabras: es en la irrefrenable sucesión de reapropiaciones de la analogía, difícil de captar con las tipologías macro-analíticas del “patriarcado” o el “patrimonialismo”, que se encuentra el movimiento histórico de las representaciones patriarcales del poder imperial. En esta pluralidad de reapropiaciones podemos ver no sólo las posibilidades (realizadas o no) que se abrían para la evolución posterior del imaginario político, sino también las formas de sociabilidad que, ya en el medioevo, amenazaban con poner término a las representaciones domésticas del poder imperial. Cuando un historiador privilegia sólo una de estas versiones del patriarcado sin

mostrar sus indeterminaciones, sus eventuales contradicciones o su contingencia, está aplicando en los hechos un juicio de valor sobre cuál debe ser considerado, a partir de los diferentes testimonios que nos ofrecen los documentos del período, el discurso “legítimo” sobre la analogía patriarcal. La sobrevaloración que suele hacerse del lenguaje político de la corte imperial responde, en última instancia, a una identificación explícita o implícita de la corte imperial con un “Estado” en su sentido moderno. Pero esta identificación, inspirada en la dicotomía moderna “Estado-sociedad”, no tiene validez cuando se trata de explicar las instituciones y el lenguaje político de la corte imperial china: como hemos visto, la corte y el monasterio mantienen entre sí una relación a la vez de intercambio simbólico y de conflicto social, de modo tal que ninguna de las dos instituciones puede ser considerada unilateralmente como “representativa” de la “sociedad china”.

Esto nos lleva a nuestra segunda conclusión, esta vez de orden metodológico. Las analogías patriarcales, más allá del consenso que pudieran causar entre las élites letradas, muestran sólo un aspecto marginal de su vida histórica cuando se las reduce a tipologías macro-analíticas como “patrimonialismo” y “patriarcado”. Si en cambio nos movemos al mismo tiempo entre diferentes escalas de análisis y nos concentramos en las indefiniciones semánticas, podemos decir que la analogía patriarcal tiene, en un mismo tiempo y espacio, formas y sentidos diferentes. Cuando nos movemos entre los niveles micro –por ejemplo, un intercambio situado de cartas– y macro –por ejemplo, la tipificación de la analogía patriarcal a lo largo de un período–, podemos mirar de otra manera la historia de las instituciones y del lenguaje político. Mientras que las tipologías macro-analíticas imponen representaciones políticas ajenas a su objeto o aíslan el lenguaje político del contexto que le da sentido, la variación de escalas de observación –la “multiscopía”– nos permite identificar las indeterminaciones, las discordancias y los conflictos que fragilizan las instituciones y los discursos. Lo que aparece como una tipología desprendida naturalmente de los rasgos “típicos” de una “cultura”, con una significación cerrada sobre sí misma, el micro-análisis de su producción cotidiana nos lo muestra en su contingencia, en su pluralidad y en su movimiento semántico. Así, las analogías patriarcales que aparecen en los documentos no deberían ser reducidas a la expresión una “cultura patriarcal”: el germen de cambio y el signo del movimiento histórico están en las luchas cotidianas por su sentido. Si bien no puede negarse la fuerza de la analogía patriarcal en los discursos políticos de la corte imperial, el historiador cometería un error si considerara que estos discursos representan de modo exhaustivo el horizonte de sentido de una “cultura”.

Es en efecto esta pretensión de exhaustividad cultural lo que lleva a la idea de una “cultura” o “civilización” china. Estas categorías suelen ser utilizadas como una suerte de tipos ideales que, a la manera de macro-individuos autónomos, se presentan como objetos naturales de la investigación histórica. Pero ¿se puede acaso hablar de “cultura” o de “civilización” como macro-individuos ideales cuando sus fundamentos mismos son sometidos a conflictos de sentido, resignificados e incluso desagregados cotidianamente? Detrás de la idea de un “patriarcado chino” se esconde en realidad la sociabilidad específica –y bien restringida– de la corte imperial y de los funcionarios letrados. El monasterio (cuyas redes sociales iban de la China a la India) o las facciones (siempre en reconfiguración según intereses coyunturales), es decir, toda forma de sociabilidad que implicara un desafío a las formas relativamente instituidas del patriarcado, quedan de este modo excluidas de una tipología que, en última instancia, hace de algunas instituciones de la corte imperial –representadas bajo la forma de una proyección anacrónica

del “Estado” moderno— el centro de la “cultura” o de la “civilización” china premoderna. Si en cambio reconocemos a los distintos mundos sociales su propia legitimidad —o, mejor aun, si evitamos reducir el concepto de “legitimidad” a una relación ficticia entre “sociedad” y “Estado”—, veremos que lo que llamamos “cultura” o “civilización” china corresponde en realidad a diferentes mundos sociales cuyas fronteras es imposible definir. Y eso ocurre porque “cultura” o “civilización” no son la historia, sino instrumentos conceptuales modernos que nos permiten organizar lo que aún podemos ver de esa historia. Despojemos entonces a estas nociones de sus vínculos con la noción moderna de Estado-nación: sólo de este modo evitaremos, en el estudio de las relaciones sociales del pasado, imaginar fronteras que inconscientemente nos inspira el orden jurídico del mundo moderno. □

Bibliografía

- Adams, Julia, “The Rule of the Father: Patriarchy and Patrimonialism in Early Modern Europe”, en Charles Camic, Philip Gorski y David Trubek, *Max Weber's Economy and Society. A Critical Companion*, Stanford, Stanford University Press, 2005, pp. 237-259.
- Alföldi, Andreas, *Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- Avezou, Laurent, “Louis XII. Père du peuple: grandeur et décadence d'un mythe politique, du XVI^e au XIX^e siècle”, en *Revue historique*, vol. 1, n° 625, pp. 95-125.
- Bast, Robert James, *Honor your Fathers. Catechisms and the Emergence of a Patriarchal Ideology in Germany, 1400-1600*, Leiden, Brill, 1997.
- Bellah, Robert, *Beyond Belief*, Nueva York, Harper and Row, 1970.
- Blitstein, Pablo, “L'art politique du texte: savoirs lettrés et pouvoir impérial dans la Chine du Sud des V-VI siècles”, tesis doctoral defendida el 25 de mayo de 2012 en el INALCO, París.
- Boltz, William, “Hsiao Ching”, en Michael Loewe, *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, The Society for the Study of Early China/The Institute of East Asian Studies, University of California, 1993, pp. 141-153.
- Brunner, Otto “La ‘casa grande’ y la ‘Oeconomica’ de la vieja Europa”, *Prismas*, vol. 14, n° 2, 2010, pp. 117-136.
- Chen Shou 陳壽, Pei Songzhi 裴松之 (notas), *Sanguo zhi* 三國志 (*Memoria sobre los Tres Reinos*), Beijing, Zhonghua shuju, 1959.
- Cheng, Anne, “What did it mean to be a *ru* in Han times?”, *Asia Major*, vol. 14 (2), 2001, pp. 101-118.
- Chittick, Andrew, *Patronage and Community in Early Medieval China. The Xiangyang Garrison, 400-600 C.E.*, Albany, State University of New York Press, 2009.
- Cole, Alan, *Text as Father: Paternal Seductions in Early Mahayana Buddhist Literature*, Los Ángeles, University of California Press, 2005.
- Colombo, Paolo, *Gobierno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.
- Eisenberg, Andrew, “Weberian Patrimonialism and Imperial Chinese History”, en *Theory and Society*, vol. 27, n° 21, 1998, pp. 91-93.
- Frigo, Daniela, *Il padre di famiglia: governo della casa e governo civile*, Roma, Bulzoni Editore, 1985.
- Gao Huibin 高慧斌, *Nanchao xuezhì yanjiu* 南朝學制研究 (*Investigaciones sobre el sistema educativo de las Dinastías del Sur*), tesis de doctorado defendida en la Universidad de Jilin, bajo la dirección de Zhang Hequan 張鶴泉 en 2005.
- Gribaudo, Maurizio, “Échelle, pertinence, configuration”, en Jacques Revel (ed.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, París, Seuil/Gallimard, 1996, pp. 113-139.
- Hamilton, Gary, “Patriarchy, Patrimonialism and Filial Piety: a Comparison of China and Western Europe”, *The British Journal of Sociology*, vol. 41, n° 1, 1990, pp. 77-104.

- Haney, Lynne y Lisa Pollard, *Families of a New World: Gender, Politics and State Development*, Nueva York/Londres, Routledge, 2003.
- Janousch, Andreas, “The Emperor as Boddhisattva”, en Joseph McDermott (ed.), *State and Court Ritual in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 112-149.
- Kawakatsu Yoshio 川勝義雄, *Liuchao guizuzhi shehui yanjiu* 六朝貴族制社會研究 (*Investigaciones sobre la sociedad aristocrática de las Seis Dinastías*), Shanghai, shanghai guji, 2007 (trad. china del original japonés, *Rikuchō kizoku-sei shakai no kenkyū*).
- Koselleck, Reinhart, *Begriffsgeschichten*, Frankfurt, Suhrkamp, 2006.
- Kubozoe Yoshifumi 窪添慶文, *Gi Shin Nanboku chō kanryōsei kenkyū* 魏晉南北朝官僚制研究 (*Investigaciones sobre la administración de Wei, Jin y de las dinastías del sur y del norte*), Tokyo, Kyūko Shoin, 2003.
- Li Yanshou 李延壽, *Nanshi* 南史 (*Historia del Sur*), Beijing, Zhonghua shuju, 1975.
- Loewe, Michael, *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nylan, Michael, *The Five “Confucian” Classics*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2001.
- Ochi Shigeaki, “The Southern Dynasties Aristocratic System and Dynastic Change”, *Acta Asiatica*, n° 60, 1991, pp. 55-77.
- Pines, Yuri, “Friends or foes: changing concepts of ruler-minister relations and the notion of royalty in pre-imperial China”, *Monumenta Serica*, vol. 50, 2002, pp. 35-74.
- Pocock, John, *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Ren Jiyu 任繼愈 (ed.), *Zhongguo fojiaoshi* 中國佛教史 (*Historia del budismo chino*), Beijing, Zhongguo shehui kexue, 1981.
- Robinet, Isabelle, “De quelques effets du bouddhisme sur la problématique taoïste: aspects de la confrontation du taoïsme au bouddhisme”, en John Lagerway (ed.), *Religion and Chinese Society*, París, École Française d’Extrême Orient et Hong Kong, Hong Kong University Press, 2004, vol. 1, pp. 411-516.
- Rosental, Paul-André, “Construire le ‘macro’ par le ‘micro’: Fredrik Barth et la microstoria”, en Jacques Revel (ed.), *Jeux d’échelles. La micro-analyse à l’expérience*, París, Seuil/Gallimard, 1996, pp. 141-159.
- Searle, John, *The Construction of Social Reality*, Nueva York, The Free Press, 1995.
- Shi Huijiao 釋慧皎, *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (*Biografías de monjes eminentes*), Beijing, Zhonghua shuju, 1992.
- Ruan Yuan 阮元 (ed.), *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 (*Los trece libros canónicos con notas y comentarios*), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1997.
- Strickmann, Michel, “The Mao Shan revelation: Taoism and Aristocracy”, *T’oung Pao*, 63 (1), 1977, pp. 1-64.
- Weber, Max, *Economie et société*, París, Plon, 1995, vol. 1.
- Xiao Tong 蕭統 (ed.), *Wenxuan* 文選 (*Selección de textos refinados*), Beijing, Zhonghua shuju, 1977.
- Xiao Zixian 蕭子顯, *Nan Qi shu* 南齊書 (*Libro de los Qi del Sur*), Beijing, Zhonghua shuju, 1972.
- Yan Buke 閻步克, *Zhongguo gudai guanji zhidu yinlun* 中國古代官階制度引論 (*Discusión sobre el sistema de jerarquías administrativas en China antigua*), Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2010.
- , *Chaju zhidu bianqian shigao* 察舉制度變遷史稿 (Esbozo histórico sobre la evolución del sistema de “observación y selección” [de funcionarios imperiales]), Beijing, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2009.
- Yu Yingshi 余英時, *Shi yu Zhongguo wenhua* 士與中國文化 (*El letrado y la cultura china*), Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 2003.
- , “‘Oh Soul, Come Back!’: A study in Changing Conceptions of the Soul and After-Life in Pre-Buddhist China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 47, n° 2, 1987, pp. 363-395.
- Zheng Xuan (notas), *Zhengzhu Xiaojing* 鄭注孝經 (El Libro de la piedad filial, con notas de Zheng Xuan), Taipei, Shangwu yinshu guan, 1966.

Zhu Zongbin, 祝總斌, *Liang Han Wei Jin Nan bei chao zaixiang zhidu yanjiu* 兩漢魏晉南北朝宰相制度研究 (*Investigaciones sobre el sistema del primer ministro en las dinastías de Han, de Wei, de Jin y de las dinastías del sur y del norte*), Beijing, Zhonguo shehui kexue chubanshe, 1990.

Zürcher, Erik, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden, Brill, 2007 [1959].

Resumen / Abstract

El padre figurado. Crítica de los enfoques tipológicos y macro-analíticos en el estudio del lenguaje político de la China medieval

¿Cuán “patriarcal” o “patrimonial” era el poder del emperador en China medieval? A partir de una crítica de los enfoques exclusivamente tipológicos y macro-analíticos en ciencias sociales, nos proponemos mostrar que los discursos sobre la autoridad imperial en China medieval no admiten la reducción tipológica a una “cultura patriarcal”. El estudio situado de dos controversias nos mostrará una lucha de discursos en torno a la representación del emperador como “padre”: por un lado, una controversia que opone la representación patriarcal de la autoridad del emperador a los deberes del monje budista con respecto al *sangha*; por el otro, una controversia que, en el corazón mismo del poder imperial, opone dos visiones distintas sobre el modo de transmisión de las analogías patriarcales. Este estudio nos permitirá recuperar los aspectos conflictivos en la producción discursiva de las analogías patriarcales y de este modo poner en cuestión la idea misma de “China patriarcal”.

Palabras clave: Patrimonialismo / tipología / micro-análisis / confucianismo / budismo

Fecha de recepción del original: 10/9/2012

Fecha de aceptación del original: 23/3/2013

The figured father. Critique of typological and micro-analytical approaches in the study of political language in Medieval China

How “patriarchal” or “patrimonial” was the power of the emperor in medieval China? Based on a critique of exclusively typological and macro-analytical approaches in social sciences, we intend to show that the discourses about imperial authority in medieval China do not admit the typological reduction to a “patriarchal culture”. A situated study of two controversies will show us a struggle of discourses around the representation of the emperor as a “father”: on the one hand, a controversy that opposes the patriarchal representation of imperial authority to the duties of the Buddhist monk towards the *sangha*; on the other hand, a controversy that, at the heart of imperial power, opposes two ideas on the way patriarchal analogies should be transmitted. This study will allow us to rediscover the conflictive aspects in the discursive production of patriarchal analogies and so to call into question the idea of a “Chinese patriarchy”.

Key words: Patrimonialism / typology / micro-analysis / Confucianism / Buddhism

El rol de las pasiones en las sociedades democráticas

*Un diálogo entre Rousseau y Tocqueville**

María Pollitzer

Universidad Católica Argentina

Introducción

El trigésimo centenario del nacimiento de Jean Jacques Rousseau se presenta como una ocasión propicia para revisar la obra de uno de los hombres más influyentes de la Modernidad y ponderar la actualidad de su pensamiento. En el transcurso de este año, académicos de todas partes del mundo se han dado cita en innumerable cantidad de congresos, jornadas y coloquios, interesados en discutir tanto las diversas lecturas que sus textos admiten como sus posibles filiaciones intelectuales y discursivas. En este marco, el presente trabajo tiene por objeto poner en diálogo al ginebrino con uno de sus lectores más atentos, Alexis de Tocqueville, y analizar la respuesta que ambos ofrecieron a una problemática que los preocupaba por igual: el individualismo del hombre moderno.¹ “Ya no tenemos ciudadanos”² –sentencia Rousseau en su primer discurso–. Al tiempo que las comodidades de la vida se multiplican, la virtud desaparece y los hombres permutan libertad por servidumbre. “El pueblo siente menos afecto por sus jefes, a quienes no ve nunca, por la patria, que aparece ante sus ojos como el mundo y por sus conciudadanos, la mayoría de los cuales le son extraños”,³ reafirma en el *Contrato Social*. Casi un siglo después, Tocqueville califica el repliegue de los individuos sobre su esfera de intereses particulares y la consiguiente apatía cívica como la “gran enfermedad del siglo”,⁴ como uno de los principales peligros que debía afrontar la nueva democracia. El pro-

* Artículo presentado en el IV Congreso Uruguayo de Ciencia Política, Montevideo, 14 a 16 de noviembre de 2012.

¹ El mismo Tocqueville admitió en una carta enviada a su primo L. de Kergorlay (10-11-1836) que había tres hombres con los que vivía “todos los días un poco”. Se trata de Pascal, Montesquieu y Rousseau (A. Tocqueville, *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1977, t. XIII, vol. I, p. 418). La influencia de Rousseau sobre Tocqueville ha sido señalada, entre otros, por L. Diez del Corral, *El pensamiento político de Tocqueville*, Madrid, Alianza, 1989; A. Jardin, *Alexis de Tocqueville, 1805-1859*, París, Hachette, 1984; J. Koritansky, “Two forms of the love of equality in Tocqueville’s practical teaching for democracy”, *Polity*, vol. 6, n° 4, 1974, pp. 488-499, y W. Hennis, “La nueva Ciencia Política de Tocqueville”, *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), n° 22, Madrid, 1981, pp. 7-38, quien llega a afirmar que si hubiera que atribuirle un maestro al viajero francés, este sería Rousseau antes que Montesquieu.

² J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, El Ateneo, 2001, p. 43.

³ J.-J. Rousseau, *El contrato social*, Buenos Aires, El Ateneo, 2001, p. 215.

⁴ La expresión aparece en una carta enviada a Barrot, fechada el 19 de junio de 1842, en A. Tocqueville, *Lettres choisies. Souvenirs*, ed. de F. Mélonio y F. Guellec, París, Gallimard, 2003, p. 505. Allí explica que el individualismo lleva a los hombres a “preferir hacer pequeñas cosas por sí mismo que grandes cosas en común”.

pósito de este artículo, reitero, no es presentar el diagnóstico que ambos pensadores ofrecieron sobre este fenómeno sino, más bien, concentrar la mirada en las alternativas que sugirieron para hacerle frente. Puntualmente, el análisis se focaliza en el rol que asignaron a las pasiones humanas en el intento por reencauzar aquellos comportamientos que forjan una sociedad individualista.

¿A qué responde este interés por las pasiones en ambos pensadores? En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* Rousseau sostiene que “hace tiempo que el género humano no existiría si su conservación hubiera dependido únicamente de los razonamientos que lo componen”.⁵ Su mirada crítica respecto del alcance y los supuestos logros de la razón humana constituye, como sabemos, un *leit-motiv* que se reitera a lo largo de toda su obra. Bajo su guía –recuerda unos párrafos antes– los hombres fueron perdiendo progresivamente su bondad original, es más, ella fue la que en primer lugar engendró el amor propio en sus corazones. Si la razón es la principal responsable del repliegue y el aislamiento que tan perniciosos resultan al cuerpo social, ¿cómo confiar exclusivamente en ella para combatir el individualismo? “¿De qué sirve que la razón nos ilumine cuando la que nos guía es la pasión?”⁶ –le pregunta en una ocasión a Mirabeau–. En efecto, son las pasiones las herramientas a las que debemos acudir para afrontar este desafío, ellas son “los instrumentos de nuestra libertad”.⁷ Por tanto –recuerda en el *Emilio*– resulta una tarea “tan vana como ridícula” el querer destruirlas.⁸

En la misma línea le escribe Tocqueville a su amigo y compañero de viajes, G. de Beaumont: “No es el razonamiento sino la pasión la que conduce al mundo, o al menos, la razón no hace su camino más que cuando ella se encuentra con alguna pasión que quiera, por casualidad, hacerle compañía”.⁹ No pretendo insinuar que Tocqueville compartiera con el ginebrino el mismo desdén y desconfianza hacia la razón humana. Lo que me interesa destacar, por ahora, es que para ambos las pasiones desempeñan un rol primordial a la hora de explicar la conducta humana. “Hay algo más activo que la acción constante de las leyes en un sentido determinado –admite en una ocasión el viajero francés– [ello es] la acción constante de las pasiones humanas en un sentido contrario.”¹⁰ Dicho esto, la pregunta que necesariamente se impone es la siguiente: ¿en qué pasiones están pensando estos autores? En otras palabras, ¿cuáles son las pasiones que deben ser estimuladas para contrarrestar el impulso que siente el hombre moderno a priorizar su interés particular y a replegarse sobre sí mismo, distendiéndose –de ese modo– el lazo social? En las páginas que siguen se analizarán tres alternativas visualizadas por Rousseau y Tocqueville: la piedad o simpatía, la virtud como amor a la patria y el orgullo.

⁵ J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen...*, *op. cit.*, p. 100.

⁶ Carta de Rousseau al marqués de Mirabeau, enviada el 26 de julio de 1767, en J.-J. Rousseau, *Escritos polémicos. Carta a Voltaire, carta a Malesherbes, carta a Beaumont y carta a Mirabeau*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 157. Véase también J.-J. Rousseau, *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 68.

⁷ J.-J. Rousseau, *Emilio*, Madrid, EDAF, 1985, p. 242.

⁸ *Ibid.*, p. 241. Para un análisis pormenorizado sobre la relación entre razón y pasiones en las diferentes obras de Rousseau véase Ch. Hall, “Reason, Passions and Politics in Rousseau”, *Polity*, vol. 34, 2001, pp. 68-88.

⁹ Carta enviada a G. de Beaumont, fechada el 9 de septiembre de 1850, en A. Tocqueville, *Lettres choisies...*, *op. cit.*, p. 691.

¹⁰ A. Tocqueville, *Ensayo sobre el estado social y político de Francia antes y después de 1789*, Madrid, Alianza, 1989, p. 19.

La piedad o simpatía

A los ojos de Rousseau, existe un primer sentimiento, “natural”, “innato” en el hombre, al que ni siquiera las costumbres más depravadas pueden destruir y que él llama piedad o compasión natural. En su segundo *Discurso* la describe como una virtud “universal” y sumamente “útil” en tanto que de ella surgen las demás virtudes sociales. Discutiendo la posición de Mandeville, Rousseau se pregunta “¿Qué es la generosidad, la clemencia, la humanidad sino la piedad aplicada a los débiles, a los culpables o a la especie humana en general?”.¹¹ Se trata de un principio irreflexivo, anterior al desarrollo de la razón, que se combina con el amor de sí (el deseo de conservarse que siente todo hombre y la estima por aquello que contribuye a tal fin) y concurre a la conservación mutua de todas las especies. Incluso las bestias lo experimentan. Gracias a la piedad, el hombre se ve impulsado a acudir en la ayuda de aquel que sufre y a modelar su conducta de acuerdo a la máxima que afirma: “Haz el bien con el menor daño posible al prójimo”. En el estado presocial su imperio no conoce rival: ella “ocupa el lugar de las leyes, de las costumbres y de la virtud, con la ventaja de que nadie se ve tentado de desobedecer su voz”.¹² Para Rousseau, entonces, la presencia de este sentimiento en el “hombre natural o salvaje” confirma la premisa que sostiene que la bondad natural del hombre se alza sobre su condición de ser sensible antes que racional.¹³

Ahora bien, desaparecido este contexto igualitario primitivo con la irrupción de la propiedad, el surgimiento de la sociedad y el avance corrosivo del *amour-propre* en los corazones de los hombres, esta pasión natural queda opacada y debilitada. En lugar del socorro y la compasión mutua, lo que parece primar es la competencia, la discordia y la ambición desmedida. Frente a este nuevo escenario, cabe preguntarse si es acaso posible pensar en rehabilitar la piedad en un estado civilizado y recurrir a ella a los fines de orientar la conducta del hombre moderno para convertirlo en un verdadero ciudadano. Y aquí las respuestas de Rousseau y de Tocqueville (quien no se detiene a discutir las condiciones presociales del hombre) se encolumnan en la misma dirección.

Es principalmente en el libro IV del *Emilio* donde Rousseau analiza esta cuestión. Emilio ha alcanzado la adolescencia y es tiempo de enseñarle que existen semejantes y de sembrar en él las primeras semillas de la humanidad. El preceptor se dispone, así, a fomentar en su corazón el sentimiento de la piedad o compasión. Pero para ser realmente efectiva, dicha tarea debe estar orientada por tres máximas. La primera proclama que “no está en el corazón humano el situarse en lugar de las personas que son más felices que nosotros, sino únicamente en el de aquellas que tienen más motivos de queja”.¹⁴ En efecto, Rousseau afirma que lo que acerca a los hombres y los hace susceptibles de acciones compasivas es observar o imaginar el sufrimiento y la debilidad antes que la felicidad ajena. Nos resulta más sencillo situarnos en el lugar de aquel que sufre e identificarnos con él en la medida en que somos conscientes de nuestra propia debilidad y nuestra propia miseria. La piedad es presentada como una pasión “dulce” que no genera envidia sino que suscita en quien la experimenta cierto grado de placer que de-

¹¹ J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen...*, op. cit., p. 98.

¹² *Ibid.*, p. 99.

¹³ Véase A. Villar Ezcurra, “La fuerza de la piedad y los sentimientos de humanidad en Rousseau”, *Pensamiento*, vol. 61, n° 228, 2004, p. 372.

¹⁴ J. J. Rousseau, *Emilio*, op. cit., p. 255.

viene del hecho de no sufrir como aquel. Rousseau sugiere, entonces, cuidar las comparaciones a las que pueda tener acceso el joven alumno. Si el objetivo es fortalecer su piedad o compasión y evitar que las comparaciones con otros inflamen su *amour-propre*, resulta imprescindible procurar que este se sitúe frente a quienes se encuentran en peores condiciones que él. En lugar de la pompa de las cortes o el fasto de los palacios convendrá enseñarle el “aspecto triste de la vida” y las “calamidades” que la surcan. De todas maneras, aclara que su propósito no implica convertir al joven en una suerte de “hermano de la caridad” que se pasea de enfermo en enfermo y de hospital en hospital. “Afectados durante mucho tiempo con los mismos espectáculos, dejan de sentirse las impresiones: el hábito acostumbra a todo, lo que se ve demasiado no se imagina ya y es sólo la imaginación la que nos hace sentir los males de los demás.”¹⁵ Algunos autores¹⁶ han señalado que esta descripción del funcionamiento de la compasión rousseauiana se asienta sobre una base de egoísmo natural. La posibilidad de que la piedad se desarrolle en el hombre civilizado y no se vea sofocada por la envidia parece requerir que este experimente una cierta superioridad respecto de aquel a quien compadece. Según A. Bloom, “Rousseau se daba cuenta cabal de que la compasión tal como él la enseñaba no era una virtud y que [podía] conducir a abusos y a hipocresía. Pero se valía de esta pasión egoísta para reemplazar o atenuar otras pasiones más peligrosas”.¹⁷

La segunda máxima enseña que “no se compadecen jamás en otros sino los males de los que no se cree exento uno mismo”.¹⁸ Es importante que el joven recuerde que los sufrimientos que otros padecen hoy bien pueden afectarlo a él mañana. Esta suerte de superioridad de la que goza en comparación con el compadecido es tan sólo relativa y pasajera. La conciencia de esta verdad es la que lo previene de cometer el “error más terrible”, aquel que consiste en que, sintiéndose más feliz que aquellos a quienes compadece, se vea tentado a creerse más digno de serlo o constituido por una naturaleza mejor que la de aquellos. Esa equivocación es la que alimenta la peor enfermedad que vicia los corazones: la vanidad.

La tercera y última de las máximas que permiten al hombre moderno cultivar la piedad afirma que “la compasión que se siente por el mal de otros no se mide por la cantidad de esta desgracia, sino por el sentimiento con que se destaque a cuantos lo sufren”.¹⁹ Rousseau advierte que una precondition para el cultivo de este sentimiento es que los hombres se descubran como partes integrantes de un mismo género humano, amén de las diferencias circunstanciales que puedan separarlos. Lo importante aquí no es la “cantidad” del mal que se sufre sino la opinión que se tiene de aquel que lo padece. Sólo se puede sentir compasión por aquellos de quienes se presume no sólo la capacidad de sufrir sino también la conciencia de ese sufrimiento. De lo contrario –ejemplifica– puede ocurrir que “los ricos se consue[len] del mal que hacen a los hombres suponiéndolos lo bastante estúpidos para no sentir nada”.²⁰ El desarrollo de la piedad

¹⁵ J.-J. Rousseau, *Emilio*, *op. cit.*, p. 264.

¹⁶ Véase a modo de ejemplo A. Bloom, “Emilio”, en *Gigantes y enanos. La tradición ética y política de Sócrates a John Rawls*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 256-257, o F. Miller, “Motivating democrats: Rousseau and Tocqueville on the possibility of democratic pride”, *Southern Political Science Annual Conference*, Nueva Orleans, 3 de julio de 2007.

¹⁷ A. Bloom, “Emilio”, en *Gigantes y enanos. La tradición ética...*, *op. cit.*, p. 257.

¹⁸ J.-J. Rousseau, *Emilio*, *op. cit.*, p. 256.

¹⁹ *Ibid.*, p. 257.

²⁰ *Ibid.*

requiere si no de un estado social igualitario, al menos de una percepción subjetiva de la igual dignidad que comparten todos los hombres.

Al igual que Rousseau, Tocqueville también señala que el accionar de la “piedad” –a la que se refiere preferentemente con el término de “simpatía”–²¹ requiere, en cierta medida, de un escenario de igualdad. De hecho, la considera una “palabra democrática”.²² Este sentimiento es objeto de análisis en los primeros capítulos de la tercera parte de *La democracia en América*, que titula: “La influencia de la democracia sobre las costumbres propiamente dichas”. Allí asegura que “la igualación entre los diferentes estados y la dulcificación de las costumbres no son [...] acontecimientos exclusivamente contemporáneos, sino también hechos correlativos”.²³ En su opinión, en los tiempos aristocráticos (tiempos de desigualdad) “a duras penas” se creía y sentía que los hombres pertenecen a una misma Humanidad. En ellos no había lugar para las simpatías sociales, por cuanto no es posible que una auténtica simpatía se despierte más que entre personas semejantes, o más precisamente entre personas que se perciben a sí mismas como semejantes. Tocqueville ilustra su argumento recordando el trato que los americanos dispensan a los esclavos:

Resulta fácil ver que la suerte de estos desventurados inspira poca piedad a sus amos, que para ellos la esclavitud no sólo es un hecho del que se benefician, sino un mal que no les conmueve. Así, el mismo hombre que se muestra lleno de humanidad con sus semejantes cuando éstos son al mismo tiempo sus iguales se hace insensible a sus dolores tan pronto como cesa la igualdad. Es por tanto esta igualdad la responsable de su benignidad, más que la civilización y las luces.²⁴

El progresivo avance de la igualdad, principio ordenador de las sociedades democráticas, hace visible a los hombres el sentido de la semejanza que los hermana y facilita, de este modo, el surgimiento de una suerte de “benevolencia tranquila” o simpatía. En este nuevo estado social no es frecuente que los hombres se “sacrifiquen” por los otros, pero sí que muestren “una compasión general por todos los miembros de la especie”.²⁵ Tocqueville insinúa que esta pasión esconde también un componente de interés personal: advierte que estos hombres se “complacen” en aliviar el dolor ajeno si ello no implica “perjudicarse demasiado a sí mismos”. Aclara que este retrato refiere a hombres que no son precisamente “desinteresados, sino pacíficos”.²⁶

Cabe destacar que el viajero francés introduce la reflexión sobre la simpatía varios capítulos después de haber presentado su lectura sobre el fenómeno del individualismo. A primera vista resulta confuso el hecho de que la misma voz que enseña que el avance de la igualdad tiende a separar a los hombres entre sí, a hacerlos “extraños” unos a los otros y a encerrarlos

²¹ Véase al respecto C. L. Mineau, “La sympathie: du sentiment naturel aux sensibilités sociales”, *Dossier Tocqueville lecteur de Rousseau*, Congreso de la Sociedad Canadiense de estudios sobre el siglo XVIII, Trois-Rivières, 2005 [disponible en <174.142.61.76/thematiques/rousseau.nsf/Dossiers/Tocqueville_lecteur_de_Rousseau>].

²² A. Tocqueville, *Democracy in America-De la démocratie en Amérique*, ed. de E. Nolla, Indianápolis, Liberty Fund, 2010, p. 989, nota f. [edición crítica que será utilizada únicamente para referir a notas y borradores originales de esta obra que no aparecen en la edición de Alianza].

²³ A. Tocqueville, *La democracia en América*, 2 vols., Madrid, Alianza, 2006, vol. II, p. 211.

²⁴ *Ibid.*, p. 214.

²⁵ *Ibid.*, p. 213.

²⁶ *Ibid.*

progresivamente “en la soledad de su propio corazón” como si estuvieran solos en el mundo, es la que ahora afirma que ese mismo principio igualitario es el que propicia el surgimiento de la simpatía.²⁷ Adelantándose a una posible objeción, Tocqueville se cuida de aclarar explícitamente que una cosa no se contradice necesariamente con la otra. Ocurre que –como escribe en una oportunidad– “los hombres se vuelven cada vez más humanos, más justos y temperantes pero al mismo tiempo más extranjeros a las virtudes públicas”.²⁸ Se trata, en el fondo, de una de las aristas en las que la sociedad democrática revela su carácter ambivalente.²⁹

En virtud de lo dicho hasta aquí cabe destacar que, en términos generales, Rousseau y Tocqueville encuentran que la piedad o simpatía es una pasión natural en los hombres que les recuerda su condición común y cuyo principal efecto consiste en que los fuerza a salir de sí mismos, los descentra y los mueve a socorrer a aquel que sufre. Ambos insinúan que esta pasión puede esconder un sesgo de interés personal o egoísta, aunque este no sea su rasgo definitorio. De todos modos, si bien atribuyen a la piedad un lugar importante, ambos coinciden en que por sí sola es una fuerza débil e insuficiente que no se prolonga necesariamente en una acción duradera. La reconocen, en definitiva, como un sustrato sobre el cual pueden y deben apoyarse otras pasiones, lo que nos conduce al siguiente punto.

La virtud como “amor a la patria”

Como es bien sabido, Rousseau reivindica un lugar central para la virtud en la política moderna. Por aquí pasa su apuesta más importante. Sin virtud no hay verdaderos ciudadanos, sin una sincera adhesión a ella, no hay posibilidad de que se respeten seriamente las leyes ni se trabaje para el bien de la comunidad. Sin su guía, el hombre permanece escindido entre lo que es y lo que aparenta ser, entre lo que le dicta por lo bajo su conciencia y los deseos que impulsa su *amour-propre*. Sin ciudadanos virtuosos, por fin, la prosperidad y la fuerza del Estado flaquean.³⁰ ¿Qué entiende, entonces, Rousseau por la virtud? Ante todo, “la conformidad de las voluntades particulares con la voluntad general”.³¹ La virtud es la pasión que nos predispone a dejarnos conducir por los dictados de la voluntad general, o bien el dominio de los asuntos públicos por sobre los privados en el espíritu de los ciudadanos.³² En el *Discurso sobre las ciencias y las artes* la llama la “ciencia sublime de las almas sencillas” y para conocerla indica que no hacen falta tantos esfuerzos ni aparatos. “Sus principios están grabados en todos los corazones [y] para descubrirla no basta sino con mirarse a así mismo y escuchar la voz de la conciencia”.³³ Otra apelación recurrente en Rousseau: su llamado a la introspección. La con-

²⁷ A. Tocqueville, *La democracia en América*, op. cit., p. 130. Véase también *Democracy in America...*, op. cit., p. 883, nota e.

²⁸ Carta enviada a Albert de Broglie el 20 de julio de 1856, en Alexis de Tocqueville, *Lettres choisies...*, op. cit., p. 1178.

²⁹ Véase M. Pollitzer, “Individuos perdidos en la multitud. La lectura de Mill y Tocqueville sobre la sociedad democrática”, *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados*, n° 56, 2012, pp. 5-34.

³⁰ J.-J. Rousseau, *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 62.

³¹ J.-J. Rousseau, *Discourse on Political Economy*, en *The works of J. J. Rousseau*, Halcyon classics, 2009 [kindle edition], p. 21394.

³² J.-J. Rousseau, *El contrato social*, op. cit., p. 257.

³³ J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Buenos Aires, El Ateneo, 2001, p. 47.

ciencia “jamás engaña”, “es al alma lo que el instinto al cuerpo, quien la sigue obedece a la naturaleza y no teme extraviarse”³⁴ –se lee en el *Emilio*–. Ella es “juez infalible del bien y del mal”, es principio de justicia que orienta nuestra conducta. Su voz es suave, es cierto, pero “cuesta tanto recordarla como desterrarla”³⁵ y cuenta con la ventaja de que no limita sus dictámenes a unos pocos sabios sino que habla a todo aquel que quiera escucharla.

Ahora bien, no basta con saber que existe esta guía ni con reconocer la importancia que tiene la virtud, a la que erige, según Natalio Botana, en “paradigma de la conducta política”.³⁶ Es preciso alimentar esta pasión y mantenerla viva. Para ello, Rousseau propone dos alternativas: una tiene que ver con idear un diseño institucional que permita “tomar a los hombres como son y a las leyes tal como pueden ser”,³⁷ un orden político cuyo funcionamiento dependa y descansa sobre la virtud de sus ciudadanos, un orden que exija esta adecuación entre la voluntad particular y la voluntad general como moneda de cambio para la preservación de la libertad de quienes lo integran. Se trata de una propuesta, esbozada en el *Contrato Social*, ante todo exigente, pero que además –tal como él mismo reconoce– tiene un grado de viabilidad o aplicabilidad muy reducido. Las condiciones que presupone, enumeradas hacia el final del capítulo x, así lo reflejan: ¿Qué pueblo es apto para la legislación que acaba de presentar? –pregunta–. A lo que responde:

Aquel que, encontrándose ya ligado por algún vínculo de origen, de interés o de convención, no ha soportado aún el verdadero yugo de las leyes; que carece de costumbres y supersticiones arraigadas; que no teme ser turbado por una invasión súbita; que, sin mezclarse en las querellas de sus vecinos, puede resistir por sí solo a cada uno de ellos [...]; donde cada miembro puede ser conocido por todos, y en el cual no hay necesidad de oprimir a uno con un peso superior al que puede soportar; aquel que puede prescindir de los demás pueblos, y éstos de él; que no es rico ni pobre, y, en fin, que reúne la consistencia de un pueblo antiguo con la docilidad de uno nuevo.³⁸

La otra alternativa, que se complementa con la primera pero bien puede ser alentada sin su concurso, se vale de un instrumento que él cree muy eficaz: la educación. Son muchos los textos en los que Rousseau reitera su apuesta por una educación que fomente el espíritu público y el amor a la patria desde los primeros años de vida de los ciudadanos. Tanto en *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* como en el *Proyecto de Constitución para Córcega* o en el *Discurso sobre Economía Política*, subraya, por ejemplo, la importancia que revisten los juegos entre los niños, “instituciones que a los ojos de hombres superficiales resultan ociosas, pero que conforman hábitos tan queridos y afectos indestructibles”;³⁹ los ejercicios físicos colectivos, los cuales incrementan el vigor y la fuerza de los hombres pero también su autoestima y su espíritu de fraternidad y los acostumbra a obedecer las reglas; o bien las celebraciones, las festividades y los espectáculos, que al tiempo que les recuerdan la historia de sus ancestros, sus virtudes y sus fracasos, mantienen vivas las tradiciones que los unen y los hacen extraños para los otros hom-

³⁴ J.-J. Rousseau, *Emilio*, op. cit., p. 330.

³⁵ *Ibid.*, p. 309.

³⁶ N. Botana, *La tradición republicana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984, p. 43.

³⁷ J.-J. Rousseau, *El contrato social*, op. cit., p. 177.

³⁸ *Ibid.*, p. 218.

³⁹ J.-J. Rousseau, *Consideraciones sobre el gobierno de...*, op. cit., p. 56.

bres. Todos ellos son caminos a través de los cuales es posible llegar al corazón de los hombres, construir en ellos “verdaderas ciudadelas [...] inexpugnables”,⁴⁰ inflamar su espíritu y mantenerlos unidos, en alerta y apegados a su patria por la que siempre habrán de preocuparse.

De todos modos, es preciso reconocer que la confianza depositada por Rousseau en esta vía corre en paralelo a su profundo pesimismo respecto de la capacidad de los hombres y de los pueblos para redireccionar su trayectoria. “Los pueblos, como los hombres –afirma– no son dóciles más que en su juventud; al llegar a la vejez devienen incorregibles. [...] El pueblo no soportará siquiera que se atente a sus males con el propósito de desarraigarlos, a semejanza de los enfermos estúpidos y cobardes que tiemblan ante el aspecto del médico.”⁴¹ Si se asume esta premisa, lo más probable es que los pueblos no logren resucitar la virtud que él elogia, aunque podrán aparecer en su seno algunos pocos “Emilios”, llamados a ser “modelos” para sus compatriotas y ejemplos de virtud más vivos y estimulantes que aquellos que ofrecen los “vanos discursos”.⁴²

¿Cuál es la posición de Tocqueville respecto de la rehabilitación de la virtud como vehículo principal e ineludible para corregir las tendencias individualistas del hombre moderno? Esta pregunta no admite una respuesta sencilla. A decir verdad, Tocqueville distingue entre dos o, más bien, tres tipos de patriotismo: el primero es aquel que se identifica con la virtud de los antiguos. Siguiendo a Montesquieu, entiende a esta como el principio que animaba a las repúblicas griegas y romanas y que implicaba el sacrificio del interés particular en aras del interés común. Como se trata de una forma de patriotismo estrechamente vinculada a condiciones económicas y sociopolíticas que ya no existen, en su opinión –y a diferencia de Rousseau– resulta ilusorio pretender revivirlo tal cual en las sociedades modernas.

El segundo es aquel que se desarrolla bajo las monarquías.⁴³ Volviendo su mirada sobre el curso de la Edad Media, observa que durante este período apenas si subsistieron “raros vestigios” de la pasión que había dado vida a las sociedades de la Antigüedad. Es más, “las instituciones feudales –explica en el capítulo referido al honor aristocrático en el volumen de 1840– encubrían la noción de la patria y hacían menos necesario el amor a ella. Llevaban consigo el olvido de la nación y el apasionamiento por un hombre”. En otras palabras, la mayoría de la población de entonces albergaba en su corazón tan sólo un patriotismo “débil e impreciso”.⁴⁴ Por otra parte, Tocqueville parece coincidir con la distinción operada por Montesquieu respecto del principio constitutivo que animaba a ambas formas de gobierno. La virtud, en las repúblicas, y el honor, en las monarquías. “El prejuicio de cada persona y de cada condición –había escrito el barón de la Brède– sustituye a la virtud política de que he hablado y la representa en todo. El honor puede inspirar las más hermosas acciones y, junto con la fuerza de las leyes, puede conducir al fin del gobierno como la misma virtud.”⁴⁵ Pero si bien acarrea resultados similares, el honor no se identifica con la virtud, no procede del desinterés sino que se asienta sobre el deseo de gloria y el orgullo. De todos modos, esta suerte de dilución de la virtud cívica en la mayoría de la población, o bien su reemplazo por el honor entre los nobles, no implica su completa desaparición. En todo caso, sostiene Tocqueville, lo que

⁴⁰ J.-J. Rousseau, *Consideraciones sobre el gobierno de...*, *op. cit.*, p. 130.

⁴¹ J.-J. Rousseau, *El contrato social*, *op. cit.*, p. 213.

⁴² Véase J.-J. Rousseau, *Emilio*, *op. cit.*, pp. 547-548.

⁴³ Véase A. Tocqueville, *La democracia en América*, *op. cit.*, vol. I, p. 343.

⁴⁴ *Ibid.*, vol. II, p. 299.

⁴⁵ Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*, Madrid, Tecnos, 2007, Libro III, cap. VI, p. 36.

ocurrió fue que el patriotismo adoptó una nueva fisonomía. Entre sus notas principales, destaca que esta nueva forma de amor a la patria tiene su fuente principal en un “sentimiento irreflexivo, desinteresado e indefinible que ata el corazón del hombre al lugar de su nacimiento” y que incluso “se confunde con el amor a las antiguas costumbres, con el respeto a los antepasados y el recuerdo de los tiempos idos”.⁴⁶ Es un sentimiento “generoso” que impulsa a los hombres a realizar grandes esfuerzos, sobre todo cuando se convierte en una “especie de religión”. Como esta, no encuentra su fuerza en la razón sino en los sentimientos. Según anota en su diario durante su estadía en Suiza hacia 1856, este tipo de patriotismo se nutre especialmente de la imaginación. Gracias a ella “los hombres se sienten orgullosos de vivir bajo las leyes y prestos a realizar sacrificios para mantener dicho estado”.⁴⁷ Es cierto que, sin embargo, estos esfuerzos son pasajeros, florecen en épocas de crisis pero se desvanecen en épocas de paz.

Resulta llamativo el vínculo que aquí se establece entre el carácter irreflexivo de este sentimiento y su costado generoso o desinteresado. Es atinado recordar que para Tocqueville, la devoción instintiva corresponde a las épocas de ignorancia, de escasa ilustración, como se creía había sido la Edad Media.⁴⁸ En este sentido, la gran transformación ocurrida en este aspecto con la llegada de la Modernidad hacía que también fuera inviable el restablecimiento de este segundo modelo de patriotismo. “En todas partes las creencias dejan paso al razonamiento y los sentimientos, a los cálculos”⁴⁹ –escribe hacia 1835–. Una mirada realista no puede sino partir de esta constatación: “los pueblos no recobran nunca los sentimientos de su juventud, del mismo modo que los hombres no retornan a los gustos inocentes de su infancia; pueden añorarlos, pero no hacerlos renacer”.⁵⁰ La polis ha ampliado sus horizontes, la igualdad ha hecho desaparecer a la nobleza, y el avance de la civilización ha traído mayor ilustración a los hombres. Por consiguiente, la pregunta es cómo interesar a los hombres modernos en los asuntos públicos, cómo despertar en ellos el amor a la patria si la virtud clásica, el honor aristocrático y el patriotismo irreflexivo se revelan anacrónicos.

No pueden las leyes reavivar creencias que se apagan –responde Tocqueville–, pero sí depende de ellas el interesar a los hombres en los destinos de su país. Depende de las leyes el despertar y dirigir ese vago instinto de la patria que *jamás abandona el corazón del hombre*, y, uniéndolo a los pensamientos, a las pasiones y a los hábitos de cada día, *convertirlo en un sentimiento reflexivo y estable*.⁵¹

Llegamos, así, al tercer modo en que puede presentarse el amor a la patria: el patriotismo reflexivo. En este caso, se trata de un sentimiento que viene precedido por un ejercicio racional (“nace de la ilustración”), y en consecuencia sus efectos resultan más fecundos y duraderos. Es

⁴⁶ A. Tocqueville, *La democracia en América*, op. cit., vol. I, pp. 341-342.

⁴⁷ A. Tocqueville, “Notes du voyage en Suisse”, en *Œuvres complètes*, ed. de Beaumont, París, Michel Lévy, 1865, vol. VII, p. 469.

⁴⁸ “Cierta ilustración hace que los hombres noten que su interés personal difiere del de sus semejantes –escribe en el borrador del capítulo VIII del segundo volumen de *La democracia en América*–. Una gran ilustración les muestra como ambos intereses a menudo se confunden. Tres etapas sucesivas: ignorancia: devoción instintiva. Ilustración media: egoísmo. Ilustración completa: sacrificio reflexivo”, en *Democracy in America...*, op. cit., p. 921, nota j.

⁴⁹ A. Tocqueville, *La democracia en América*, op. cit., vol. I, p. 347.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 343.

⁵¹ *Ibid.*, p. 149 [la cursiva es mía].

cierto que el anclaje racional puede hacer que este sentimiento sea percibido como “menos ardiente” que aquel que brota de la sola pasión. Es cierto también que se trata de un patriotismo que no nace de una disposición generosa o desinteresada hacia el interés general.⁵² Antes bien, se apoya sobre una doctrina que apunta directamente a ilustrar el interés particular de cada ciudadano, a mostrarle que su interés personal y el de su país son una misma cosa, y que, por consiguiente, el individualismo no es sino un “juicio erróneo” y perjudicial.

Esta doctrina, conocida como la doctrina del interés bien entendido, comenta Tocqueville entre sus notas, “se presentó a la mente de los hombres de tiempo en tiempo en todos los siglos, pero en los siglos democráticos asedia la mente humana y domina completamente el mundo moral”.⁵³ En la época moderna, los moralistas “se asustan ante la idea del sacrificio y no se atreven a aconsejarla al espíritu humano”.⁵⁴ Por ello, se apoyan sobre el principio que encuentran más fuerte entre los hombres (léase su interés), aun reconociendo que tal vez este no sea el más noble. En repetidas oportunidades Tocqueville se refiere a esta doctrina como aquella que se confunde con “un sensato egoísmo”⁵⁵ o bien con “un egoísmo refinado e inteligente”.⁵⁶ Concede que se trata de una filosofía “poco elevada”, pero muy popular, accesible y clara para todas las inteligencias. Aparentemente no ambiciona grandes logros, no busca generar “devociones extremas”, pero es capaz de inclinar a los hombres hacia pequeños sacrificios diarios, los cuales, en última instancia, terminan conduciendo al mismo resultado. Siguiendo esta lógica, “los ciudadanos se ocupan primeramente del interés general por necesidad y luego por conveniencia; lo que era cálculo se convierte en costumbre, y a fuerza de laborar por el bien de sus conciudadanos, acaban adquiriendo el hábito y el gusto de servirlo”.⁵⁷

El patriotismo reflexivo, propio de las repúblicas “modernas” y asumido en general por los americanos, se diferencia de la virtud clásica, pero como ella, contribuye a mantener viva la libertad. En este punto Tocqueville relee a Montesquieu y sostiene que la idea de la virtud –tal como aquel gran maestro la entendía– no debía ser tomada en sentido estrecho. En efecto,

lo que este gran hombre quería decir es que las repúblicas podían subsistir sólo a través de la acción de la sociedad sobre sí misma. [...] *Montesquieu [...] hablaba más del efecto que de la causa.* En América no es la virtud la que es grande, sino que la tentación es pequeña [...] No es que el desinterés sea grande, sino que el interés está bien entendido, lo que es casi lo mismo. Por lo tanto, Montesquieu estaba en lo cierto por más que hablara de la virtud antigua, y lo que decía de los griegos y los romanos aún es aplicable a los americanos.⁵⁸

⁵² A. Tocqueville, *La democracia en América*, op. cit., vol. I, p. 342.

⁵³ A. Tocqueville, *Democracy in America...*, op. cit., p. 919, nota f.

⁵⁴ A. Tocqueville, *La democracia en América*, op. cit., vol. II, p. 157. “Dudo que los hombres fueran más virtuosos en los siglos aristocráticos –admite a continuación–, pero es cierto que en ellos se hablaba incesantemente de la belleza de la virtud; sólo en secreto se estudiaba por qué era útil.” Entre sus borradores puede leerse también: “En épocas aristocráticas uno conoce su interés pero la doctrina filosófica lo desdeña. En cambio en épocas democráticas se mantiene que la virtud y el interés están de acuerdo” (*Democracy in America...*, op. cit., p. 920, nota g).

⁵⁵ A. Tocqueville, *La democracia en América*, op. cit., p. 259.

⁵⁶ A. Tocqueville, *Notes de voyages aux États-Unis* (1831-1832), en *Œuvres complètes*, ed. de Beaumont, op. cit., vol. VII, pp. 228-229.

⁵⁷ A. Tocqueville, *La democracia en América*, op. cit., vol. II, p. 137.

⁵⁸ A. Tocqueville, *Democracy in America...*, op. cit., p. 509, nota a. Según Maletz (“Tocqueville on mores and preservation of Republics”, *American Journal of Political Science*, vol. 49, 2005, pp. 2-3), Tocqueville parece quitarle importancia a la intención que se esconde tras la acción. “Resultados públicos similares pueden ser alcanzados tanto

Es difícil precisar hasta qué punto Tocqueville comulga con este enfoque. Por momentos sus comentarios se inscriben dentro del tono general de imparcialidad y moderación que quiso imprimir a su obra. Admite que “no se fi[a] de ese patriotismo reflexivo que se funda en el interés, y que el interés, al cambiar de objeto, puede destruir”,⁵⁹ pero al mismo tiempo concede que la doctrina del interés bien entendido es la “más adecuada a las necesidades del hombre de nuestra época”. Si bien no consigue formar hombres virtuosos, al menos moldea en los ciudadanos determinados hábitos (tales como la sobriedad, la moderación, la previsión y la autonomía) que, de manera imperceptible, los acercan a la virtud. No deja de ser imperfecta, es cierto, pero parece ser “suficiente” a la hora de guiar a los hombres hacia la honestidad.⁶⁰ Además, “cuando un pueblo no puede esperar alcanzar el primer [tipo de patriotismo], es necesario al menos que trate de unirse con fuerza al segundo”.⁶¹ Una suerte de *second best* accesible a la gran mayoría. En cualquier caso, no se trata de un principio que prohíba o se oponga a la búsqueda desinteresada del bien. “Las grandes almas a quienes esta doctrina no conforma, pasan por sobre ella y se elevan aún más, mientras que las almas ordinarias frenan aquí”⁶² –anota en sus borradores–. A fin de cuentas, los Emilios siguen teniendo un lugar en tiempos democráticos. Si esto es así, la correlación entre ilustración y sacrificio reflexivo pero no desinteresado se desvanece o, al menos, se relaja.

Por otra parte, es interesante reparar en una concesión que Tocqueville realiza al analizar la doctrina del interés bien entendido. Acusa a los americanos de cometer cierta injusticia cuando refieren todas sus acciones a dicho principio porque, tanto entre ellos “como en cualquier otra parte, a veces uno ve a los ciudadanos abandonarse a impulsos desinteresados e irreflexivos *naturales al hombre*”.⁶³ En otras palabras, Tocqueville concede que el hombre democrático no se mueve exclusivamente por una racionalidad instrumental que busca maximizar utilidades en todo momento, sino que dispone de una inclinación que en ocasiones lo lleva a actuar desinteresadamente. Y si esta es una inclinación “natural al hombre”, es lógico suponer que se trata de una disposición permanente que trasciende épocas y lugares. F. Miller vincula esta salvedad introducida por Tocqueville con el análisis rousseauiano de la virtud y la piedad. Entiende que con ella el francés reconoce la existencia de un espíritu desinteresado o una suerte de afección social que une a los ciudadanos, semejante al que el ginebrino describe en sus *Discursos*. Al mismo tiempo, sugiere que la resistencia que en ocasiones presentan

a través de la virtud como a través del cálculo o el autointerés o gracias a la simple ausencia de tentaciones.” En *Aristocratic liberalism: the social and political thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville* (Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 50) Kahan sostiene, por su parte, que si bien el término virtud no desaparece de la retórica de los humanistas modernos, y aunque Tocqueville es el que más la emplea, hay un cambio en el contexto y el énfasis a pesar de que no haya un cambio en el vocabulario que se utiliza. Por último, McLendon afirma que Tocqueville “reconstruye la virtud cívica de los americanos de una manera conspicuamente similar a la deconstrucción que los jansenistas habían hecho de la caridad y la compasión”, en “Tocqueville, Jansenism and the Psychology of Freedom”, *American Journal of Political Science*, vol. 50, n° 3, 2006, p. 672.

⁵⁹ A. Tocqueville, *La democracia en América*, op. cit., vol. I, p. 532.

⁶⁰ A. Tocqueville, *Democracy in America...*, op. cit., pp. 598-599, nota z.

⁶¹ A. Tocqueville, *Notes de voyages en Suisse*, en *Œuvres complètes*, ed. de Beaumont, op. cit., vol. VII, p. 469. En este texto el “primer” patriotismo se identifica con el de las épocas aristocráticas, no con el de los antiguos. En la *Democracia* de 1840 destaca que “no sería razonable exigir a los hombres de nuestros tiempos virtudes propias del estado social de sus antepasados, puesto que ya se derrumbó, arrastrando confusamente en su caída todos los bienes y los males que llevaba consigo. [...] No debemos intentar parecernos a nuestros padres, sino esforzarnos por alcanzar la grandeza y felicidad que no es propia” (*La democracia en América*, op. cit., vol. II, p. 423).

⁶² A. Tocqueville, *Democracy in America...*, op. cit., p. 922, nota k.

⁶³ A. Tocqueville, *La democracia en América*, op. cit., vol. II, p. 159.

los americanos a reconocer el verdadero motivo de su accionar esconde su intención de no humillar a quienes son beneficiarios directos de la ayuda prestada. De este modo, en su opinión, la doctrina del interés bien entendido busca resolver el *conundrum* planteado por el accionar compasivo en tiempos igualitarios, aquel que resulta del requerimiento de cierta desigualdad por parte del agente compasivo y la demanda de una percepción de igualdad por parte de quien es objeto de compasión, si es que lo que se busca es evitar en el primero el desarrollo del *amour-propre* y la envidia, y en el segundo, el sentimiento de humillación. Así, “mientras que puede resultar humillante el ser ayudado desde un lugar que implica autosacrificio o cierto sentido de superioridad —explica Miller—, no es humillante ser ayudado por alguien que cree que se está ayudando a sí mismo al ayudar a otros”.⁶⁴

Por último, cabe recordar que —en relación con este punto y al igual que Rousseau— Tocqueville también cifra sus esperanzas en la educación. En una carta dirigida a A. de Gobineau explica que, en su opinión, la “causa primera” de las miserias y debilidades de sus contemporáneos radicaba precisamente en el hecho de que estos se encontraban “bastante mal educados”.⁶⁵ Es más, cree que él mismo podría ser una de las personas indicadas para promover tal mejoría.⁶⁶ Sus propuestas en este campo evidencian una preferencia por la educación científica, comercial e industrial por sobre la literaria y se acompañan del énfasis puesto en la educación de tipo práctica antes que la meramente teórica o intelectual. Lo que una sociedad individualista necesita —cree él— es reforzar la educación política de sus ciudadanos, es decir, aquella que vincula al individuo con la sociedad a la que pertenece. Y ello se consigue sobre todo propiciando una activa participación ciudadana en diversas instancias, tales como las asociaciones o la vida municipal.

El orgullo y el deseo de estima

Una revisión del análisis que estos autores realizaron sobre el rol de las pasiones humanas en una sociedad viciada de individualismo no puede dejar de contemplar, al menos brevemente, el espacio asignado al orgullo y el deseo de estima. Hacia el final de su *Proyecto de Constitución para Córcega*, Rousseau admite que los “árbitros de la opinión de un pueblo [lo son también] de sus acciones”.⁶⁷ Es decir, que aquel que quiera gobernarlo o dirigir sus acciones debe esforzarse por indicarle qué es lo que este debe apreciar o a qué cosas debe atribuir valor. Esta sugerencia le da pie para introducir una distinción importante en el tema que nos ocupa. Rousseau explica que del tronco común del *amour-propre*, aquel que todo hombre tiende a desarrollar tras el contacto con sus semejantes, se desprenden dos nuevas pasiones: la vanidad y el orgullo. La opinión que concede gran valor a los objetos frívolos produce vanidad, mientras que aquella que se lo atribuye a objetos intrínsecamente grandes y hermosos produce orgullo. “Se puede, por

⁶⁴ F. Miller, “Motivating democrats: Rousseau and Tocqueville on the Possibility of democratic pride”, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁵ Carta dirigida a A. Gobineau el 24 de enero de 1857, en A. Tocqueville, *Selected Letters on politics and society*, ed. de Roger Boesche, University of California Press, 1985, p. 347.

⁶⁶ Frente al ofrecimiento de Luis Napoleón para que ocupara el Ministerio de Negocios Extranjeros durante la II República, él recuerda: “Yo no me creía idóneo más que para ocupar el ministerio de Instrucción Pública. Desgraciadamente este ministerio se encontraba entonces en manos de M. de Falloux” (A. Tocqueville, *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Madrid, Editora Nacional, 1984, p. 237).

⁶⁷ J.-J. Rousseau, *Proyecto de Constitución para Córcega*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 47.

tanto, hacer a un pueblo orgulloso o vanidoso según la elección de los objetos sobre los que vea dirigidos sus juicios”⁶⁸ –concluye–. La vanidad, por lo demás, es siempre individual y, por consiguiente, no puede convertirse en el instrumento adecuado para una empresa tan importante como lo es la construcción de cuerpo nacional. Rousseau anhela pueblos orgullosos, compuestos por hombres que se saben portadores de una identidad propia, celosos custodios de tradiciones y costumbres particulares y amantes de sus leyes. El cosmopolitismo es para él un signo de debilidad que genera individuos incapaces de comprometerse con otros y que refleja, en última instancia, la creciente y mediocre uniformidad que reina entre los hombres del mundo moderno:

Todos tienen los mismos gustos, las mismas pasiones, las mismas costumbres, porque ninguno ha recibido, mediante instituciones propias, una forma nacional. En las mismas circunstancias todos harán las mismas cosas; todos se dirán desinteresados y serán ladrones; todos hablarán del bien público y sólo pensarán en sí mismos [...] Convencidos de obtener [con el oro] todo lo que les tienta, todos se venderán al primer postor que quiera comprarlos. ¿Qué les importa a qué dueño obedecen, de qué Estado cumplen las leyes? Con tal de encontrar dinero que roba y mujeres que corromper cualquier país es el suyo.⁶⁹

Una educación nacional como la que propone para los polacos se orienta, así, a fomentar un sano y noble orgullo como ingrediente fundamental de una ciudadanía activa y libre. Junto con este sentimiento, que parece desplegarse más bien en un ámbito colectivo, Rousseau habla acerca del deseo de estima que experimentan individualmente los hombres. En algunos pasajes de su obra parecería que la atención puesta en la valoración que los otros hacen sobre uno mismo es señal de que se vive de la opinión ajena y a ella se acomodan las propias acciones.⁷⁰ Pero este sesgo peyorativo desaparece cuando, en otros textos, alienta por ejemplo a “vivir bajo la mirada de los conciudadanos y a desear la aprobación pública”⁷¹ o a hacer que “todos los ciudadanos se sientan constantemente bajo los ojos del público”.⁷² La mirada externa en los últimos fragmentos sería la mirada de una comunidad virtuosa, que ama a su patria y sólo respeta la superioridad que descansa sobre el mérito personal. Ocurre que, al mismo tiempo que busca fortalecer la propia identidad y la autonomía de los hombres, Rousseau reconoce que el afán por ocupar un lugar de cierta superioridad en la sociedad y el deseo de ser estimados por los otros como merecedores de tal posición son deseos que inevitablemente afloran entre ellos, y que, en cuanto tales, no son ni buenos ni malos. De hecho, en tanto y en cuanto este deseo de estima se asiente sobre el criterio adecuado, esta puede ser una pasión que –indirectamente– contribuya a forjar verdaderos ciudadanos. En este sentido, N. J. H. Dent y O’Haggan sostienen que el punto que busca iluminar Rousseau aquí es la manera en la que estos hombres entienden lo que constituye la “mejor posición” a la que pueden o deben aspirar.⁷³ Y esta no es otra que aquella que implica ser ante todo un “Hombre” en el sentido más pleno de la palabra.

⁶⁸ J.-J. Rousseau, *Emilio*, op. cit., p. 47.

⁶⁹ J.-J. Rousseau, *Consideraciones sobre el gobierno...*, op. cit., pp. 61-62.

⁷⁰ Véase, a modo de ejemplo, J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen...*, op. cit., pp. 113, 135.

⁷¹ J.-J. Rousseau, *Consideraciones sobre el gobierno...*, op. cit., p. 71.

⁷² *Ibid.*, p. 131.

⁷³ Véase N. J. H. Dent y O’Haggan, “Rousseau on Amour-propre”, *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 72, 1998, pp. 57-75.

“Los grandes hombres –aclara Rousseau– no abusan de su superioridad; la ven, la sienten, y no son por ello menos modestos. Cuanto más lo son, más conocen todo lo que les falta.”⁷⁴

Por su parte, la reflexión tocquevilliana sobre el orgullo y el deseo de estima descansa sobre la preocupación que suscita en él el espectáculo de individuos débiles, pusilánimes y adormecidos. Un escenario que favorece el estancamiento moral e intelectual de los pueblos y los conduce hacia nuevas formas de servidumbre. Es por ello que “lejos de creer [...] que deba recomendarse humildad a nuestros contemporáneos –escribe–, quisiera que se engrandeciese la idea que hacen de sí mismos y de su especie; la humildad no les conviene; lo que más necesitan, en mi opinión, es orgullo”.⁷⁵

La serie de cartas que intercambia con su amigo y colega inglés John Stuart Mill, entre octubre de 1840 y agosto de 1842, tienen como tema de fondo –precisamente– el rol que juega el orgullo en las sociedades democráticas y su vinculación con el nacionalismo. El contexto inmediato de este intercambio epistolar fue el conflicto de carácter internacional conocido como “la cuestión de Oriente”.⁷⁶ La actitud adoptada entonces por la diplomacia británica causó gran animadversión entre los franceses y fue objeto de fuertes críticas en los discursos pronunciados por Tocqueville en la Cámara de Diputados. Sus palabras causaron “una penosa impresión” en el mundo inglés, por lo que Mill se tomó la libertad de mostrar a varias personas los fragmentos de una carta, fechada en octubre de 1840, en la que Tocqueville explica las razones por las cuales se había visto en la obligación de salir en defensa de un orgullo nacional humillado. En ella el francés afirma que:

después de la manera en que el gobierno inglés se ha portado ante nosotros, no mostrar los sentimientos de la herida recibida hubiera sido, por parte de los políticos, herir y tal vez apagar una pasión nacional de la que tendremos necesidad cualquier día. *El orgullo nacional es el sentimiento más grande que nos queda; es necesario, sin duda, buscar el regularlo y moderarlo en sus desviaciones, pero es necesario evitar que mengüe.*⁷⁷

Tocqueville no apoya el lenguaje “revolucionario y propagandista” de quienes sueñan únicamente con conquistas y apelan al orgullo nacional buscando detrás de la guerra una ocasión para alcanzar otros objetivos. Pero tampoco se permite abrazar la causa de un pacifismo al que califica de “deshonesto” porque tiene por único principio “no el interés público sino el gusto por el interés material y la molición del corazón”. Está convencido de que lo menos que necesita un pueblo de costumbres blandas, gustos mediocres, cortedad de miras y espíritu alicaído como el francés, es que se le permita creer que “su lugar en el mundo es más pequeño, que ha perdido la jerarquía en la que le habían dejado sus padres, pero que puede consolarse haciendo ferrocarriles y prosperando en el seno de la paz”.⁷⁸ El orgullo nacional puede ser en ocasiones

⁷⁴ J.-J. Rousseau, *El contrato social*, op. cit., pp. 281-282.

⁷⁵ A. Tocqueville, *La democracia en América*, op. cit., vol. II, p. 317.

⁷⁶ En pocas palabras, la disputa se originó debido a las pretensiones del pashá de Egipto, Mehemet Alí, por extender sus dominios sobre la zona de Siria. Interesada en el control de Egipto desde las campañas napoleónicas y en restablecer su propio lugar en el concierto de las naciones, Francia se apresuró a manifestarle su apoyo. Inglaterra, por su parte, no podía permitir que Mehemet Alí controlara enteramente la ruta comercial que la unía a su principal colonia, la India. Austria, Prusia y Rusia pronto se le unieron y, a instancias de Lord Palmerston y sin el conocimiento del gobierno francés, firmaron en julio de 1840 la “Convención para la Pacificación del Levante”. Rechazada esta por Alí, las fuerzas europeas invadieron con éxito Siria, forzando el retiro del pashá.

⁷⁷ A. Tocqueville, *Œuvres complètes*, op. cit., t. VI, vol. I, p. 330.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 335.

“pueril y jactancioso”, pero para Tocqueville es una de las pocas grandes pasiones que todavía persistía en Francia y, a su vez, uno de los lazos más fuertes que mantenía unida a la nación.⁷⁹ Doble motivo para defenderlo allí donde se viera amenazado.

De todos modos, tiene bien presente que son pocas, o acaso infrecuentes, las ocasiones en las que el Estado nacional o la sociedad en general pueden despertar este tipo de pasiones. Si el objetivo es rehabilitarlas con la intención de que en un juego de acción recíproca estas contribuyan indirectamente a mantener viva la aspiración por la libertad, lo que se precisaba era encontrar el escenario propicio. La experiencia americana le había mostrado a Tocqueville que tal escenario bien podía ser el municipio.⁸⁰ Es allí “donde vienen a concentrarse el deseo de estima, la necesidad de gratificaciones reales, el ansia de poder y de popularidad”.⁸¹ Es en este ámbito donde los individuos alcanzan visibilidad y donde su orgullo personal tiene ocasión de desplegarse cotidianamente. Por ello, además de presentarse como un remedio frente a la centralización administrativa, como una escuela de participación ciudadana y como un espacio capaz de elevar la mira del hombre democrático, la vida municipal también se ofrece como un marco adecuado para despertar sus pasiones adormecidas. A modo de ejemplo, Tocqueville recuerda que las disputas electorales en la escala local suelen suscitar grandes odios y fuertes afectos entre los hombres, pasiones que lejos de ser perjudiciales para la sociedad son más bien frenos saludables contra la indiferencia general:

El deseo de ser elegido puede llevar momentáneamente a ciertos hombres a luchar entre sí; pero ese mismo deseo impulsa a la larga a todos los hombres al apoyo mutuo; de modo que, aunque una elección divida accidentalmente a dos amigos, el sistema electoral comprometerá de manera permanente a una multitud de ciudadanos de otro modo ajenos unos a los otros. La libertad crea odios particulares, mas el despotismo origina la indiferencia general.⁸²

Esta mirada elogiosa respecto de la existencia de canales a través de los cuales la ambición y los “odios particulares” tengan cabida parece estar en contradicción con su llamada a promover la simpatía social. ¿Por dónde pasa la apuesta tocquevilliana: por alentar la cooperación entre individuos que se reconocen iguales o bien por rehabilitar las diferencias, al menos en ciertos campos? Ambas alternativas son necesarias para el mantenimiento de una democracia liberal. Como advierte McLendon, “si bien es cierto que estos hombres no deben desconfiar excesivamente uno de otro ni tampoco carecer de compasión, es igualmente necesario que su habilidad para identificarse con los otros sea limitada”.⁸³ Lo que Tocqueville advierte es que el anhelo igualitario (constitutivo del hombre democrático) puede conducirlo a una excesiva identificación con los otros en la que se recele de toda diferencia y se imponga la uniformidad. Este escenario es tan peligroso para la libertad como aquel en el que prima el individualismo.

⁷⁹ Véase la carta a Royer-Collard fechada el 15 de agosto de 1840, en A. Tocqueville, *Lettres choisies, op. cit.*, p. 462.

⁸⁰ También podían serlo las asociaciones artificiales. Gracias a ellas, el hombre “trata de apartarse por miedo a verse sumergido en la masa”. Y enseguida agrega: “Cualquiera que sea el esfuerzo general de una sociedad para hacer a todos los ciudadanos iguales y semejantes, el orgullo particular del individuo siempre tratará de escapar al nivel común y originar de algún modo una desigualdad ventajosa para él”, en *La democracia en América, op. cit.*, vol. 1, p. 276.

⁸¹ *Ibid.*, p. 112.

⁸² A. Tocqueville, *La democracia en América, op. cit.*, vol. II, p. 135. Véase P. A. Lawler, “Tocqueville on Pride, Interest and Love”, *Polity*, vol. 28, n° 2, 1995, pp. 217-236.

⁸³ M. McLendon, “Tocqueville, Jansenism and...”, *op. cit.*, p. 671.

En rigor de verdad, no se trata de dos escenarios distintos, sino, como se insinuó previamente, de dos rostros de un mismo cuadro: individuos aislados, indiferentes y débiles que terminan confundidos en una masa común y ven cercenada su libertad. Es por ello que ambos “correctivos” deben actuar en simultáneo y deben moderarse mutuamente. Alentar la cooperación recíproca, ayudar a tensar el lazo social y, al mismo tiempo, defender la individualidad. Promover tanto el orgullo como la simpatía. Por este camino se inscriben sus propuestas.

En síntesis

Con mayor o menor grado de optimismo, tanto Rousseau como Tocqueville confiaron en la posibilidad de reeducar al individuo en vistas a corregir los males que observaban en la sociedad moderna. Ambos entendieron que el fenómeno del individualismo, la ausencia del espíritu ciudadano, conspiraba directamente contra la libertad de los hombres y que el remedio para tal enfermedad podía encontrarse en la misma naturaleza humana. En algún sentido, podría decirse que sus reflexiones parten de una suerte de “disección” de esta naturaleza. Rousseau se afanó por descubrir al “hombre natural”, por conocer su verdadera constitución, su “forma original”, desprovista de los cambios que hubo de conocer a lo largo de su evolución (o involución). Tocqueville, en cambio, concentró su mirada en tratar de comprender al hombre democrático, en destilar aquellos aspectos de su comportamiento que podían ser interpretados como resabios de una época revolucionaria y examinar, así, a este hombre “nuevo” y “diferente” tal como se presentaba ante sus ojos a comienzos del siglo XIX. Como saldo de esta empresa, buscaron despertar y fomentar entre sus contemporáneos determinadas pasiones que, entendían ellos, bien podían contribuir a su propósito pero que parecían adormecidas o lateralizadas. En este trabajo nos referimos a la piedad o compasión, la virtud como amor a la patria y el orgullo.

En cuanto a la piedad, sus apreciaciones son muy similares. Ambos la rescatan como una primera disposición que lleva a que los hombres puedan “salirse de sí mismos” y tender una mano hacia otro que sufre. Una pasión que, en tiempos de igualdad, los hombres experimentan con mayor cotidianeidad y claridad, pero que, sin embargo, carecería de la fuerza necesaria para motorizar en estos individuos acciones duraderas y sostenidas en el tiempo en pos de la comunidad. Su principal valor estriba, en todo caso, en ofrecerse como plataforma sobre la cual pueden apoyarse otras pasiones.

La apelación a la virtud, por su parte, recibe un tratamiento diferente en cada autor. En términos normativos, Rousseau propone un ideal exigente que supone la sincera adecuación del interés particular al interés general. En él, el motivo que impulsa la acción es tan importante como el efecto esperado. Por esta razón, difícilmente habría convenido en alentar una doctrina como la del interés bien entendido. Desde su perspectiva, ella no hace sino perpetuar la práctica viciada que consiste en ofrecer un “simulacro” de las virtudes, en aparentar un deseo que no se tiene y en alimentar la hipocresía egoísta. En su propuesta no parece haber cabida para los “grises” o los términos medios: se es un ciudadano pleno o se es un burgués, es decir, una “nada”.⁸⁴ No hay, tampoco, concesiones hacia la Modernidad. El modelo antiguo no ha sido superado aún y las condiciones externas que requiere la libertad hacen que la virtud, aparentemente accesible a todos, termine siendo un principio de acción para unos pocos. No hay lugar aquí, como en el caso de Tocqueville, para un “*second best*”.

⁸⁴ J.-J. Rousseau, *Emilio*, op. cit., p. 39.

Por último, el orgullo y el deseo de estima son pasiones que –para ambos– conducen al objetivo buscado por vía indirecta. Bien direccionadas, fortalecen al individuo, elevan su autoestima y estimulan su sentido de pertenencia al cuerpo social. □

Bibliografía

- Bloom, Alan, *Gigantes y enanos. La tradición ética y política de Sócrates a John Rawls*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Botana, Natalio, *La tradición republicana*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984.
- Dent, Nicholas J.-O' y T. Haggan, "Rousseau on Amour-propre", *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 72, 1998, pp. 57-75.
- Diez del Corral, Luis, *El pensamiento político de Tocqueville*, Madrid, Alianza, 1989.
- Hall, Cheryl, "Reason, Passions and Politics in Rousseau", *Polity*, vol. 34, 2001, pp. 66-88.
- Hennis, Wilhelm, "La nueva Ciencia Política de Tocqueville", *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), n° 22, Madrid, 1981, pp. 7-38.
- Jardin, Andre, *Alexis de Tocqueville (1805-1859)*, París, Hachette, 1984.
- Kahan, Alan, *Aristocratic liberalism: the social and political thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Koritansky, Jean, "Two forms of the love of equality in Tocqueville's practical teaching for democracy", *Polity*, vol. 6, n° 4, 1974, pp. 488-499.
- Lawler, Peter Augustine, "Tocqueville on Pride, Interest and Love", *Polity*, vol. 28, n° 2, 1995, pp. 217-236.
- Maletz, Donald, "Tocqueville on mores and preservation of Republics", *American Journal of Political Science*, vol. 49, 2005, pp. 1-15.
- McLendon, Michael L., "Tocqueville, Jansenism and the Psychology of Freedom", *American Journal of Political Science*, vol. 50, n° 3, 2006, pp. 664-675.
- Miller, Fiona, "Motivating democrats: Rousseau and Tocqueville on the possibility of democratic pride", *Southern Political Science Annual Conference*, Nueva Orleans, 3 de julio de 2007, pp. 1-13.
- Mineau, Caroline L., "La sympathie: du sentiment naturel aux sensibilités sociales", *Dossier Tocqueville lecteur de Rousseau*, Congreso de la Sociedad Canadiense de estudios sobre el siglo XVIII, Trois-Rivières, 2005 [disponible en <174.142.61.76/thematiques/rousseau.nsf/Dossiers/Tocqueville_lecteur_de_Rousseau>].
- Montesquieu, *El Espíritu de las Leyes*, Madrid, Tecnos, 2007.
- Pollitzer, María, "Individuos perdidos en la multitud. La lectura de Mill y Tocqueville sobre la sociedad democrática", *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados*, n° 56, 2012, pp. 5-34.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discourse on Political Economy*, en *The works of J. J. Rousseau*, Halcyon Classics, 2009 [kindle edition], p. 21394.
- , *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Buenos Aires, El Ateneo, 2001.
- , *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Buenos Aires, El Ateneo, 2001.
- , *El Contrato Social*, Buenos Aires, El Ateneo, 2001.
- , *Escritos polémicos. Carta a Voltaire, carta a Malesherbes, carta a Beaumont y carta a Mirabeau*, Madrid, Tecnos, 1994.
- , *Proyecto de Constitución para Córcega*, Madrid, Tecnos, 1988.
- , *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Madrid, Tecnos, 1988.
- , *Emilio*, Madrid, Edaf, 1985.
- Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America - De la démocratie en Amérique*, edición crítica bilingüe por E. Nolla, trad. de J. T. Schleifer, Indianápolis, Liberty Fund, 2009.

- , *La democracia en América*, 2 vols., Madrid, Alianza, 2006.
- , *Lettres choisies. Souvenirs*, ed. de Mélonio y Guellec, París, Gallimard, 2003.
- , *Ensayo sobre el estado social y político de Francia antes y después de 1789*, Madrid, Alianza, 1989.
- , *Selected letters on politics and society*, ed. de Roger Boesche, Berkeley, University of California Press, 1985.
- , *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Madrid, Editora Nacional, 1984.
- , *Œuvres complètes*, París, Gallimard, t. VI, vol. I (1954) ; t. XIII, vol. I (1977).
- , *Notes de voyages aux États-Unis (1831-1832)*, en *Œuvres complètes*, ed. de Beaumont, París, Michel Lévy, t. VII, 1865.
- , *Notes de voyages en Suisse (1836)*, en *Œuvres complètes*, ed. de Beaumont, París, Michel Lévy, t. VII, 1865.
- Villar Ezcurra, Alicia, “La fuerza de la piedad y los sentimientos de humanidad en Rousseau”, *Pensamiento*, vol. 61, n° 228, 2004, pp. 361-388.

Resumen / Abstract

El rol de las pasiones en las sociedades democráticas.

Un diálogo entre Rousseau y Tocqueville

El problema del individualismo y la desafección pública ha sido denunciado por numerosos intelectuales como uno de los riesgos más importantes que deben afrontar las sociedades democráticas. Como es bien sabido, no es este un “mal” privativo de la cultura política contemporánea. A trescientos años del nacimiento de Jean-Jacques Rousseau todavía resuena entre nosotros aquella denuncia que apareciera en su primer Discurso: “Ya no tenemos ciudadanos”. Casi un siglo después, Alexis de Tocqueville –gran lector del ginebrino– hizo del fenómeno del individualismo y la apatía cívica uno de los ejes centrales de su pensamiento, convencido de que allí radicaba uno de los principales peligros que debía afrontar la nueva democracia. El objetivo de este artículo no es presentar el diagnóstico que ambos pensadores ofrecieron sobre esta particular problemática sino, más bien, concentrar la mirada en las alternativas que ambos sugirieron para hacerle frente. Puntualmente, el análisis se focaliza en el rol que asignaron a las pasiones humanas en el intento por redireccionar esta tendencia propia del hombre moderno.

Palabras clave: Tocqueville / Rousseau / simpatía / piedad / virtud / orgullo

Fecha de recepción del original: 22/11/2012

Fecha de aceptación del original: 20/3/2013

The role of passions in democratic societies.

A dialogue between Rousseau and Tocqueville

The problem of individualism and public disaffection has been denounced by many political thinkers as one of the greatest risks democratic societies must face. However, this is not a peril that only threatens contemporary political culture. Three hundred years after Jean-Jacques Rousseau’s birth it still reverberates among us one of the central claims that appears in his first Discourse: “We have no more citizens”. Almost a century after, Alexis de Tocqueville –a genevan’s avid reader– presented individualism and civic apathy as one of the main dangers that should tackle the new democracy. The aim of this article is not to present the diagnosis that both thinkers offered on this particular problem, but rather to examine the alternatives they envisioned in order to cope with it. Specifically, the analysis focuses on the role assigned to human passions in the attempt to redirect this trend, characteristic of modern man.

Key words: Tocqueville / Rousseau / sympathy / piety / virtue / pride

Gramsci y la traducción

Génesis y alcances de una metáfora

Mariano Zarowsky

Universidad Nacional de Buenos Aires

Cada vez que la cuestión de la lengua aflora de una u otra forma, significa que se están planteando otras preguntas: la formación y el crecimiento de una clase dirigente, la reorganización de una hegemonía cultural, la necesidad de establecer una relación más estrecha entre los intelectuales y las masas.

Antonio Gramsci, *Literatura y vida nacional*

Introducción

La reflexión sobre la actividad de la traducción como *metáfora* para dar cuenta del trabajo de creación teórica que daría singularidad al marxismo latinoamericano, y también sobre la actividad de los *traductores* en tanto figuras privilegiadas para estudiar los procesos de circulación internacional de las ideas y por ende de mediación cultural, ha mostrado su productividad en el campo reciente de la historia intelectual del marxismo en el continente. O bien se ha trabajado sobre la traducción como uno de los indicadores y puertas de entrada para la comprensión de los procesos socioculturales de recepción del marxismo en América Latina,¹ o bien, desde otro énfasis, haciendo uso de su sentido metafórico, para dar cuenta de los casos en que se asiste a una producción teórica marxista novedosa o, de otro modo, latinoamericana.²

¹ En su trabajo sobre las primeras recepciones del pensamiento de Marx en la Argentina Horacio Tarcus define el momento de la recepción como “la difusión de un cuerpo de ideas en un campo de producción diverso del original desde el punto de vista del sujeto receptor”. Dar cuenta de los procesos de recepción supone, entonces, sostiene Tarcus, reconstruir esa red que forman traductores, editores, distribuidores, libreros; una red que se inserta y forma parte de una “*koiné* cultural, un mundo de ideas, de pasiones, de intereses”. Se trata, en suma, de dar cuenta del “medio por el cual una filosofía es integrada en la dinámica de la historia, en el ámbito específico de determinada tradición cultural”. Horacio Tarcus, *Marx en Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, pp. 31, 32 y 42, respectivamente.

² Martín Cortés ha propuesto recientemente la figura del *intelectual como traductor* para caracterizar el itinerario de José Aricó. La metáfora es productiva, sostiene Cortés, para referir a los esfuerzos más logrados que contribuyeron a la “búsqueda de un marxismo latinoamericano”. Cortés ubica la obra de Aricó en el sendero de José Carlos Mariátegui, pues pueden reconocerse en ambas figuras “traducciones” del marxismo, esto es, una producción nueva, una actividad de reflexión original adecuada a su tiempo y a la situación latinoamericana. Véase Martín

Entre nosotros fue José Aricó quien, en *La cola del diablo*, siguiendo un trabajo de Robert Paris –su intervención en el coloquio de Sinaloa sobre Mariátegui (1980)– llamó la atención sobre las notas acerca de la “traductibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos” de Antonio Gramsci y su productividad para pensar la configuración de un pensamiento marxista adecuado a las particularidades de la situación latinoamericana.³ No era por azar, escribía Aricó, que Paris hubiera utilizado el concepto gramsciano de traductibilidad “con imaginación e inteligencia”, para encarar un estudio contrastado de la difusión del marxismo en América Latina a través del análisis de los discursos de Gramsci y de José Carlos Mariátegui.⁴ El problema, tal como lo entendía Aricó, era simultáneamente político y teórico-epistemológico, e indicaba el espesor y el desafío que implicaba trazar una historia del marxismo en el marco de la historia social y cultural del continente. ¿Cuál era la situación del movimiento obrero en América Latina y cuál era su relación con el marxismo como teoría? Varios elementos hacían que la situación latinoamericana difiriera de la europea (“ni la extensión y densidad histórica del proletariado es comparable –escribía Aricó– ni su horizonte ideal tendió a reconocer el socialismo más o menos inficionado de marxismo como una expresión política propia”).⁵ Entonces, ¿qué implicaba esta distancia para la constitución de un marxismo latinoamericano?, ¿suponía una completa ajenidad de la teoría para pensar la realidad del continente, o, por el contrario, la inexistencia de una razón suficiente que justifique variaciones o “ajustes” de la “doctrina” original, que entonces podía ser aplicada sin mediación alguna? En clave de autobiografía intelectual y respondiendo en parte a la cuestión, Aricó retomaba la referencia gramsciana a la *traductibilidad de los lenguajes científico-filosóficos*. Al respecto escribía:

A partir de esta constatación se evidencia la necesidad de confrontar con las diferenciadas realidades latinoamericanas aquellos paradigmas teóricos y políticos que para poder ser

Cortés, “La traducción como búsqueda de un marxismo latinoamericano: la trayectoria intelectual de José Aricó”, en revista *A Contra-Corriente, A Journal on Social History and Literature in Latin America*, vol. 7, n° 3, primavera de 2010, pp. 145-167. Antonio Infranca utiliza una metáfora similar para referirse al pensamiento de Aricó: escribe que sus libros fueron “fundamentales para la ‘traducción’ del marxismo en América Latina”, y que su tarea era “traducir” a Gramsci a la realidad latinoamericana”. Antonio Infranca, “La cola del diablo: el marxismo de José Aricó y su interpretación de Gramsci”, en *Periferias*, n° 11, octubre de 2003.

³ José Aricó, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005 [1988], pp. 112-114.

⁴ A pesar del reconocimiento, Aricó no abundaba en el particular sentido de la noción de traductibilidad que Paris leía en Gramsci. Es que Paris proponía un modelo “contrastivo” de matriz lingüística para analizar las figuras de Gramsci y de Mariátegui, con el objetivo –escribía– de “aplicar –e incidentalmente certificar– la categoría gramsciana de “traductibilidad”, a los fines de desarrollar, a través de un estudio de caso, una “aproximación contrastante” para el estudio de la difusión del marxismo, véase Robert Paris, “Mariátegui y Gramsci: prolegómenos a un estudio contrastado de la difusión del marxismo”, en *Socialismo y participación*, n° 23, Lima, septiembre de 1983, p. 31. A pesar de la declamación, Paris apenas se refería al texto de Gramsci sobre la traductibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos y no desarrollaba los posibles sentidos de la metáfora gramsciana. Se apoyaba en cambio en una matriz conceptual saussureana, que denominaba “lingüística contrastiva” (*ibid.*). Esta tenía como objetivo traducir –escribía Paris– “las funciones de la lengua A por las funciones de la lengua B”. En el caso de su interés, se trataba de encontrar un sistema de equivalencias, “de comunicabilidad” entre funciones presentes en los discursos de Gramsci y de Mariátegui. No puedo desarrollar aquí este modelo ni las “tablas de conversión” que propone Paris a partir de lo cual traza “equivalencias funcionales” del “lenguaje histórico” de Gramsci y el de Mariátegui. Como voy a intentar poner de relieve, la metáfora de la traducción en Gramsci, así como también las indicaciones que Aricó ofrece para pensar la historia intelectual del marxismo latinoamericano, responden a otras concepciones del lenguaje, la traducción y la producción social de las ideas.

⁵ José Aricó, *La cola del diablo*, *op. cit.*, pp. 113-114.

utilizados requieren “traducciones” menos puntuales e infinitamente más cautas. Y utilizo el concepto en el sentido gramsciano de “traductibilidad” de los lenguajes y que se refiere a la posibilidad de algunos experimentos históricos, políticos y sociales, de encontrar una equivalencia en otras realidades. Si la traductibilidad supone que una fase determinada de la civilización tiene una expresión cultural “fundamentalmente” idéntica, aunque el lenguaje sea históricamente distinto por cuanto está determinado por las tradiciones específicas de cada cultura nacional y todo lo que de ellas se desprende, Gramsci podía ser traducido en clave latinoamericana si era posible establecer algún tipo de similitud o sintonía histórico-cultural entre su mundo y el nuestro.⁶

La traducción, en tanto metáfora, suponía para Aricó el esfuerzo por encontrar un denominador común para conectar experimentos históricos, políticos y sociales de realidades diversas, esto es, para encontrar una expresión cultural “fundamentalmente idéntica”, aun cuando se tratara de expresarla en lenguajes históricamente distintos. La búsqueda de este alcance universal de la teoría (que pudiera dar cuenta de la tendencia a devenir universal del modo de producción capitalista, pero también de la dimensión universal que podía haber en la lucha por el socialismo en tanto proyecto de sociedad) implicaba al mismo tiempo el desafío de dar cuenta de la *variedad* y la *particularidad* de cada una de las formaciones sociales nacionales con las que la teoría se debía medir. Considerando el atractivo y la relevancia del asunto, sin embargo, Aricó no se “dejaba de sorprender” de que las reflexiones de Gramsci sobre la traductibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos no hubieran “despertado un interés mayor de los comentaristas”.⁷

En esta línea, Martín Cortés analizó la figura del propio Aricó a partir de la metáfora de la traducción, o bajo el prisma de la figura del *intelectual-traductor*; se trata, como en el caso de Mariátegui, de ejemplos de una actividad intelectual orientada por la búsqueda de un marxismo latinoamericano, original, frente a las aplicaciones mecánicas del marxismo-leninismo que caracterizaron sobre todo a los partidos comunistas del continente.⁸ Interpretando entonces la metáfora de la traducción, Cortés sostiene que tanto en Mariátegui como en Aricó

se destacan los tres elementos que caracterizan la *traducción* como ejercicio: (1) un lenguaje (el marxismo), (2) este lenguaje necesita ser traducido a una realidad cultural y social específica (latinoamericana), y (3) esta traducción se realiza mediante un esfuerzo de interpretación que excluye toda posibilidad de aplicación o perfección. Así, la traducción supone, contra esta ilusión de aplicación, la *producción de algo nuevo*.⁹

⁶ *Ibid.*, p. 114.

⁷ *Ibid.* Aricó encontraba una excepción en *Los usos de Gramsci*, de Juan Carlos Portantiero. Escribía: “No es casual que la primera obra de aliento sobre el pensamiento de Gramsci escrita por un latinoamericano se propusiera la tarea de encontrar en él una clave de lectura que permitiera basar su eficacia en el hecho de que [cita Aricó a Portantiero] ‘podía ser expresado en los lenguajes de las situaciones concretas particulares’”, José Aricó, *La cola del diablo*, *op. cit.*

⁸ Cortés subraya esta tensión entre lo universal y lo particular a la que aludía Aricó: afirma que la *traducción* supone la voluntad de producir una interfaz que evite la doble trampa del *excepcionalismo* y su reverso simétrico, el *eurocentrismo*, dos tentaciones que –sostiene siguiendo a Michael Löwy– fueron predominantes en el desarrollo del marxismo en el continente. La primera tiende a absolutizar la especificidad de su cultura, historia y estructura social; la segunda tiende a transplantar mecánicamente a América Latina los modelos de desarrollo socioeconómico que explican la evolución histórica de Europa a lo largo del siglo XIX. Martín Cortés, “La traducción como búsqueda...”, *op. cit.*, p. 150.

⁹ *Ibid.*, p. 154.

Ahora bien: si, como escribe Cortés, la traducción “supone siempre un ejercicio de fino análisis de la configuración nacional específico y eso implica siempre un esfuerzo de lectura”,¹⁰ podemos avanzar en la interrogación y preguntarnos: ¿quién lee?, ¿quién es entonces el sujeto de la traducción?; o de otro modo, ¿cómo se puede pensar la posibilidad, las implicaciones y los sentidos de este trabajo del pensamiento dando cuenta de su inmersión en un entorno social y una praxis político-cultural? Las indicaciones del propio Aricó van en un sentido contrario, tanto de la idea de la traducción como actividad del pensamiento especulativo o ejercicio hermenéutico del intelectual como conciencia “lúcida”, privilegiada, como de la idea de la traducción como una transposición abstracta: se trata de variantes de una concepción del lenguaje (y del pensamiento) que evita dar cuenta de su carácter material, de su relación con la práctica social y los agrupamientos colectivos. En las páginas que hemos comentado, Aricó invitaba indirectamente a situar la cuestión de la traducción en el marco de una problemática a elucidar: la de las relaciones entre “teoría” y “movimiento” o –también según su expresión– la del vínculo entre “procesos de la realidad y procesos de elaboración de la teoría”.¹¹

Trazar una genealogía histórica de las condiciones de emergencia de la propia metáfora de la traducción en Antonio Gramsci en el marco de su praxis político-cultural en sus escritos del período ordinovista (1919-1924) puede ser productivo para reconsiderar esta cuestión. Nos permitirá aproximarnos a las múltiples capas de sentido que, superpuestas y en estrecha relación, pueden leerse en las reflexiones gramscianas sobre la traducción en tanto metáfora y, bajo el prisma de la reconstrucción histórica, leer también las algo crípticas notas sobre la “Traduc-

¹⁰ Martín Cortés, “La traducción como búsqueda...”, *op. cit.*, p. 163.

¹¹ José Aricó, *La cola del diablo*, *op. cit.*, p. 43. Como es sabido, además de ser autor de textos emblemáticos sobre marxismo latinoamericano, José Aricó fue él mismo traductor al español de algunos de los escritos de Antonio Gramsci –entre otros textos–, y mentor y colaborador activo de ambiciosas empresas de traducción (como editor de Siglo XXI colaboró en una nueva edición de *El capital* y de los *Grundrisse* de Marx), que fueron parte de su proyecto editorialista alrededor de la revista y los *Cuadernos Pasado y Presente*. En su itinerario vital entonces, la traducción como *metáfora* para pensar la elaboración de un pensamiento marxista latinoamericano debe pensarse estrechamente ligada a las implicaciones de su actividad práctica como editor y traductor. Si bien Cortés subraya esta cuestión al proponer abordar como *obra* de Aricó su trayectoria vital –haciendo hincapié en su proyecto editorialista–, en el artículo citado pone énfasis en señalar ciertas problemáticas de orden teórico en que a su juicio puede leerse en Aricó la operación de traducción como “la producción de algo nuevo” (sus ideas en torno al “privilegio del atraso” y al “Estado como productor”). El análisis de figuras intelectuales de este tipo debería tomar en cuenta entonces los recientes aportes desarrollados en la Argentina en el cruce de la historia intelectual y la sociología cultural. Además del trabajo de Tarcus que hemos citado –quien hace un uso productivo, entre otras referencias, de las reflexiones de Pierre Bourdieu sobre las condiciones sociales de circulación internacional de las ideas–, podemos referir al de Fernanda Beigel (*La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina*, Buenos Aires, Biblos, 2006), quien pone de relieve para el caso de Mariátegui la estrecha vinculación entre su producción teórica y su praxis político-cultural, a partir de analizar su “editorialismo programático”, esto es, las *redes editoriales* que el *Amauta* contribuyó a forjar a partir de su actividad como periodista, ensayista y editor. Aunque no se inscriban estrictamente en la historia intelectual del marxismo latinoamericano, también deberían tenerse en cuenta otros aportes teórico-metodológicos recientes de la historia intelectual y la sociología cultural desarrollados en la Argentina. Gustavo Sorá (*Traducir el Brasil. Una antropología de la circulación internacional de las ideas*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2003) trabajó sobre la historia de las traducciones brasileñas en el país, desde un punto de vista que cruza el estudio de las condiciones sociales de la circulación de las ideas, la historia cultural y la antropología de los intercambios simbólicos. Sorá propone pensar las dimensiones sociales que informan la actividad de la traducción como modo de abordar las relaciones desiguales entre estados y la formación –internacional– de las culturas nacionales, inscribiendo en esta trama las historias y los itinerarios individuales de los traductores. Patricia Wilson (*La constelación del sur. Traductores y traducciones en la literatura argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004), desde un énfasis más inclinado hacia el estudio de la traducción como actividad de la cultura receptora, propone un estudio de la traducción en la Argentina (alrededor del grupo de la revista *Sur*) desde la “teoría del polisistema”, inscribiendo la actividad de traducción en el sistema literario en el que se inserta la actividad de los traductores.

tibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos” (1932-1933), donde el comunista italiano elaborará la cuestión de manera más sistemática en términos estrictamente teóricos. Se trata, en fin, de poner de relieve, a partir de la noción gramsciana de traducción como metáfora, ciertos lazos de continuidad entre su experiencia histórica en el *laboratorio italiano*, su propia práctica político-cultural y su producción teórica.

***L'Ordine Nuovo* como traducción italiana de la experiencia soviética**

Los comunistas italianos tienen que convertir en tesoro la experiencia rusa, economizar tiempo y trabajo.

Gramsci y Togliatti, *L'Ordine Nuovo*, 21 de junio de 1919

Si bien Robert Paris no desarrollaba mayores indicaciones en torno a la noción de traducción de Antonio Gramsci sobre la que afirmaba basar su análisis, sí citaba –sin dar más precisiones acerca de su contenido– sus notas sobre la traductibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos (1932-1933) y mencionaba algunas referencias dispersas que había hecho este en 1924 en las páginas de la revista, acerca del esfuerzo de *L'Ordine Nuovo* “para traducir al lenguaje histórico italiano la experiencia de la revolución rusa”. En rigor, Gramsci había utilizado la misma metáfora de la traducción en un artículo de *L'Ordine Nuovo* algo anterior, de agosto de 1920, titulado –al igual que el de 1924– “El programa de *L'Ordine Nuovo*”.¹² Allí Gramsci se proponía dar cuenta del “proceso íntimo de desarrollo del programa” de la revista, en función de trazar sus premisas generales y posicionar su estrategia –en la disputa con la mayoría del PSI pero también, y sobre todo, en tensión con las otras fracciones comunistas que habitaban en su interior– como la representante más fiel de la estrategia bolchevique.¹³ ¿Cómo describe Gramsci la génesis de la experiencia *ordinovista* y su programa? En referencia a la reunión fundante de la revista, en abril de 1919, escribe:

¿Quiénes éramos? ¿Qué representábamos? ¿De qué *nuevo verbo* éramos portadores? ¡Ay! El único sentimiento que nos unía en aquellas reuniones era el provocado por una vaga pasión por una vaga cultura proletaria: queríamos hacer algo, algo, algo; nos sentíamos angustiados, sin orientación, sumidos en la ardiente vida de aquellos meses posteriores al armisticio, cuando parecía inminente el cataclismo de la sociedad italiana. ¡Ay! La única *palabra nueva* que realmente se pronunció en aquellas reuniones quedó sofocada.¹⁴

¹² Desde el punto de vista de la historia intelectual la diferencia en el dato cronológico es altamente significativa, pues un abismo separaba los dos momentos históricos de enunciación: iba del balance de la derrota parcial del consejismo en 1920 a la derrota definitiva del movimiento obrero y el ascenso del fascismo en Italia. En el medio, había tenido lugar la ruptura del PSI y la fundación del PC italiano en 1921, el fin de las expectativas revolucionarias en Europa y el consecuente giro en la estrategia de la Internacional Comunista hacia posiciones frentistas.

¹³ Hacia 1921, antes de la ruptura del congreso de Livorno del PSI que da origen al Partido Comunista, las corrientes del PSI se distribuían del siguiente modo: los reformistas (eran la mayoría, conducidos por Turati); los maximalistas o “comunistas unitarios” (conducidos por Serrati; eran partidarios de la Internacional Comunista pero no de la ruptura con los reformistas); por último, las distintas fracciones revolucionarias (los “abstencionistas”, conducidos por Bordiga; los maximalistas de izquierda; el grupo de *L'Ordine Nuovo*).

¹⁴ Antonio Gramsci, “El programa de *L'Ordine Nuovo*” (1920), en Antonio Gramsci, *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004 [1970], p. 98 [todas las cursivas, de aquí en adelante y salvo que se indique lo contrario, son mías, MZ].

Gramsci se refería a un difuso principio aglutinador, “sentimental”, una “vaga pasión” por una también vaga “cultura proletaria”, que era entonces incapaz de representar todavía un movimiento real, de portar, en sus palabras, *un nuevo verbo*, una *palabra nueva*. Es necesario retener todo el espesor de la metáfora lingüística utilizada por Gramsci, puesto que, como he citado, el comunista italiano iba a proponer una metáfora general de este campo semántico para referirse a las motivaciones que orientaron *L'Ordine Nuovo* en un segundo momento: la búsqueda de una *traducción* de la experiencia soviética al lenguaje de la realidad histórica italiana. ¿Cuál era entonces esta “palabra nueva” sofocada en una primera instancia a la que refiere Gramsci? Aquella que se interrogaba por la existencia particular en Italia de esa “forma universal” que representaba el soviét ruso y que la encontraba en las *comisiones internas de fábrica* de Turín, ese organismo creado por el movimiento obrero italiano y que un camarada de Gramsci caracterizaba como el “territorio nacional del autogobierno obrero”. Es interesante notar que Gramsci presentaba la génesis de esta interrogación, de esta *palabra emergente*, citando exhaustivamente a sus camaradas de organización y bajo la modalidad del estilo indirecto libre, esto es, dándole la palabra a sus compañeros. Para ser más precisos: poniendo de manifiesto su génesis *dialógica*, esto es, situada en una praxis comunicativa particular, y su carácter intersubjetivo, *polifónico*.¹⁵

Es sugerente detenernos en la caracterización que hace Gramsci de la naturaleza del proyecto de *L'Ordine Nuovo* antes de su giro consejista, pues nos permitirá ir delineando algunos de los sentidos que asumirá su utilización de la metáfora de la traducción, y que pueden delimitarse a partir de reconstruir la problemática que la rodea en torno a las relaciones entre movimiento, práctica política y producción teórica, y, más específicamente, en torno a la función de una revista político-cultural, o, de otro modo, en torno a la función de los intelectuales.

Informa Gramsci que hasta el número 7 de *L'Ordine Nuovo* (junio de 1919), la *palabra nueva* a la que hicimos referencia permaneció silenciada; la revista construía su perfil en torno a las directivas de Angelo Tasca, sin proyecto ni identidad claramente definidos: “ninguna *idea* central, ninguna organización íntima del material literario publicado”, sentencia.¹⁶ *L'Ordine Nuovo* estaba todavía orientada por la concepción de cultura subyacente en Tasca, a

¹⁵ La “palabra nueva –escribe Gramsci– la dijo uno que era un técnico: ‘Hay que estudiar [lo cita] la organización de la fábrica como instrumento de producción; debemos dedicar toda la atención a los sistemas capitalistas de producción y de organización y debemos trabajar para que la atención de la clase obrera y la del partido se dirijan a ese objeto’” (“El programa de *L'Ordine Nuovo*”, *op. cit.*, p. 98). Otro camarada –lo cita Gramsci bajo la misma modalidad– se preguntaba si había en Italia algo que pueda compararse con el Soviet ruso, “que tenga su naturaleza” “algo que nos autorice a afirmar: el Soviet es una forma universal, no es una institución rusa, exclusivamente rusa”. Este mismo agregaba también, impresionado por una “pregunta que le había dirigido a quemarropa un camarada polaco” informa Gramsci (a quien también cita: “¿por qué no se ha celebrado nunca en Italia un congreso de las comisiones internas de fábrica?” había arrojado), respondía: “sí, existe en Italia, en Turín, un germen de gobierno obrero, un germen de Soviet”. Se trataba, evidentemente, de las comisiones internas de fábrica. En consecuencia el camarada de Gramsci proponía –según nos relata este– estudiar la fábrica capitalista como forma necesaria de la clase obrera, como organismo político, como “territorio nacional del autogobierno obrero”. “Esta era –escribe ahora Gramsci– la *palabra nueva* rechazada por el camarada Tasca” (*ibid.*, p. 99, cursivas mías).

¹⁶ Antonio Gramsci, “El programa de *L'Ordine Nuovo*”, *op. cit.*, p. 99. Angelo Tasca, quien dirigía la revista en una primera etapa, era contrario a la idea de una organización que no fuera sindical o de partido. Dejará *L'Ordine Nuovo* a fines de agosto de 1920. A partir del artículo de Gramsci escrito en colaboración con Palmiro Togliatti, “Democracia obrera”, publicado en *L'Ordine Nuovo* en el número 7 de junio de 1919, comienza a definirse claramente la concepción política de la revista y su campaña por los consejos de fábrica. Según informa Manuel Sacristán, tiempo más tarde Gramsci se refiere a este momento como aquel en que dio junto a Palmiro Togliatti un “golpe de Estado” en el consejo de redacción.

quien Gramsci le atribuye querer “recordar cosas muertas”, “no pensar”, esto es, transmitir a la clase obrera “cosas desgastadas”, la “pacotilla del pensamiento obrero”, “dar a conocer” a la clase obrera italiana *las ideas* del pensamiento revolucionario: por ejemplo las de Louis Blanc como si, ironiza Gramsci, hubieran sido estas las que habrían “producido experiencias reales”, o las ideas de Eugenio Fournière, quien “ha redactado un cuidado ejercicio escolar [...] un *esquema* de Estado socialista”. En suma, escribe Gramsci, *L'Ordine Nuovo* era “una revista de *cultura abstracta*, de *información abstracta* [...] un *desorganismo*, el producto de un *intelectualismo mediocre* que buscaba a fuerza de traspies un *puerto ideal* y una *vía de acción*”.¹⁷

Cito y subrayo las palabras de Gramsci pues su caracterización del proyecto de Angelo Tasca es sugerente para delimitar los sentidos que le dará a la noción de traducción como modo de pensar las mediaciones entre movimiento, práctica política y producción teórica a partir de la función de los intelectuales: los principios políticos que orientaban *L'Ordine Nuovo* antes de que definiera su orientación consejista, esta orientación abstracta, intelectualista, que no conforma un cuerpo con el sujeto que supone representar, es la que Gramsci pretende haber revertido a partir del giro que tomó la revista desde junio de 1919. La operación de *traducción* que elabora Gramsci junto a sus camaradas intentaba, por oposición a cualquier esquematismo abstracto, establecer una relación entre la dimensión universal de la experiencia soviética y la realidad particular de la situación italiana. La propuesta, según su visión retrospectiva, era:

consagrar nuestras energías a “descubrir” una tradición soviética en la clase obrera italiana, a sacar a la luz el filón del real espíritu revolucionario italiano; real porque era coincidente con el espíritu universal de la Internacional obrera, porque era producido por una situación histórica real, porque era resultado de una elaboración de la clase obrera misma.¹⁸

Esta palabra nueva, entonces, fue la acción y el programa consejista de *L'Ordine Nuovo* que, más allá de la conmoción y las expectativas generadas por la revolución de octubre, surgía de las particulares condiciones del desarrollo capitalista italiano y de las formas de organización del movimiento obrero fabril de Turín; este programa representaba una ruptura radical con las corrientes mayoritarias de la izquierda italiana, dominada por el reformismo parlamentarista del PSI o el sindicalismo revolucionario. Como se sabe, la orientación consejista encontrará un eco notable en la vanguardia del movimiento obrero turinés, sobre todo a partir de la huelga general que se desarrolló en la región en abril de 1920 y que prácticamente desató una situación semiinsurreccional.¹⁹ A partir de la formulación de su programa en el número 7 de la revista, en junio de 1919, Gramsci informa que junto a Togliatti y a Terraccini se dedicaron a “celebrar conversaciones” en los círculos educativos, en las asamblea de fábrica, fueron invitados por las comisiones internas administradoras a discutir con ellas (en noviembre de 1919 la sección turinesa del PSI organizó un Comité de Estudios para los consejos de fábrica, diri-

¹⁷ *Ibid.*, p. 100.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ No puedo extenderme aquí demasiado en el desarrollo de los acontecimientos históricos ni en la descripción y análisis del programa político de *L'Ordine Nuovo*, bastante conocido. La idea de los consejos como órgano de poder obrero y de control de la producción supone –dicho de manera breve y por ende algo esquemática– la unidad de la lucha política por el poder y la lucha por el control y dirección del proceso productivo. En este sentido, suponía una novedad frente a las corrientes mayoritarias de la época: el economicismo subyacente en las posiciones sindicalistas, y su opuesto, las estrategias parlamentaristas del Partido Socialista.

gido por Togliatti). El problema del desarrollo de la comisión interna se transformó entonces en el eje central, en *la idea* de *L'Ordine Nuovo*, que se convirtió, escribe Gramsci, “para nosotros y para cuantos nos seguían, en ‘el periódico de los Consejos de fábrica’”. Y cierra: “los obreros quisieron a *L'Ordine Nuovo* (podemos afirmarlo con íntima satisfacción)”.²⁰ La respuesta que da Gramsci a la pregunta de por qué tuvo éxito la revista puede leerse como todo un programa para la formación de una revista político-cultural y como contrapunto a la concepción abstracta e intelectualista que le atribuía a Tasca. Y, una vez más, nos aproxima a uno de los tantos sentidos que podrán leerse en su metáfora de la traducción:

Porque en los artículos del periódico [los obreros] encontraban una parte de sí mismos, su parte mejor; porque notaban que los artículos de *L'Ordine Nuovo* no eran frías arquitecturas intelectuales, sino que brotaban de nuestra discusión con los mejores obreros, *elaboraban sentimientos, voluntades, pasiones reales de la clase obrera turinesa* que habían sido *exploradas y provocadas por nosotros*, porque los artículos de *L'Ordine Nuovo* eran casi el “acta” de los acontecimientos reales vistos como momentos de un proceso de íntima liberación y expresión de la clase obrera. Por eso los obreros quisieron a *L'Ordine Nuovo*, y así se formó la idea de *L'Ordine Nuovo*.²¹

Si las pasiones obreras son “exploradas” pero también “provocadas”, escribe Gramsci, por el grupo intelectual, la empresa de elaboración teórico-política que Gramsci caracteriza con la metáfora de la *traducción* para referirse al desarrollo teórico-práctico contenido en el programa de *L'Ordine Nuovo* nos permite situar la metáfora de la traducción que utiliza Gramsci como modo de referir, en primera instancia, a la compleja relación que se produce entre el movimiento espontáneo, la elaboración teórico-política y las formas y procesos de autoorganización obrera. Esta articulación dio origen a la palabra nueva que se expresa en el programa de la revista. Pues finalmente, escribe Gramsci, *L'Ordine Nuovo*

no era más que una traducción, para la realidad histórica italiana, de las concepciones del camarada Lenin expuestas en algunos escritos que ha publicado *L'Ordine Nuovo* mismo, y de las concepciones del teórico americano de la asociación sindical revolucionaria de los I[ndustrial] W[orkers of the] W[orld], el marxista Daniel de Leon.²²

Gramsci alude aquí a la *traducción* como mediación entre las orientaciones teórico-políticas previamente elaboradas por Lenin y De Leon (podríamos parafrasear su campo semántico y referir a ellas, en tanto precedente, como la *palabra hablada*) y la realidad histórica italiana, que produce la *palabra nueva*, emergente. Gramsci le atribuye a la intervención y concepción de *L'Ordine Nuovo* haber construido una relación con el movimiento de los consejos que le permitió operar esa traducción de manera orgánica, que –subraya– brotó de la discusión con los mejores obreros, y que recogía tanto como “provocaba”, “elaboraba”, sus verdaderas pasiones, sentimientos y voluntades.

²⁰ Antonio Gramsci, “El programa de *L'Ordine Nuovo*”, *op. cit.*, p. 100.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 103.

Cuatro años más tarde Gramsci volverá a hacer uso de la metáfora de la *traducción*, cuando, en abril de 1924, publique un artículo que se titulará también “El programa de *L'Ordine Nuovo*” (este es al artículo al que se refiere Robert Paris). Allí escribe Gramsci:

La difusión conseguida por los primeros dos números tiene que depender de la posición que *L'Ordine Nuovo* había adoptado en los primeros años de su publicación, y que consistía esencialmente en lo que sigue: 1) *en haber sabido traducir al lenguaje histórico italiano los postulados principales de la doctrina y la táctica de la Internacional Comunista*.²³

Como se puede observar, si bien la metáfora conserva su referencia a las relaciones entre la “doctrina” y el movimiento, su utilización añade una nueva modulación a su sentido: subraya ahora la cuestión de la relaciones entre lenguajes nacionales o, para ser más precisos, entre el lenguaje de la situación histórica italiana y el de la Internacional Comunista (orientado por la experiencia soviética). El desplazamiento debe situarse en relación con el cambio en el curso de los acontecimientos: el bienio rojo 1919-1920 y la derrota del movimiento de los consejos habían quedado lejos y el ascenso del fascismo en Italia se mostraba como un fenómeno que estaba lejos de ser pasajero (por entonces avanzaba la represión sobre el movimiento y los principales dirigentes del partido); en este sentido, la Internacional Comunista había acusado recibo del declive de la ola revolucionaria europea y virado su estrategia –desde su IV Congreso de fines de 1922– hacia la constitución de frentes de unidad, estrategia que no era aceptada por la dirección del PCI conducido por Bordiga, reacio a cualquier alianza o fusión con el PSI reformista y cuya orientación maximalista puede resumirse en la consigna “clase contra clase”. Gramsci, en minoría, sostenía entonces que el programa del Partido Comunista Italiano tenía que reproducir la posición adoptada en los años 1919-1920 por *L'Ordine Nuovo*, pero reflejando la nueva situación, las posibilidades que se le ofrecían al proletariado para una acción autónoma, manteniendo –escribe en el mismo artículo– “la tradición de *intérprete fiel e integral* del programa de la Internacional Comunista”.²⁴

La utilización de esta metáfora cercana al campo semántico de la *traducción* parece ahora subrayar la idea de *continuidad* entre la traducción y lo traducido. Pero debe leerse con atención, señalando la paradoja que contiene, pues la idea de *L'Ordine Nuovo* como “intérprete fiel e integral” de la estrategia soviética supone, como hemos visto, su reformulación en un nuevo contenido, teniendo en cuenta tanto la particular situación italiana (esta fue la tarea de traducción de *L'Ordine Nuovo* en 1919, subraya Gramsci) como la nueva situación del movimiento en 1924. Evidentemente, la referencia indica una disputa de fracciones respecto a la filiación con la Internacional Comunista frente a la mayoría de PCI, conducido por Bordiga, rebelde a sus directivas. Lo cierto es que la *fidelidad* que se atribuye Gramsci respecto a la estrategia de la Internacional Comunista supone en rigor una inflexión, una nueva modulación respecto de lo actuado en el período 1919-1920: se trata ahora del “programa del gobierno obrero y campesino” –con su implicación de “frente único”, rechazado por el sector izquierdista de Bordiga–, de la importancia de la organización de la fábrica (también en polémica antibordiguiana), y sobre todo –a diferencia de la concepción sectaria de la dirección del PCI– el llamado a conside-

²³ *Ibid.*, pp. 157-158.

²⁴ *Ibid.*, p. 158.

rar y a formar a los cuadros del partido como organizadores de un partido de masas, siguiendo las tesis de la “conquista de la mayoría” dirigidas por Lenin en su polémica contra el izquierdismo, ya presentes en su texto preparatorio para el II Congreso de la Tercera Internacional de 1921 (*El izquierdismo enfermedad infantil del comunismo*). Gramsci argumentaba que esta nueva estrategia estaba en continuidad con las que habían sido las posiciones de *L'Ordine Nuovo*, “fiel intérprete” de las posiciones de la Internacional Comunista (de allí que subraye el apoyo de Lenin a su tendencia), tanto en el momento de ascenso de los consejos de fábrica como en el del congreso de Livorno del PSI, en 1921, cuando el grupo de los “comunistas puros” (bordiguistas y *L'Ordine Nuovo*) se escindió de los “comunistas unitarios” (partidarios de la Internacional Comunista pero también de mantener la unidad con los reformistas) y fundó el PCI.²⁵ La posición de Gramsci entonces, en tensión con la de los bordiguistas (quienes interpretaban tal vez demasiado *literalmente* la consigna arrojada por la IC a nivel europeo respecto a la necesidad de escindirse de los reformistas y formar partidos comunistas), había sido la de ampliar la fracción comunista dejando de lado lo que entendía era la limitación de la posición abstencionista (Bordiga), como modo de evitar que el PCI se constituyera como escisión de una minoría alejada de la mayoría del PSI que, escribía Gramsci en 1924 sin ambigüedades, “entonces [en 1921] quería decir la mayoría del proletariado”.²⁶

En “Contra el pesimismo”, un texto contemporáneo publicado en *L'Ordine Nuovo* (marzo de 1924), Gramsci insistía con la metáfora de la *traducción* para trazar su balance de los acontecimientos y polemizar más explícitamente con las posiciones de sus adversarios maximalistas en la dirección del PCI. Allí evaluaba que la escisión de Livorno –que había sido presentada como una conclusión necesaria de las deliberaciones del II Congreso de la Internacional Comunista; tal vez, agregó, una interpretación *demasiado literal*– había sido un “error” del cual recién entonces –escribe Gramsci en clara referencia al triunfo de la reacción–, se podía valorar en toda su extensión.²⁷ Si las deliberaciones del segundo congreso de la Internacional Comu-

²⁵ Marcando cierta continuidad con las posiciones de 1920 pero al mismo tiempo el desplazamiento en relación con la nueva situación política de 1924, Massimo Salvadori utiliza la *metáfora de la traducción* para caracterizar las posiciones de Gramsci a las que nos estamos refiriendo. Escribe en *Gramsci e il problema storico della democrazia* (1973): “Traducir los soviets al italiano: ésa era la preocupación de Gramsci en 1920; traducir el gobierno obrero y campesino al italiano: tal era la preocupación de Gramsci en 1924” (citado en Maria Antonietta Macciocchi, *Gramsci y la revolución en Occidente*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975 [1974], p. 128).

²⁶ Antonio Gramsci, “El programa de *L'Ordine Nuovo*”, *op. cit.*, p. 158. La escisión en el Congreso de Livorno que da origen al PCI se produce luego de que la votación diera como resultado 93.038 votos para los “comunistas unitarios” (dirigidos por Serrati), 58.783 votos para los “comunistas puros” (bordiguistas y *L'Ordine Nuovo*), y 14.695 votos para los reformistas. Según Giuseppe Fiori, Gramsci era partidario de la constitución de un Partido Comunista que siguiera la estrategia de la Internacional Comunista (que había establecido en los “21 puntos” de su segundo congreso la directiva de romper con la estrategia reformista como requisito para la constitución de los partidos comunistas), pero se oponía a la escisión del PSI a cualquier precio, pues aspiraba a ganar para posiciones comunistas a su mayoría desde adentro del partido. Lenin escribió entre el 4 de noviembre y el 11 de diciembre de 1920 un folleto titulado *Falsos discursos sobre la libertad*, donde intervino en la polémica objetando a Serrati (“comunista unitario”, partidario de la IC pero no de la escisión con el PSI) y declarándose a favor de la escisión y la expulsión de los reformistas. Según Fiori, Gramsci sólo aceptó la escisión como solución inevitable después de la publicación de este folleto (Giuseppe Fiori, *Vida de Antonio Gramsci*, Buenos Aires, Peón Negro, 2009 [1966], p. 184). Es significativo que Gramsci no tomara la palabra en el Congreso (aunque se desconocen los motivos, véase Macciocchi, *Gramsci y la revolución en Occidente*, *op. cit.*, p. 70). Según Fiori (*Vida de Antonio Gramsci*, *op. cit.*, p. 186), su resultado tampoco fue el que Lenin esperaba, esto es, de consenso de la mayoría del proletariado italiano con las posiciones de los “comunistas puros”.

²⁷ Gramsci escribirá más tarde que la escisión de Livorno había significado “el alejamiento de la mayoría del proletariado italiano de la Internacional Comunista” y que “sin duda alguna, [este hecho] ha sido el mayor triunfo de la reacción” (citado en Giuseppe Fiori, *Vida de Antonio Gramsci*, *op. cit.*, p. 187).

nista habían sido la “interpretación viva” de la situación mundial, y en especial de la situación italiana, paradójicamente, afirmaba Gramsci, los comunistas italianos no se habían movido para su acción “partiendo de lo que sucedía en Italia, de los hechos italianos”. Una vez más Gramsci utiliza la metáfora de la traducción para plantear el problema:

*nos limitamos a insistir sobre las cuestiones formales, de pura lógica, de pura coherencia, y fuimos derrotados, porque la mayoría del proletariado organizado políticamente nos juzgó equivocados, no vino con nosotros, [...]. No habíamos sabido conducir una campaña sistemática tal, que nos pusiera en grado de alcanzar y obligar a la reflexión a todos los núcleos y los elementos constituyentes del partido socialista, no habíamos sabido traducir al lenguaje comprensible de todo obrero y campesino italiano el significado de cada uno de los acontecimientos italianos de los años 1919-1920.*²⁸

La metáfora de la *traducción* como falta, como defecto, se puede leer aquí como contrapunto de la traducción como operación exitosa, que según Gramsci había logrado *L'Ordine Nuovo* en el período 1919-1920: refiere entonces a la dificultad para interpretar el propio significado de la experiencia del bienio 1919-1920 italiano y trasponer esta lectura desde el lenguaje del núcleo dirigente alrededor de *L'Ordine Nuovo* al lenguaje de los núcleos constituyentes del partido y, sobre todo, de los obreros y campesinos. El fracaso de tal empresa explicaba el triunfo de la reacción. La metáfora de la *traducción* que utiliza aquí Gramsci ahora puede volver a leerse en relación con los sentidos a los que aludimos en una primera instancia respecto de la función de *L'Ordine Nuovo* como revista político-cultural. Se trata, dicho de otro modo, de la *traducción* como metáfora para situar –y ahora su referencia es más explícita, pues se escribe sobre el fracaso de la experiencia revolucionaria– la necesaria y difícil relación entre los intelectuales y el pueblo, entre el partido y las masas.

Hasta aquí hemos reconstruido las condiciones de emergencia de la metáfora de la traducción utilizada por Gramsci a partir de su inserción en los debates teórico-políticos del período 1919-1924. Hemos identificado diversas capas de sentido que se superponen en ella: a) la operación de *traducción* como metáfora para pensar la función de una revista político-cultural por oposición a una revista de ideas, de información abstracta; b) refiere entonces a la relación que los intelectuales pueden establecer con las masas: a la elaboración por parte del grupo intelectual de sentimientos, pasiones y voluntades presentes en esta, pero también a la capacidad del grupo dirigente (digamos: el Partido) por explicar y hacer comprensible para el conjunto la significación de determinados acontecimientos; c) también alude a la relación entre lenguajes nacionales: aquello que hay de “universal” en uno que permite que se exprese en otro, pero que para hacerlo debe tener en cuenta sus particularidades, dando lugar al carácter imperfecto, creativo de la traducción. Para mayor precisión, hablamos de la dimensión político-práctica del lenguaje: el problema es traducir la experiencia soviética –y luego las directivas de la IC– a la situación italiana); d) refiere, por último, a la relación entre “doctrina” y “movimiento” o, de otro modo: entre la *palabra hablada* (lo dado), y la *palabra nueva* (la producción de algo

²⁸ Antonio Gramsci, “Contra el pesimismo” (1924), *Escritos políticos (1917-1933)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007 [1981].

nuevo). Aquí la operación de traducción supone una aparente paradoja: pues para que la *interpretación sea fiel* debe producirse una *inflexión*, una modulación de la doctrina y su adaptación a la nueva situación. Esto supone una invención.

Notas desde la cárcel: traducción y filosofía de la praxis

Una vez trazada esta genealogía podemos leer bajo una nueva perspectiva los apuntes de Gramsci sobre la “Traductibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos”, escritos en la cárcel entre 1932 y 1933, casi diez años después del último artículo que hemos comentado. Podemos comprender toda la significación de la referencia al debate comunista de los años 1919-1921 al que Gramsci alude al comienzo de su artículo, cuando escribe en su primera línea: “En 1921, tratando de problemas de organización, Ilich [Lenin] escribió o dijo (poco más o menos) lo siguiente: *no hemos sabido ‘traducir a las lenguas europeas nuestra lengua’*”.²⁹ No debe sorprender la similitud entre la fórmula que Gramsci le atribuye a Lenin y sus propias expresiones de la época referidas a la traducción (ya se trate de una cita literal o de una atribución imaginaria):³⁰ hemos visto cómo Gramsci pretendía que la posición de *L’Ordine Nuovo* fuera la traducción, la “intérprete fiel”, para la situación italiana, de la estrategia de la Internacional Comunista y de las posiciones de Lenin en relación con su crítica al izquierdismo.

Teniendo en cuenta estos antecedentes, se podría circunscribir en primera instancia alrededor de los siguientes vértices la problemática que Gramsci delimita con la referencia a la expresión de Lenin: 1) la apelación a la traducción de la experiencia soviética a Europa occidental indica que se trata de situaciones diferentes que requieren un examen cuidadoso antes que una aplicación mecánica de la estrategia bolchevique; 2) que Gramsci feche y subraye el momento de enunciación de esta suerte de balance crítico (1921, año de consolidación del reflujo) nos permite leer un segundo vértice de la problemática: la pregunta por las causas y las consecuencias de la derrota de la revolución proletaria en Europa; 3) por último: Gramsci pone en boca de Lenin una referencia al fracaso de la revolución europea que se enuncia en primera persona del plural (*no hemos sabido traducir...*) y la sitúa en relación con cuestiones de organización: la *traducción* de la experiencia soviética a la situación europea supone, por ende, problematizar la cuestión del *partido*. O, para ser más precisos: supone una revisión crítica de la relación entre la vanguardia y las masas.

La referencia algo crítica a la observación de Lenin nos sitúa entonces en un campo problemático que Gramsci apenas repone y que sin embargo tiene la función de apuntarnos, como una suerte de ayuda memoria, el contexto de su enunciación y de su marco de diálogo, pues a diferencia de los textos del período 1921-1924, más coyunturales y programáticos, Gramsci se dedica ahora a plantear y desarrollar el problema de la traductibilidad de los len-

²⁹ Antonio Gramsci, “Traductibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos”, en *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008, p. 72.

³⁰ Según escribe Palmiro Togliatti en *Antonio Gramsci*, su compañero de ruta no pudo disponer en la cárcel de ningún libro de Lenin. “Las referencias a las obras de Lenin que se encuentran en los *Cuadernos* están hechas de memoria, o bien son de segunda mano, extraídas de citas de escritos leninistas que figuraban en diversos libros y revistas. La compra de Lenin nunca fue autorizada por la dirección de la cárcel”. Palmiro Togliatti, citado en María Antonietta Macciocchi, *Gramsci y la revolución en Occidente*, op. cit., p. 92.

guajes en términos teóricos. De allí, entonces, el giro que en el segundo párrafo de sus notas se observa en el modo de plantear el problema. Escribe:

La traductibilidad presupone que una determinada fase de la civilización tiene una expresión cultural “fundamentalmente” idéntica, aun si el lenguaje es históricamente distinto, determinado por la particular tradición de cada cultura nacional y de cada sistema filosófico, por el predominio de una actividad intelectual o práctica, etc. Así, es preciso ver si la traductibilidad es posible entre expresiones de fases distintas de civilización, en cuanto estas fases son momentos de desarrollo de una hacia la otra y que, por lo tanto, se integran mutuamente; o si una expresión dada puede ser traducida con los términos de una fase anterior de una misma civilización, fase anterior que, sin embargo, es más comprensible que el lenguaje dado, etc.³¹

La pregunta en torno a la posibilidad de encontrar “entre expresiones de fases distintas de civilización” una “expresión cultural ‘fundamentalmente’ idéntica” estaba animada, como hemos demostrado, por la interrogación respecto de la posibilidad y del carácter de la revolución en Occidente y su relación con la experiencia soviética; o, para decirlo de otro modo, por la pregunta en torno a la modalidad que –de ser esta posible– podría adquirir la transición al socialismo en diversos tipos de formaciones histórico-sociales. Sin embargo, como en el párrafo citado aludió algo críticamente al significado de la noción de traductibilidad (y, como dije, la referencia a Lenin nos recuerda las coordenadas políticas en las que debe situarse la problemática), parecería que la cuestión que le interesa desarrollar a Gramsci en sus notas gira más bien alrededor del estatuto del marxismo y su relación con las demás filosofías en torno a la posibilidad de la traducción. Escribe a continuación de la referencia a Lenin:

Es preciso resolver el siguiente problema: si la traductibilidad recíproca de los diferentes lenguajes filosóficos y científicos es un elemento “crítico” propio de cada concepción del mundo, o si solamente es propio de la filosofía de la praxis (de manera orgánica) y sólo parcialmente apropiable por las demás filosofías.³²

¿Acaso sólo la filosofía de la praxis, esto es, el marxismo, estaba en condiciones de operar la traducción entre “fases distintas de civilización”? Y si esto es así, ¿en virtud de qué elementos constitutivos de su naturaleza?; ¿qué es lo que le otorgaría esta capacidad singular? Planteada de este modo, la cuestión parece girar menos en función del desarrollo de una definición de traducción o de traductibilidad, que a interrogarse en torno al estatuto del marxismo y a su singularidad respecto del resto de las filosofías; de allí que Gramsci cierre el segundo párrafo del artículo proponiendo la hipótesis que, entendemos, organiza sus notas: “A lo que parece, se puede decir que solamente en la filosofía de la praxis la ‘traducción’ es *orgánica* y profunda, mientras que en otros puntos de vista es a menudo un simple juego de *‘esquematismos’ genéricos*”.³³

Esta referencia de Gramsci al carácter orgánico de la traducción en la filosofía de la praxis y la contraposición respecto a los otros puntos de vista (escribe pocas líneas después: se trata de

³¹ Antonio Gramsci, “Traductibilidad de los lenguajes...”, *op. cit.*, p. 72.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

“combatir algunos abstractismos mecanicistas”) permite leer que el alcance de su nueva reflexión está informado por una manifiesta preocupación política: como he puesto de relieve con la referencia al debate de 1921, Gramsci está trazando un balance de las viejas discusiones con sus camaradas italianos, pero al mismo tiempo está integrando este balance a una reflexión teórica más amplia que cobra sentido en el marco de los nuevos acontecimientos (el nuevo giro “sectario” en 1929 de la Internacional Comunista y su adopción de la estrategia de “clase contra clase” permite que el PCI conducido por Bordiga acerque sus posiciones a las de la IC) para entablar una discusión con ciertas interpretaciones y usos del marxismo en un momento que, como señala Hobsbawm, institucionalizada la revolución en un solo país y la hegemonía estalinista, comenzaba a configurarse, por vía de la política de edición de la Internacional Comunista y sus correas de transmisión en los partidos comunistas nacionales, una “versión internacional estandarizada del marxismo”.³⁴

Podemos decir entonces que a la problemática directamente política que remonta al período 1919-1924 (que apunta con su referencia a Lenin), Gramsci va a añadir ahora –en un diálogo más elaborado y sistemático con la filosofía marxista y las tradiciones filosóficas con las que polemiza– una reflexión sobre la noción de traducción que la resitúa en el centro de una problemática filosófica cara a la tradición marxista: la relación entre la teoría y la práctica, o, de otro modo, entre la producción de conocimiento y la política. Escribe Gramsci a continuación de su planteo del problema:

El pasaje de *La sagrada familia* en el que se afirma que el lenguaje político francés de Proudhon *corresponde y puede traducirse* al lenguaje de la filosofía clásica alemana es muy importante *para comprender algunos aspectos de la filosofía de la praxis*, para hallar la solución de muchas aparentes contradicciones del desarrollo histórico y para responder a algunas superficiales objeciones contra esta teoría historiográfica (*es también útil para combatir algunos abstractismos mecanicistas*).³⁵

¿Cuáles son las correspondencias que permiten la operación de traducción entre el “lenguaje político francés” y el “lenguaje de la filosofía clásica alemana”, o, para decirlo en los términos del escritor Giuseppe Carducci citados por Gramsci, entre “*la política práctica* de Robespierre y el *pensamiento especulativo* de Kant”?³⁶ Es sabido que el dualismo entre una *actividad* histórica, espiritual, propia del pensar, y una actividad práctica *pasiva* (dualismo que supone una clara relación de jerarquía y determinación entre el elemento activo y el pasivo) constituía uno de los núcleos de la concepción filosófica de Hegel y luego de los neohegelianos (Feuerbach el más notorio entre ellos) y que incluso pueden encontrarse reminiscencias de este dualismo en algunos textos tempranos de Marx y en algunos escritos maduros de Engels (Gramsci recuerda las afirmaciones de este último respecto a que el proletariado era “el heredero de la filosofía alemana”, que la teoría debe “realizarse prácticamente”).³⁷ Gramsci le atribuye la in-

³⁴ Eric Hobsbawm, “En la era del antifascismo, 1929-1945” (en *Storia del Marxismo*, vol. 3, 1979), en *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo 1840-2011*, Buenos Aires, Crítica, 2011, p. 268.

³⁵ Antonio Gramsci, “Traductibilidad de los lenguajes...”, *op. cit.*, p. 72.

³⁶ *Ibid.*, p. 75.

³⁷ Como interpreta Michael Löwy, en *La esencia del cristianismo* Feuerbach reconocía dos categorías: la actividad histórica, espiritual, “de la cabeza”, y la práctica, pasiva, egoísta. Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el*

fluencia a las *Lecciones de historia de la filosofía*. Allí Hegel sostenía la idea de que el pensamiento de Kant, Fichte y Schelling contenía “en forma de pensamiento”, “en forma de espíritu y concepto”, la revolución hacia la cual había avanzado *el espíritu* en Alemania, pero que en Francia lo había hecho “como realidad efectiva”. Lo interesante es que Gramsci extiende la influencia hegeliana a la tradición marxista. El pasaje de Hegel, escribe, parecería estar parafraseado en *La sagrada familia*, y sobre todo “parece bastante más importante como ‘fuente’ del pensamiento expresado en las *Tesis sobre Feuerbach*: ‘Los filósofos han explicado el mundo, y se trata ahora de transformarlo’”, que supone –traduce Gramsci la tesis XI– “que la filosofía debe devenir política para realizarse, para continuar siendo filosofía”. Pero entonces, ¿se trata de *realizar prácticamente* los postulados elaborados por el pensamiento filosófico? O de otro modo, ¿de que un sujeto, el proletariado, paradójicamente pasivo, realice prácticamente los postulados elaborados por los filósofos (marxistas)? ¿Es este el modo en que deberían leerse las *Tesis sobre Feuerbach*? Al menos no parece ser esta la interpretación que Gramsci ofrece aquí de la filosofía de la praxis, ni que estuviera satisfecho con la mera enunciación de la necesidad de la realización práctica de la filosofía. Si bien el artículo parece detenerse en este punto en el que apenas es enunciado el vacío teórico, es claro que Gramsci se inclina a desautorizar la posición “intelectualista” (escribe: “que Croce sea partidario de las ‘tranquilas teorías’ y no de la ‘realidad efectiva’; que una reforma de ‘ideas’ y no una reforma en acto le parezca lo fundamental, se comprende. En tal sentido la filosofía alemana ha influido en Italia”) y que invita a revisar y a ampliar, esto es, a no dar por clausurada la reflexión, en torno a la “afinidad entre la labor de la filosofía y el acontecimiento político”. Gramsci se limita aquí a señalar el equívoco de las concepciones idealistas, tanto hacia adentro como hacia fuera del marxismo, y finalmente remite a la noción de traducción como una orientación para avanzar en la reflexión. “Es preciso –concluye Gramsci– rever toda esta cuestión”, revisar las referencias y buscar otras, “para encuadrarlas en el problema de la traductibilidad de los lenguajes, esto es: que dos estructuras fundamentalmente similares tienen superestructuras ‘equivalentes’ y recíprocamente traducibles, cualquiera sea su lenguaje particular y nacional”.³⁸ Que la resolución del problema, caro a la tradición filosófica, haya que buscarla en torno a la cuestión de la traducción nos debe remitir al campo problemático y a las capas de sentido que la metáfora de la traducción incorpora y que aquí hemos reconstruido en el párrafo anterior. A saber: el de las relaciones intelectuales-clase, doctrina-movimiento, lenguajes nacionales, función de una revista político-cultural, etc. Para decirlo de otro modo: Gramsci propone aquí revisar la idea de la actividad práctica como productora de conocimiento en el marco de una reflexión sobre las relaciones entre “estructuras” y “superestructuras”.

En este punto Gramsci tampoco desarrolla aquí las implicaciones de su planteo, y parece sólo indicar un vacío, una dirección a partir de la cual sería posible pensar su resolución.³⁹ Lo que

joven Marx, Buenos Aires, Herramienta, 2010 [1970], p. 139. En este trabajo Löwy reconstruye la significación de las *Tesis sobre Feuerbach* en el propio itinerario de Marx y su papel en la ruptura con su pasado hegeliano en cuanto a su concepción de las relaciones entre pensamiento y acción, entre filosofía y política.

³⁸ Antonio Gramsci, “Traductibilidad de los lenguajes...”, *op. cit.*, p. 77.

³⁹ Es significativo que Gramsci continúe sus notas sobre la traducción introduciendo una serie de reflexiones críticas sobre ciertas “certezas” o metáforas del marxismo “mecanicista”, que tienen en común subestimar el papel de las superestructuras: la idea de que la “anatomía” de la sociedad está constituida por la economía; de que no se puede juzgar a una época histórica por lo que ésta piensa de sí misma; o la idea de que las superestructuras son “débiles” y “perecederas apariencias”. Gramsci reflexiona sobre el origen lingüístico de estas expresiones (la utilización de

nos interesa destacar, en todo caso, es que la novedad teórico-filosófica respecto a los artículos de la época de *L'Ordine Nuovo* radica en el modo en que Gramsci incorpora la cuestión de la traducción (que carga con toda la polisemia de su sentido a la que hemos referido) a su reflexión sobre las relaciones entre filosofía y política.⁴⁰ Se trata de una relación –escribe Gramsci en otra parte de sus notas– entre dimensiones que son “homogéneas y heterogéneas” al mismo tiempo, y frente a las cuales sería “torpe y ocioso” “determinar una jerarquía respectiva”,⁴¹ esto es, fundamentar la existencia de una a partir de la otra. Gramsci reconoce una dimensión específicamente teórica (y creadora) de la práctica política, pero al mismo tiempo contempla la posibilidad de eventuales disparidades entre esa práctica y la teoría. Frente a esta “cisura radical” –así la denomina José Aricó en su *Marx y América Latina*–⁴² en las conexiones existentes entre procesos de elaboración teórica y procesos reales, podemos leer la metáfora de la traducción en Gramsci como una mediación, teórico-práctica, un esfuerzo siempre imperfecto pero posible para aproximar ambos procesos. De allí que sostenga: “Esta traductibilidad no es ‘perfecta’, ciertamente, en todas sus particularidades, incluso importantes (¿qué lengua es exactamente traducible a otra, qué palabra es exactamente traducible a otro idioma?), pero lo es en el ‘fondo esencial’”.⁴³ En el reconocimiento de esta cisura, entonces, pero también en la posibilidad de suturas parciales, podemos situar la singularidad de la concepción gramsciana del marxismo como *filosofía de la praxis* y, al fin, la función y la práctica de traducción, en el seno de un pensamiento sobre la función y las formas específicas que toman las llamadas superestructuras y los procesos de producción de hegemonía. Esta articulación debería remitirnos, indudablemente, a su concepción sobre los intelectuales.⁴⁴

metáforas provenientes de saberes jurídicos o de las ciencias naturales, inevitable dada su relación con los lenguajes de la ciencia de la época), “para precisar el límite de la propia metáfora, o sea, para impedir que se materialice y mecanice”, escribe en “Traductibilidad de los lenguajes...”, *op. cit.*, pp. 77-78.

⁴⁰ José Aricó recordaba que las notas de Gramsci acerca de la traductibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos pertenecen a su *Cuaderno* n° 11, escrito entre 1932-1933, esto es, aquel dedicado fundamentalmente a refutar la interpretación mecanicista del marxismo hecha por Bujarin en su *Teoría del materialismo histórico*. Aricó invita entonces (*La cola del diablo*, *op. cit.*, p. 114) a leer las notas de Gramsci sobre la traducción en relación con sus “Notas críticas sobre un intento de ‘Ensayo popular de sociología’”, o, de otro modo: en el marco de sus desarrollos sobre la filosofía de la praxis como respuesta al marxismo mecanicista. *La teoría del materialismo histórico. Manual popular de sociología marxista*, de Bujarin, fue publicado en Moscú por primera vez en 1921. Según los editores italianos de los *Cuadernos*, es verosímil que para su trabajo de crítica del texto de Bujarin Gramsci haya utilizado una traducción francesa de 1927 hecha sobre la cuarta edición rusa.

⁴¹ En “Algunos problemas para el estudio de la filosofía de la praxis” (incluido en *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, *op. cit.*, p. 82) Gramsci escribe que trazar un paralelo entre Marx y Lenin, esto es, entre *Weltanschauung*-filosofía de un lado, y política-acción del otro “para determinar la jerarquía respectiva”, “es torpe y ocioso”, pues ambas series “expresan dos fases: ciencia-acción” que “son *homogéneas y heterogéneas* al mismo tiempo”. “Así, históricamente, sería absurdo un paralelo entre Cristo y San Pablo: Cristo-*Weltanschauung*, San Pablo-organizador, acción y expresión de la *Weltanschauung*; ambos son necesarios en la misma medida y por ello tienen la misma estatura histórica”.

⁴² Escribe Aricó: “si la teoría no puede ser supuesta como un dato de hecho, ni es tampoco un producto espontáneo del proceso histórico, su relación con el movimiento no puede ser sino problemática, conflictiva, ambigua, fragmentada por discontinuidades y rupturas”, José Aricó, *Marx y América Latina*, Buenos Aires, Catálogos, 1988 [1980], p. 207.

⁴³ Antonio Gramsci, “Traductibilidad de los lenguajes...”, *op. cit.*, p. 74.

⁴⁴ Christine Buci-Glucksmann encuentra la novedad del pensamiento gramsciano en su modo de abordar el vínculo entre filosofía y política o, de otra manera, en el modo en que su teoría materialista de la filosofía –esto es, de las superestructuras– avanza sobre la ruta que abría la *tesis once* sobre Feuerbach. Propone la noción de *gnoseología de la política* para interpretarla. Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, Madrid, Siglo XXI, 1978 [1975], pp. 28 y 427.

Breve cierre

Luego de un breve recorrido por los antecedentes en torno a la cuestión de la traducción en el campo de la historia intelectual del marxismo latinoamericano, hemos intentado dar cuenta de las condiciones de emergencia de la metáfora de la traducción por parte de Antonio Gramsci en su período *ordinovista*. Hemos querido subrayar el vínculo entre su práctica político-cultural (situada en un marco de diálogo generalizado) y su elaboración teórica. Los múltiples y cambiantes sentidos implícitos de la metáfora gramsciana en torno a la traducción fueron leídos bajo el prisma de la reconstrucción histórica (para ser precisos: de los complejos y dramáticos debates de la izquierda italiana) y de la iluminación que ella permite. Desde esta impronta hemos pretendido señalar líneas de interpretación de sus notas filosóficas sobre la traductibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos, agrupadas en sus escritos de la cárcel, escritos que, como es conocido, deben ser leídos como parte de la apuesta gramsciana por revisar el estatuto del marxismo en el marco de una reconceptualización de las relaciones entre filosofía y política. En suma, Gramsci recogía la experiencia del *laboratorio italiano* (1919-1924), esto es, los diversos intentos de *traducir* a la situación italiana la experiencia bolchevique, para entablar un debate con el marxismo abstracto, mecanicista, que se afianzaba por entonces (un ejemplo claro de ello es el manual de sociología marxista de Bujarin con el que Gramsci discutía). En el mismo movimiento tenía como horizonte de diálogo las posiciones del PCI y de la Internacional Comunista a partir de su giro sectario de 1929. En su última modulación, que recogía sus reflexiones anteriores, la cuestión de la traducción en Gramsci puede ser leída en el marco de una concepción singular de las relaciones entre filosofía y política: aquella que aborda la filosofía en su inscripción “superestructural”, pero también la política como productora de conocimientos, esto es, en el seno de su pensamiento sobre las “superestructuras” y del papel de los intelectuales en los procesos de producción de hegemonía. □

Bibliografía

- Aricó, José, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005 [1988].
- , *Marx y América Latina*, Buenos Aires, Catálogos, 1988 [1980].
- Beigel, Fernanda, *La epopeya de una generación y una revista. Las redes editoriales de José Carlos Mariátegui en América Latina*, Buenos Aires, Biblos, 2006.
- Buci-Glucksmann, Christine, *Gramsci y El estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, Madrid, Siglo XXI, 1978 [1975].
- Cortés, Martín, “La traducción como búsqueda de un marxismo latinoamericano: la trayectoria intelectual de José Aricó”, en *A Contra-Corriente, A Journal on Social History and Literature in Latin America*, vol. 7, n° 3, primavera de 2010, pp. 145-167.
- Fiori, Giuseppe, *Vida de Antonio Gramsci*, Buenos Aires, Peón Negro, 2009 [1966].
- Gramsci, Antonio, “Democracia obrera” (1919), en *Antología*, selección, trad. y notas de Manuel Sacristán, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004 [1970].
- , “El programa de *L'Ordine Nuovo*” (1920), en *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004 [1970].
- , “El programa de *L'Ordine Nuovo*” (1924), en *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004 [1970].
- , “Contra el pesimismo” (1924), en *Escritos políticos (1917-1933)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007 [1981].

—, “Traductibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos”, en *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008 [1984].

Hobsbawm, Eric, “En la era del antifascismo, 1929-1945” (en *Storia del Marxismo*, vol. 3, 1979), en *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo 1840-2011*, Buenos Aires, Crítica, 2011.

Infranca, Antonio, “La cola del diablo: el marxismo de José Aricó y su interpretación de Gramsci”, en *Periferias*, n° 11 (FISYP, Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas), Buenos Aires, octubre de 2003.

Löwy, Michael, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Buenos Aires, Herramienta, 2010 [1970].

Macciocchi, María Antonietta, *Gramsci y la revolución en Occidente*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975 [1974].

Paris, Robert, “Mariátegui y Gramsci: prolegómenos a un estudio contrastado de la difusión del marxismo”, en *Socialismo y participación*, n° 23, Lima, septiembre de 1983, pp. 31-54.

Sorá, Gustavo, *Traducir el Brasil. Una antropología de la circulación internacional de las ideas*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2003.

Tarcus, Horacio, *Marx en Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

Wilson, Patricia, *La constelación del sur. Traductores y traducciones en la literatura argentina del siglo XX*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

Resumen / Abstract

Gramsci y la traducción

Génesis y alcances de una metáfora

El artículo se propone trazar una genealogía de la emergencia y los múltiples sentidos que toma la metáfora de la traducción en el itinerario de Antonio Gramsci. El trabajo se inscribe en los recientes aportes que, en el marco de la historia intelectual en la Argentina, se han propuesto en torno a la actividad de la traducción y de la figura del *intelectual como traductor* para pensar tanto los procesos de recepción del marxismo en el continente como la elaboración teórica “original” de un marxismo latinoamericano.

Palabras clave: Gramsci / traducción / historia intelectual / intelectuales

Gramsci and translation

Genesis and significances of a metaphor

The aim of this paper is to interpretate the gramscian notion of translation by making a genealogy of the emergence of the metaphor in the itinerary of Antonio Gramsci, and by describing the multiples senses taken by that metaphor. This work is part of the recent contributions that, in the frame of the intellectual history in Argentina, have analyzed the activity of translation and the intellectual figure as a translator, with the purpose of thinking both the processes of reception of marxism in the continent and the theoretic elaboration of a Latin-American Marxism.

Key words: Gramsci / translation / intellectual history / intellectuals

Fecha de recepción del original: 7/4/2012

Fecha de aceptación del original: 2/10/2012

Del republicanismo clásico a la modernidad liberal:

*La gran mutación conceptual de la dictadura en el contexto
de las revoluciones hispanoamericanas (1810-1830)*

María Victoria Crespo

Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México

Este artículo invita a un recorrido histórico del concepto de “dictadura” durante el período revolucionario hispanoamericano. Explora las mutaciones semánticas del concepto de dictadura durante el período y propone la tesis de que el contexto revolucionario hispanoamericano constituyó, junto con otras revoluciones democráticas (en particular la Revolución Francesa), el momento y el espacio en que se produjo el desplazamiento de ese concepto, que abandonó su significado republicano clásico para pasar a representar una forma política autoritaria, que elimina la separación de poderes que define al constitucionalismo y con una tendencia hacia la permanencia, es decir, la acepción moderna y liberal del término. Por ende, se analiza cómo la dictadura fue conceptualizándose como una forma política con una connotación negativa opuesta al Estado de derecho liberal. Se analiza esta transformación del concepto en relación con los contextos discursivos e ideológicos del período, el republicanismo clásico inicialmente y después el liberalismo. Asimismo, se conecta esta transformación conceptual con procesos políticos concretos. Se argumenta que la mutación conceptual de “dictadura” está directamente asociada al extenso uso y abuso histórico de la institución en la región durante el período de formación del Estado, así como a la consolidación de la legitimidad liberal. Se estudian las vinculaciones conceptuales del término con otros conceptos rivales, como el de tiranía, y con otros relacionados, tales como el de monarquía y el de cesarismo. También se considera el surgimiento de “sustitutos” más aceptables que surgieron en la época para reemplazar a la institución romana, tales como “poderes extraordinarios” o la “suspensión de la ley”.

Dictadura y revolución

Muchos comentaristas han observado la fusión histórica y conceptual de la dictadura y la tiranía en una única figura en el siglo xx para referirse a regímenes ilegales, violentos, arbitrarios y contrarios al constitucionalismo, a la protección de la esfera individual y al Estado de derecho, es decir, la acepción moderna y contemporánea del concepto.¹ Sin embargo,

¹ Algunos títulos representativos son Giovanni Sartori, *The theory of democracy revised*, Chatham (NJ), Chatham House Publishers, 1987, vol. 1; Norberto Bobbio, *Democracy and Dictatorship*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989; Andrew Arato, “Good-bye to Dictatorships?”, *Social Research*, vol. 67, n° 4, invierno de 2000.

otros autores, y en particular cabe destacar a Claude Nicolet, han observado que incluso desde el siglo XVIII el término dictadura fue utilizado para referirse a despotismos o tiranías –o formas de poder ilegales e ilegítimas, capturando la fusión moderna del término y asociándola cabalmente a los procesos revolucionarios y a la propagación del republicanismo–.² Cabe mencionar también que el “encuentro moderno” de la tiranía y la dictadura tiene dos antecedentes clásicos fundamentales: la dictadura de Sila (82-97 a.C.) primero y la de César (49 a.C., 48-47 a.C., 46-45 a.C., 45-44 a.C.) después, que marca precisamente la transición del régimen republicano al principado y como tal es una forma de la dictadura transicional y orientada a constituir un nuevo régimen político. En ambos casos el abuso y la utilización de “dictadura” fuera de sus límites legales marca un primer encuentro con impulsos tiránicos, o, al menos, el surgimiento de una forma política distinta a la contenida en la “virtuosa” institución romana.

Sin embargo, y a pesar de los dos casos excepcionales de Sila y César, lo cierto es que la dictadura y la tiranía han estado claramente diferenciadas en las narrativas históricas del pensamiento republicano clásico (en particular en Tito Livio y Plutarco) y en los primeros pensadores modernos (Macchiavello, Bodin, Montesquieu, Rousseau, e incluso Locke, a pesar de que este no usa el término).³ Durante siglos “dictadura” tuvo un significado predominantemente positivo, preservando su sentido romano de institución temporaria establecida en tiempos de crisis para salvar a la república. Es decir, en su sentido romano la dictadura implicaba que en tiempos de guerra o de insurrecciones civiles un ciudadano eminente (siempre un individuo, a diferencia del consulado dual) era designado dictador con poderes ejecutivos extraordinarios –nunca legislativos– para proteger, no subvertir, a la república y su constitución.⁴ La dictadura romana tenía limitaciones constitucionales, en particular la restricción temporal de seis meses, una limitación que, como explica Clinton Rossiter, se debía en parte a que los romanos tempranos sólo combatían en los meses de verano.⁵ Cabe subrayar entonces que, con estas restricciones constitucionales, la dictadura era perfectamente compatible con el republicanismo. Asimismo, el dictador no podía modificar el orden legal, dependía enteramente del Senado en cuestiones financieras y no podía desempeñarse como juez.⁶ Sobre la historia conceptual del término, es importante destacar, como observa Andrew Arato, que la dictadura romana no es accesible a través de narrativas históricas, fundamentalmente a través de los textos

² Claude Nicolet, “Dictatorship in Rome”, en P. Baehr y M. Richter (eds.), *Dictatorship in History and Theory. Bonapartism, Caesarism and Totalitarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 263-264.

³ Véase Andrew Arato, “Conceptual history of dictatorship (and its rivals)”, en E. Peruzzotti y M. Plot (eds.), *Critical Theory and Democracy. Civil society, dictatorship and constitutionalism in Andrew Arato's democratic theory*, Londres/Nueva York, Routledge, 2013, pp. 208-280.

En un sugestivo artículo, Andreas Kalyvas muestra la visión de dos historiadores griegos de los períodos imperiales temprano y tardío, Dionisio de Halicarnaso (60-70 a.C.) y Apiano de Alejandría (95-165 d.C.) que en oposición a la lectura republicana clásica de la dictadura como una institución virtuosa y anticipando la fusión conceptual moderna, interpretan la dictadura como una “tiranía temporaria con consentimiento” y al tirano como un “dictador permanente”. Andreas Kalyvas, “The Tyranny of Dictatorship. When the Greek Tyrant met the Roman Dictator”, *Political Theory*, vol. 35, n° 4, agosto de 2007, pp. 412-442.

⁴ Para un excelente trabajo sobre la dictadura constitucional en general y la dictadura romana en particular véase Clinton Rossiter, *Constitutional dictatorship, Crisis government in the modern democracies*, Nueva York, Harbinger, 1963, cap. II.

⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁶ *Ibid.*, p. 24.

de Tito Livio y de Plutarco, y no de manera sistemática.⁷ En otras palabras, los primeros tratamientos teóricos de la dictadura son modernos.⁸

En contraste con la narrativa histórica clásica, las primeras interpretaciones (negativas) teóricas modernas de la institución provienen de pensadores liberales como Montesquieu, y principalmente Benjamin Constant, cuya concepción de la dictadura fue particularmente influyente en Hispanoamérica.⁹ Aquí sostengo que el solapamiento entre los significados de los conceptos de tiranía y dictadura coincide con la “era de las revoluciones democráticas”, la difusión del republicanismo frente a las añejas monarquías, el auge del liberalismo, los procesos de formación de nuevos estados y la inclusión al menos formal de nuevos grupos en la vida política. En realidad, y para ser más precisos, en el marco de las revoluciones modernas es posible identificar dos cambios conceptuales que van de la mano: en primer lugar, el cambio del significado clásico-romano del término dictadura por el moderno (que lejos de tener un significado unívoco es polémico y, por ello, estamos frente a un concepto político),¹⁰ y en segundo lugar el reemplazo del concepto de tiranía (que queda asociado a la monarquía y a la ciudad-Estado, o a regímenes antiguos) por la conceptualización moderna-liberal de la dictadura.¹¹ A pesar del solapamiento conceptual entre ambos conceptos, y del reemplazo de “tiranía” por “dictadura”, esto no significa que dictadura pasa a significar lisa y llanamente tiranía; por el contrario, el concepto pasa a significar regímenes históricos *nuevos*.

En un artículo publicado en el año 2000, después de una década de transiciones a la democracia, Andrew Arato señalaba la sorprendente ausencia de una teoría de la dictadura. En ese mismo trabajo, observa que, aunque incompleta, la teoría legal de Carl Schmitt continuaba siendo el enfoque más prometedor.¹² Arato alude a la distinción schmittiana entre la dictadura comisaria y la soberana.¹³ La primera se refiere a la dictadura romana y sus subtipos, en que la suspensión de la ley se realiza para preservar el orden constitucional establecido, y bajo sus propias reglas. Una autoridad legalmente constituida comisiona a un dictador, que está legalmente limitado –principalmente, no puede ejercer poderes legislativos–. Siguiendo la estructura de la institución, se trata de un orden legal, excepcional, comisionado y temporario.¹⁴ El significado revolucionario de la dictadura soberana, que según Schmitt nace con la Revolución Francesa, se refiere a los esfuerzos modernos por crear regímenes constitucionales nuevos legitimados en el poder constituyente del pueblo, noción tomada obviamente de Sieyès.¹⁵ El fin de esta dictadura recae ya no en la preservación o protección del orden establecido sino en la creación de uno nuevo. Las fuerzas políticas que deben ser eliminadas son los enemigos del

⁷ Véase el libro II de la *Historia de Roma*, de Tito Livio. Livy, *The Early History of Rome, Books 1-v of the History of Rome from its Foundation*, Londres/Nueva York, Penguin, 1971. Véanse también las biografías de Fabio Máximo y Julio César en Plutarco, *Vidas Paralelas*, México, Porrúa, 2005.

⁸ Andrew Arato, “Conceptual history of dictatorship”, *op. cit.*, p. 244.

⁹ Véase José Antonio Aguilar, *El manto liberal. Los poderes de emergencia en México, 1821-1876*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2001, pp. 40-43.

¹⁰ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 60-61.

¹¹ María Victoria Crespo, “The Concept and Politics of Tyranny and Dictatorship in the Spanish American Revolutions of 1810”, *Redescriptions, Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, vol. 10, 2006, pp. 87-111.

¹² Andrew Arato, “Good bye to Dictatorships?”, *op. cit.*, p. 925.

¹³ Carl Schmitt, *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Madrid, Alianza, 2003.

¹⁴ Andrew Arato, “Good bye to Dictatorships?”, *op. cit.*, p. 926.

¹⁵ Véase Carl Schmitt, *La dictadura...*, *op. cit.*, cap. 4.

nuevo régimen y no los del anterior. A pesar de las anticipaciones históricas de Sila y César, la dictadura soberana es un concepto fundamentalmente nuevo. Como bien observa Arato, la diferencia fundamental entre ambos conceptos es la orientación a la legalidad de la dictadura comisaria, y a la legitimidad de la dictadura soberana. Sin embargo, es importante notar que la interpretación y la connotación de ambas formas de dictadura no son negativas –lo cual no es de extrañar viniendo de Schmitt, aunque también está relacionado con las fallas analíticas de la teoría–.¹⁶ En su análisis Arato observa que hay problemas teóricos de origen y temporalidad no resueltos: 1) muchas dictaduras tienen un origen extra-legal, es decir, sin autorización legal alguna, como es el caso, por ejemplo, de incontables golpes de Estado, que no pueden ser considerados formalmente “comisionados”; 2) en cuanto a la temporalidad, Arato observa que muchas dictaduras “comisarias” o “extra-legales” extienden la situación de crisis de manera indefinida, pero en la medida en que no buscan crear un orden nuevo tampoco son soberanas. En el caso de las dictaduras soberanas, también hay una tendencia a la permanencia. De esta forma, Arato expande la teoría de Schmitt para incluir dos posibilidades adicionales: la dictadura con origen extra-legal y las “revoluciones legales”, concepto que posteriormente ha ocupado su atención en sus trabajos sobre constitucionalismo. Asimismo, introduce una dimensión temporal para considerar las tendencias a la permanencia de la dictadura a partir de combinaciones entre los distintos tipos (protectora-soberana y viceversa).¹⁷ Cabe mencionar que en la conceptualización moderna (con mayor claridad a partir del siglo xx) y contemporánea de la dictadura sobreviven únicamente los atributos negativos de estas formas de dictadura: su ilegalidad, su carácter de poder ilimitado y arbitrario (soberano, a fin de cuentas) y su tendencia a la permanencia, es decir, un régimen contrario al constitucionalismo liberal.

En este marco, pretendo analizar el concepto de dictadura en Hispanoamérica. Varios analistas se han referido a la resurrección de la dictadura en viejas y nuevas formas en el marco de las revoluciones en figuras tan disímiles como Cromwell, Robespierre y Napoleón.¹⁸ En este artículo busco insertar en la discusión las revoluciones hispanoamericanas –a veces olvidadas cuando se traza el arco histórico de las revoluciones democráticas– que proporcionan numerosos ejemplos y figuras de este *revival* revolucionario de la dictadura en sus distintas formas (comisaria, extra-legal, soberana, permanente, etc.): Simón Bolívar, José Gaspar de

¹⁶ Otra formulación conceptual similar es la dictadura del proletariado de Marx.

¹⁷ Andrew Arato, “Good bye to Dictatorships?”, *op. cit.*, pp. 934-935. El concepto de revoluciones legales, o lo que actualmente llama “post-sovereign constitution making”, está desarrollado en su último libro: Andrew Arato, *Constitution Making Under Occupation, The Politics of Imposed Revolution in Iraq*, Nueva York, Columbia University Press, 2009.

La siguiente tabla sintetiza los tipos de dictadura según Arato:

I. Tipos de dictaduras según la redefinición de Arato de la teoría de Schmitt

	Orientadas a la legalidad	Orientadas a la legitimidad
Legally Established	Protectoras- Comisarias	Revolucionarias-legales
Illegally Established	Protectoras-Extra-legales (golpes de Estado o autogolpes)	Revolucionarias

¹⁸ Carl Schmitt, *La dictadura...*, *op. cit.* Véase también Melvin Richter y Peter Baehr (eds.), *Dictatorship in History and Theory. Bonapartism, Caesarism and Totalitarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Francia, José María Morelos, Carlos María de Alvear, José de San Martín y Agustín de Iturbide, para citar algunos de los casos más representativos. No es de sorprender que en las revoluciones hispanoamericanas la dictadura haya sido parte del arsenal político y conceptual de los movimientos insurgentes, patriotas o revolucionarios de 1810 y sus líderes. Más aun, a medida que se radicalizó y republicanizó la revolución, el camino hacia y la práctica de la dictadura se hizo cada vez más claro y frecuente, lo que a su vez también significó una revolución en el significado clásico romano del término. Aquí sostengo que la práctica de la dictadura en Hispanoamérica, inicialmente en un sentido protector aunque con muchas “libertades” respecto a la concepción romana, se fue desdibujando y solapando con la dictadura “creadora”, en la que asambleas pero sobre todo poderes unipersonales lideraron los procesos de creación de constituciones. En otros casos, las dictaduras mostraron tendencias tiránicas hacia la permanencia en el poder, violentando su carácter temporario. Sostengo que estas prácticas y los desbordes respecto de la dictadura clásica, sumado al afianzamiento del horizonte discursivo liberal en la década de 1820 (contrario a la dictadura), contribuyeron a la transformación definitiva del concepto hacia su sentido moderno.

Desplazamientos conceptuales de la dictadura en Hispanoamérica

Las revoluciones liberales y la independencia, como oportunamente observa Javier Fernández Sebastián, trajeron un gran “terremoto político-conceptual”.¹⁹ En este breve artículo pretendo analizar cómo en el “epicentro” hispanoamericano se produjo una profunda transformación del concepto de dictadura. Aunque mi tesis es que en este contexto el concepto de dictadura abandona su significado romano para adquirir el moderno, precisamente en esta transición estamos frente al surgimiento de un concepto polémico, con significados cruzados, contradicciones y confusiones semánticas, así como solapamientos con otros conceptos.²⁰

En otra ocasión me he referido al horizonte intelectual clásico de la generación de revolucionarios de 1810.²¹ Coincido con autores como Rafael Rojas y José Antonio Aguilar en que es posible identificar un significativo republicanismo en la etapa revolucionaria temprana en Hispanoamérica, un republicanismo no necesariamente ligado al liberalismo, como sí sucedería a partir de 1820, y más vinculado al pensamiento romano clásico.²² En esa etapa temprana este republicanismo, como observa Aguilar, implicaba conceptualmente la antítesis de la mo-

¹⁹ Javier Fernández Sebastián (dir.), “Introducción”, *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Madrid, Fundación Carolina, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, p. 28.

²⁰ Javier Fernández Sebastián hace una observación similar sobre el uso del concepto de dictadura en el primer tercio del siglo XIX español. Véase “Dictadura”, en Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, *Diccionario de conceptos políticos y sociales del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, p. 245.

²¹ María Victoria Crespo, “The Concept and Politics of Tyranny...”, *op. cit.*

²² José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (eds.), 2002. *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigación y Docencia Económica, 2002; Rafael Rojas, *Las repúblicas de aire: utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*, México, Taurus, 2009. Cabe aclarar que Rojas se refiere a un republicanismo más tardío, que identifica a partir de 1820. En mi opinión, a partir de 1820 el republicanismo está mucho más entremezclado con el liberalismo, aunque hay excepciones como las que realza Rojas, tales como el pensamiento de Simón Bolívar y Fray Servando Teresa de Mier. Me refiero específicamente a un republicanismo que surgió en la primera década revolucionaria.

narquía –la forma política de la que buscaban “liberarse” en el sentido de Hannah Arendt–²³ y la creación de un poder legislativo dominante sobre el ejecutivo.²⁴ Es conveniente insistir en la compatibilidad del republicanismo clásico con la dictadura, temporaria y limitada, en situaciones de crisis. Si el republicanismo está definido formalmente por su oposición al sistema de gobierno monárquico –tendencia muy clara en los primeros movimientos independentistas hispanoamericanos hasta 1814–, la dictadura es la institución temporaria a partir de la cual en situaciones de peligro de la república, y sólo en estas circunstancias excepcionales, pueden reintroducirse los poderes monárquicos y una figura unipersonal para salvarla.²⁵

Es importante señalar que en la etapa temprana de la revolución en Hispanoamérica el significado del concepto de dictadura aún derivaba del romano convencional, referido a la prestigiosa institución creada para “salvar” la república en tiempos de crisis, y por ende no tenía necesariamente una connotación negativa. En este marco, la dictadura era en los inicios de la revolución una institución aceptable y necesaria para “garantizar” o “salvar” la república, aunque muy rápidamente la institución y el significado de la misma fueron degradándose. Sin embargo, cabe aclarar que desde un inicio los hispanoamericanos utilizaron el término con cierta flexibilidad, en parte posibilitada por la ausencia de un marco legal e institucional que *ex ante* limitara la institución, es decir que lo que llamaban “dictadura” no era una réplica de la institución romana, sino un cargo *ad hoc* creado para enfrentar situaciones adversas a la revolución.

Excepto en el Río de la Plata, el modelo de la dictadura romana no fue incorporado en las primeras constituciones hispanoamericanas (1811-1814).²⁶ Más aun, el concepto de “dictadura” era más bien utilizado para referirse a regímenes extra-legales establecidos para liderar las guerras de independencia, indicando un primer desplazamiento conceptual del término, ya que la dictadura en todos los casos tuvo un origen extra-legal (toma del poder a partir del uso de la fuerza, golpes de Estado, etc.) o fue creada originalmente por congresos o asambleas para enfrentar situaciones de crisis o llevar adelante las insurgencias (por ejemplo, las dictaduras de Miranda en 1812 y de Morelos en 1813). Es importante mencionar que estas dictaduras estaban cargadas de una legitimidad revolucionaria y la búsqueda de un orden político más justo, y eran ya un híbrido de dictadura revolucionaria-protectora de la revolución. Más tarde, a partir de 1815, cuando los regímenes de excepción comenzaron a ser incluidos en las constituciones, en lugar de “dictadura” los términos utilizados fueron “emergencia” o “poderes extraordinarios”, y más adelante, a mediados del siglo XIX, el modelo dominante fue el “Estado de sitio” francés, lo que es un primer indicador de que el término dictadura comenzaba a adquirir una connotación negativa, o al menos se trataba de un concepto en tensión con el ascendente constitucionalismo liberal.

²³ Hannah Arendt, *On Revolution*, Nueva York, Penguin, 1965, pp. 142-143.

²⁴ José Antonio Aguilar Rivera, “Dos conceptos de república”, en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (eds.), *El republicanismo en Hispanoamérica*, *op. cit.*, p. 72.

²⁵ Véase la interpretación de Cicerón, en Cicerón, *De Re Publica*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, libro I, 30, pp. 40-43.

²⁶ Véase el debate generado a partir de la publicación de Brian Loveman, *The Constitution of Tyranny. Regimes of Exception in Spanish America*, Pittsburgh/Londres, Pittsburgh University Press, 1993. En particular la respuesta de José Antonio Aguilar Rivera y Gabriel Negretto, en “Liberalism and Emergency Powers in Latin America: Reflections on Carl Schmitt and the Theory of Constitutional Dictatorship”, *Cardozo Law Review*, vol. 21, n° 5-6, mayo de 2000, pp. 1797-1823.

Hay ejemplos contundentes de esta conceptualización inicial de la dictadura, aún considerada un arma legítima (aunque estrictamente hablando era extra-legal o delegada por el Congreso, ya que no estaba contemplada en las constituciones) para salvar a la república. Uno de los primeros episodios dictatoriales tuvo lugar en Venezuela, después de que el terremoto del 26 de marzo de 1812, junto con la negativa de varias provincias a ratificar la Constitución Federal de 1811, azotó a la primera república venezolana. El Congreso, entonces ya establecido en Valencia, invistió al triunvirato provisorio de poderes extraordinarios para sortear la crisis. Ante la incapacidad del ejecutivo de tres miembros para enfrentar la situación, a pesar de que el Congreso ya le había conferido “facultades extraordinarias” por la “salud de la patria”, como medida de emergencia se nombró a Francisco de Miranda *Generalísimo con poderes dictatoriales* el 23 de abril de 1812.²⁷ El precursor, sin embargo, ya no tenía posibilidades frente al avance realista y firmó un armisticio con Domingo Monteverde. Sin embargo, la dictadura de Miranda fue considerada por la opinión pública una medida necesaria y legítima para salvar a la república.

En 1813, José María Morelos, el líder indiscutido de la insurgencia en la Nueva España, estaba convencido de que era necesario crear un cuerpo político capaz de centralizar las decisiones y dar unidad a la insurgencia. La entonces existente Junta de Zitácuaro, liderada por Ignacio López Rayón y de la cual Morelos también era miembro, se encontraba paralizada por el conflicto interno entre sus miembros. En el verano de 1813, Morelos convocó a la elección del Congreso de Chilpancingo, contexto en el cual, en septiembre de 1813, fue designado *Generalísimo* a cargo del poder ejecutivo del gobierno insurgente. Se trataba de un cargo dictatorial provisional, para adoptar “medidas de utilidad y seguridad”²⁸ con cierta legitimidad democrática en el método de su elección, ya que Morelos había sido elegido por los miembros del ejército insurgente y confirmado por el Congreso.²⁹ El cargo tuvo una corta duración, y después de varias derrotas militares Morelos se vio obligado a “regresar” sus poderes al Congreso el 14 de marzo de 1814, apenas unos meses después. Cabe mencionar que el término “dictador” no fue utilizado para referirse a Morelos, a pesar de que Simón Bolívar se refiere vagamente al “generalísimo o dictador” en su famosa Carta de Jamaica, y años más tarde Carlos María de Bustamante afirmarí­a que esta suma de poder dictatorial significó la

²⁷ Véase la sesión del 4 de abril de 1812, Congreso de la República de Venezuela, *Actas de los Congresos del Ciclo Bolivariano*, Caracas, Ediciones Conmemorativas del Bicentenario del Natalicio del Libertador Simón Bolívar, 1983, vol. II, pp. 377-378. El dictador romano era por definición una sola persona, el sentido mismo de la institución era centralizar temporalmente el poder ejecutivo para enfrentar situaciones de peligro para la república. En este sentido, según los comentaristas republicanos, como comenté anteriormente la dictadura posee un elemento monárquico. En contextos modernos se produce un cambio en el que la dictadura puede estar investida en cuerpos plurales: comités, juntas, triunviratos, ejecutivos colegiados, etcétera.

²⁸ José María Morelos, “Proclama de Morelos anunciando su designación, por el Congreso, de Generalísimo encargado del Poder Ejecutivo, y la de don Mariano Matamoros, hecha por él, de Comandante en Jefe de los Ejércitos de Sur”, en Ernesto Lemoine Villlicaña, *Morelos, su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, México, UNAM, 1965, p. 380.

²⁹ “Acta de elección de José María Morelos como Generalísimo encargado del Poder Ejecutivo”, Chilpancingo, 15 de septiembre de 1813, “Bando de Morelos anunciando su designación de Jefe del Poder Ejecutivo”, Chilpancingo, 18 de septiembre de 1813, en Gloria Villegas Moreno y Miguel Ángel Porrúa Venero (eds.), *Leyes y Documentos constitutivos de la nación mexicana. De la crisis del modelo borbónico al establecimiento de la República Federal*, *Enciclopedia Parlamentaria de México*, México, LVI Legislatura de la Cámara de Diputados del Honorable Congreso de la Unión, Instituto de Investigaciones Legislativas, 1997, vol. I, t. I, pp. 151-154.

ruina de Morelos.³⁰ El hecho de que en la designación de Morelos se evitara el término “dictadura” ya sugiere el inicio de un giro hacia la interpretación liberal y moderna del término en México, de lo que se hará eco en 1820.

Es en el pensamiento y la práctica política de Bolívar, uno de los exponentes más claros del republicanismo hispanoamericano, donde puede apreciarse el significado republicano del concepto y sus posteriores transformaciones.³¹ En 1813, cuando Bolívar logra restaurar de manera temporaria la república, convencido de que las instituciones de la primera república y en particular el federalismo combinado con un ejecutivo plural habían sido los responsables del fracaso de la revolución, establece él mismo una dictadura, que coincide con el período más violento de la lucha contra los españoles, conocido como la Guerra a Muerte.³² Aquí se trata de una dictadura autonominada, ante la ausencia de un marco legal en el orden constitucional de la primera república (cabe recordar que la constitución federal de Venezuela de 1811 carecía de un régimen de excepción). Pero también hay elementos de la dictadura soberana encaminada a eliminar a los enemigos de la revolución –un momento jacobino en la revolución venezolana–. Cabe mencionar que la dictadura de Bolívar, y la institución en general, comienza a generar inquietud entre las élites liberales de Caracas, por lo cual Bolívar se vio en la obligación de llamar a la formación de asambleas para legitimar sus medidas dictatoriales. El 14 de octubre de 1813 la Asamblea de la Ciudad de Caracas nombró a Bolívar “Capitán General de los Ejércitos” y “Libertador de Venezuela”, evadiendo toda referencia a la dictadura, lo cual es otra muestra de los inicios del desplazamiento conceptual y del rechazo liberal al término.³³ Durante esta etapa Bolívar creó algunas instituciones e incluso algunas leyes para el funcionamiento de la república, indicando un movimiento hacia la dictadura revolucionaria. Sin embargo, una de las constantes del pensamiento y la práctica política de Bolívar se produce entre sus tendencias al poder personal-dictatorial y su autolimitación republicana, que se registra incluso en sus momentos de mayor poder político: “Para salvaros de la anarquía y destruir los enemigos que intentaron sostener el partido de la opresión, fue que admití y conservé el poder soberano. *Os he dado leyes; os he organizado una administración de justicia y de rentas; en fin os he dado un Gobierno*”. Hasta aquí son las palabras de un dictador soberano, pero Bolívar continúa: “Ciudadanos: yo no soy el soberano. Vuestros representantes deben hacer vuestras leyes”.³⁴ A pesar de

³⁰ Simón Bolívar, “Carta de Jamaica”, 6 de septiembre de 1816, en Simón Bolívar, *Doctrina del Libertador*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, p. 66; Carlos María de Bustamante, “Discurso durante la sesión del congreso del 12 de abril de 1824”, en Juan Antonio Mateos, *Historia parlamentaria de los congresos mexicanos*, México, Instituto de Investigaciones Legislativas de la Cámara de Diputados, 1997, vol. II, apéndice, p. 107.

³¹ Simón Bolívar estaba muy familiarizado con los escritos de Plutarco y Tito Livio. Véase José Antonio Aguilar Rivera, *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, México, Fondo de Cultura Económica/CIDE, 2000.

³² Bolívar hace estas imputaciones a la constitución venezolana en su primer gran documento público conocido como el “Manifiesto de Cartagena”, del 12 de diciembre de 1812, en Simón Bolívar, *Doctrina...*, *op. cit.*, pp. 9-14. Para el documento más representativo de la etapa de “terror” bolivariana véase “Decreto de Guerra a Muerte”, Trujillo, 15 de junio de 1813, en *ibid.*, p. 20.

³³ “Honosres a Bolívar”, en José Félix Blanco y José Ramón Azpurúa [1875-1877], *Documentos para la historia de la vida pública del Libertador*, Centenario de Simón Bolívar, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 1983, vol. V, pp. 67, 87-88. “Acta de la Municipalidad de Caracas, concediendo a Bolívar el grado de Capitán General y el sobrenombre de libertador”, 14 de octubre de 1813, en Daniel O’Leary, *Memorias*, Caracas, Imprenta Nacional, 1952, vol. 13, pp. 395-396.

³⁴ “El 2 de enero se celebró en el Convento de San Francisco de Caracas una Asamblea Popular ante la cual dio cuenta el Libertador de sus acciones como jefe militar y dirigente del Estado”, en Simón Bolívar, *Doctrina...*, *op. cit.*, p. 33.

las tensiones bolivarianas, lo importante a destacar es la vinculación de la *dictadura* con la *soberanía* en el sentido de crear un nuevo orden político, es decir, de las dictaduras revolucionarias modernas.

Un segundo episodio dictatorial tuvo lugar a partir de 1816, cuando después de su exilio en el Caribe (a partir de su segunda derrota en manos realistas) Bolívar se establece en la isla de Margarita. En esta ocasión, Bolívar centraliza la república de Venezuela y elimina el pacto federal de 1811, indicando más claramente aun un desplazamiento de la dictadura de la *protección* de un orden constitucional existente a la *creación* de uno nuevo. En esta ocasión, una asamblea formada en Margarita nombra a Bolívar “Jefe Supremo de la República” (nuevamente evadiendo el título de dictador) y bajo el liderazgo de Bolívar se crean una serie de instituciones: un Consejo de Estado al estilo napoleónico con facultades legislativas y una Corte de Justicia.³⁵

En todos sus escritos Bolívar siempre mostró estar consciente del peligroso potencial de la institución romana, al cual justificó por la imperiosa necesidad de liderar las guerras de independencia. Esta acepción está evidenciada por ejemplo en el pasaje con el que abre su Discurso de Angostura, en el que devuelve al congreso los poderes dictatoriales que la asamblea de Margarita le había conferido en 1816:

Solamente una necesidad forzosa, unida a la voluntad imperiosa del pueblo, me habría sometido al terrible y peligroso encargo de Dictador Jefe Supremo de la República. ¡Pero ya respiro devolviéndoos esta autoridad, que con tanto riesgo, dificultad y pena he logrado mantener en medio de las tribulaciones más horrosas que pueden afligir a un cuerpo social!³⁶

La dictadura, institución temida desde sus orígenes, un despliegue de poder y fuerza que causaba temor y obediencia entre los plebeyos, pero aun así justificada por la necesidad de enfrentar los peligros y las amenazas que enfrentaba la república, es precisamente el significado que aún tiene el concepto en este pasaje.³⁷ A pesar de los “excesos” en su práctica de la dictadura, Bolívar aún sigue siendo fiel a su formación republicana clásica.

Las tendencias de la dictadura hacia la permanencia comenzaron a surgir a medida que avanzaban la revolución y los procesos de formación del Estado. Quizás el mejor ejemplo de esta tendencia es el régimen del doctor José Gaspar de Francia en el Paraguay, donde en mayo de 1811 se produjo el primer movimiento autonomista americano, con la declaración de su independencia de España, pero principalmente de Buenos Aires. Un año después los paraguayos fundaron una república al estilo romano, con dos cónsules encabezando el poder ejecutivo. Uno de ellos era el teólogo José Gaspar de Francia. Frente a la creciente presión de Buenos Aires y su oposición a la formación de una república independiente en el Paraguay, Francia expresó al congreso paraguayo la necesidad de centralizar el ejecutivo en una sola persona. En octubre de 1814, el congreso anunció la disolución del consulado y la creación de un poder ejecutivo unificado en la figura del doctor Francia, con el título de Supremo Dictador de la República. Sin embargo, a diferencia de la institución romana, la duración de su dictadura no tenía el límite de seis meses, sino que fue establecida por cinco años. Después se decidió que

³⁵ “Al crear el Consejo de Estado mediante decreto firmado en Angostura el 30 de octubre de 1817, el Libertador echa las bases de la Administración Pública en plena guerra”, en *ibid.*, p. 89.

³⁶ Simón Bolívar, “Oración inaugural del Congreso de Angostura”, en *ibid.*, pp. 101-102.

³⁷ Véase el libro II de la *Historia de Roma* de Tito Livio. Livy, *The Early History of Rome, Books I-V...*, *op. cit.*

el Congreso no se reuniría hasta 1816. El supremo dictador tenía plenos poderes legislativos, otra diferencia fundamental con la dictadura romana.

Cuando el congreso paraguayo se reunió nuevamente en mayo de 1816, debido al peligro planteado por múltiples enemigos externos –España, Buenos Aires, las invasiones portuguesas desde el Brasil y los indios en la frontera– los representantes nombraron a Francia “Dictador Perpetuo de la República”, como título vitalicio. El Congreso procedió a especificar que el Paraguay tendría un cuerpo legislativo únicamente cuando el dictador lo considerase necesario, y finalmente resolvió su autodisolución.³⁸ El título de Francia fue claramente diseñado a partir de las dictaduras de Sila y César, y este movimiento hacia un poder absoluto, permanente e ilimitado, lo ubican más cerca del poder tiránico. Sin embargo, hasta su muerte en 1840 Francia logró mantener la amenaza externa como una justificación de su régimen dictatorial y así emerger como un “déspota ilustrado” liderando el proceso de construcción del Estado-nación del Paraguay.

Centralización, dictadura y transiciones conceptuales

A partir de 1814, hay una tendencia clara hacia la centralización de la autoridad política, resultado de diversos procesos políticos convergentes y característicos de la formación del Estado: el surgimiento de facciones en el movimiento revolucionario, de movimientos separatistas en las provincias, la búsqueda de reconocimiento de la soberanía de las nuevas naciones a nivel internacional, así como el surgimiento de nuevas “amenazas externas” a partir de Waterloo, la derrota definitiva de Napoleón y la celebración del tratado de la Santa Alianza. La justificación de los ejecutivos unipersonales con poderes extraordinarios y las formas dictatoriales que surgieron en esta etapa fueron, en todos los casos, las amenazas de enemigos externos y la conmoción interna. Sin embargo, con excepción de Bolívar y Francia no llevaron el título de dictador. En su lugar, por ejemplo, los términos utilizados fueron “Director Supremo con poderes extraordinarios” (Gervasio Antonio de Posadas, 1814; Carlos María de Alvear en el Río de la Plata, 1815) o “Protector” (José Gervasio Artigas en el litoral del Río de la Plata, 1815, y José de San Martín en el Perú, 1821). A pesar de que se trataba de dictaduras, la preferencia por otros títulos revela el ocaso del concepto clásico de dictadura y la transición conceptual de su significado clásico al moderno, referido a un poder absoluto, ilimitado y arbitrario. Esto muestra la utilización de otros términos para referirse a la concepción clásica de la dictadura, lo que sugiere que el concepto de dictadura comenzaba a connotar formas de ejercicio del poder ilegales e ilegítimas.

En las Provincias Unidas del Río de la Plata, la centralización de la autoridad política se produce también en 1814, cuando el poder ejecutivo de entonces, un triunvirato integrado por Juan Larrea, Nicolás Rodríguez Peña y Gervasio Antonio de Posadas –figura clave en la creación del directorio–³⁹ envía una petición a la Asamblea de 1813 para concentrar el ejecutivo en

³⁸ Actas del Congreso Nacional de 1816, Archivo Nacional de Asunción, Historia, 226-1-2, citadas en J. H. Williams, *The Rise and Fall of the Paraguayan Republic*, Austin, University of Texas, 1979.

³⁹ En otro contexto trabajé sobre el rol de Posadas en la creación del directorio de las Provincias Unidas del Río de la Plata, véase María Victoria Crespo, “The Making of the Presidency in Revolutionary Spanish America, Executive Power and State Formation in Argentina, Mexico and Venezuela”, tesis de doctorado, The New School for Social Research, 2011.

una sola persona.⁴⁰ Como respuesta, la Asamblea reformó el Estatuto Provisional, creó la figura de “director supremo” y concentró todas las facultades del triunvirato en el nuevo ejecutivo unipersonal. Entre estos poderes, figuraba la facultad de suspender el Decreto de Seguridad Individual (1811), que era la carta de derechos y garantías individuales –una manifestación de la dictadura clásica o comisaria–.⁴¹ Posadas no abusó de la institución, pero su sucesor y sobrino, Carlos María de Alvear, gobernó de manera dictatorial y por decreto (usurpando el poder legislativo) para “preservar el orden” y “defender el estado y la seguridad de los ciudadanos” motivados por el regreso de Fernando VII al trono, amenazas externas y su enfrentamiento con José Artigas.⁴² La revolución liberal de 1815 puso fin al gobierno dictatorial de Alvear, episodio que es un ejemplo de los abusos de la institución dictatorial, posibilitados en parte por la vaguedad en la codificación de la provisión para la suspensión de la ley. Este tipo de prácticas, sostengo, son las que contribuyeron a la transformación del concepto.

A mediados de 1815, Artigas utilizó el título cromwelliano de protector, cuando en la cima de su influencia contra Buenos Aires emitió un decreto proclamando los territorios de Uruguay, Entre Ríos, Corrientes y Santa Fe como la Liga de los Pueblos Libres del Litoral, de la que se autoproclamó protector. Pero debido a que Artigas no quería perpetuar su poder dictatorial, llamó a la integración de un Congreso del Oriente con el fin de crear una constitución confederal en el Río de la Plata.

José de San Martín, quien seguramente conocía el antecedente de Artigas ya que frente al supremo director-dictador Carlos María de Alvear se había negado a combatirlo, también utilizó el título en Lima para referirse a la dictadura que instauró a partir del 2 de agosto de 1821 hasta el 19 de enero de 1822, cuando transfirió temporalmente el cargo al marqués Torre y Tagle hasta agosto de 1822.⁴³ Un mes más tarde renunció. En el decreto en que asume el título de protector, San Martín declara:

Desde mi llegada a Pisco anuncié que por imperio de las circunstancias me hallaba revestido de la suprema autoridad, y que era responsable a la patria el ejercicio de ella. No han variado en el Perú aquellas circunstancias puesto que aún hay en el Perú enemigos exteriores que

⁴⁰ Sesión del congreso, 21 de enero de 1814, en Emilio Ravignani, *Asambleas Constituyentes Argentinas*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1937, vol. I, pp. 81-82.

⁴¹ “Reforma del Estatuto Provisorio de Gobierno”, 26 de enero de 1814, en *ibid.*, vol. I, pp. 83-84. El artículo 9 del Decreto de Seguridad Individual de 1811 establecía: “Sólo en el remoto y extraordinario caso de comprometerse la tranquilidad pública o la seguridad de la patria, podrá el gobierno suspender este decreto mientras dure la necesidad, dando cuenta inmediatamente a la asamblea general con justificación de los motivos, y quedando responsable en todos tiempos de esta medida”.

En el Río de la Plata ya habían ocurrido dos episodios de golpe de Estado propiciado por el primer triunvirato contra la Junta de Observación el 7 de noviembre de 1811 y después por el segundo triunvirato en octubre de 1812, el cual convocó a la Asamblea de 1813.

⁴² Véase, por ejemplo, Decreto de Alvear relacionado con la seguridad, *Gazeta del Gobierno de Buenos Ayres*, 1 de abril de 1815, en *Gaceta de Buenos Ayres* (1810-1821), reimpresión facsimilar, dirigida por la Junta de Historia y Numismática Americana, Buenos Ayres, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1910, pp. 239-240. Véase también la “Proclama del Supremo Director Alvear a los habitantes de las Provincias Unidas al hacerse cargo del gobierno. Declara su firme decisión de sostener la autoridad y el orden”, 13 de enero de 1815, y la “Proclama del Supremo Director Alvear, en el que le pide al ejército la cooperación necesaria para el desempeño de sus funciones de Estado”, 17 de enero de 1815, en Augusto E. Mallié (comp.), *La Revolución de Mayo a través de los impresos de la época*, Primera Serie, 1809-1815, Buenos Aires, 1965, vol. II, pp. 363-364, 369-370.

⁴³ Para la negativa de San Martín a combatir el movimiento liderado por Artigas véase Norberto Galasso, *Seamos libres y lo demás no importa nada*, Buenos Aires/Cuba, Colihue, 2004, pp. 309-313.

combatir; y por consiguiente, es de necesidad que continúen reasumidos en mí el mando político y militar.⁴⁴

Si bien comparte algunos elementos con la dictadura romana –una autoridad excepcional y temporaria (aunque sin un límite específico) justificada por la necesidad de combatir enemigos “externos”– la estructura de la dictadura de San Martín también excede en varios puntos la de la institución clásica: es una autoridad autoproclamada, pero fundamentalmente se trata de una autoridad dictatorial comisionada y legitimada en teoría (ya que no hubo un mecanismo de elección concreto) por “el pueblo”⁴⁵ –una innovación introducida por la Revolución Francesa– para asegurar las condiciones para la independencia del Perú y la posterior creación de una constitución por los legítimos representantes del pueblo, es decir, un nuevo régimen político, y, en este sentido, ya muestra un solapamiento con la dictadura revolucionaria:

La experiencia de diez años de revolución en Venezuela, Cundinamarca, Chile y Provincias Unidas del Río de la Plata, me ha hecho conocer los males que ha ocasionado la convocación intempestiva de congresos, cuando aún subsistían enemigos en aquellos países: primero es asegurar la independencia, después se pensará en establecer la libertad sólidamente. La religiosidad con que he cumplido mi palabra en el curso de mi vida pública me da derecho a ser creído; y yo la comprometo ofreciendo solemnemente a los pueblos del Perú que en el momento mismo en que sea libre su territorio, haré dimisión del mando para hacer lugar al gobierno que ellos tengan a bien elegir.⁴⁶

San Martín justifica su autoproclamación ante Bernardo de O’Higgins argumentando que si se diera una elección de la autoridad suprema se abriría un campo “para el combate de opiniones”, el “choque de los partidos” y la “discordia”:

Tal sería la consecuencia necesaria de la convocatoria de asambleas populares o de colegios electorales, si de este origen hubiesen de manar en las presentes circunstancias el *poder central* y *reorganizador*...

Apoyado en estas razones de la dilatada experiencia, he reasumido en mi persona la autoridad suprema del Perú con el título de Protector, hasta la reunión de un congreso soberano de todos los pueblos, en cuya augusta representación depositaré el mando y me resignaré a residencia.⁴⁷

⁴⁴ “Decreto del general José de San Martín, por el cual asume el mando político y militar de los departamentos libres del Perú, con el título de Protector”, Lima, 3 de agosto de 1821, en *Biblioteca de Mayo, Colección de Obras y Documentos para la historia Argentina, Guerra de la Independencia*, segunda parte, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1963, vol. xvii, p. 15357.

⁴⁵ San Martín en el mismo decreto formula: “Yo pudiera haber dispuesto que electores nombrados por los ciudadanos de los departamentos libres designasen la persona que habría de gobernar, hasta la reunión de los representantes de la nación peruana: mas como por una parte la simultánea y repetida invitación de gran número de personas de elevado carácter y decidido influjo en esta capital para que presidiese la administración de Estado me aseguraba un nombramiento popular; y por otra había obtenido ya el asentimiento de los pueblos que estaban bajo la protección del ejército libertador, he juzgado más decoroso y conveniente el seguir esta conducta franca y leal, que debe tranquilizar a los ciudadanos celosos de su libertad”, *ibid.*, p. 15358.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 15357.

⁴⁷ “Oficio del Libertador José de San Martín al director de estado de Chile, Bernardo O’Higgins, comunicándole que había asumido la autoridad suprema del Perú, hasta la reunión del Congreso”, Lima, 6 de agosto de 1821, en *ibid.*, p. 15359.

En esta etapa San Martín creó varias instituciones indicativas de su declarada preferencia por la monarquía constitucional. Creó un Consejo de Estado, un cuerpo consultivo y aristocrático de doce miembros. Estableció la Orden del Sol, imitando la legión de honor napoleónica pero reviviendo algunas tradiciones incas. Pero principalmente el protectorado se limitó legalmente por el Estatuto Provisional del 8 de octubre de 1821, que garantizaba derechos y libertades fundamentales, el debido proceso y la independencia judicial.⁴⁸ El protector eliminó los impuestos sobre la población indígena y declaró la libertad de vientres. Asimismo, abolió la inquisición y los castigos corporales, lo que le trajo conflictos con la iglesia católica. Todo esto es indicativo de que la dictadura era un medio para la creación de un orden más justo, la justificación normativa de la dictadura soberana. Sin embargo, para el propósito de este trabajo lo más sugerente es que el término dictadura, la gran sombra del decreto, está ausente, y es suplantado por el de “Protectorado”. Sin descartar la posible admiración de San Martín a Cromwell, y por ende una preferencia por ese título, lo evidente es que el de dictadura es un término evadido, lo que es indicativo de una transición hacia una connotación negativa. Cabe recordar que la práctica y el abuso de “dictadura” ya era un lugar común en Hispanoamérica, y posiblemente San Martín buscaba distanciarse de esos episodios.

A pesar de que los elementos revolucionarios de la dictadura sanmartiniana son claros, lo cierto es que tal y como lo describió Bartolomé Mitre en varias ocasiones San Martín, junto con Washington, es más evocativo de la figura de Cincinato que de la de un César.⁴⁹ No obstante, la recurrente aparición de la dominación personal, gobierno militar centralizado con cierta legitimación democrática, además de la clara influencia napoleónica en el período hace necesaria una referencia al cesarismo, concepto que ha sido utilizado para referirse a un subtipo de dictadura basada en el carisma del líder, el gobierno militar y cierta legitimación plebiscitaria. El concepto de cesarismo o referencias a César fueron utilizados por sus contemporáneos para referirse principalmente a Bolívar y a Agustín de Iturbide. Las referencias a César y a Napoleón están siempre cargadas de una gran ambivalencia: una simultánea admiración al carácter extraordinario de estos liderazgos y un rechazo a la ambición y a las tendencias hacia la permanencia.⁵⁰

El ocaso del significado republicano clásico de la dictadura y el ascenso del liberalismo: 1820

En 1819, en el marco del Congreso de Angostura, la creación de una dictadura fue propuesta por los legisladores venezolanos debido al “peligroso estado de la república”.⁵¹ Sin embargo, en lugar de crear esta figura del dictador los diputados optaron por conceder “poderes extraordinarios” al ejecutivo y a los generales de la república por un tiempo limitado—, lo que concre-

⁴⁸ Bartolomé Mitre, *Historia de San Martín y de la emancipación Sudamericana*, en *Obras Completas de Bartolomé Mitre*, Buenos Aires, H. Congreso de la Nación Argentina, 1939, vol. III, pp. 355, 511-512.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ He trabajado el tema del cesarismo en los casos de Bolívar, Iturbide y San Martín, en María Victoria Crespo, “The Making of the Presidency...”, *op. cit.*, cap. 4.

⁵¹ Véanse las *Actas del Congreso del Ciclo Bolívariano*, 15 de febrero de 1819-31 de julio de 1819. Véase la propuesta del representante Ramón García Cádiz, 7 de septiembre de 1819, vol. 3.

tamente implicaba que el presidente, es decir Bolívar, podría suspender o modificar la ley en los territorios en guerra. Los legisladores sostuvieron que el nombramiento de un dictador significaría la “destrucción” de la república y sería mal visto en Europa.⁵² A pesar de que en la práctica el Congreso sí instituyó la dictadura en zonas de guerra, su rechazo del término “dictadura” y su preferencia por “poderes extraordinarios” es importante ya que es otra señal de que el significado del concepto estaba cambiando.

Más adelante, en el marco del Congreso de Cúcuta, uno de los principales debates fue el alcance de los poderes extraordinarios. Quizá por influencia bolivariana, la inclusión de un régimen de excepción en la constitución no fue tan polémica como en el caso de México. Aun así, hubo representantes liberales bogotanos que se opusieron a la posibilidad de la tiranía del ejecutivo a la que podrían dar lugar los poderes de emergencia. En el otro extremo del debate estaban quienes consideraban estos poderes demasiado estrechos para que el presidente “salvara la república” en casos de peligro. A pesar de que sólo se cuenta con una síntesis del debate, este indica la coexistencia de la interpretación republicana y de la liberal de la dictadura romana en el marco de este congreso.⁵³

Fue en México donde a mediados de 1820 se produjo el rechazo liberal más fuerte a la institución dictatorial en cualquiera de sus formas, lo que no es de sorprender si se considera la reciente experiencia iturbidista. Cabe recordar los irresueltos conflictos de Iturbide con el primer congreso constituyente, que condujeron a su “solución” dictatorial extra-legal de disolver el congreso: conflictos originados principalmente a partir de interpretaciones divergentes de la Constitución de Cádiz, establecida como constitución provisional, en materia de la negativa del congreso a otorgar el poder de veto a Iturbide, el derecho de nombrar a los miembros del Supremo Tribunal de Justicia y la instauración de comisiones militares para restaurar la paz y el orden en las provincias, un tema por cierto vinculado a la dictadura.⁵⁴ En agosto de 1822 Agustín de Iturbide ordena el arresto de 66 oponentes, entre ellos unos 15 diputados, alegando una conspiración, lo que dio lugar en el congreso a un debate en torno de la dictadura. Como muestra José Antonio Aguilar, en estos debates ya puede apreciarse el “manto liberal” de los diputados en su oposición a la dictadura, aunque aún hubo algunas apelaciones al significado clásico y al principio *salus populi suprema lex* por parte de escasos partidarios de Iturbide.⁵⁵ La distancia del congreso respecto de las medidas de Iturbide condujo a su (ilegal) Dieciocho Brumario y a la disolución del congreso el 31 de octubre de 1822 y la posterior instauración de la Junta Instituyente.⁵⁶

Sin embargo, en México uno de los debates más significativos en torno a la dictadura se produjo a fines de 1823 y comienzos de 1824, cuando en el borrador del *Acta Constitutiva* que habría de sentar las bases para la creación de la nueva constitución –elaborado por una comisión en la que cabe destacar la figura de Miguel Ramos Arizpe– se propuso la creación de un cargo de presidente que podría contar con “poderes extraordinarios por un período limitado”, poderes que iban más allá de la mera suspensión del habeas corpus prevista por Cádiz y que de alguna

⁵² *Actas del Congreso del Ciclo Bolivariano*, 7-10 de septiembre de 1819, vol. 3.

⁵³ *Ibid.*, sesión ordinaria y extraordinaria del 7 de julio de 1821, vol. 5, pp. 215-226.

⁵⁴ Véase la excelente presentación de este debate fuertemente estructurado por las interpretaciones del régimen de excepción de Cádiz en José Antonio Aguilar Rivera, *El manto liberal. Los poderes de emergencia en México, 1821-1826*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2001, pp. 60-69.

⁵⁵ Aguilar analiza todo el debate desencadenado por el arresto de los diputados, en *ibid.*, pp. 73-83.

⁵⁶ Emilio Rabasa se refiere al “18 brumario” de Iturbide después de su “coronación ridícula”, en *La constitución y la dictadura*, México, Conaculta, 2002.

manera significaban la introducción de la dictadura constitucional, aunque con un nombre menos polémico –posiblemente siguiendo el modelo de Colombia, como observa Aguilar–.⁵⁷ La creación de un ejecutivo unipersonal provocó una encendida discusión entre los legisladores, así como las provisiones de emergencia. A pesar de que los representantes que defendían la propuesta argumentaron que los estados antiguos y modernos habían recurrido a la dictadura, pese a que se trató de un debate equilibrado, la oposición liberal fue más fuerte y dicha provisión no fue incluida en la versión final del Acta Constitutiva, e incluso no fue posible precisar la forma y el número de personas que integrarían el poder ejecutivo.⁵⁸

Apenas unos meses más tarde, en abril de 1824, el territorio mexicano atravesaba un momento de intenso federalismo, y algunas provincias todavía mantenían contacto con Iturbide, quien había dejado su retiro de exiliado en Italia y se encontraba en Londres listo para partir hacia México. En este contexto de crisis se produjo *el debate* en torno a la dictadura, término ahora reemplazado en casi toda Hispanoamérica por “poderes extraordinarios”, lo que indica que “dictadura” ya aludía a otra forma política, no a un régimen de excepción temporal y delimitado jurídicamente.⁵⁹ Como observa José Antonio Aguilar en su excelente análisis de este episodio legislativo: “Es evidente que la dictadura era reprobada en ese momento”.⁶⁰ Se le propuso al congreso una “ley de tranquilidad pública” cuyo principal objetivo era centralizar el triunvirato existente en una sola persona con el nombre de “Supremo Director de la República” y con poderes extraordinarios para salvar a la nación de los grandes peligros que la acechaban.⁶¹ Según la propuesta, el director supremo tendría un comando absoluto sobre el ejército, la marina y las milicias, podría liderar la guerra, expulsar extranjeros del territorio y tenía mayor control sobre los recursos administrativos y financieros del Estado. La propuesta también subordinaba a los gobernadores de los estados al director, y por ello ha sido interpretada como un intento por centralizar la república y eliminar el pacto federal del *Acta Constitutiva*.⁶² También contenía elementos de la dictadura revolucionaria moderna, ya que se mencionaba que la creación de la constitución requería de una autoridad política que pudiese asegurar la “tranquilidad pública” para que el congreso llevara adelante su misión.⁶³ El proyecto de centralización de la autoridad política se basó en las justificaciones clásicas de la dictadura: salvar a la república en peligro por crisis interna y amenaza exterior. La concentración de autoridad en un individuo no causó mayor malestar –de hecho fue aprobado, aunque no la totalidad de la ley– pero sí hubo una fuerte oposición a los poderes extraordinarios, interpretados por los legisladores liberales como una dictadura encubierta. Los oponentes a dichos poderes,

⁵⁷ Artículo 13, xvi, “Acta Constitucional presentada al soberano Congreso Constituyente por su comisión”, en Gloria Villegas Moreno y Miguel Ángel Porrúa Venero (eds.), *Leyes y Documentos constitutivos...*, *op. cit.*, p. 301.

⁵⁸ Curiosamente, defendió la propuesta Carlos María de Bustamante. Véase la sesión del Congreso del 2 de enero de 1824, en José Barragán, *Crónicas de el Acta Constitutiva de la Federación*, México, Cámara de Diputados, 1974, vol. I, p. 434.

⁵⁹ Debo subrayar la importancia para este trabajo de ese debate, que tuvo lugar en el mes de abril de 1824, quizás la fuente más importante para el estudio del concepto de dictadura en la década de 1820 en Hispanoamérica y preservado en su totalidad.

⁶⁰ José Antonio Aguilar Rivera, *El manto liberal...*, *op. cit.*, p. 108.

⁶¹ Véase la sesión del Congreso del 12 de abril de 1824 en Juan Antonio Mateos, *Historia parlamentaria...*, *op. cit.*, vol. II, pp. 98-101.

⁶² Véase José Antonio Aguilar Rivera, *El manto liberal...*, *op. cit.*, p. 107.

⁶³ Sesión del 12 de abril de 1824, en Juan Antonio Mateos, *Historia parlamentaria...*, *op. cit.*, apéndice, vol. II, pp. 98-101.

siguiendo el influyente pensamiento de Benjamin Constant, condenaron la medida, que consistía en “romper la ley para salvar a la ley”:

El gobierno en un sistema liberal no puede hacer todo lo que quiera: tiene límites y tiene derechos que respetar. Si el mal es inevitable, ¿para que añadir un crimen inútil a una desgracia incierta? Y si puede remediarse, no será a fuerza de excesos y de injusticias, sino por la observancia religiosa de las leyes establecidas, de las formas tutelares y de las garantías preservadoras.⁶⁴

Cabe mencionar también que la centralización y las facultades extraordinarias fueron vistas como un “insulto” al pacto federal establecido en el acta constitutiva.⁶⁵ La contradicción entre dictadura y federalismo es una característica moderna.

Uno de los ejemplos más contundente de este rechazo es la intervención de Carlos María de Bustamante, quien abrió su discurso cuestionando el supuesto estado de emergencia de la nación. Los liberales ya no entendían la dictadura bajo el modelo de Cincinato, sino explícitamente bajo el de Sila y César, es decir, como una concentración absoluta del poder –incluyendo el poder legislativo y el judicial– que eliminaba los fundamentos mismos del constitucionalismo y de un “gobierno justo y liberal”:

Esto fué Sila, el primer dictador ilegal de la república de Roma: sus tablas de proscripción todavía nos horrorizan. Siguióle [*sic.*] Cesar y aunque se nos ha ponderado su clemencia, sabemos los amaños de que usaba para vengarse de sus enemigos...

Esto son señores los dictadores, ó á lo ménos á [*sic.*] esto exponemos que sean aquellos á quienes revistamos de un *poder absoluto*, poniendo en sus manos nuestras vidas, nuestros bienes y la suerte de la patria, sin ligarlos a una nueva responsabilidad. Temblemos, pues, al oír el nombre de dictador, y no alejemos a esta horrible idea bautizándolo con el de director supremo, siempre que á éste confirmamos la inmensa suma de poder anexa a la dictadura.⁶⁶

Uno de los aspectos más interesantes para los fines de este trabajo es recalcar el carácter polisémico y polémico del concepto de dictadura, y la coexistencia del significado republicano clásico –aunque entre una minoría de los representantes y frecuentemente con un conocimiento vago de la institución–⁶⁷ y la interpretación liberal moderna, altamente negativa, ya manifestada por Bustamante, reinante entre defensores y opositores del proyecto. Tal era la multiplicidad de significados que el diputado Florencio Martínez incluso solicitó que se definiera la palabra dictadura:

Pero ante todas cosas sería de desear que los que lo combaten [al dictamen], dándole un aspecto muy odioso y alarmante con suponer que va a erigirse una terrible dictadura, se sirviesen

⁶⁴ González Angulo, sesión del 13 de abril de 1824, en Juan Antonio Mateos, *Historia parlamentaria...*, *op. cit.*, vol. II, p. 128.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 127. Véase también el discurso de Juan Cayetano Portugal, sesión del 14 de abril de 1824, en *ibid.*, vol. II, p. 140. Esa tensión entre los elementos dictatoriales-centralizadores del directorio y el federalismo también fue decisiva en el Río de la Plata entre 1815 y 1820.

⁶⁶ Véase el discurso de Carlos María de Bustamante durante la sesión del 24 de abril de 1824, en *ibid.*, vol. II, pp. 105, 107. Otro ejemplo es el discurso de Florencio Martínez en la sesión del 14 de abril de 1824, en *ibid.*, vol. II, p. 141.

⁶⁷ Por ejemplo, José Ignacio Espinosa, en la sesión del 20 de abril de 1824; asimismo, véase la intervención del diputado Alcocer, sesión del 20 de abril, en *ibid.*, vol. II, pp. 166, 177.

determinar el significado leal y verdadero de esa palabra porque si tienen por dictadura, como parece deducirse de sus discursos, una cosa que no lo es, ni puede serlo, y los que estamos por el dictamen entendemos por ella lo que siempre se ha entendido, partiendo de tan diferente concepto, hablaremos días enteros, se embollará mas y mas la cuestión...⁶⁸

Sin embargo, el mismo dictamen de la comisión que propuso la ley expresaba una conceptualización moderna de la dictadura (aunque más republicana y no necesariamente negativa) que, considerando la gravedad de las circunstancias, se

propondría a Vuestra Soberanía, el nombramiento de *un dictador*, que asumiese todos los poderes: aún tal vez propondría el receso del congreso, con el fin de dar a aquel funcionario la libertad necesaria en el ejercicio de su autoridad; más como ya existe un acta constitutiva, que prescribe la *separación de poderes*... la comisión se ha limitado a tomar el temperamento, que la combinación de tantas circunstancias le permiten: 1. Concentrando el gobierno, y dándole las facultades necesarias para que pueda obrar con libertad, energía y celeridad...⁶⁹

Otro ejemplo de esta conceptualización de la dictadura, aun entre los defensores del proyecto, está presente en el discurso de Florencio Martínez: “Yo, guiado de la inteligencia común de esa palabra *dictadura* volveré á repetir, porque ya lo han dicho otros señores, que no se trata en el proyecto de encomendar á un hombre todos los poderes: que el legislativo y el judicial, quedan en sus respectivas funciones...”⁷⁰ Sabemos que la limitación fundamental del dictador romano era la imposibilidad de ejercer poderes legislativos, con lo cual este entendimiento de la dictadura excede obviamente el significado clásico. A pesar del intenso debate, los diputados descartaron el proyecto. En mayo se retomó brevemente la discusión sobre la inclusión de los poderes de emergencia en la constitución federal de 1824. Considerando el antecedente de la ley de tranquilidad pública, no es de sorprender el rechazo liberal a la inclusión de los poderes de emergencia.

Para terminar, nuevamente los escritos de Bolívar en torno a la última dictadura surgen como un ejemplo paradigmático de la gran transformación conceptual a la que me he referido en este artículo, y de la resignificación moderna del término. En 1828, después del fracaso de la Convención Nacional de Gran Colombia, Bolívar “confesaba” a Peru de Lacroix:⁷¹

Me encuentro, dijo, en una posición quizá única en la historia. Magistrado superior de una República que se regía por una Constitución que no quieren los pueblos y han despedazado, que la Convención ha anulado al declarar su reforma y dicha Convención se ha disuelto sin hacer dicha reforma y sin dar el nuevo código con que debía regirse la Nación. Gobernar con la Constitución desacreditada lo rechazarán los pueblos y entrarán las conmociones civiles: dar yo mismo un Código Provisional, no tengo facultad para esto y al hacerlo, me llamarían con razón déspota: gobernar sin constitución ninguna y según mi voluntad, me acusarían también

⁶⁸ Diputado Florencio Martínez, sesión del 14 de abril de 1824, en *ibid.*, apéndice, vol. II, p. 141.

⁶⁹ Sesión del 12 de abril de 1824 en *ibid.*, apéndice, vol. II, p. 100

⁷⁰ Diputado Florencio Martínez, sesión del 14 de abril de 1824, en *ibid.*, apéndice, vol. II, p. 141.

⁷¹ L. Peru de Lacroix, *Diario de Bucamaranga. Vida pública y privada del Libertador. Versión sin mutilaciones*, Caracas, Centauro, 1987 [1828], p. 195.

con justicia de haber establecido un Poder absoluto. Declararme dictador no lo puedo, no lo debo ni lo quiero hacer.

Asambleas populares y juntas electorales elevaron peticiones para nombrar a Bolívar Dictador de Colombia. A pesar de las reservas que se le atribuyen en este documento, Bolívar aceptó y emitió un decreto organizando el nuevo gobierno dictatorial. La dictadura tenía un Consejo de Ministros y un Consejo de Estado, así como una corte *ad hoc*. Sin embargo, el dictador tenía poderes ejecutivos y legislativos absolutos, podía emitir decretos y reglas de cualquier naturaleza y alterar, derogar o reformar las leyes existentes. Tenía el poder total para restablecer la seguridad interior y para proteger al Estado de ataques externos, así como de comandar a las Fuerzas Armadas, establecer negociaciones diplomáticas, declarar la guerra y la paz y nombrar a todos los miembros del gobierno. El dictador también era el “guardián” de que los decretos y las reglas se cumpliesen y ejecutaran en todo el territorio.⁷² El Decreto Orgánico de la Dictadura de Bolívar indica el claro abandono del modelo romano y la expansión del concepto de dictadura. El mismo establecía un nuevo régimen político y jurídico basado en la total abrogación de la separación de poderes del constitucionalismo, y como tal creó la primera dictadura moderna en América Latina.

Por lo tanto, y para concluir, las revoluciones americanas constituyeron un espacio político para dos mutaciones conceptuales fundamentales: en primer lugar, el reemplazo del concepto de tiranía por el de dictadura para referirse a formas políticas autoritarias; y, en segundo lugar, la transformación del concepto de dictadura y el desplazamiento de su significado clásico y virtuoso por una concepción moderna referida a un poder que carece de límites constitucionales. A partir de 1820 la dictadura ya era entendida como la concentración de un poder absoluto, y por ende como la ausencia del Estado de derecho y de la separación de poderes, y por ende tenía una connotación política negativa, al menos desde la óptica liberal. El uso y abuso de dicha institución en el marco de las revoluciones desde la dictadura perpetua de Francia en el Paraguay hasta el Dieciocho Brumario de Agustín de Iturbide en México contribuyeron al descrédito de la dictadura, que incluso en su forma revolucionaria comenzó a adquirir una connotación negativa. Asimismo, considero que la acepción negativa que adquirió el término, asociado a otros procesos históricos y políticos (la formación del Estado, la legitimación liberal y la influencia del modelo de los Estados Unidos) tuvo un efecto decisivo en la adopción de los primeros presidencialismos en la región (lo cual coincide con este período), como una forma política que, a diferencia de la dictadura, podría responder a las necesidades de centralización política cumpliendo con los requisitos de legitimación liberal. La transformación conceptual de la dictadura no significó que los hispanoamericanos dejaran de recurrir a ella en momentos de crisis a través de la delegación de poderes al ejecutivo por parte del congreso, la legislación para casos de emergencia o situaciones dictatoriales *de facto*. Lo importante es recalcar que la dictadura se había convertido en un concepto polémico, y que los representantes que crearon los poderes ejecutivos constitucionales a partir de 1820, concretamente las presidencias republicanas-liberales, buscaron claramente diferenciar el presidencialismo de la dictadura. □

⁷² Decreto Orgánico de la Dictadura de Bolívar, 1828.

Bibliografía

Gaceta de Buenos Ayres (1810-1821), reimpresión facsimilar, dirigida por la Junta de Historia y Numismática Americana, Buenos Ayres, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1910.

Biblioteca de Mayo, Colección de Obras y Documentos para la historia Argentina, Guerra de la Independencia, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1963, 20 vols.

Congreso de la República de Venezuela, *Actas de los Congresos del Ciclo Bolivariano*, Caracas, Ediciones Conmemorativas del Bicentenario del Natalicio del Libertador Simón Bolívar, 1983, 5 vols.

Aguilar, José Antonio, *El manto liberal. Los poderes de emergencia en México, 1821-1876*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2001.

—, *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, México, Fondo de Cultura Económica/CIDE, 2000.

Aguilar Rivera, José Antonio y Gabriel Negretto, “Liberalism and Emergency Powers in Latin America: Reflections on Carl Schmitt and the Theory of Constitutional Dictatorship”, *Cardozo Law Review*, vol. 21, n° 5-6, mayo de 2000, pp. 1797-1823.

Aguilar, José Antonio y Rafael Rojas (eds.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigación y Docencia Económica, 2002.

Aguilar Rivera, José Antonio, “Dos conceptos de república”, en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (eds.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*. México, Fondo de Cultura Económica/Centro de Investigación y Docencia Económica, 2002, pp. 57-85.

Arato, Andrew, “Good-bye to Dictatorships?”, *Social Research*, vol. 67, n° 4, invierno de 2000.

—, *Constitution Making Under Occupation, The Politics of Imposed Revolution in Iraq*, Nueva York, Columbia University Press, 2009.

—, “Conceptual history of dictatorship (and its rivals)”, en E. Peruzzotti y M. Plot (eds.), *Critical Theory and Democracy. Civil society, dictatorship and constitutionalism in Andrew Arato’s democratic theory*, Londres/Nueva York, Routledge, 2013.

Arendt, Hannah, *On Revolution*, Nueva York, Penguin, 1965, pp. 142-143.

Baehr, P. y M. Richter (eds.), *Dictatorship in History and Theory. Bonapartism, Caesarism and Totalitarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004

Barragán Barragán, José, *Crónicas de el Acta Constitutiva de la Federación*, México, Cámara de Diputados, 1974, 3 vols.

Blanco, José Félix y Ramón Azpurúa [1875-1877], *Documentos para la historia de la vida pública del Libertador*, Centenario de Simón Bolívar, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República, 1983.

Bobbio, Norberto, *Democracy and Dictatorship*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

Bolívar, Simón, *Doctrina del Libertador*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976.

Cicero, *De Re Publica*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

Crespo, María Victoria, “The Concept and Politics of Tyranny and Dictatorship in the Spanish American Revolutions of 1810”, *Redescriptions, Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, vol. 10, 2006, pp. 87-111.

—, “The Making of the Presidency in Revolutionary Spanish America, Executive Power and State Formation in Argentina, Mexico and Venezuela”, tesis de doctorado, The New School for Social Research, 2011.

De Lacroix, Peru L., *Diario de Bucaramanga. Vida pública y privada del Libertador. Versión sin mutilaciones*, Caracas, Centauro, 1987.

Fernández Sebastián, Javier, “Introducción”, en Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Madrid, Fundación Carolina/Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.

Fernández Sebastián, Javier y Juan Francisco Fuentes, *Diccionario de conceptos políticos y sociales del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002.

- Galasso, Norberto, *Seamos libres y lo demás no importa nada*, Buenos Aires/Cuba, Colihue, 2004.
- Kalyvas, Andreas, "The Tyranny of Dictatorship. When the Greek Tyrant met the Roman Dictator", *Political Theory*, vol. 35, n° 4, agosto de 2007, pp. 412-442.
- Lemoine Villicaña, Ernesto, *Morelos, su vida revolucionaria a través de sus escritos y de otros testimonios de la época*, México, UNAM, 1965.
- Livy, *The Early History of Rome, Books 1-5 of the History of Rome from its Foundation*, Londres/Nueva York, Penguin, 1971.
- Loveman, Brian, *The Constitution of Tyranny. Regimes of Exception in Spanish America*, Pittsburgh y Londres, Pittsburgh University Press, 1993.
- Mallié, Augusto E. (comp.), *La Revolución de Mayo a través de los impresos de la época*, Primera Serie, 1809-1815, Buenos Aires, 1965,
- Mateos, Juan Antonio, *Historia parlamentaria de los congresos mexicanos*, México, Instituto de Investigaciones Legislativas de la Cámara de Diputados, 1997.
- Mitre, Bartolomé, *Historia de San Martín y de la emancipación Sudamericana*, en *Obras Completas de Bartolomé Mitre*, Buenos Aires, H. Congreso de la Nación Argentina, 1939.
- Nicolet, Claude, "Dictatorship in Rome", en P. Baehr y M. Richter (eds.), *Dictatorship in History and Theory. Bonapartism, Caesarism and Totalitarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 263-264.
- O'Leary, Daniel Florencio, *Memorias*, Caracas, Imprenta Nacional, 1952.
- Plutarco, *Vidas Paralelas*, México, Porrúa, 2005.
- Rabasa, Emilio, *La constitución y la dictadura*, México, Conaculta, 2002.
- Ravignani, Emilio, *Asambleas Constituyentes Argentinas*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1937.
- Rojas, Rafael, *Las repúblicas de aire: utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica*, México, Taurus, 2009.
- Sartori, Giovanni, *The theory of democracy revised*, Chatham (NJ), Chatham House Publishers, 1987, vol. 1.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991.
- , *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Madrid, Alianza, 2003.
- Villegas Moreno, Gloria y Miguel Ángel Porrúa Venero (eds.), *Leyes y Documentos constitutivos de la nación mexicana. De la crisis del modelo borbónico al establecimiento de la República Federal*, *Enciclopedia Parlamentaria de México*, México, LVI Legislatura de la Cámara de Diputados del Honorable Congreso de la Unión, Instituto de Investigaciones Legislativas, 1997, vol. 1, t. 1.
- Williams, J. H., *The Rise and Fall of the Paraguayan Republic*, Austin, University of Texas, 1979.

Resumen / Abstract

Del republicanismo clásico a la modernidad liberal: La gran mutación conceptual de la dictadura en el contexto de las revoluciones hispanoamericanas (1810-1830)

El artículo estudia la historia conceptual de la dictadura en el contexto de las revoluciones hispanoamericanas. Explora los desplazamientos y las transformaciones del concepto durante el período que se extiende de 1810 a 1830. Se argumenta que junto a otras “revoluciones democráticas”, en particular la Revolución Francesa, el contexto revolucionario hispanoamericano constituyó el espacio y el tiempo en el que la dictadura abandonó su significado republicano clásico para referirse a formas políticas autoritarias que eliminan los principios de la separación de poderes y de la protección de derechos propia del constitucionalismo y con una tendencia hacia la permanencia, es decir, el significado moderno del concepto.

Palabras clave: dictadura / revolución / poderes extraordinarios / tiranía / constitucionalismo

Fecha de recepción del original: 4/8/2012
Fecha de aceptación del original: 21/4/2013

From classic Republicanism to liberal Modernity: the great conceptual mutation of dictatorship in Spanish American revolutionary context (1810-1830)

The paper examines the conceptual history of dictatorship during the Spanish American revolutions. It explores the semantic displacements and transformations of “dictatorship” during the period that spans from 1810 to 1830. It argues that along with other democratic revolutions (mainly the French Revolution) the Spanish American revolutionary context was the space and time in which dictatorship abandoned its classical republican meaning to become a concept that refers to authoritarian political forms, which eliminate the principles of separation of powers and protection of rights of constitutionalism, and with a tendency to permanence, that is, the modern, liberal meaning of the concept.

Key words: dictatorship / revolution / extraordinary powers / tyranny / constitutionalism

Filosofía y política en Uruguay

Carlos Vaz Ferreira y la promoción del “republicanismo liberal”

Gerardo Caetano

Universidad de la República, Uruguay

[...] asegurar (por socialización, o como fuera) a cada individuo, esas necesidades gruesas, pero como punto de partida para la libertad, a la cual se dejaría todo el resto.

Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, 1922

1. Vaz Ferreira y los cruces entre filosofía, política y ciudadanía

Las múltiples contribuciones de la filosofía a la política uruguaya han sido un tema por lo general muy poco transitado por la historia y por el resto de las ciencias sociales en el país.¹ Esta aseveración abarca, en primer lugar, el registro y la ponderación interpretativa de las influencias de la filosofía universal en la praxis de algunos de los principales líderes de los partidos y de las organizaciones cívicas más relevantes de la historia uruguaya. Pero asimismo involucra también la escasa presencia de abordajes sobre la influencia de los propios filósofos uruguayos y el peso en la política nacional de sus disquisiciones más específicas en el campo cívico. Esta ausencia relativa se vuelve más interpelante en los contextos actuales, en momentos en que distintos enfoques sobre los vínculos entre filosofía y política, sobre historia de las ideas y sobre historia intelectual marcan la agenda académica mundial y regional.²

¹ Seguramente quien más y mejor exploró los vínculos entre la dinámica de las ideas filosóficas y el sistema político uruguayo haya sido Arturo Ardao. En *Espiritualismo y positivismo*, Ardao conecta causalmente, por ejemplo, el proceso de modernización y de pacificación de fines del siglo XIX con el ascenso del positivismo. Con Adolfo Garcé, retomando algunas de las hipótesis de Ardao desarrolladas por el propio Garcé en trabajos propios y en coautoría con Gustavo de Armas, hemos querido enfatizar en este punto en nuestro texto titulado “Ideas, política y nación en el Uruguay del siglo XX”, en Oscar Terán (coord.), *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Buenos Aires, OSDE/Siglo XXI, 2004, pp. 309-422. Se han tomado de allí algunos fragmentos como insumos para elaborar este texto.

² Los límites de este artículo me impiden profundizar en torno a las referencias teóricas y metodológicas utilizadas para el abordaje de estos vínculos en mis trabajos de investigación. Para ello invito a la lectura de algunas de mis publicaciones más recientes. Sin embargo, se vuelve necesario señalar que este abordaje se inscribe en un contexto historiográfico más amplio, que en el Uruguay ha tenido y tiene algunos desarrollos importantes en los últimos años. En ese marco, resulta necesario referir algunas publicaciones recientes: Yamandú Acosta, *Pensamiento uruguayo. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*, Montevideo, Nordan, 2010; Lía Berisso y Horacio Bernardo, *Introducción al pensamiento uruguayo*, Montevideo, Ediciones Cruz del Sur, 2011; Raquel

No resulta una excepción a esta situación la consideración de la obra de Carlos Vaz Ferreira, quien junto a José Enrique Rodó fue no sólo uno de los grandes maestros de la decisiva generación del 900, sino también uno de los pensadores nacionales más influyentes a lo largo de la historia uruguaya. De manera muy particular, resulta imperativa la consideración del aporte de la Filosofía y del espacio más amplio del debate de ideas en la construcción del “campo cultural” (o del “ambiente espiritual”, como lo llamara Carlos Real de Azúa) que ambientó y dio sustento a los modelos y prácticas ciudadanas matizados en las primeras décadas del siglo xx, ese “largo” 900 que discurre entre 1890 y 1930 y que resultó tan determinante en la política uruguaya durante los últimos cien años. En ese marco general, el papel que jugaron la acción y la obra de Carlos Vaz Ferreira adquiere una significación especialísima.

En más de una oportunidad se lo ha identificado como uno de los “filósofos del primer batllismo”. Sin embargo, en este artículo se trabajan algunas hipótesis y perspectivas de análisis que perfilan esa descripción como incorrecta y parcial. Más allá de las afinidades y de algunos vínculos específicos que entrecruzaron la peripecia del filósofo y los itinerarios políticos del primer batllismo entre 1900 y 1930, a los que nos referiremos en detalle más adelante, el influjo de Vaz Ferreira en este campo se orientó mucho más en la perspectiva de contribuir a una moderación gradualista del impulso republicano de José Batlle y Ordóñez y de la fracción más radical de su grupo político, que en el horizonte de la defensa filosófica y la difusión genérica de sus proyectos e iniciativas más representativas. De ese modo, la principal contribución de Vaz Ferreira en ese campo de cruces entre política y filosofía fue —a nuestro juicio— aportar una metodología y una base conceptual para la síntesis de un pensamiento operativo con componentes combinados del republicanismismo y del liberalismo, ecuación que poco a poco se convertiría en el núcleo del modelo ciudadano prevaleciente en el Uruguay del siglo xx.

Varios filósofos uruguayos han focalizado su atención en problemáticas afines a este punto, desde los trabajos fundacionales de Arturo Ardao hasta visiones y análisis más contemporáneos.³ Ardao, por ejemplo, ubica a Vaz Ferreira junto a Rodó como uno de los representantes más emblemáticos de la promoción del liberalismo a principios del siglo xx. En sus análisis, sin embargo, aunque sin alcanzar los grados de confrontación política y personal que separarían marcadamente a Rodó y a Batlle,⁴ Ardao desliza la idea central de que Vaz Ferreira defendió y practicó un “racionalismo de cuño liberal” que tendió a distanciarlo, de manera cautelosa pero firme, de las propuestas más radicales del reformismo batllista. Su recelo frente a la militancia política en los partidos, sus definiciones agnósticas lejanas de toda orientación irreligiosa o atea, sus críticas aceradas frente a lo que llamó “liberalismo grueso” o “de com-

García Bouzas, *La república solidaria*, Montevideo, csic, 2011; Gerardo Caetano, *Ciudadanía, republicanismismo y liberalismo en Uruguay (1890-1933)*, vol. I: *La república batllista*, Montevideo, Banda Oriental, 2011; Ruben Taní, *Pensamiento y utopía en Uruguay. Varela, Rodó, Figari, Piria, Vaz Ferreira y Ardao*, Montevideo, Hum, 2011, entre otros. En esta producción reciente puede atisbarse a mi juicio un campo de investigación en desarrollo.

³ En cuanto a los trabajos de Arturo Ardao, entre los textos utilizados en este artículo merecen especial mención *La filosofía en el Uruguay en el siglo xx*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1956; *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Montevideo, UR, 1962; *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, 2ª ed., Montevideo, UR, 1968; *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, UR, 1968. En cuanto a las visiones más contemporáneas sobre la obra del filósofo, deben destacarse los ensayos y las investigaciones recogidos en Miguel Andreoli (comp.), *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*, Montevideo, UDELAR-FHCE, 1996, así como los capítulos correspondientes de Yamandú Acosta en *Pensamiento uruguayo...*, *op. cit.*

⁴ A respecto, véase José E. Rodó, *Ariel. Liberalismo y jacobinismo*, Montevideo, Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, 1964, p. 165 (vol. 44 de la Biblioteca Artigas).

bate”, la firme coherencia doctrinaria de sus definiciones adversas a cualquier extremismo, sin duda coadyuvaron a alejarlo de las pretensiones más radicales y republicanas del batllismo.⁵

¿Pero cómo ubicar con precisión a Carlos Vaz Ferreira en la contienda entre las dos grandes “familias ideológicas” del 900 uruguayo, los “liberales individualistas” y los “republicanos solidaristas”? En verdad creemos que no resulta tan sencilla su caracterización en este plano. Desde una perspectiva de filosofía política y de concepciones de ciudadanía, era más republicano que liberal: portaba un enorme compromiso con la polis, con el servicio público y con la noción de bien común, con la obsesión por la enseñanza como el gran camino de progreso, todo lo cual ocupó un lugar demasiado importante en su vida. Es cierto que, como se verá en detalle más adelante, no tenía pasión por los partidos y concebía su rol cívico mucho más desde el papel del francotirador individual que en el de militante partidizado. Era un moderado, con fobia por cualquier extremismo, que defendía un talante transaccional como guía de acción y pensamiento frente a los principales asuntos de la agenda ciudadana. Si bien esos rasgos lo distanciaban claramente del radicalismo batllista, tampoco lo hacían cobijarse en las filas del liberalismo individualista clásico y mucho menos en perspectivas de un “liberalismo conservador”. Hombre de puentes y de puntos medios, difícil de clasificar, a nuestro juicio –y es la hipótesis central de este texto– fue el filósofo principal de la síntesis del “republicanismo liberal”.⁶

En un trabajo más reciente, Yamandú Acosta orienta su foco analítico al estudio de la convergencia –relativa pero claramente identificable para el autor– de tres figuras como Vaz Ferreira, Domingo Arena y Emilio Frugoni en la configuración durante ese “largo” 900 de “una nueva eticidad paradigmática, constructora y expresiva de una singular hegemonía social”. A juicio de este autor, esta sería reflejo de un “híbrido ideológico-político” que entre otras cosas se proyectaría en la articulación de la “dirección moral e intelectual de la sociedad” uruguaya de la época con el “nuevo paradigma ideológico hegemónico batllista”.⁷ Aunque Acosta expresa con claridad “la dificultad de establecer una síntesis que pudiera incluir integralmente” las posiciones de las tres figuras aludidas, defiende sin embargo la idea de que sus respectivos pensamientos tienden a converger de todos modos en “una eticidad posibilitadora de la hegemonía batllista”.⁸ En el caso particular de Vaz Ferreira, Acosta define su aporte a este campo cultural e intelectual como el de una “ética mínima para la fórmula del consenso social”, construida tanto desde sus obras filosóficas como desde su especial protagonismo en el diseño y la conducción de las políticas educativas de la época. A partir de un “filosofar” del “razonabilismo”, como desde un

⁵ Véase Arturo Ardao, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay...*, op. cit. pp. 389 y ss.

⁶ A propósito de esta síntesis del “republicanismo liberal”, existe una muy profusa bibliografía que el autor ha debido examinar con minuciosidad para sus investigaciones. En ese sentido, cabe referir especialmente la referencia de autores como Philip Pettit, Maurizio Viroli, Quentin Skinner, J. A. Pocock, Cass R. Sustein, Jean Spitz, Andrés de Francisco, Hannah Pitkin, Pierre Rosanvallon, Gordon Word, Anne Philips, Antoni Doménech, Paolo Flores, María José Villaverde, entre muchos otros. Su simple reseña excede los límites de este texto. A propósito de algunos debates sobre el “revival” republicano y sus impactos en la región, véase Israel Arroyo, “La República imaginada”, en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas, *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, CIDE/Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 115 y ss.; o Elías Palti, “Las polémicas en el liberalismo argentino. Sobre virtud, republicanismo y lenguaje”, en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas, *El republicanismo en Hispanoamérica...*, op. cit., entre otros.

⁷ Yamandú Acosta, *Pensamiento uruguayo...*, op. cit., pp. 59 y ss.

⁸ *Ibid.*

“reformismo [...] minimalista y gradual en lugar de maximalista y de choque”, Vaz Ferreira aportaría a ese campo una ética intelectual y una metodología de pensamiento.⁹

Aunque con algunos matices y diferencias en el abordaje de este asunto, es también con relación a esta problemática marco en la que queremos proyectar el análisis de la particular contribución de Vaz Ferreira en la configuración –a nuestro juicio conflictiva y fuertemente negociada– de la matriz predominante de la ciudadanía uruguaya en el período considerado. Desde una postura reformista de tono negociador, moderado y gradualista, con un fuerte énfasis en una filosofía práctica que buscaba integrar posiciones diversas y hasta contrapuestas, desde el relieve dado al cimiento moral de todo civismo, el pensamiento y la “metodología del bien pensar” de Vaz Ferreira se perfilan como el soporte filosófico de la construcción negociada del modelo de ciudadanía predominante en el Uruguay de las primeras décadas del siglo xx. De ese modo, más que “filósofo del primer batllismo”, Vaz Ferreira fue en cambio uno de los grandes “mediadores” en la construcción de la matriz perdurable del “republicanismo liberal”, producto no de una hegemonía sino de una compleja negociación ideológica, que sin duda tuvo sus cimientos correspondientes en ese campo cultural e intelectual antes aludido.

Desde la consideración de la debilidad tradicional de este tipo de abordaje que se focaliza en las relaciones entre filosofía y política, en este artículo se proponen pistas para una reflexión abierta en torno a la interpelación de la hipótesis antes señalada, referida al cruce entre su obra y ese proceso tan decisivo para la cultura política uruguaya. En esa dirección, el análisis que sigue en este texto enfatiza en torno a algunos ejes de reflexión específicos: a) el señalamiento de las dimensiones que podrían considerarse más políticas en la biografía de Vaz Ferreira, con atención especial sobre su obra y sus vínculos durante el período de actuación del primer batllismo; b) su peculiar protagonismo en la experiencia de la “Coalicción liberal-socialista” de 1910, en tanto soporte de una manera distintiva de pensar y actuar en política; c) la identificación del magisterio novecentista de Rodó y de Vaz Ferreira como promotores de una síntesis posible entre positivismo y espiritualismo y como expresión del arraigo del valor cívico de la tolerancia, pilares de un imaginario filosófico que tendría un peso relevante en el discurso y en la praxis de la dirigencia política durante por lo menos la primera mitad del siglo xx; d) la consideración de algunos aportes específicos en los terrenos de la educación y del debate sobre la moral pública, en tanto vectores decisivos de la construcción de valores y prácticas cívicas; y e) el señalamiento de algunos aspectos centrales de su obra filosófica, en particular aquellos más orientados al análisis de algunos de los problemas sociales de su época y al énfasis en los principios morales de proyección ciudadana, como cimientos principales de ese clásico “republicanismo liberal” uruguayo antes referido.

2. Las ideas matrices de la experiencia de la “Coalicción liberal-socialista” de 1910

Interesa, en principio, destacar algunos contornos especiales de la vida de Carlos Vaz Ferreira a título de contexto general y básico para el abordaje señalado. Nacido en 1872 y fallecido en 1958, en un periplo que va desde la “paz de abril” y los inicios de la política de coparticipación,¹⁰ hasta los comienzos de la crisis estructural y su traducción política con la victoria nacionalista en las

⁹ Yamandú Acosta, *Pensamiento uruguayo...*, op. cit., pp. 59 y ss.

¹⁰ La llamada “paz de abril” de 1872 alude al pacto político que puso fin a la “revolución de las lanzas”, liderada por el caudillo blanco Timoteo Aparicio. En las bases de este acuerdo entre los insurrectos blancos y el gobierno colo-

últimas elecciones nacionales de los años cincuenta,¹¹ la vida y la obra de Vaz Ferreira cruzan en verdad un extenso período de la historia política nacional. Como veremos, hacia 1910 su actividad cívica, que hasta el momento se había desarrollado en el ámbito académico y como dirigente de la enseñanza pública, estuvo tentada por la posibilidad de algún tipo de militancia partidaria y de ciertas expectativas sobre una eventual elección como parlamentario. Sin embargo, muy rápidamente sus preferencias sobre este particular se inclinaron con claridad hacia el rol de “libre pensador” o “franco tirador”, condiciones que sin duda le resultaban mucho más atractivas.

En verdad, no sentía la política partidaria como un escenario que le resultara afín o en el que pudiera desplegar la mejor versión de lo que entendía como su sentido del “deber cívico”. Esa distancia respecto de la política de los partidos terminó favoreciendo la proyección de su imagen pública y el peso de su influencia, sin que su nombre quedara partidarizado en un país que ya se perfilaba como “partidocrático”.¹² Su longevidad le permitió además atravesar buena parte de la construcción del Uruguay moderno, del que terminó siendo a la vez uno de sus fundadores y uno de sus símbolos más emblemáticos. Como bien ha señalado Juan Fló, identificando precisamente esa proyección colectiva y nacional de su praxis, que trascendió banderías partidarias e ideológicas: “su huella, o por lo menos su congenialidad con el clima ideológico predominante en el Uruguay a lo largo de este siglo [xx], debe rastrearse más allá del círculo de los filósofos. No es antojadizo creer que cierto tono característico de la sociedad uruguaya es congruente con su pensamiento, por lo menos con lo que este tiene de cauteloso y transaccional”.¹³

Sin embargo, a comienzos del siglo xx su figura aparece vinculada a la comparecencia electoral de un movimiento “liberal” organizado y militante que por entonces se proyectaba hacia la constitución de un “Partido Liberal Radical”, en procura de una coalición con otros grupos “no tradicionales” para la conformación de una tercería de perfil más ideológico. Como ha estudiado Ardao,¹⁴ Vaz Ferreira fue uno de los protagonistas –aunque, como veremos, no uno de los líderes– de la singular experiencia de la “Coalición liberal-socialista”, que compareció en los comicios de diciembre de 1910. En aquella oportunidad, la abstención electoral decidida por el Partido Nacional creó la posibilidad cierta para que figuras de nuevos partidos y de círculos cívicos emergentes llegaran a disputar y a ganar bancas parlamentarias por la minoría en las elecciones de ese año.

Tras un intento revolucionario rápidamente abortado y la subsiguiente declaración de una actitud abstencionista por parte del Partido Nacional, el Partido Colorado (hegemonizado por un batllismo todavía cohesionado y sin escisiones) adoptó la estrategia denominada de “las integraciones”, invitando a incorporarse a sus listas a “personas ajenas a la política militante” a los efectos de darles mayor legitimidad a unos comicios en los que a priori tenía todas las

rado presidido por Tomás Gomensoro se da inicio a la “política de participación” entre los principales partidos, a través del reparto de jefaturas departamentales.

¹¹ En noviembre de 1958, y luego de casi un siglo de triunfos colorados, el Partido Nacional logró una victoria electoral muy contundente sobre su tradicional adversario, lo que le permitió ostentar la mayoría en el Concejo Nacional de Gobierno entre 1959 y 1963, hegemonía prolongada luego otros cuatro años tras las elecciones nacionales de noviembre de 1962. A partir de marzo de 1967 el Partido Colorado retomaría el control del gobierno, con un formato presidencialista, tras la reforma constitucional plebiscitada favorablemente en 1966.

¹² Véase Caetano Rilla-Pérez, “La partidocracia uruguaya. Historia y teoría de la centralidad de los partidos políticos”, en *Cuadernos del CLAEH*, n° 44, 1987/4, pp. 37-62.

¹³ Véase Juan Fló, “Carlos Vaz Ferreira”, en Alberto Oreggioni (comp.), *Nuevo Diccionario de Literatura Uruguaya*, Montevideo, Banda Oriental, 2001, vol. II: L-Z, p. 292.

¹⁴ Véase Arturo Ardao, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay...*, op. cit., pp. 371 y ss. (cap. XVI: “El liberalismo a principios del siglo xx”).

mayorías aseguradas. En esa ocasión, Vaz Ferreira fue invitado formalmente –junto a otras once personalidades “independientes”–¹⁵ a participar en las listas del partido gobernante, para de ese modo llegar a ocupar escaños parlamentarios y jugar un rol fiscalizador del gobierno, invitación que finalmente no aceptó.

En el caso específico de Vaz Ferreira, declinó el ofrecimiento a través de una carta fechada el 6 de diciembre de 1910 y publicada al día siguiente por *El Día*. En su misiva, el filósofo, aunque advertía que le hubiera resultado “en extremo doloroso abandonar (su) cátedra de Filosofía y (su) cargo en la Instrucción Primaria”, señalaba también que le desagradaba “siempre aparecer como eludiendo responsabilidades o resistiendo a la obligación de servir los puestos públicos”. Sin embargo, a pesar de reconocer “las condiciones de absoluta independencia que se (le) ofrecían” para su actuación parlamentaria, Vaz Ferreira se inclinaba finalmente por no aceptar el ofrecimiento, ante su convicción de que en aquellas circunstancias su acción en la política partidaria no alcanzaría el “bien eventual” que “aunque en modesto grado, realizo ciertamente en mi situación actual”.^{16 17}

El periódico batllista editorializó al día siguiente, a propósito de la negativa de estas figuras independientes a aceptar integrar las listas coloradas, a través de un artículo titulado “Una actitud lamentable”. En ese editorial, *El Día* se lamentaba de no poder contar con el concurso de “ese núcleo de inteligencias preparadas para la acción parlamentaria”, al tiempo que juzgaba como injustificables los argumentos esgrimidos para rehusar “las responsabilidades de una oportunidad propicia”, en especial la noción de que se podía servir mejor a los intereses públicos “en el retiro estéril de ambientes sustraídos al bracedo de los sucesos”.¹⁸ No todos los ofrecimientos del batllismo en aquella ocasión tenían los mismos objetivos: las invitaciones dirigidas a José P. Ramírez o a José Irureta Goyena resultaban bien distintas de las que se le hacían a Eduardo Acevedo o a Carlos Vaz Ferreira. En el caso de este último, la juventud del posible candidato y sus antecedentes de afinidades con el oficialismo indicaban con seguridad la búsqueda de una convergencia más profunda y de más largo aliento, que por cierto sí se concretó en el caso de Acevedo.

Luego de declinar la oferta batllista, Vaz Ferreira terminó finalmente acompañando a Pedro Díaz y a Emilio Frugoni en la conformación de la “coalición liberal-socialista”, que presentó sus propias listas en los comicios por Montevideo del domingo 18 de diciembre de 1910, en que obtuvo dos bancas. Vaz Ferreira ocupó el tercer lugar en las candidaturas, por lo que no accedió al Parlamento.¹⁹ En verdad, ni siquiera en esa ocasión especial, la única en la que for-

¹⁵ Las doce personalidades “independientes” a las que el batllismo ofreció integrar sus listas tras la declaración de abstencionismo por parte del Partido Nacional fueron José P. Ramírez, Eduardo Brito del Pino, Carlos María de Pena, José Irureta Goyena (quienes declinaron de inmediato la propuesta), Gonzalo Ramírez, Pablo de María, Eduardo Acevedo, José A. de Feritas, Elías Regules, Serapio del Castillo, Luis Supervielle y Carlos Vaz Ferreira (quienes de acuerdo a la versión de los batllistas primero se mostraron favorables a la aceptación para luego desistir).

¹⁶ *El Día*, Montevideo, 7 de diciembre de 1910, p. 4, “Las integraciones. Nota del doctor Vaz Ferreira”. La carta era dirigida a los doctores Antonio María Rodríguez y Juan Blengio Rocca, quienes le habían cursado la invitación en nombre del Comité Ejecutivo Nacional del Partido Colorado.

¹⁷ En la misma carta, Vaz Ferreira señalaba que “en cuanto al discernimiento de las graves responsabilidades que, según mi juicio, tienen las dos partes en el estado de cosas presentes –hasta donde pueden ser responsables los hombres dentro de las máquinas cerradas de nuestros dos partidos actuales!– no creo que conduzca a nada práctico o patriótico hacerlo”, exceptuando sin embargo “la guerra civil”, que le merecía “la condenación más severa”. Véase *ibid.*

¹⁸ “Una actitud lamentable”, *El Día*, Montevideo, 8 de diciembre de 1910, p. 3.

¹⁹ En las listas de esta “coalición liberal-socialista” aparecían otras figuras destacadas, como G. Moratorio Palomeque, Juan Américo Beisso, Solano A. Riestra, Alfredo Navarro, Alfredo Vidal y Puentes, Ovidio Fernández Ríos (entre los candidatos titulares), Edmundo Bianchi, Orestes Baroffio, Juan P. Fabini, Blas S. Genovese, Hipólito

malmente fue candidato, Vaz Ferreira demostró mucho entusiasmo por la actividad militante en los partidos: no firmó el manifiesto de los liberales para llamar a votar por la coalición,²⁰ por lo que apareció en la prensa de la época, y tampoco participó en ninguna de las comisiones de movilización electoral ni habló en los actos de campaña;²¹ su acción se limitó a aceptar ser candidato por la novel agrupación en un lugar destacado. De todos modos, de manera indirecta, la figura de Carlos Vaz Ferreira quedaba vinculada a los orígenes del socialismo uruguayo.²²

Aunque no cabe duda de que Vaz Ferreira se sintió obligado a comparecer ante estos dilemas de la coyuntura de 1910, su vocación intelectual y su manera de concebir el compromiso cívico no dejaron de marcar su distancia respecto de la militancia en los partidos. Pese a las “tentaciones” y a las oportunidades que se le ofrecieron, muy tempranamente su preferencia en el terreno cívico se orientó a posicionarse como un “franco tirador político” que actuaba por fuera de los partidos. Ya en 1910, cuando todavía protagonizaba los escarceos políticos de los que hemos dado cuenta, en su obra *Lógica viva* planteaba los perfiles del dilema en términos que parecían anticipar su clara opción futura:

La cuestión de si un ciudadano debe o no ingresar en los partidos políticos es una cuestión normativa: como las demás, muy frecuentemente mal tratada. [...] Ingresar a los partidos políticos tiene la ventaja de facilitar, de hacer más intensa la acción política, ofrecer más ocasiones de prestar servicios al país en la generalidad de los casos; y los inconvenientes de la supresión de parte de la libertad personal, de la libertad de criterio y de acción, en la subordinación, aunque sea relativa, a autoridades y criterios ajenos. En cuanto a la actuación del franco tirador político, que procura o no rehúye intervenir en la cosa pública, desde luego y por lo menos con su voto, y con su propaganda y también con la acción en cuanto le sea posible, pero fuera de los partidos, tiene ventajas desde el punto de vista de la mayor libertad, de la mayor posibilidad de aplicar la actividad, la capacidad electoral, etc., a la causa que en un momento dado (le) parezca mejor; e inconvenientes, sobre todo visibles cuando pensamos en la generalización de esa actitud, y que resultan de la mayor dificultad para unificar esfuerzos y tendencias, para contribuir a acciones colectivas.²³

Más allá de que el batllismo no logró atraerlo a sus filas en aquellos momentos decisivos, en los umbrales de la segunda presidencia de Batlle y Ordóñez y con un Vaz Ferreira que aún parecía especular sobre las posibilidades de su acción como político y como legislador, su cercanía con aquel batllismo del 900 era innegable, como lo demuestran las importantes responsabilidades que se le dieron en aquellos años en el campo de la conducción de la política

Coirolo, Francisco Ghigliani, Arturo P. Visca (entre los suplentes), Celestino Mibelli, Edmundo Narancio (entre los postulantes a la Junta Económica Administrativa) y Adolfo Vázquez Gómez o José Tarino (a la Junta Electoral), entre otros. Los destinos políticos futuros de muchas de estas figuras serían bien disímiles. Véase “La coalición liberal socialista. La reunión de anoche”, *El Día*, Montevideo, 14 de diciembre de 1910, p. 5.

²⁰ Véase “Frente al comicio. La coalición liberal. A los liberales”, *El Día*, Montevideo, 9 de diciembre de 1910, p. 4. Sí aparecieron como firmantes las principales figuras del movimiento que luego aparecerían como candidatos (encabezados por Pedro Díaz), con el agregado de otras figuras de relieve, como Luis Melián Lafinur, Ramón P. Díaz, José G. Antuña, entre otros.

²¹ Así surge de la compulsión de la prensa consultada.

²² Fue amigo personal de Emilio Frugoni, fundador y líder histórico del socialismo uruguayo. Lo votó casi siempre –como él mismo se encargó de confesar– a pesar de que nunca llegó a afiliarse a dicho partido y a que mantuvo varias discrepancias con sus postulados.

²³ Carlos Vaz Ferreira, *Lógica viva. (Adaptación práctica y didáctica)*, 2ª ed., Buenos Aires, Losada, 1952, p. 76.

educativa. En este sentido, debe anotarse que ocupó cargos relevantes entre las máximas autoridades de la enseñanza pública durante gobiernos colorados y en especial batllistas. Fue miembro del “Consejo Directivo de Instrucción Primaria” entre 1900 y 1915, nada menos que de manera parcialmente contemporánea a las dos presidencias ocupadas por Batlle y Ordóñez. En 1913, durante la segunda presidencia de Batlle y con mayoría batllista en ambas cámaras, se creó por ley especial la “Cátedra Libre de Conferencias” de la Universidad de la República, que ocuparía durante décadas. También durante esas tres primeras décadas del siglo xx fue decano de Preparatorios de la Universidad (1904-1906) y rector de la misma entre 1929 y 1930, en el primero de los tres períodos en que ocuparía la máxima jerarquía universitaria.²⁴ Como una nueva confirmación de estas cercanías “no militantes”, cultivó amistad con connotados líderes del batllismo en la época: Domingo Arena, el legendario dirigente batllista y amigo personal de Batlle y Ordóñez, lo trata en su libro *Divorcio y matrimonio*, publicado en 1912, cuando se discutía en el Parlamento el proyecto de ley sobre divorcio por la sola voluntad de uno de los cónyuges, como “mi compañero, [...] el filósofo como yo lo llamo, el cerebro más robusto de mi generación”.²⁵

Sin embargo, como ya se ha adelantado, existían también varios motivos para suponer que su cercanía a las filas del batllismo tenía sus límites y que los mismos se asentaban en diferencias de carácter ideológico. Su talante ideológico se fundaba en un “filosofar” “minimalista”, desde el que no podía sino recelar de los aprestos radicales y “avancistas” del batllismo. Desde su elogio al “quijotismo sin ilusión”,²⁶ desde su “utopía de la no oposición” (como ha sintetizado de manera por demás gráfica Juan Fló),²⁷ Vaz Ferreira no sintonizaba mucho con el radicalismo reformista de Batlle y Ordóñez, de manera especial con el núcleo republicano más radical de su proyecto político. Aunque podía compartir la noción de la relevancia central de los valores y las virtudes públicas, de la educación como motor del civismo ciudadano o la idea de la centralidad del “gobierno de las leyes”, su visión sobre el espacio de la política era mucho más escéptica, lo mismo que su confianza en la productividad de las instancias participativas o su visión sobre el rol activo del Estado en la vida social y económica. En su parte “liberal”, desconfiaba también de la prevalencia de lo público sobre lo privado y era mucho más celoso en relación con los alcances de las libertades individuales. Su método filosófico, tan proclive a “la conciliación relativa en las doctrinas”,²⁸ no coincidía con el “inquietismo” y con el “elogio al conflicto” o la lucha ideológica frontal, a los que eran tan afectos Batlle y Ordóñez y muchos de sus allegados más cercanos. Hasta su visión del laicismo y de las religiones era bien dife-

²⁴ Aunque corresponde a otro momento histórico, debe también recordarse que en 1946 el gobierno colorado y batllista de la época concretó por ley su iniciativa de creación de la Facultad de Humanidades y Ciencias.

²⁵ Véase Domingo Arena, *Divorcio y matrimonio*, Montevideo, O. M. Bertani, 1912, pp. 100 y ss.

²⁶ En un apartado de *Fermentario*, titulado “Leyendo a Unamuno”, Vaz Ferreira señala: “Unamuno, que exalta el quijotismo y desprecia la razón, no comprendió el supremo quijotismo de la razón. El quijotismo sin ilusión es el más heroico de todos. Investigar y explicar sin término ni aun esperado; comprender para comprender más, sabiendo que cada comprensión hace pulular más incomprensiones; sabiéndolo de antemano, sin ilusión [...] y darse a eso, gozando y sufriendo, es el quijotismo supremo”. Véase Carlos Vaz Ferreira, *Fermentario*, Montevideo, Ministerio de Relaciones Exteriores/Universidad del Trabajo del Uruguay, 2005, p. 182.

²⁷ Juan Fló, “La estética ausente. (Notas sobre las ideas de Vaz Ferreira a propósito del arte)”, en Miguel Andreoli (comp.), *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira...*, op. cit., p. 216.

²⁸ Carlos Vaz Ferreira, *Sobre la propiedad de la tierra*, Montevideo, Cámara de Representantes, 1957, p. 327. La primera edición de esta obra es de 1918 y está basada en las versiones taquigráficas de unas conferencias de Vaz Ferreira de 1914, en plena segunda presidencia de Batlle.

rente. “El héroe moral vazferreiriano –como bien ha señalado Miguel Andreoli– no es el gran reformador, sino aquel que siente intensamente la multiplicidad de los ideales”.²⁹

3. La síntesis filosófica en el “ambiente espiritual” del 900³⁰

Desde su presentación reiterada como “humanista” y “filósofo moralista”, en su profusa labor en la enseñanza en sus distintos niveles (profesor catedrático, maestro de conferencias, director fundador y luego decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias, rector de la Universidad en tres períodos durante los tramos 1929-1930, 1935-1938 y 1938-1943), en su rol preferido de *observador participante* antes que militante, en su intervención influyente en el trámite legislativo de leyes decisivas o en su firme contestación a la ilegalidad del golpe de Estado presidido por Gabriel Terra en 1933, también a través de su participación frecuente en manifiestos y actos cívicos de alcance nacional e internacional, su figura se volvería símbolo de independencia de criterio y de una filosofía de la síntesis y del equilibrio. Todo ello terminó por profundizar la influencia propiamente política de su pensamiento, en una sociedad en la que la noción de identidad nacional se confundía con el ejercicio concreto de la ciudadanía y en la que todavía a menudo se expandía una proclividad filosofante en la controversia de los asuntos públicos.

Debe acotarse sin embargo que, como más de una vez se ha dicho, la originalidad y la rigurosidad de su reflexión más propiamente filosófica contrasta con ciertas debilidades de su pensamiento focalizado en el análisis social.³¹ De todos modos, sobre este último particular, también pueden encontrarse algunos postulados y especulaciones que generaron influencias perdurables. Tributario de la obra de algunos de los principales filósofos de su tiempo (Spencer, Stuart Mill, James, Bergson, entre otros), su obra no cayó sin embargo en el “atajo de la copia” o en la simple reiteración adaptativa. Supo cotejar claves filosóficas diversas sin espíritu de escuela, articularlas en síntesis apropiadas y aplicarlas con perspicacia y sentido transaccional sobre algunos de los asuntos más relevantes de la agenda nacional e internacional de su tiempo: el divorcio, el feminismo emergente, la articulación e interpelación entre libertad e igualdad, la conexión de los que a su juicio eran los mejores aportes del liberalismo y del socialismo, la propiedad de la tierra, los impuestos, la moral ciudadana, las relaciones entre intelectuales y política, entre otros muchos. Ese ejercicio sistemático de una reflexión filosófica aplicada a la realidad social lo proyectó como un actor destacado y escuchado en los debates públicos, aumentó la persuasividad de sus argumentos ante la dirigencia política en general y lo hizo un importante “constructor de opinión”, desde su condición de “maestro de la prosa filosófica” (como lo calificaría Pedro Henríquez Ureña) y de conferencista solicitado.

Vaz Ferreira supo construir ya en aquellas primeras décadas del siglo xx una aureola de opinión generosa, abierta, sin seguidismos, con el objetivo más focalizado en “ayudar a pen-

²⁹ Miguel Andreoli, “La moral en Vaz Ferreira: pluralismo, interioridad y desdicha”, en Miguel Andreoli (comp.), *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira...*, op. cit., p. 194.

³⁰ En esta parte del texto se recogen varias hipótesis trabajadas por Adolfo Garcé y el autor en su texto “Ideas, política y nación en el Uruguay del siglo xx”, en Oscar Terán (coord.), *Ideas en el siglo...*, op. cit., pp. 310 y ss.

³¹ Durante el período considerado, las publicaciones (en la mayoría de los casos se trata de recopilaciones de conferencias) de Vaz Ferreira más focalizadas en lo social fueron: *Sobre la propiedad de la tierra* (1910); *Sobre los problemas sociales* (1922) y *Sobre el feminismo* (1933).

sar” que en “convencer en un sentido determinado”. Fue así que tanto a través de sus célebres conferencias como de sus “libros hablados”, el propio Vaz Ferreira pudo encarnar en su praxis pública su propia “moral para intelectuales”,³² lo que sin duda aumentó y calificó su audiencia entre los políticos uruguayos.

Con una atención focalizada en un amplio espectro de intereses (desde la filosofía hasta la música, pasando por la pedagogía, la psicología, la sociología o la crítica artística),³³ portador de un espíritu analítico orientado a fundar relatos morales y éticos, el estilo intelectual de Vaz Ferreira tuvo mucho que ver con su éxito público, ya apreciable en esta época. En ese sentido, ya por entonces comenzó a ser visto como un auténtico “filósofo político” de la democracia uruguaya en construcción. Precisamente su labor filosófica fundamental se extendería durante un período suficientemente extenso y decisivo (desde el 900 y los albores del “primer batllismo” hasta la crisis estructural de la década de 1950 y el triunfo nacionalista casualmente acontecido en 1958, el año de su muerte). Tal vez si hubiera tenido una mayor empatía con las visiones históricas,³⁴ Vaz Ferreira podría haber desarrollado una conciencia mayor acerca de la perdurabilidad de la influencia propiamente política y hasta social de su pensamiento y de su acción.

En primer término, Vaz Ferreira y Rodó fueron quienes edificaron algunos de los principales pilares sobre los que se asentaría la vida cultural uruguaya durante más de medio siglo.³⁵ Una de las características de la nueva conciencia filosófica gestada en aquel Uruguay finisecular y luego novecentista fue que logró tejer una síntesis –no una *solución ecléctica*, producto que Vaz Ferreira rechazaba–³⁶ entre el espiritualismo y el positivismo. Por eso mismo, la reflexión filosófica de comienzos del siglo xx no configuró una negación radical, absoluta, de las pautas anteriores del evolucionismo. José Enrique Rodó se refirió en numerosas oportunidades a este proceso. En “Rubén Darío” escribió, por ejemplo: “yo pertenezco con toda mi alma a la gran reacción que da carácter y sentido a la evolución del pensamiento en las postri-

³² Así se titulaba su libro editado por primera vez en 1909.

³³ Juan Fló, “La estética ausente...”, en Miguel Andreoli (comp.), *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira...*, op. cit., p. 216.

³⁴ En su artículo antes citado Juan Fló registra su “rechazo extremo por la historia (¿disciplina y/o proceso?)”, citando un testimonio sobre Vaz Ferreira de su condiscípulo Juan Andrés Ramírez: “manifestaba [...] una inclinación decidida a los estudios filosóficos, a medida que se alejaba de la historia, su enemigo único, su rencor eterno, su odio exclusivo, que aun hoy suele arrancarle manifestaciones violentas cuando, por una circunstancia cualquiera, se cruza en su camino”, en “La estética ausente...”, op. cit., p. 209.

³⁵ Las ciencias sociales uruguayas perdieron de vista la influencia (y la utilidad o vigencia) del pensamiento de Rodó y de Vaz Ferreira. Debemos a Adolfo Garcé y a Gustavo de Armas la recuperación de esta idea fundamental. Los autores mencionados insistieron en este punto en varios trabajos, de manera particular en “Tras las huellas del novecientos”, en *Cuadernos del CLAEH*, n° 68, 1993/4, y en “Proteísmo (del) imaginario: la curiosa actualidad de Rodó y Vaz Ferreira”, en Gerardo Caetano (coord.), *Uruguay hacia el siglo XXI*, Montevideo, Trilce, 1994.

³⁶ En efecto, Vaz Ferreira rechazó en más de una oportunidad la postura del eclecticismo. Señaló por ejemplo en una de las conferencias recogidas luego en la publicación titulada *Sobre los problemas sociales*: “El eclecticismo es un modo de pensar mezquino, pobre, en realidad ininteligente, que consiste en pensar con lo pensado; “tomar lo bueno” de lo que han pensado los demás: en más o menos casos, puede llevar a aciertos; pero es condenarse de antemano a quedar dentro de lo pensado o, en todo caso, a determinarse por lo pensado”. Véase Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, Montevideo, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1957, p. 103. Por su parte, nada menos que en *Fermentario* (op. cit., pp. 93-94) Vaz Ferreira completaba su reflexión precisando conceptos: “El verdadero pensamiento, el legítimo, que no tiene nada que ver con el eclecticismo pero que superficialmente se confunde con él, consiste en pensar directamente, de nuevo y siempre de la realidad (aunque aprovechando lo que corresponda la experiencia de los aciertos y equivocaciones de lo ya pensado). [...] en la realidad, en los hechos, no existen extremos ni términos medios”.

merías del siglo; a la reacción que partiendo del naturalismo literario y del positivismo filosófico, los conduce, sin desvirtuarlos en lo que tienen de fecundos, a disolverse en concepciones más altas”.³⁷

Como bien ha señalado Arturo Ardao,

esta corriente de superación del positivismo a partir de él, fue tan general en nuestros medios universitarios e intelectuales, que llegó a constituir una verdadera conciencia nacional. [...] A ella están vinculados dos espíritus que realizan, cada uno a su manera, un excepcional magisterio por el que se expresan los cánones filosóficos de la nueva época: José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira. El primero desde el campo de las letras, el segundo desde la cátedra de Filosofía de la Universidad.³⁸

En efecto, tanto para Rodó como para Vaz Ferreira existían aspectos de la doctrina positivista que valía la pena conservar. Al respecto, en una conferencia sobre el tema titulada “Enseñando Filosofía” señaló Carlos Vaz Ferreira:

Si por positivismo se entiende no tomar por ciertos sino los hechos comprobados como tales; si por positivismo se entendiera graduar la creencia, tener por cierto solamente lo cierto, por probable o posible, lo probable o posible; si por positivismo se entiende, todavía, saber distinguir, discernir lo que conocemos bien de lo que no conocemos bien; si positivismo quiere decir sentir admiración y amor por la ciencia pura, sin hacer en su nombre, exclusiones, entonces el positivismo es posición buena y recomendable.³⁹

De modo un tanto curioso, este magisterio compartido entre Rodó y Vaz Ferreira en el Uruguay del 900 no convergió directamente con la pretendida hegemonía republicana impulsada por la fracción más radical del primer batllismo, liderada en muchos temas por el propio Batlle y Ordóñez. La relación del líder reformista con Rodó fue ciertamente tormentosa y alcanzó niveles de contienda irreversible. Con Vaz Ferreira, el vínculo fue mucho más cercano y apacible, pero no terminó de confirmarse como alineamiento formal. De distinta manera, una más combativa y la otra más transaccional, como vehículos expresivos de dos talentos ideológicos y personales bien diferentes, Rodó y Vaz Ferreira protagonizaron una suerte de contestación intelectual al republicanismo batllista, en particular en todo lo que este tuvo de reformismo

³⁷ José Enrique Rodó, “Rubén Darío”, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1967, p. 191.

³⁸ Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo xx...*, op. cit., p. 17. Ambos dejaron una huella muy profunda en la cultura uruguaya. Sin embargo, en el campo de la filosofía fue más profunda la marca de Vaz Ferreira que la de Rodó. Permítasenos transcribir dos calificados testimonios sobre este punto. Dijo Arturo Ardao: “la valoración crítica de la obra de Vaz Ferreira, plantea distintos problemas a quienes respiran una atmósfera espiritual creada por ella en una medida en que difícilmente se podrá tener idea fuera del Uruguay”, en *ibid.*, p. 79. Por su parte, escribió Manuel Arturo Claps: “Es difícil escribir sobre Vaz Ferreira, pero es necesario. Hay que intentar el análisis y la valoración de su obra desde nuestra perspectiva, es decir, expresar lo que significa para nosotros, luego de los cuarenta años largos transcurridos desde su iniciación, años en los que se ha operado un cambio radical en la atención filosófica y acontecimientos terribles han estremecido la conciencia del hombre. Esclarecernos con respecto a Vaz Ferreira es, en cierto modo, esclarecernos respecto a nosotros mismos, dado que su personalidad ha influido de un modo determinante en la formación de nuestro ambiente espiritual”. Véase Manuel Claps, “Carlos Vaz Ferreira: notas para un estudio”, en *Revista Número*, año 2, n° 6-7-8, 1950.

³⁹ Conferencia sobre “Enseñanza de la filosofía”, citada por Arturo Ardao en *La filosofía en el Uruguay...*, op. cit., p. 50.

radical. Y si hubo un aspecto en que esa réplica fue visible fue precisamente en el campo de la conceptualización de la política y de su espacio creador en la sociedad uruguaya.

Así como blancos y colorados aprendieron a compartir áreas de poder, inaugurando la política de coparticipación en la “Paz de Abril” de 1872, año del nacimiento de Vaz Ferreira, como vimos, también caudillos y doctores terminaron de comprender por entonces que debían interactuar siguiendo alguna pauta más civilizada y productiva que la de los mutuos destierros. La evolución del pensamiento filosófico nacional –el giro positivista en los setenta y la posterior superación del partidismo filosófico– fue extraordinariamente funcional a estos efectos. En tanto ideólogos, muchos intelectuales, a partir del “magisterio” de Rodó y de Vaz Ferreira, contribuyeron a la pacificación del país y a la institucionalización de la democracia.⁴⁰

En ese sentido, puede decirse que hacia fines del siglo XIX –anunciando la irrupción del magisterio de Rodó y de Vaz Ferreira– la intelectualidad uruguaya estaba preparada para superar los “ismos” de su tiempo:

Para el dogmatismo cientificista –apunta al respecto Ardao–, y en particular para el darwinismo radical, había sonado en Europa la hora de la crisis, lo que repercutió en la tónica de nuestros positivistas; para el espiritualismo de viejo cuño, a la vez, había llegado el retiro definitivo, rendido ante los progresos científicos y el triunfo universal de la idea de evolución. Fatigadas en nuestro país las escuelas de la prolongada y ardiente lucha, empezaron a darse cuartel en una atmósfera de tolerancia, que a fines de siglo, con la aparición de nuevas formas de pensamiento, conduce a la paz filosófica.⁴¹

Los más grandes filósofos de la generación del novecientos, Rodó y Vaz Ferreira, con brillo propio, se encargaron de transformar aquello que bien pudo haber sido apenas una breve tregua, en una verdadera doctrina “oficial”, de hondo arraigo y singular persistencia.

La superación del sectarismo filosófico –progresiva y perdurable– fue indudablemente funcional a la pacificación del país y a su modernización política. Así como la intransigencia filosófica propia de los años de virulento enfrentamiento entre espiritualistas y positivistas había tenido –según el propio Vaz Ferreira– funestas consecuencias prácticas (“esa intolerancia, tanto como a las ideas, separa a los hombres”),⁴² las persuasivas lecciones de tolerancia de los más grandes pensadores de la “generación del novecientos” facilitaron que nuestros partidos políticos encontraran fórmulas civilizadas de convivencia. En ese sentido, puede decirse que uno de los principales legados doctrinarios de Rodó y Vaz Ferreira consistió, precisamente, en haber contribuido en forma decisiva a minimizar la intransigencia partidista, tanto en el te-

⁴⁰ La hipótesis de una conexión causal entre el “magisterio” filosófico de Carlos Vaz Ferreira y José Enrique Rodó y la instauración y consolidación de la democracia uruguaya durante las primeras décadas del siglo XX fue desarrollada por Adolfo Garcé en “Tres fases de la relación entre intelectuales y poder en Uruguay (1830-1989)”, en Gustavo de Armas y Adolfo Garcé, *Técnicos y política*, Montevideo, Trilce, 2000.

⁴¹ Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en Uruguay...*, op. cit., p. 226.

⁴² Decía Vaz Ferreira: “Yo tengo la convicción firmísima de que es esa concepción de las tres escuelas el origen primero de muchísimas rivalidades que han separado entre nosotros a hombres que merecían estimarse y comprenderse; así, un error que parece de importancia puramente teórica, ha influido sobre el desenvolvimiento político o universitario mucho más de lo que podrían imaginar los que no tienen por costumbre tomar en cuenta las causas remotas de los hechos” [nota: las tres escuelas son el espiritualismo/Dios, el materialismo/materia y el positivismo/ciencia]. Citado por Arturo Ardao, *Espiritualismo y Positivismo en el Uruguay...*, op. cit., p. 268

rreno filosófico como en sus manifestaciones políticas, matizando perdurablemente un “ambiente espiritual” de respeto por las convicciones del *otro*. Ese espíritu de tolerancia, esa resistencia a la idea de un *impulso* reformador avasallante sin el *freno* de la transacción y de la síntesis negociada, tuvo mucho que ver con el magisterio filosófico emergente en el 900, curiosamente en el mismo momento en que se desplegaba el afán renovador de las notas de aquel republicanismo radical presente en muchas de las propuestas políticas del primer batllismo. El resultado, más transaccional que hegemónico, distinguiría al Uruguay durante décadas.

4. Límites y alcances de la política en Vaz Ferreira

Pero además de su contribución junto a Rodó en la forja de una síntesis posible entre positivismo y espiritualismo –base del *humanismo laico* tan presente en aquel Uruguay– y de su respaldo a fundar una actitud de tolerancia lejana del sectarismo filosófico, a Vaz Ferreira le correspondió también configurarse como uno de los soportes filosóficos de todo un modelo de ciudadanía, caracterizado como vimos por una síntesis entre perfiles republicanistas y notas liberales.⁴³

Este “modelo” de ciudadanía, en su traducción concreta al proceso político y social, se volvió mucho menos “puro” y coherente que en su formulación teórica. Cabe aquí referir, en primer término, un ejemplo por demás paradigmático que resulta útil reiterar para ejemplificar lo señalado. Se trata del debate a propósito de las fronteras entre lo público y lo privado y de las tensiones entre diversidad y comunidad que generaron muchas iniciativas batllistas en materia social y moral. Esta característica de una acción con ciertos perfiles uniformizadores y hasta en algunos casos *disciplinantes* no resultaba propia de la tradición republicana, sino que parecía mucho más tributaria de una concepción comunitarista de la política y de la ciudadanía.⁴⁴

En este aspecto, los debates sobre la idea de ciudadanía en aquel Uruguay (en especial en el seno del primer batllismo) reconocieron tensiones inocultables sobre estos problemas, y en más de una ocasión se perfilaron *negociaciones* entre sensibilidades y nociones provenientes de diversas tradiciones ideológicas. En esta dirección, la idea de reivindicar la intervención de la ley y de la acción del Estado en la esfera privada de los individuos constituyó un tema especialmente polémico en el período estudiado, sobre el que en varias oportunidades se pusieron en evidencia fuertes tensiones y diferencias en el interior de las filas de los dirigentes y legisladores

⁴³ Sobre esta síntesis y sus rasgos definidores el autor ha trabajado en profundidad sus argumentos en Gerardo Caetano, *Ciudadanía, republicanismo y liberalismo en Uruguay (1910-1933)*, Montevideo, EBO, 2011, 328 páginas.

⁴⁴ Sobre este último particular, el republicanismo se asienta mejor en la idea de comunidades políticas de diferentes antes que en la visión de sociedades políticas afincadas en valores e ideas básicamente comunes. Por cierto que las respuestas a propósito del dilema de cómo articular diversidad e igualdad no son las mismas en ambas tradiciones. “Para el republicanismo –ha dicho sobre este particular el filósofo español Félix Ovejero– el acento no recae en ninguna idea de bien sustantiva, sino en crear las mejores condiciones para que cada uno trace sus propios proyectos de vida. [...] De este modo, el republicanismo se muestra compatible con las sociedades multiculturales, sin abandonar conceptos como los de responsabilidad, realización y convencimiento. [...] El Estado de bienestar republicano no requiere como condición de funcionamiento modificar la diversidad cultural [...]. En breve: la desigualdad puede ser injusta o inmoral, la diversidad no. En ese sentido, el republicanismo muestra un interesante realismo frente a la pluralidad cultural. Mientras la sociedad comunitaria exigía para su buen funcionamiento un alto grado de homogeneidad, la sociedad republicana se muestra compatible con aquellas características de nuestras sociedades que no deben modificarse desde –la idea de bien– el Estado”. Véase Félix Ovejero Lucas, “Tres ciudadanos y el bienestar”, en *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, octubre de 1997, Barcelona, Paidós, pp. 109-110.

del propio batllismo. La visión fuertemente liberal (en algunos casos, de cuño casi *libertario*), orientada a preservar con mucha firmeza la intimidad individual ante los embates del Estado o de cualquier otra institución con pretensiones intervencionistas o reguladoras (la Iglesia católica, por ejemplo), tenía muchos adeptos en el Uruguay del 900 y, por cierto, también dentro de las filas del primer batllismo.⁴⁵

Esto último pudo comprobarse, por ejemplo, en ocasión de la discusión en el Parlamento del proyecto de divorcio de Ricardo J. Areco en 1912, en el marco de un proceso en cuya dilucidación le correspondió jugar un rol decisivo a Carlos Vaz Ferreira, reorientando el curso de un debate parlamentario a propósito de un tema central y especialmente conflictivo para la época, desde sus conferencias en la cátedra de Filosofía de la Universidad.⁴⁶ En contraposición directa a la postura de Ricardo J. Areco y Domingo Arena, los principales defensores de la ley que promovía inicialmente la habilitación del divorcio por la sola voluntad de uno de los cónyuges, el senador todavía batllista José Espalter (que en 1919 seguiría a Feliciano Viera en su separación partidaria)⁴⁷ polemizaba precisamente sobre estos temas en la discusión parlamentaria del proyecto:

Los mismos que están dispuestos a sancionar leyes para corregir la conducta de los hombres en todas las circunstancias de la vida, aún en el orden de las cosas más íntimas, aún en el orden mismo de los derechos individuales, esos mismos declaran la quiebra y la bancarrota de la ley en el orden del matrimonio. Pues yo creo que la ley en el orden del matrimonio tiene una misión y un papel muy eficaz que desempeñar. Claro está que no lo podrá hacer todo, pero podrá hacer mucho, como mucho ha hecho hasta ahora. [...] Considero un sueño, una utopía, el deseo de constituir la familia sobre nuevas bases, según un tipo nuevo de organización y funcionamiento, que se basa, no sobre el deber, sino sobre el amor y sobre la pasión. [...] Yo no soy un espíritu conservador. Creo tener abierto mi espíritu a todas las novedades, a todas las reformas progresistas; pero en esta materia, en lo que se refiere a la organización de la familia, arriesgo el reproche, y juzgo que la familia actual, que la familia de nuestras costumbres, es nuestro orgullo y nuestro tesoro.⁴⁸

En la misma discusión, nada menos que Domingo Arena, el amigo más íntimo de Batlle y Ordóñez, una de las figuras más alineadas con el ala “radical” del batllismo y confeso cultor de ideas anarquistas, se contraponía con mucha fuerza a su compañero de bancada Espalter:

las leyes fracasan siempre cuando quieren penetrar dentro del dominio de la moral. [...] Porque la ley moral –diga lo que quiera el doctor Espalter, y lo diga con la brillantez que lo diga–

⁴⁵ Esta tensión resultaba casi inherente al marco cultural dominante en el cambio de siglo en el país. Véase Barrán, Caetano y Porzecanski, *Historias de la vida privada en el Uruguay*, vol. II: *El nacimiento de la intimidad (1870-1920)*, Montevideo, Taurus, 1996.

⁴⁶ Esas conferencias fueron luego recogidas en libro. Véase Carlos Vaz Ferreira, *Sobre feminismo*, Montevideo, Sociedad de Amigos del Libro Rioplatense, 1933. Para profundizar en torno del debate legislativo sobre el divorcio y su gran relevancia para el Uruguay de la época, véase José Pedro Barrán, *Intimidad, divorcio y nueva moral en el Uruguay del Novecientos*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 2008, 384 páginas.

⁴⁷ El primer batllismo sufriría en aquellas décadas sucesivas escisiones por motivos ideológicos y políticos. La que lideró el ex presidente (entre 1915 y 1919) Feliciano Viera luego de terminar su mandato y ocupando la presidencia del Consejo Nacional de Administración fue una de ellas. El nuevo grupo adoptó el nombre de Partido Colorado Radical y, salvo en 1925, votó siempre dentro del lema colorado. Los “vieristas” adhirieron a postulados ideológicos propios de un “conservadorismo moderado”.

⁴⁸ Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores, vol. 101, pp. 435 y 597.

escapa totalmente a la ley escrita. [...] En cuanto a las leyes penales, es un profundo error creer que sirven para hacer a los hombres mejores. Apenas sirven para defendernos de los peores. [...] El Código Penal no se atreve un solo minuto a penetrar en el fondo moral de las personas. ¡Precisamente la moral es la valla insalvable contra la cual ha tenido que detenerse la Ley Penal! [...] Yo siempre he pensado que hay cierto extravío general, casi universal, en el concepto de las relaciones que deben existir entre la sociedad y el individuo. [...] ¡Y todavía queremos darle el poder de inmiscuirse en las intimidades del hogar, el poder de imponer su arbitrario poder en lo más íntimo, en lo más sagrado que puede tener la humanidad!⁴⁹

Como ha demostrado con claridad y exhaustividad José Pedro Barrán en su seguimiento del trámite parlamentario de la ley,⁵⁰ el debate en cámaras resultó entonces especialmente significativo. En el mismo pudieron cotejarse visiones ideológicas y morales muy disímiles, lo que entre otras cosas venía a poner de manifiesto que en los legisladores de una misma bancada habitaban percepciones y propuestas muy antagónicas sobre este tipo de temas. La índole moral de muchos de estos debates, no debe opacar sin embargo el registro de la dimensión propiamente ideológica de los asuntos en entredicho. Cuando parecía que pese a sus amplias mayorías legislativas el oficialismo no podría cohesionar sus filas en torno de la propuesta divorcista originaria, la intervención de Vaz Ferreira posibilitó un entendimiento transaccional: el nuevo proyecto finalmente aprobado habilitaría el divorcio “por la sola voluntad de la mujer”.

Así narró el propio filósofo su protagonismo en aquella instancia particular, en una de las conferencias públicas luego recogidas en su libro *Sobre feminismo*:

les voy a hablar un poco de mi ley, como llamo a nuestra actual ley de divorcio unilateral. La llamo “mi ley”, porque es casi el único caso en que algo se ha traducido en pragmática fundamentalmente como yo lo proyecté. [...] Se había producido encarnizada discusión entre los antidivorcistas y los divorcistas extremos de nuestro país. [...] Entonces intervengo yo, sosteniendo [...] mi solución, que hacía tanto tiempo preconizaba, de dar a la mujer la facultad de obtener el divorcio por su sola voluntad, sin expresión de causa, mientras que el hombre ha de necesitar causa justificada. Nadie lo creyó bueno. Los antidivorcistas hicieron [...] sátiras de mis ideas. [...] Los divorcistas tampoco lo creyeron bueno, porque ellos encaraban la cuestión como una cuestión de “igualdad”. Pero como temían no triunfar, resolvieron aceptar mi fórmula, en carácter, para ellos, de solución transitoria, para ir después a la otra. Y fue de esa manera como mi proyecto de divorcio inspirado en el feminismo de compensación, resultó convertido en ley.⁵¹

No fue nada casual (y adquiere una importancia fundamental en la línea de la hipótesis central de este artículo) el que a Vaz Ferreira le haya correspondido un rol tan decisivo y concreto en la

⁴⁹ *Ibid.*, vol. 102, pp. 55, 324 y 339.

⁵⁰ Véase José Pedro Barrán, *Intimidación, divorcio y nueva moral...*, *op. cit.* (en especial los caps. 5: “Los avances de la nueva moral”, y 6: “La nueva moral privada: la liberación y sus límites”).

⁵¹ Carlos Vaz Ferreira, *Sobre feminismo...*, *op. cit.*, pp. 90-91. De todos modos, Vaz Ferreira se quejó de la restricción establecida en el proyecto por la que se establecía que la mujer no podría hacer uso de esa facultad “hasta los dos años de casada”. “Esa modificación –concluyó el filósofo– nos costó el cerebro de Delmira Agustini”, aludiendo al trágico final de la poeta uruguaya en 1914, asesinada por su esposo luego de una separación que no pudo concluir en divorcio legal por la referida cláusula.

consecución de una “fórmula” de síntesis viabilizadora para el proyecto por tantos motivos emblemáticos del divorcio por la sola voluntad de uno de los cónyuges. La presentación de aquel famoso proyecto de ley de Ricardo J. Areco en 1912 y su amplio debate parlamentario, resultaron una ocasión especialmente propicia para que filosofía y política pudieran cruzarse en la efectivización de un producto muy concreto y significativo de esa faena “republicano liberal”.

A partir de un típico ejercicio de reflexión filosófica, Vaz Ferreira interpelló en aquel momento las claves del asunto planteado, los contornos más específicos del derecho puesto en cuestión, la demanda de la realidad no encaminada solamente a la aprobación legislativa del proyecto presentado sino a la afirmación de mayor igualdad y libertad para el sujeto más débil de la relación a discutir, en este caso, la mujer. A partir del discernimiento necesario entre un “feminismo de igualación” y otro de “compensación”, el filósofo aportó el camino alternativo de la consagración del divorcio “por la sola voluntad de la mujer”. Domingo Arena, fervoroso defensor del proyecto, relataría luego que el propio José Batlle y Ordóñez apoyó la adopción de la “fórmula Vaz Ferreira” desde un comienzo, convencido de su acierto. “Creo con usted –habría dicho Batlle de acuerdo al relato realizado en el Senado por Domingo Arena– que tiene razón Vaz Ferreira; me parece que hace usted perfectamente en hacer suya la fórmula: ella nos lleva hasta donde queremos llegar, desde que en definitiva nosotros no queremos otra cosa que la liberación de la mujer dentro del matrimonio”.⁵²

En este debate se ponían de manifiesto tensiones ideológicas profundas acerca de temas extremadamente sensibles en relación con la ciudadanía y con los temas conexos de la moral pública y privada. Fue en ese punto que la labor filosófica de Vaz Ferreira jugó un papel primordial en tanto promotor y articulador de toda una búsqueda reflexiva para forjar una síntesis transaccional de ciudadanía, que podríamos caracterizar como “republicana liberal”. En esa tarea, también la reflexión educativa y pedagógica del filósofo jugó en aquellos años un papel decisivo.

5. Educación y moral en la construcción cívica

La preocupación por una reflexión propositiva y sistemática en torno al quehacer educativo en el ámbito del Estado se había iniciado de manera efectiva en el Uruguay a partir de la reforma varelana, en el segundo lustro de los setenta del siglo XIX. Antes de los cambios impulsados por esta reforma, para dar clases sólo bastaba con conocer el contenido de las materias a enseñar, pero se reflexionaba muy poco sobre los procedimientos para su aprendizaje. A partir de 1877 se procuró introducir, entre otras cosas, la enseñanza racional y objetiva, para lo cual se modificaron los métodos de enseñanza en todas las materias, lo que obligó al sistema educativo a implementar nuevos conocimientos en la preparación de los maestros. Esta tarea fue asumida principalmente por la Sociedad de Amigos de la Educación Popular, y el encargado de los cursos de Pedagogía fue el doctor Francisco Berra. Sus ideas, opuestas en gran medida a las de José Pedro Varela,⁵³ pueden encontrarse en *Apuntes para un curso de Pedagogía*, obra voluminosa y fuente de estudio obligatoria para los maestros y las maestras de aquella época.

⁵² Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores, vol. 102, pp. 354-355. Sesión del 5 de agosto de 1912.

⁵³ En la época se dio un interesante debate en el seno de la Sociedad de Amigos de la Educación Popular, en el que se enfrentaron los que defendían la pedagogía empírica de Varela y aquellos que hacían lo propio con la postura teórica de Berra. Sobre la temática, véase Arturo Ardao, *Positivismo y espiritualismo...*, *op. cit.*

Sin embargo, los lineamientos pedagógicos de Berra fueron dejados de lado más adelante, cuando se produjo una importante renovación en los estudios filosóficos de la Universidad de la República, cambio que se vio reflejado con celeridad en la praxis pedagógica de los maestros. Al positivismo de Comte habían sucedido en la Universidad las teorías evolucionistas de Spencer y la escuela inglesa. En realidad, el evolucionismo había desbordado las clases de filosofía y se hacía presente en otras asignaturas, modificando casi por completo el contenido de la enseñanza. La obra de Spencer sobre la educación comenzó a ser cada vez más seguida y citada en las conferencias de los maestros, en los trabajos de concurso y en las publicaciones escolares de la época. Como prueba de esto último destacan los artículos incluidos en la revista *Anales de Instrucción Primaria*.

Carlos Vaz Ferreira fue uno de los pedagogos⁵⁴ que formó parte de esta corriente de renovación con un pensamiento pedagógico-filosófico que partía de una postura crítica en torno a las ideas heredadas del pasado. Se enfrentó a las corrientes positivistas “que suscribían todo el saber a la ciencia positiva, evadido del evolucionismo spenceriano”.⁵⁵ Hizo explícitas sus simpatías por el pensador inglés Herbert Spencer en varias oportunidades, como por ejemplo en 1918, cuando recordaba la etapa de formación bajo su influencia: “para mostrar cuál era nuestro estado de espíritu ante las obras y la teoría de Spencer: cómo eran los suyos, especie de libros sagrados, cómo todo se resolvía invocando al filósofo. [...] Y no se concebía, no ya otra manera de pensar, sino ni siquiera otra manera de exponer una cuestión”.⁵⁶

Como ha sido enfatizado con justicia por Ardao, “en la vida de Vaz Ferreira el educador ha dominado al filósofo, [...] el filósofo ha sido sacrificado voluntariamente al educador”.⁵⁷ El propio Vaz Ferreira no dudó en confesarlo de manera enfática en el prefacio de *Fermentario*, fechado en abril de 1938:

en el ejercicio de la enseñanza, y en los cargos públicos que en ella desempeñé, todas mis aspiraciones intelectuales fueron dominadas y, para lo especulativo, casi esterilizadas, por el fervor de educar, de hacer bien y de impedir mal [...]. Y cuando unos buenos amigos y ex discípulos [...] obtuvieron para mí la creación de una cátedra de conferencias, se me exacerbó todavía aquel propósito de educar y hacer bien [...]. Si viviera otra vez, [no] haría otra cosa que volver a dar lo principal de mi vida pública a la educación científica, moral y cívica de la juventud.⁵⁸

Fue desde ese celo especial por la educación como instrumento de construcción de la sociedad que Vaz Ferreira confrontó la visión tradicional impuesta en la formación de los maestros a partir de la obra de Berra recién referida.⁵⁹ En relación con la problemática central de la forma-

⁵⁴ Como pedagogo y educador Carlos Vaz Ferreira actuó desde las cátedras (Filosofía, Filosofía del Derecho y como *Maestro de Conferencias*), desde la Dirección de Instrucción Primaria y como rector de la Universidad de la República. Fue además el fundador de la Facultad de Humanidades y Ciencias.

⁵⁵ Véase Arturo Ardao, *Introducción a Vaz Ferreira*, Montevideo, Barreiro y Ramos, 1961, p. 22.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁵⁷ *Ibid.* p. 12. Véase también Yamandú Acosta, *Pensamiento uruguayo...*, *op. cit.*, pp. 128 y ss.

⁵⁸ Carlos Vaz Ferreira, *Fermentario...*, *op. cit.*, pp. 29-30.

⁵⁹ Las investigadoras Isabel Clemente y Ana María Faedo han sintetizado la postura innovadora de Vaz Ferreira sobre el tema en estos términos: “La crítica de la idea heredada de Berra de la necesidad de un método único de enseñanza y la propuesta contraria, la de diversidad de caminos y apertura a todas las perspectivas, adquiere especial validez en un momento en que se afirma cada vez con mayor fuerza el reconocimiento de las diferencias y de las diversidades. Entre las segundas, las propuestas de Vaz Ferreira de una didáctica de la penetrabilidad, de revisar la formación de

ción de los docentes, puede afirmarse que su ingreso a la Dirección General de Instrucción Pública marcó un cambio significativo en la orientación de los estudios pedagógicos. En 1921 el filósofo definió así su rol como pedagogo:

He pensado en exponer ideas mías o algunas maneras mías de ver las cosas. En materia de instrucción primaria soy simplemente un pedagogo de escritorio; quiero decir que no soy maestro, no he enseñado. Pero no soy de los pedagogos de escritorio que creen que, por el hecho de serlo, adquieren cierto derecho especial para dar lecciones a los que son pedagogos de verdad, esto es a los que han enseñado. Lo único que creo es simplemente que, como el maestro por una parte y el funcionario o el lector, o el escritor por otra, ven la escuela desde diversos puntos de vista, la experiencia del maestro y esa otra experiencia, pueden, naturalmente complementarse.⁶⁰

Carlos Vaz Ferreira realizó la obra pedagógica teórica básicamente en el período estudiado. La misma se manifestó en varias publicaciones, algunas de ellas fruto de la recopilación del dictado de conferencias sobre estos temas o de producción editada de manera dispersa. A este respecto pueden citarse: “Proyecto sobre asistencia media obligatoria”,⁶¹ “Dos ideas directrices pedagógicas y su valor respectivo”,⁶² “Dos paralogismos y sus consecuencias”,⁶³ *La exageración y el simplismo en Pedagogía*,⁶⁴ “Los concursos escolares”,⁶⁵ *Lecciones sobre Pedagogía y cuestiones de enseñanza (con aplicación a la secundario-preparatoria)*,⁶⁶ “Los parques escolares y la educación física”,⁶⁷ entre otras muchas. Más adelante publicó sus trabajos más clásicos sobre pedagogía como *Lecciones sobre Pedagogía y cuestiones de enseñanza*,⁶⁸ *Estudios pedagógicos*,⁶⁹ o *Sobre la enseñanza en nuestro país (resumen de algunos proyectos, ideas y actuación)*,⁷⁰ entre otros.⁷¹

maestros basada en el escalonamiento, la crítica del examínismo y de reformular la relación enseñanza-examen, con un proyecto de exoneración, merecerían ser retomadas para rescatarlas en un esfuerzo por repensar la formación de formadores. La propuesta de una docencia investigativa a partir del reconocimiento de la precariedad del conocimiento y de la fragilidad de todas las certezas es esencial para una formación docente de nivel superior”. Véase Isabel Clemente y Ana María Faedo, “Educadores uruguayos de la primera mitad del siglo XX: sus contribuciones a la formación docente: Carlos Vaz Ferreira y Julio Castro”, en *Anales del Instituto de Profesores Artigas*, segunda época, año 2009, n° 3, Montevideo, p. 9.

⁶⁰ Véase Carlos Vaz Ferreira, *Estudios pedagógicos. Serie II. Tres conferencias pedagógicas*, Barcelona, Talleres de Artes Gráficas Henrich y Cía., 1921, p. 8.

⁶¹ Véase *Anales de Instrucción Primaria*, tomo I, año I, n° 2, Montevideo, 1903.

⁶² *Ibid.*, tomo I, año I, n° 2, 3, 4 y 5, y año II, n° 6, Montevideo, 1903 y 1904.

⁶³ *Ibid.*, tomo I, año I, n° 1, Montevideo, 1903.

⁶⁴ Carlos Vaz Ferreira, *La exageración y el simplismo en Pedagogía*, Montevideo, El Siglo Ilustrado, 1908.

⁶⁵ *Anales de Instrucción Primaria*, años XII-XIII, tomo XIII, n° 1-18, Montevideo, 1916.

⁶⁶ Carlos Vaz Ferreira, *Lecciones sobre Pedagogía y cuestiones de Enseñanza (con aplicación a la secundario-preparatoria)*, Montevideo, A. Barreiro y Ramos, 1918.

⁶⁷ Carlos Vaz Ferreira, “Los parques escolares y la educación física”, en *Revista de Educación*, año VI, n° 57-58, Montevideo, 1927.

⁶⁸ Véase Carlos Vaz Ferreira, *Lecciones sobre Pedagogía y cuestiones de enseñanza*, Montevideo, 1918 (reed. en 3 vols. en 1957 por la Cámara de Representantes).

⁶⁹ Carlos Vaz Ferreira, *Estudios Pedagógicos*, 3 vols., Barcelona, Henrich y Cía, 1921-1922.

⁷⁰ Carlos Vaz Ferreira, *Sobre la enseñanza en nuestro país (Resumen de algunos proyectos, ideas y actuación)*, Montevideo, Cámara de Representantes, 1957.

⁷¹ En la mayoría de sus otras publicaciones, si bien más de corte filosófico y social, también se deja entrever su veta como educador. Entre ellas cabe destacar, en este sentido, *Curso expositivo de psicología elemental* (1897), *Ideas y*

Su corpus de ideas en el campo pedagógico, lejos de conformar una doctrina, ejerció una influencia concreta sobre la práctica de varias generaciones de maestros que se formaron durante los dos primeros decenios del siglo xx.⁷² Con respecto a la propuesta de establecimiento de escuelas de experimentación, uno de los aspectos más innovadores de la pedagogía de Vaz Ferreira, presentó un proyecto en 1901 ante la Dirección General de Instrucción Primaria, cuyo objetivo central era la creación de este tipo de escuelas. Según su proyecto, dichos establecimientos estarían destinados a ensayos de procedimientos pedagógicos, de textos y programas, para evaluar los resultados antes de extenderlos a todo el sistema educativo. El proyecto fue aprobado el 24 de diciembre de 1902 y las escuelas de experimentación tuvieron un buen desempeño mientras su autor fue parte del Consejo de Instrucción Primaria. Luego, cuando la actividad de Vaz Ferreira cesó en dicho organismo, las escuelas perdieron de manera paulatina su carácter original.

Su defensa de la escuela laica partía de su concepción sobre la religión y el lugar que esta debía ocupar en la sociedad. Ardao ha definido la postura religiosa de Vaz Ferreira como de “agnosticismo racionalista”,⁷³ desde el que se perfilaba un fuerte rechazo a las religiones dogmáticas históricas pero rescatando el sentimiento religioso en general, incluso llegando a hacer una defensa firme de sus valores intrínsecos. Al respecto afirmaba el propio Vaz Ferreira:

Inferioridad de las religiones, cristalizadas en dogmas, ritos, creencias concretas, “revelaciones”, que creen saber y explicar, etc., no de la religiosidad, en el sentido de sentimiento trascendente posible: toda clase de sentimientos, aspiraciones, deseos, temores, esperanzas, dudas, etc., que tienen que ver con lo desconocido, y a que corresponden estados de los más altos a la vez racional y afectivamente.⁷⁴

Desde esta interpretación, la religiosidad o el fenómeno religioso debían mantenerse vivos “como una llama en espacio abierto: de esa llama, la razón es la parte externa, más clara; el sentimiento es la parte interna, más oscura y más caliente. Los dogmas la ceniza”.⁷⁵

Por este motivo Vaz Ferreira afirmaba que para evitar apagar el fuego, era necesario “quitar la ceniza” y dejar que el aire libre alimentara la llama. Como era de esperarse, esta filosofía religiosa lo condujo a posiciones muy críticas respecto de las religiones dogmáticas, sobre

observaciones (1905), *Los problemas de la libertad* (1907), *Conocimiento y acción* (1908), *Moral para intelectuales* (1909), *El pragmatismo* (1909), *Lógica viva* (1910), *Sobre la propiedad de la tierra* (1918), *Conocimiento y acción* (1920), *Sobre los problemas sociales* (1922), *Sobre feminismo* (1933), *Fermentario* (1938) y sus publicaciones *Trascentralizaciones matemáticas ilegítimas* (1940) y *La actual crisis del mundo desde el punto de vista racional* (1940), entre otras.

⁷² En esa dirección, las ya citadas investigadoras Clemente y Faedo han señalado que “Carlos Vaz Ferreira se identifica con la pedagogía moderna a la cual caracteriza por no someterse a los dogmas y por su orientación experimental. Frente a modelos extranjeros recomienda una actitud selectiva guiada únicamente por su validez para Uruguay, contra el trasplante indiscriminado y acético de instituciones y teorías reclama el reconocimiento de ‘lo nuestro, lo sudamericano y, en general, lo latino’. Entre los componentes de lo que llama ‘lo nuestro’ rescata la educación dirigida por el Estado por ser más democrática e igualitaria. Del modelo anglo-sajón, que es el que elige para la comparación con ‘lo nuestro’ propone tomar, sin embargo, por entender que es una experiencia valiosa y apropiada para Uruguay, la educación en medio de la naturaleza y la reformula con su proyecto de parques escolares”, en “Educadores uruguayos...”, *op. cit.* p. 5.

⁷³ Ardao, *Introducción a Vaz Ferreira...*, *op. cit.*, p. 73.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 53.

⁷⁵ *Ibid.*

todo en relación al catolicismo de su época,⁷⁶ pero lo previno también frente a radicalismos “jacobinos”, como los que había denunciado Rodó en su célebre polémica de 1906.⁷⁷

Fue desde esa opción decidida por la educación que Vaz Ferreira profundizó en torno a uno de los núcleos sustantivos del conjunto de su obra filosófica: el debate sobre la moral como fundamento de toda construcción cívica. En su perspectiva analítica, todo problema moral era “esencialmente un problema de hacer y de ideal: el problema normativo por excelencia”.⁷⁸ Como bien ha estudiado Miguel Andreoli, la moral en Vaz Ferreira se fundamentaba “en la prioridad fundamental de la vida subjetiva más íntima e inarticulada” y era desde el “compromiso de los individuos con ideales o valores” que se afirmaban los criterios para “juzgar los arreglos sociales o la marcha de la historia”.⁷⁹ Ello comportaba un involucramiento con la actividad pública y hasta con la política misma, pero desde una actitud cauta, en la que se valoraba especialmente “el crecimiento de opciones” y su consiguiente “aumento de la capacidad de discriminación moral”, realizado a menudo “en la abstención antes que en la acción”.⁸⁰ No era por cierto el soporte filosófico más apto para apuntalar en clave cultural el impulso de un reformismo radical.

Desde allí podían desprenderse sus ideas acerca de la forma de enseñar la moral,⁸¹ así como sus recelos ante lo que juzgaba como ciertas desviaciones frecuentes en la enseñanza de la historia en secundaria.⁸² Sobre este último particular, Vaz Ferreira enfatizaba acerca de “dos misiones singularmente importantes” que el profesor tenía frente a sus alumnos:

la primera es hacer comprender, hacer sentir lo que la Historia tiene de conjetural y de dudosa [...]; enseñar a graduar la creencia [...]; y la segunda misión, aún más importante que la primera [...], es hacer sentir al alumno [...] esa circunstancia triste y dolorosa de que los juicios históricos, por ignorancia de los hechos psicológicos, estén tan fatalmente condenados a injusticias posibles.⁸³

Estos objetivos prioritarios del profesor de secundaria adquirirían una especial vigencia en relación con la enseñanza de la historia nacional.

¿Es lícito –se preguntaba el filósofo– en la enseñanza de la Historia nacional, desfigurar hechos u omitir críticas con un fin patriótico? Dos tesis podrían sostenerse aquí: la tesis de la

⁷⁶ Arturo Ardao, *Introducción a Vaz Ferreira...*, *op. cit.*, p. 74.

⁷⁷ En su rechazo a lo que juzgaba como jacobinismo en las iniciativas y las tendencias defendidas por su contradictor, Pedro Díaz, Rodó enfatizaba que “la idea central, en el espíritu del jacobino, es el absolutismo dogmático de su concepto de la verdad, con todas las irradiaciones que de este absolutismo parten para la teoría y la conducta”, véase José E. Rodó, *Ariel. Liberalismo y jacobinismo...*, *op. cit.*, p. 165 (Biblioteca Artigas, vol. 44). Para un estudio reciente sobre esta polémica, véase Pablo Da Silveira y Susana Monreal, *Liberalismo y jacobinismo en el Uruguay batllista. La polémica entre José E. Rodó y Pedro Díaz*, Montevideo, Taurus/Fundación Banco de Boston, 2003.

⁷⁸ Vaz Ferreira, “Lógica viva...”, *op. cit.*, p. 66.

⁷⁹ Miguel Andreoli, “La moral en Vaz Ferreira: pluralismo, interioridad y desdicha”, en Miguel Andreoli (comp.), *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira...*, *op. cit.*, pp. 181 y ss.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Carlos Vaz Ferreira, *Sobre la enseñanza en nuestro país. (Resumen...)*, *op. cit.*, pp. 51 y ss.

⁸² *Ibid.*, pp. 16 y ss.

⁸³ *Ibid.*, p. 32.

verdad absoluta [...] y la opuesta, sin perjuicio de una tesis conciliadora, preferible, que consistiría en reservar el estudio crítico para cierto grado de la enseñanza [...].⁸⁴

Vaz Ferreira se inclinaba por esta última opción, pero advirtiendo de inmediato que él ponía “ese momento ya en la enseñanza secundaria”. Señalaba además que “el patriotismo [era] un sentimiento superior, pero corruptible”, al tiempo que prevenía en torno al “exceso de pasado”, puesto que, a su juicio, “la carga de un pasado demasiado heroico puede abatir, inhibir [...]. Sin duda –concluía– la mejor base para la educación patriótica está en poder combinar todo [...] y en tener, además de pasado, porvenir...”.⁸⁵

Era ese mismo soporte filosófico fundamental el que lo hacía inclinarse por una “fórmula” en torno a la solución de “los problemas sociales” que evitara a priori toda polarización: “no podemos pensar claramente si no nos independizamos de esta polarización artificial de las teorías como están hechas”. Su “fórmula”, que al mismo tiempo que recogía principios liberales rescataba también lo que llamaba “socialismo de primer grado” o “socialización de lo grueso”, se sintetizaba de la siguiente manera: “asegurar algo al individuo como individuo (un núcleo mínimo de igualdad asegurado) y dejar el resto a la libertad”.⁸⁶ Desde ese talante filosófico tan característico, Vaz Ferreira habría de “predicar” un método de pensamiento cívico especialmente apto para la transacción ideológica, para la síntesis entre el impulso republicano y la contestación liberal.

6. Vaz Ferreira y la ideología política del Uruguay clásico

El título de este apartado ilustra, como anticipáramos, la principal hipótesis que se quiere trabajar en este texto: además de sus aportes al patrimonio filosófico nacional y de su rol en tanto referente importante de la cultura política uruguaya, a nuestro juicio Vaz Ferreira puede ser visto como uno de los filósofos principales (si no el fundamental) del modelo de ciudadanía predominante en el Uruguay del siglo xx. Hemos caracterizado la ideología de ese modelo ciudadano como tributaria de un contorno de síntesis entre dos tradiciones diferentes: “republicanismo liberal”.⁸⁷ ¿A qué apunta esa calificación? En primer lugar, cabe advertir los múltiples condicionamientos y componentes que comporta lo que hemos llamado un “modelo ciudadano”: síntesis complejas entre tradiciones múltiples no siempre convergentes; pujas en torno a nociones de emancipación y de poder; propuestas de delimitación de fronteras entre lo público y lo privado; constitución de un “nosotros” público; la identificación de un catálogo de virtudes y valores concebidos como prioritarios, entre otros muchos factores. Todo modelo de ciudadanía comporta siempre una tensión entre tradiciones diversas. En el caso uruguayo, en el modelo de ciudadanía prevaleciente confluyeron, aunque de diversa manera y con distinto énfasis, varias tradiciones. Nuestra percepción es que, contrariamente a esa “sabiduría común” tan instalada acerca de la preeminencia de un liberalismo tan difuso como omnicompreensivo, se impone

⁸⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 48-49.

⁸⁶ Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales*, Montevideo, Cámara de Representantes, 1957, pp. 31, 57 y 67.

⁸⁷ El autor ha desarrollado esta hipótesis de manera extensa en su tesis doctoral. Véase Gerardo Caetano, *Ciudadanía, republicanismo y liberalismo en Uruguay*, vol. 1: *La república batllista...*, op. cit.

una caracterización más precisa, que registre el acento prioritario de las notas republicanas aunque en articulaciones complejas con ideas y principios de otras procedencias, en especial (en un imperativo plural) liberales.

La solución transaccional que se confirmó en el Uruguay novecentista apostó entonces a un predominio de principios republicanos combinados con ciertos principios liberales. Es en ese sentido que puede hablarse de un modelo de ciudadanía que no encuentra –a nuestro juicio– mejor caracterización que la que emerge de una identificación “republicano liberal”, en ese orden. ¿Cómo se podría explicar esa identidad ciudadana e ideológica? Proponemos la idea de la articulación más o menos dialéctica entre concepciones diversas de ciudadanía con principios republicanos predominantes (énfasis en el tema valores y virtudes, libertad positiva entendida como no dominación, una visión “robusta” de una “libertad proactiva”, de una ciudadanía “exigente” y activa, participativa, desde una jerarquización señalada del “gobierno de las leyes”) y principios liberales en relación de contestación y complementación (desde una concepción general más individualista, con un énfasis de la idea de los derechos como garantía de autonomía, una visión de la libertad más negativa, con un énfasis en las virtudes principalmente privadas, con un fuerte recelo a cualquier tipo de intervencionismo del Estado). En ese producto necesariamente articulador entre principios diversos, a un filósofo de la conciliación como lo fue Carlos Vaz Ferreira, que apostaba a la superación de “oposiciones falsas”, sin recelos ante las soluciones transaccionales que reunían principios de procedencia distinta, se le presentaba una tarea adecuada de persuasión colectiva. Era en verdad el filósofo indicado. Los señalamientos que siguen lo revelan.

Por ejemplo, sus elucubraciones y especulaciones acerca de cómo evitar la polarización artificial de las teorías del socialismo y del individualismo apuntaban muy claramente en esa dirección. En el conjunto de conferencias que luego fueron publicadas bajo el título de *Sobre los problemas sociales*, sin incurrir en la vía del eclecticismo que, como vimos, rechazaba, Vaz Ferreira buscó reflexionar con el relieve prioritario en una reelaboración pertinente sobre “el conflicto de las ideas de igualdad y libertad”. En esa dirección, comenzaba por marcar su rechazo a las visiones individualistas y socialistas más rígidas:

Además de su dureza, el individualismo nos aparece como la teoría que de hecho sostiene el régimen actual; y entonces, va hacia ella nuestra antipatía: por la desigualdad excesiva; por la inseguridad; por el triunfo del no superior, por ejemplo la capacidad económica. Demasiada predominancia de lo económico, absorbiendo la vida... Y justificación de todo lo que está, como la herencia ilimitada, la propiedad de la tierra ilimitada... Ahora el “socialismo” nos produce, desde luego, efectos simpáticos, por más humano: hasta su mismo lenguaje y sus mismas fórmulas... más bondad, más fraternidad, más solidaridad; no abandonar a nadie [...]. Simpático, también, por la tendencia a la igualdad, en el buen sentido. [...] En cambio antipático o temible por las limitaciones, que parecen inevitables, para la libertad y para la personalidad. Limitaciones a la individualidad. Tendencia igualante, en el mal sentido. [...] Autoridad, leyes, gobierno, prohibiciones, imposiciones, demasiado de todo eso. Y demasiado estatismo también [...].⁸⁸

⁸⁸ Carlos Vaz Ferreira, *Sobre los problemas sociales...*, op. cit., pp. 24-25.

En su identificación del “asunto” y en la elección de las interpelaciones más precisas para su problematización, no casualmente Vaz Ferreira reflexionaba acerca de los desafíos del exceso de uniformidad y de Estado, temas tan presentes en el Uruguay de su tiempo y, en buena medida, en el que siguió después de su muerte. De allí que no podía resultar extraño que el filósofo pasara a recorrer lo que llamó “los dilemas de los socialismos” (“o suponer un cambio espiritual demasiado grande en la humanidad o suprimir la libertad, o la utopía psicológica o la tiranía”) en procura de encontrar caminos para una “fórmula superadora”:

asegurar (por socialización, o como fuera) a cada individuo, esas necesidades gruesas, pero como punto de partida para la libertad, a la cual se dejaría todo el resto. Dar así por una parte un buen *mínimum* asegurado al individuo: igualdad sobre este *mínimum*. Y dejar libre la parte más viva del espíritu social, la parte renovadora y descubridora, el impulso, lo “para adelante”, lo “tanteante”... Asegurar lo grueso, se diría, fijaría suficiente independencia, bienestar e igualdad, quedando aun bastante variedad, iniciativa, fermentalidad.⁸⁹

En sus reflexiones sobre el tema de la propiedad de la tierra (a propósito de la doctrina georgista, con su innegable impacto ideológico en el Uruguay desde su recepción por el “primer batllismo”), en sus disquisiciones sobre los imperativos moralizadores en el plano cívico, en sus estudios y propuestas en el terreno de la educación y la pedagogía o en sus especulaciones en torno a los feminismos (en plural), Vaz Ferreira asumió en verdad el reto de reelaborar con rigor las ideas, de manera de buscar una fórmula exigente, capaz de escapar de los atajos infértiles (“no fermentales”), tanto de la “oposición paralizante” como de la pereza del “*eclecticismo*”. En el plano de las ideas políticas y sociales disponibles en su tiempo y con la preocupación focalizada en la vida del ciudadano “real”, aunque lo nombrara de manera diferente, resultaba bastante evidente que la búsqueda de Vaz Ferreira apuntaba a afirmar “valores” y “virtudes” que permitieran la defensa de una igualdad ciudadana posible y no agobiante (“*republicanismo moral*”), sin menoscabar por ello un ápice los despliegues individuales (“y el resto a la libertad”, “las soluciones de libertad tienden de hecho al bien”, “liberalismo” en suma), desarrollo que consideraba impostergable para el ejercicio de la *buena ciudadanía*.

De ese modo, el cruce clave entre filosofía y política pasaba en Vaz Ferreira por establecer los vínculos entre un “lógico punto de partida común” y una aspiración también convergente:

Se establece así una conciliación relativa en las doctrinas. Estas quedarían, no como direcciones divergentes desde el punto de vista inicial, sino como direcciones que se separarían más o menos lejos, después de recorrer el principio del camino en común. Por eso yo creo, no sólo que la doctrina que profeso representa una verdad mínima, una solución mínima de derecho, sino que debería ser el punto de partida común de todas las doctrinas y tendencias: que todas, deberían, sin violencia, reconocer este derecho; y, partiendo de él, emprender sus discusiones para el resto [...], [dejando] abierta la discusión sobre la base de algo común.⁹⁰

* * *

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 93-94.

⁹⁰ Carlos Vaz Ferreira, *Sobre la propiedad de la tierra*, Montevideo, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1957, p. 327.

Pero Carlos Vaz Ferreira, como hemos adelantado, no sólo contribuyó a la construcción de una cultura política democrática en el Uruguay a través de su metódica reflexión filosófica, sino que también supo de contribuciones cívicas en el campo de los pronunciamientos concretos de un ciudadano comprometido. En 1933, como vimos, confrontó al proceso golpista y previno contra las duras consecuencias del quiebre de las instituciones, a través de una carta publicada por la prensa el 15 de febrero de 1933 y editada como folleto luego de la consumación del golpe, bajo el sugestivo título de “Frente al mayor crimen”.⁹¹

Ante la inminencia del golpe de Estado, Vaz Ferreira no sólo dejaba constancia de sus convicciones cívicas, sino que apostaba una vez más a la persuasividad pública de su reflexión filosófica. Para hacer a esta más convincente, no vacilaba en señalar sus críticas a la Constitución vigente: pese a juzgarla “indiscutiblemente buena” porque “distribuía el gobierno entre muchos hombres y daba coparticipación en él a los diversos partidos”, le achacaba el hundimiento de sus “mejores proyectos”, aludiendo al bloqueo de sus propuestas de los “parques escolares” (a los que calificaba como “lo más fecundo y bueno que se hubiera hecho en el país”) y del “Instituto de Estudios Superiores”, así como la promoción de pactos de “repartición de empleos” (“serios males [...] en la moral individual y cívica, sin contar lo que afectan a la capacidad teórica”).⁹² Sin embargo, su conclusión era categórica:

necesitamos aún más que otros de la democracia y de la paz. Ese debe ser el punto de vista nacional. [...] Comprometer esa superioridad nuestra, es especialmente criminal, no sólo porque esa superioridad es espiritual, sino porque no es únicamente nuestra: nosotros, en este momento, somos de toda América, porque somos ejemplo.⁹³

En la hora de la verdad, cuando la sociedad uruguaya descubría la significación enorme de la crisis de uno de sus principales símbolos y referentes de identificación colectiva, como lo era el culto irrestricto de la legalidad, Vaz Ferreira volvía a ser referente cívico insoslayable.⁹⁴ Ese filósofo de razonamiento amplio pero también de rigor y de exigencias, ese pensador que reivindicaba el camino de la *conciliación* pero rechazaba de manera frontal los atajos del *eclecticismo*, advertía también con claridad que el sustento de una moral ciudadana sólida no podía sino cimentarse en una actitud de consecuencia firme entre las ideas y las prácticas. □

⁹¹ Carlos Vaz Ferreira, *Incidentalmente... (Algunas cartas, discursos y notas)*, Montevideo, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1957, pp. 44 y 48. Se trataba de una carta pública que con fecha 11 de febrero de 1933 Vaz Ferreira enviara al Comité de Defensa de la Libertad y la Democracia. *El Día, El País y Diario del Plata* la publicaron el 15 de ese mes, mientras que el citado Comité la editó como folleto en abril de 1933, ya verificada la quiebra institucional, bajo el título “Vaz Ferreira frente al mayor crimen”.

⁹² Carlos Vaz Ferreira, *Incidentalmente...*, *op. cit.*, pp. 46-47.

⁹³ *Ibid.*, p. 45.

⁹⁴ También lo sería en los años siguientes, no sólo ante coyunturas o acontecimientos locales sino ante eventos de una cada vez más polarizada escena internacional. Y en sus pronunciamientos siempre quiso poner de manifiesto una independencia máxima en la opinión, un señalamiento muy preciso de la postura propia, de manera de no sólo marcar con claridad una posición sino también anticiparse a cualquier malentendido u omisión. Así lo hizo por ejemplo el 15 de marzo de 1938, en su “Carta abierta dirigida a la Comisión Organizadora del Congreso Nacional de Coordinación de la ayuda a España republicana” (véase *ibid.*, p. 73) o una década después, en un “Proyecto de declaración frente al imperialismo soviético”, que Vaz Ferreira presentaría en el Ateneo el 13 de abril de 1948, en su calidad de presidente de dicha institución (*ibid.*, pp. 119-120).

Bibliografía

- Acosta, Yamandú, *Pensamiento uruguayo. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*, Montevideo, Nordan, 2010.
- Andreoli, Miguel, “La moral en Vaz Ferreira: pluralismo, interioridad y desdicha”, en Miguel Andreoli (comp.), *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*, Montevideo, UDELAR-FHCE, 1996.
- Ardao, Arturo, *La filosofía en el Uruguay en el siglo xx*, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- , *Introducción a Vaz Ferreira*, Montevideo, Barreiro y Ramos, 1961.
- , *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Montevideo, UR, 1962.
- , *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, 2ª ed., Montevideo, UR, 1968.
- , *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, UR, 1968.
- Arena, Domingo, *Divorcio y matrimonio*, Montevideo, O. M. Bertani, 1912.
- Arroyo, Israel, “La República imaginada”, en José Antonio Aguilar y Rafael Rojas, *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, CIDE/Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Barrán, José Pedro, *Intimidad, divorcio y nueva moral en el Uruguay del Novecientos*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 2008.
- Barrán, José Pedro, Gerardo Caetano y Teresa Porzecanski, *Historias de la vida privada en el Uruguay*, vol. II: *El nacimiento de la intimidad (1870-1920)*, Montevideo, Taurus, 1996.
- Berisso, Lía y Horacio Bernardo, *Introducción al pensamiento uruguayo*, Montevideo, Ediciones Cruz del Sur, 2011.
- Caetano, Gerardo, *Ciudadanía, republicanismo y liberalismo en Uruguay (1910-1933)*, Montevideo, EBO, 2011.
- , “Ideas, política y nación en el Uruguay del siglo xx”, en Oscar Terán (coord.), *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo xx latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI/OSDE, 2004, pp. 309-422.
- Claps, Manuel, “Carlos Vaz Ferreira: notas para un estudio”, en Revista *Número*, año 2, n° 6-7-8, 1950.
- Clemente, Isabel y Ana María Faedo, “Educadores uruguayos de la primera mitad del siglo xx: sus contribuciones a la formación docente: Carlos Vaz Ferreira y Julio Castro”, en *Anales del Instituto de Profesores Artigas*, año 2009, n° 3, Segunda época, Montevideo.
- Fló, Juan, “La estética ausente. (Notas sobre las ideas de Vaz Ferreira a propósito del arte)”, en Miguel Andreoli (comp.), *Ensayos sobre Carlos Vaz Ferreira*, Montevideo, UDELAR-FHCE, 1996.
- , “Carlos Vaz Ferreira”, en Alberto Oreggioni (comp.), *Nuevo Diccionario de Literatura Uruguaya*, Montevideo, Banda Oriental, 2001, vol. II: L-Z.
- Garcé, Adolfo, “Tres fases de la relación entre intelectuales y poder en Uruguay (1830-1989)”, en Gustavo de Armas y Adolfo Garcé, *Técnicos y política*, Montevideo, Trilce, 2000.
- Garcé, Adolfo y Gustavo de Armas, “Proteísmo (del) imaginario: la curiosa actualidad de Rodó y Vaz Ferreira”, en Gerardo Caetano (coord.), *Uruguay hacia el siglo XXI*, Montevideo, Trilce, 1994.
- , “Tras las huellas del novecientos”, en *Cuadernos del CLAEH*, n° 68, 1993/1994.
- García Bouzas, Raquel, *La república solidaria*, Montevideo, CSIC, 2011.
- Ovejero Lucas, Félix, “Tres ciudadanos y el bienestar”, en *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, octubre de 1997, Barcelona, Paidós.
- Palti, Elías, “Las polémicas en el liberalismo argentino. Sobre virtud, republicanismo y lenguaje”, en *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual y política*, México, CIDE/Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Rilla-Pérez, Caetano, “La partidocracia uruguaya. Historia y teoría de la centralidad de los partidos políticos”, en *Cuadernos del CLAEH*, n° 44, 1987/4.
- Rodó, José Enrique, “Rubén Darío”, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1967.

—, *Ariel. Liberalismo y jacobinismo*, Montevideo, Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, 1964 (vol. 44 de la Biblioteca Artigas).

Silveira, Pablo da y Susana Monreal, *Liberalismo y jacobinismo en el Uruguay batllista. La polémica entre José E. Rodó y Pedro Díaz*, Montevideo, Taurus/Fundación Banco de Boston, 2003.

Tani, Rubén, *Pensamiento y utopía en Uruguay. Varela, Rodó, Figari, Piria, Vaz Ferreira y Ardao*, Montevideo, Hum, 2011.

Vaz Ferreira, Carlos, “Dos paralogismos y sus consecuencias”, en *Anales de Instrucción Primaria*, tomo I, año I, n° 1, Montevideo, 1903.

—, “Proyecto sobre asistencia media obligatoria”, en *Anales de Instrucción Primaria*, tomo I, año I, n° 2, Montevideo, 1903.

—, “Dos ideas directrices pedagógicas y su valor respectivo”, en *Anales de Instrucción Primaria*, tomo I, año I, n° 2, 3, 4 y 5, y año II, n° 6, Montevideo, 1903 y 1904.

—, *La exageración y el simplismo en Pedagogía*, Montevideo, El Siglo Ilustrado, 1908.

—, “Los concursos escolares”, en *Anales de Instrucción Primaria*, años XII-XIII, tomo XIII, n° 1-18, Montevideo, 1916.

—, *Lecciones sobre Pedagogía y cuestiones de Enseñanza (con aplicación a la secundario-preparatoria)*, Montevideo, A. Barreiro y Ramos, 1918 (reed. en 3 vols. en 1957 por la Cámara de Representantes).

—, *Estudios pedagógicos. Serie II. Tres conferencias pedagógicas*, Barcelona, Talleres de Artes Gráficas Henrich y Cía., 1921.

—, *Estudios Pedagógicos*, 3 vols., Barcelona, Heinrich y Cía, 1921-1922.

—, “Los parques escolares y la educación física”, en *Revista de Educación*, año VI, n° 57-58, Montevideo, 1927.

—, *Sobre feminismo*, Montevideo, Sociedad de Amigos del Libro Rioplatense, 1933.

—, *Lógica viva. (Adaptación práctica y didáctica)*, 2ª ed., Buenos Aires, Losada, 1952.

—, “Carta abierta dirigida a la Comisión Organizadora del Congreso Nacional de Coordinación de la ayuda a España republicana”, en *Incidentalmente... (Algunas cartas, discursos y notas)*, Montevideo, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1957.

—, “Proyecto de declaración frente al imperialismo soviético”, en *Incidentalmente... (Algunas cartas, discursos y notas)*, Montevideo, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1957.

—, *Incidentalmente... (Algunas cartas, discursos y notas)*, Montevideo, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1957.

—, *Sobre la enseñanza en nuestro país (Resumen de algunos proyectos, ideas y actuación)*, Montevideo, Cámara de Representantes, 1957.

—, *Sobre la propiedad de la tierra*, Montevideo, Cámara de Representantes, 1957.

—, *Sobre los problemas sociales*, Montevideo, Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1957.

—, *Fermentario*, Montevideo, Ministerio de Relaciones Exteriores/Universidad del Trabajo del Uruguay, 2005.

Resumen /abstract

Filosofía y política en Uruguay: Carlos Vaz Ferreira y la promoción del “*republicanismo liberal*”

A partir del marco analítico del estudio de las relaciones entre filosofía y política en el Uruguay del 900, se explora el tema de la particular contribución de Carlos Vaz Ferreira en la configuración –conflictiva y fuertemente negociada– de la matriz predominante de la ciudadanía uruguaya en el período considerado. En esa dirección, se argumenta en torno a la hipótesis que presenta a Vaz Ferreira como uno de los principales “mediadores” en la construcción de la matriz perdurable del “republicanismo liberal”, núcleo de la ideología política prevaleciente en aquel Uruguay clásico del primer batllismo. El análisis que sigue enfatiza algunos ejes de reflexión específicos: el señalamiento de las dimensiones que podrían considerarse más políticas en la biografía de Vaz Ferreira; su protagonismo junto a Rodó en la promoción de una síntesis posible entre positivismo y espiritualismo; la consideración de algunos de sus aportes específicos en los terrenos de la educación y del debate sobre la moral pública, así como del análisis de los problemas sociales de su época y el destaque de principios morales de proyección ciudadana.

Palabras clave: Uruguay / filosofía / política / ciudadanía / republicanismo liberal.

Fecha de recepción del original: 12/7/2012

Fecha de aceptación del original: 10/3/2013

Philosophy and politics in Uruguay: Carlos Vaz Ferreira and “*liberal republicanism*” promotion

From the analytical framework of the study of the relationship between philosophy and politics in 1900 Uruguay, the article explores the distinctive contributions of Carlos Vaz Ferreira in the conflictive and strongly negotiated configuration of the dominant matrix of the Uruguayan citizenship in the period. In this direction, it is argued about the hypothesis that presents Vaz Ferreira as one of the main “mediators” in building the enduring matrix of “liberal republicanism”, core of the political ideology prevailing in that classic Uruguay of first *batllismo*. The following analysis emphasizes around some specific lines of thought: the indication of the more political dimensions in Vaz Ferreira biography; his role with Rodó in promoting a possible synthesis between positivism and spiritualism; the consideration of some of its specific contributions in the fields of education and in the debate on public morals, and the analysis of social problems of his time and the highlight of moral principles of citizenship.

Keywords: Uruguay / Philosophy / Politics / Citizenship / Liberal republicanism

Socialistas en Manhattan

La Revolución Cubana en Monthly Review

Rafael Rojas

Centro de Investigación y Docencia Económicas, México

El debate sobre la Revolución Cubana en la izquierda newyorkina de los sesenta es incomprendible sin la revista *Monthly Review*, fundada y dirigida por los marxistas Paul M. Sweezy y Leo Huberman en 1949. Sweezy fue alumno en Harvard del economista liberal, de origen austríaco, Joseph Schumpeter (1883-1950), y de Francis Otto Matthiessen (1902-1950), historiador de la cultura norteamericana del siglo XIX. Del primero, autor de *Imperialism and Social Classes* (1919), heredó la disciplina analítica. Del segundo, autor de *American Renaissance. Art and Experience in the Age of Emerson and Whitman* (1941), erudito, gay y suicida, la vocación de izquierda. Fue Matthiessen quien legó a Sweezy la inversión inicial para una publicación socialista, crítica del capitalismo y distante, sin embargo, del comunismo prosoviético.

Ese fue el noble origen intelectual, asegurado por dos presencias tutelares como Schumpeter y Matthiessen, fallecidos ambos en 1950, de *Monthly Review*, la revista que por más de veinticinco años Sweezy dirigiría con su amigo, Leo Huberman, hasta la muerte de este en 1968. Nacido en Manhattan en 1910, en una familia de banqueros –su padre fue por muchos años ejecutivo del First National Bank de Nueva York–, Sweezy se inclinó desde muy joven por las visiones críticas de la economía moderna, por el estudio de las mutaciones del capitalismo industrial y por la ponderación de las diversas alternativas de políticas económicas y financieras que circulaban dentro de la izquierda norteamericana y europea desde mediados de la década de 1930.

La formación de Sweezy en Harvard coincide con la reorientación de la política social y económica norteamericana tras el crack del '29, que propició la aplicación del paradigma keynesiano a la economía política y los intentos de articulación de una política social de Estado en las dos últimas administraciones de Franklin Delano Roosevelt. Fueron esos también, fines de los '30 y principios de los '40, años del impulso a los frentes amplios de la izquierda en Europa, América Latina y los Estados Unidos y a las alianzas entre los partidos comunistas y otras fuerzas progresistas, con el fin de combatir el ascenso del fascismo en Europa y de respaldar a la Revolución Mexicana y a la República Española, acosadas por enemigos internos y externos.

Durante una estancia en Londres, a mediados de los '40, Sweezy dio forma definitiva a un manuscrito en que venía trabajando desde los años de sus estudios en Harvard, que aparecería bajo el título de *The Theory of Capitalist Development* (1946). Desde entonces el marxismo de Sweezy abrió un campo de interlocución fundamental con el pensamiento de la iz-

quierda teórica latinoamericana. Al colocar en el centro la reflexión sobre el desarrollo, desde la teoría económica de lo que hoy podríamos entender como un keynesianismo radical, este socialista newyorkino iniciaba uno de los diálogos más fecundos entre las izquierdas de los Estados Unidos y América Latina en el siglo xx.

Desde el primer editorial de *Monthly Review*, en mayo de 1949, Paul Sweezy y Leo Huberman defendieron un socialismo más derivado de la aplicación directa de las ideas de Marx a realidades concretas del capitalismo mundial, como las de los países coloniales o poscoloniales, que de la adopción acrítica de la línea ideológica o política de Moscú. No deja de ser significativo que en aquel primer número, luego del editorial que presentaba la revista como una publicación socialista independiente, se insertara un artículo de Albert Einstein, en el que el científico apostaba por un socialismo humanista y pacifista. Einstein no citaba en su escrito a Marx, a Engels o a Lenin, sino al sociólogo norteamericano Thorstein Veblen (1857-1929) –que curiosamente había sido duramente criticado por Sweezy tres años antes en *The New Republic*–, quien había llamado a dejar atrás “la fase depredadora del desarrollo humano”.¹

Cuatro años después de Hiroshima y Nagasaki, Einstein sostenía que, en la era de la bomba atómica, la ciencia y la ética debían auxiliarse mutuamente en la creación de un modo de desarrollo social que preservara a la especie humana. Su artículo no carecía de llamados al mejoramiento de las condiciones de vida de los trabajadores y a la reversión de la pobreza y el desempleo, pero así como veía algunas ventajas para la distribución del ingreso en la implementación de principios de la economía planificada, temía por las libertades individuales bajo un Estado totalitario. Más cerca de Weber o del propio Veblen que de Marx o de Lenin, Einstein pensaba que la democracia seguía siendo el mecanismo mejor dotado para contrarrestar el aumento de la burocracia y el incremento del rol regulador del Estado sobre la economía y la sociedad:

Sin embargo, es necesario recordar que una economía planificada aún no es socialismo. Una economía planificada como tal puede ser acompañada por una completa esclavización del individuo. Para alcanzar el socialismo es necesario resolver algunos problemas sociopolíticos extremadamente difíciles: en vista de la centralización extensiva del poder político y económico, ¿cómo es posible evitar que la burocracia se vuelva todopoderosa y arrogante? ¿Cómo proteger los derechos de los individuos de manera a asegurar un contrapeso democrático al poder de la burocracia?²

Una lectura de los ensayos reunidos por Sweezy en el libro *Socialism* (1949), el mismo año de la fundación de la revista, nos persuade de que su concepto de socialismo era distinto al de Einstein.³ Las simpatías de Sweezy y de Huberman por los modelos de planificación de la economía y sus objeciones a las democracias representativas de Occidente eran, desde luego,

¹ Albert Einstein, “¿Why socialism?”, *Monthly Review*, vol. 1, n.º 1, mayo de 1949. Para la crítica de Sweezy a Veblen véase Paul M. Sweezy, *The Present as History. Essays and reviews on Capitalism and Socialism*, Nueva York, Monthly Review Press, 1953, pp. 295-301.

² *Ibid.* [Traducción de los editores; texto original: “Nevertheless, it is necessary to remember that a planned economy is not yet socialism. A planned economy as such may be accompanied by the complete enslavement of the individual. The achievement of socialism requires the solution of some extremely difficult socio-political problems: how is it possible, in view of the far-reaching centralization of political and economic power, to prevent bureaucracy from becoming all-powerful and overweening? How can the rights of the individual be protected and therewith a democratic counterweight to the power of bureaucracy be assured?”]

³ Paul M. Sweezy, *Socialism*, Nueva York, McGraw-Hill Company, 1949, pp. 12-32.

mayores que las del científico alemán. La conceptualización del socialismo del legendario creador de la teoría de la relatividad servía, sin embargo, a los editores de *Monthly Review* para colocar el espacio de legitimación teórica e ideológica de la revista fuera de la subordinación directa a Moscú. Ese descentramiento, que se vería reforzado por un marcado interés por China y otras zonas de conflicto para la URSS estalinista y postestalinista, como América Latina y el Caribe, acentuaron el comunismo no prosoviético de estos socialistas newyorkinos.

Aunque, como veremos, el socialismo de *Monthly Review* no sostuvo una relación acrítica con las “democracias populares” de Europa del Este, tampoco es correcto identificarlo con el socialismo liberal y democrático que defendían algunos intelectuales de Nueva York en los años iniciales de la Guerra Fría, como Irving Howe, Lionel Trilling y los grupos de *Partisan Review* y, posteriormente, *Dissent*, que impugnaron abiertamente el totalitarismo comunista. Había en estos sectores de la izquierda liberal una resuelta aproximación al trotskismo y a la socialdemocracia que no se encuentra en *Monthly Review*, publicación que, en resumidas cuentas, fue respaldada por el Partido Comunista de los Estados Unidos.

En las páginas que siguen quisiera reconstruir el estado de la reflexión marxista sobre la economía capitalista, especialmente para los países en desarrollo, en la obra de Paul Sweezy y Leo Huberman y, desde luego, en *Monthly Review*, en la primera década de la publicación, de 1949 a 1959. Luego me gustaría aportar algunos elementos a la historia de las relaciones de Sweezy, Huberman y *Monthly Review* con la Revolución Cubana. Me interesa, sobre todo, inscribir esas relaciones dentro de la historia mayor de los encuentros y desencuentros entre la izquierda newyorkina y el socialismo insular durante los años '60. El respaldo de Sweezy y Huberman a la Revolución Cubana durante aquella década fue decisivo, pero no libre de conflictos.

¿Qué socialismo?

La directa relación de Paul M. Sweezy y otros intelectuales de la izquierda newyorkina con el Partido Comunista de los Estados Unidos, del que no siempre fueron miembros, es insuficiente para explicar el tipo de socialismo que se defendía en Manhattan en aquellos años. A la peculiaridad de un Partido Comunista como el norteamericano, que desde los tiempos de Earl R. Browder había experimentado una de las variantes más flexibles de las tesis del “frente amplio” y la “alianza de clases” y que debió defenderse, además, del macarthysmo y el anticomunismo en los años '50, habría que agregar, en el caso de Sweezy y otros marxistas norteamericanos de su generación, el contacto fluido con economistas y sociólogos liberales y funcionalistas y el apego a los modos heterodoxos del marxismo occidental, especialmente del británico.

Discípulo de Schumpeter, Sweezy debatía con las ideas económicas de este último y de los keynesianos de la generación anterior, sin desechar del todo las propuestas liberales, como era de rigor en la ortodoxia soviética. Ya en *The Theory of Capitalist Development* (1942) era perceptible el interés de Sweezy en impugnar la economía política liberal en su punto de mayor aproximación al marxismo que, a su juicio, se había producido con autores como John Maynard Keynes y el propio Schumpeter.⁴ Los keynesianos y los schumpeterianos habían logrado

⁴ Paul M. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development. Principles of Marxian Political Economy*, Nueva York, Oxford University Press, 1942, pp. 51-52.

los mayores avances en la teoría económica liberal desde los tiempos de Smith y Ricardo, pero, a juicio de Sweezy, se resistían obtusamente a aceptar la teoría del valor de Marx.

De los estudios de Matthiessen sobre el pensamiento y la literatura de Walt Whitman, Henry David Thoreau, Ralph Waldo Emerson y los trascendentalistas norteamericanos de fines del siglo XIX, Sweezy retuvo la importancia de la diversidad ideológica del pasado y de la perspectiva histórica del presente.⁵ Puso esos dos principios en función del estudio del capitalismo en los Estados Unidos, a mediados del siglo XX, desde un socialismo democrático y americano, en el sentido que Matthiessen, desde su cristianismo, daba a estos adjetivos. Sin la religiosidad de Matthiessen y con una visión más positiva de la URSS y de Europa del Este, Sweezy intentaba defender un socialismo capaz de debatir y dialogar con el liberalismo progresista de Keynes o Schumpeter, de A. C. Pigou o de Alvin H. Hansen. Hay una diferencia sustancial en el tono amistoso con que Sweezy polemizó con estos últimos y el estilo confrontativo que adoptó al enjuiciar, por ejemplo, *The Road to Serfdom* (1944), de F. A. Hayek.⁶

Como muchos marxistas británicos de su generación (Raymond Williams, E. P. Thompson, Eric Hobsbawm), Sweezy apostó desde un inicio por la lectura directa de los textos de Marx y Lenin, sobre todo, prescindiendo de las mediaciones del marxismo soviético. La distinción entre una teoría “marxian” y otra “marxist” le sirvió para privilegiar la interlocución con las fuentes clásicas, sin verse forzado a pasar por la aduana ideológica de los manuales moscovitas. Esa elección lo acercaba al marxismo como teoría económica y política y lo distanciaba de la idea del marxismo como filosofía o, incluso, como materialismo dialéctico e histórico. Esa manera de entender a Marx y a Lenin, que lo aproximaba a otros pensadores norteamericanos como Charles Wright Mills y Edmund Wilson, le aseguraba un contacto plural con la tradición marxista en la que las posiciones de Edward Bernstein y Karl Kautsky, Rosa Luxemburgo y Rudolf Hilferding, eran repasadas sin las habituales excomuniones de la ortodoxia.⁷

La aproximación de Sweezy al pensamiento de Wright Mills y su crítica a la teoría de Oskar Lange sobre el fascismo como “imperialismo popular” son indicativas de los límites de aquella flexibilidad teórica.⁸ Así como valoraba positivamente el desplazamiento de un weberiano como Wright Mills hacia el análisis posfuncionalista de las clases sociales, desconfiaba de las interpretaciones del fascismo como una modalidad de imperialismo sustancialmente distinta del imperialismo liberal o democrático. Como Lenin o como Rudolf Hilferding, a quien usa como apéndice en *The Theory of Capitalist Development* (1942), Sweezy pensaba que el imperialismo estaba ligado al fenómeno global del desarrollo del capitalismo financiero.⁹ Un fenómeno que, a su juicio, después de la Segunda Guerra Mundial haría crisis, fundamentalmente, en el Tercer Mundo colonial o poscolonial.¹⁰

Sin dejar de ser una publicación comunista, *Monthly Review* logró mantener una línea editorial con distancias notables con el dogmatismo soviético durante una década como la de 1950, caracterizada por el ascenso del anticomunismo en la esfera pública que propiciaron las cam-

⁵ Paul M. Sweezy y Leo Huberman (eds.), *F. O. Matthiessen. A Collective Portrait (1902-1950)*, Nueva York, Henry Schuman, 1950, pp. 3-20.

⁶ Paul M. Sweezy, *The Present as History...*, op. cit., pp. 253-290.

⁷ Paul M. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development...*, op. cit., pp. 192-206.

⁸ *Ibid.*, p. 47; Paul M. Sweezy, *Modern Capitalism and Other Essays*, Nueva York, Monthly Review Press, 1972, pp. 92-109.

⁹ *Ibid.*, pp. 375-378.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 15-24.

pañas del senador Joseph MacCarthy y la Smith Act. Sweezy, personalmente, se opuso a la aplicación de esta última contra líderes comunistas, como Carl Marzani, y fue un crítico tenaz del macarthysmo y las cacerías de brujas contra las izquierdas socialistas. Aun así, *Monthly Review* no dejó de cuestionar los elementos imperiales de la política soviética, la “era de Stalin”, la política de Moscú hacia la comunidad judía o el rechazo del dogmatismo marxista-leninista al psicoanálisis.¹¹

A mediados de la década de 1950, tras la muerte de Stalin y las denuncias de sus crímenes en el xx Congreso del PCUS, Sweezy reafirmó la idea de un “socialismo marxiano”, directamente relacionado con la teoría del capitalismo de Marx, que provocó un debate sobre el futuro de la izquierda comunista en los Estados Unidos en las páginas de la revista.¹² La fórmula del “socialismo marxiano” le permitía, además, deshacerse cómodamente del legado del marxismo soviético, de Nicolai Bujarin a los manualistas de los ’50 (Afanasiev, Constantinov, Nikitin...), que no tienen la menor presencia en su obra, pero también librarse de las disensiones provocadas por el trotskismo que, a pesar de su fuerza entre los intelectuales de Nueva York, tampoco logró abrirse campo en *Monthly Review*.

La importancia creciente que Sweezy dio a los problemas de los países subdesarrollados, en los ’50, preparó, en buena medida, su rápida inserción en el debate sobre la Revolución Cubana y el socialismo en América Latina. Llama la atención que en 1959, mientras otras publicaciones de la izquierda newyorkina celebran ese evento revolucionario en el Caribe, *Monthly Review* no dedique un solo artículo al proceso cubano. El tema fundamental de la revista en 1959 fue China: las dinámicas económicas y sociales del comunismo chino en el momento del Gran Salto Adelante, impulsado por Mao.¹³ El interés en China, en un momento de claro distanciamiento entre Moscú y Pekín, tenía que ver tanto con el rechazo de Sweezy y Huberman a la ortodoxia soviética como con la importancia que ambos daban al socialismo en el Tercer Mundo.

Aunque no dedicaron ningún número a Cuba, en 1959 los editores de *Monthly Review* abrieron algunas discusiones teóricas que serían de la mayor importancia para la izquierda newyorkina. En el número del verano, aparecieron los ensayos de Ralph Miliband sobre el “nuevo capitalismo” y de William Appleman Williams sobre el “nuevo estilo imperial”, que reforzaron la perspectiva tercermundista del debate sobre el capitalismo y el imperialismo.¹⁴ En esa misma línea se colocó el interesante estudio de Hobert P. Sturm y Francis D. Wormuth sobre la “élite del poder internacional”, en el que aplicaban el conocido concepto de Wright Mills al sistema corporativo del capitalismo financiero mundial.¹⁵ La redefinición teórica del capitalismo, en *Monthly Review*, se hacía acompañar por una redefinición de la propia teoría marxista.

¹¹ Paul A. Baran, “On Soviet Themes”, *Monthly Review*, vol. 8, n° 3, julio de 1956; Anna Louise Strong, “Critique of Stalin Era”, en *ibid.*; Joshua Kunitz, “Krushchev and the Jews”, en *ibid.*

¹² Paul M. Sweezy, “Marxian Socialism”, *Monthly Review*, vol. 8, n° 7, noviembre de 1956.

¹³ D. D. Kosambi, “China’s Communes”, *Monthly Review*, vol. 10, n° 10, marzo de 1959, pp. 369-378; Charles Bettelheim, “China’s Economic Growth”, *ibid.*, pp. 429-458; Keith M. Buchanan, “The Many Faces of China”, *ibid.*, vol. 11, n° 1, mayo de 1959, pp. 8-18; Paolo Sylos Labini, “Chinese Economy and Economics”, *ibid.*, vol. 11, n° 3, julio-agosto de 1959; Keith M. Buchanan, “South from China”, *ibid.*, vol. 11, n° 4, septiembre de 1959, pp. 149-154.

¹⁴ Ralph Miliband, “The New Capitalism. A View from Abroad”, *Monthly Review*, vol. 11, n° 3, julio-agosto de 1959; William Appleman Williams, “Empire, New Style”, *ibid.*

¹⁵ Hobert P. Sturm y Francis D. Wormuth, “The International Power Elite”, *Monthly Review*, vol. 11, n° 7, diciembre de 1959.

En los últimos números del '59, Paul Baran, figura clave de la revista, impulsó dos debates que describen algunas aristas de esa redefinición. Uno sobre marxismo y psicoanálisis y otro sobre la teoría marxista misma, con la intervención de Joseph Starobin y Stanley Moore, en el que predominó la crítica al estatuto doctrinal de la filosofía marxista-leninista en la Unión Soviética y a la burocratización del socialismo en Europa del Este.¹⁶ Sin suscribir posiciones de la socialdemocracia o del trotskismo, como la que podría asociarse a Max Shachtman en su *The Bureaucratic Revolution. The Rise of the Stalinist States* (1962), en aquellos años *Monthly Review* también reflejaba la deserción que dentro de las filas comunistas prosoviéticas produjo la invasión a Hungría y la disputa entre Mao y Kruschev.

Es en este clima ideológico y teórico que Sweezy y Huberman comienzan a interesarse en Cuba. El interés surge, precisamente, en el momento en que se producen las primeras aproximaciones entre Moscú y La Habana, se acelera el conflicto con los Estados Unidos y los líderes revolucionarios empiezan a posicionarse a favor del socialismo. Mientras la Revolución Cubana se mantuvo dentro del horizonte liberal democrático, no interesó a los editores de *Monthly Review*, pero en cuanto la agresiva política de nacionalización abrió la puerta a un modelo de planificación económica y a una afectación de los capitales de las grandes empresas norteamericanas, se convirtió en un tema central de la revista.

El tema cubano se introduce en el número de mayo de 1960 con un interesante ensayo del crítico literario cubano, aunque nacido en Canarias, Manuel Pedro González, profesor de la Universidad de California, en Los Ángeles. González era un estudioso de la obra de José Martí, especialmente de las crónicas escritas por el poeta cubano en Nueva York, a fines del siglo XIX. En esa época, González reunía los ensayos sobre Martí que incluiría en sus *Indagaciones martianas* (1961), publicadas por la Universidad Central de Las Villas, en Cuba. El artículo de González publicado en *Monthly Review* se titulaba “Why Cubans Resent the us” e intentaba ofrecer una explicación histórica simple al creciente “antiyanquismo” de Fidel Castro y otros líderes de la Revolución Cubana.¹⁷

El resentimiento de los cubanos hacia los Estados Unidos estaba justificado por datos de la historia como la intervención militar de 1898 y las ocupaciones de la isla desde ese año hasta 1902 y de 1906 a 1909, por la Enmienda Platt (1901-1934), por la acumulación de la propiedad territorial en manos de las compañías comercializadoras de la agricultura y por el respaldo de Washington al régimen inconstitucional de Fulgencio Batista en la primera etapa de su último gobierno. González sugería, como Chales Wright Mills y Waldo Frank, que la Revolución Cubana era centralmente nacionalista, no comunista, por lo que si los Estados Unidos toleraban la recuperación de la soberanía por parte de los cubanos las relaciones entre los dos países podrían reencauzarse más temprano que tarde.

La política de los Estados Unidos hacia la isla, históricamente, había tenido dos caras, como Jano. La democrática, de la Enmienda Teller, y la imperial, de la Enmienda Platt. Ante la Revolución Cubana debía predominar la primera y evitar que a esta última se la castigase como se había castigado al movimiento de Jacobo Arbens en Guatemala en 1954.¹⁸ Washington, según González, debía comprender que mientras más hegemónicas fueran sus políticas

¹⁶ Joseph Starobin, Stanley Moore y Paul Baran, “Marxism”, *Monthly Review*, vol. 11, n° 4, septiembre de 1959, pp. 136-138; Paul Baran, “Marxism and Psychoanalysis”, *ibid.*, vol. 11, n° 5, octubre de 1959, pp. 186-200.

¹⁷ Manuel Pedro González, “Why Cubans Resent us”, *Monthly Review*, vol. 12, n° 1, mayo de 1960, pp. 18-23.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 19 y 21.

hacia América Latina más dictaduras de izquierda o derecha se reproducirían en la región y más resentimiento nacionalista contra los Estados Unidos habría en los países del sur del hemisferio. En contra de la línea editorial de *Monthly Review*, el ensayo de González presentaba la radicalización comunista de las izquierdas nacionalistas como un mal evitable por medio de una política no imperialista.

En el número del verano, sin embargo, Sweezy y Huberman reprodujeron íntegramente el libro de ambos, *Cuba. Anatomy of a Revolution* (1960), que introdujo otra manera de pensar el tema cubano dentro de la izquierda newyorkina y que fue uno de los pocos –por no decir el único– de las decenas de libros sobre Cuba que se publicaron en los Estados Unidos en aquellos años, que también fue editado en la isla, por la editorial Vanguardia Obrera, en 1961. Aunque no dejaban de reconocer el peso de la hegemonía histórica de los Estados Unidos sobre Cuba, sobre todo en la construcción de una economía capitalista dependiente y subdesarrollada, Sweezy y Huberman no centraban su argumentación en las reivindicaciones nacionalistas de la Revolución sino en el contenido “socialista” de algunas de sus medidas, como la reforma agraria, la industrialización, la reforma urbana, la alfabetización, la salud y la educación masivas y gratuitas y la difusión acelerada de una ideología de izquierda y una cultura de vanguardia.

Lo nuevo de la Revolución Cubana no era el nacionalismo, que podía encontrarse ya en las izquierdas populistas latinoamericanas del siglo XX: lo nuevo era la aparición de un Estado que convertía en prioridad la distribución equitativa del ingreso, la igualdad económica y la justicia social. A eso Sweezy y Huberman lo llamaban “socialismo”, sin entrar en excesivas disquisiciones terminológicas y extendiendo al proceso cubano el sentido que habían dado a ese concepto en los primeros años de *Monthly Review* y en el ya citado ensayo de Sweezy de 1949. Encontraban ese socialismo, incluso, desde el alegato de Fidel Castro *La historia me absolverá* (1954) y el programa inicial del Movimiento 26 de Julio, luego del asalto al cuartel Moncada, a pesar de que los referentes doctrinarios de los mismos no eran marxista-leninistas sino liberal-democráticos.¹⁹

Huberman y Sweezy aprovechaban algunos de los primeros reportajes y libros sobre la Revolución Cubana, producidos por la prensa norteamericana entre mediados del '59 y mediados del '60, como los de Ray Brenan y Jules Dubois, para insistir en el “empobrecimiento” de la economía cubana, generado por la dependencia de los Estados Unidos.²⁰ Más allá de que la historiografía económica de Cuba, dentro y fuera de la isla, ha caracterizado las últimas décadas republicanas como de crecimiento, no de recesión, lo que interesaba a los marxistas newyorkinos era destacar el aumento de las brechas sociales en un capitalismo subdesarrollado y dependiente como el cubano. De ahí que, si los líderes revolucionarios eran conscientes de esta última condición e intentaban enfrentarla con políticas concretas, no podían sino ser llamados socialistas.

A diferencia de la mayoría de los intelectuales de la izquierda newyorkina, que sostenían, como Jean Paul Sartre, que la Revolución Cubana carecía de ideología, o que, como Carleton Beals y Waldo Frank, afirmaban que la ideología revolucionaria cubana era humanista, agraria,

¹⁹ Leo Huberman y Paul Sweezy, *Cuba. Anatomy of a Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press, 1961, pp. 25-55.

²⁰ *Ibid.*, pp. 3-16.

nacionalista o antiimperialista, pero no marxista, Huberman y Sweezy defendían la identidad socialista del proceso cubano. Criticaban directamente la idea de Sartre e impugnaban la tesis del “humanismo”, que atribuían a Joseph Newman, redactor de *The New York Herald Tribune*.²¹ Como Wright Mills, Huberman y Sweezy defendían el derecho de Cuba a aliarse con la Unión Soviética y utilizaban un concepto de socialismo no totalmente desconectado del marxismo-leninismo o de los comunismos de Europa del Este. Sus advertencias recurrentes sobre la fase “transitoria” de ese socialismo cubano, como paso previo a una mayor estatalización económica, remitían directamente a la experiencia de la URSS y de las “democracias populares”:

De nuestra parte, no dudamos en responder: la nueva Cuba es una Cuba socialista. Esto no significa que todos o siquiera que la mayoría de los medios de producción hayan pasado a ser de propiedad pública. Sin duda no lo son. Pero, como seguramente han dejado claro capítulos anteriores, el sector dinámico, y en ese sentido abrumadoramente decisivo, es ahora el sector público. Más aun, aunque aún no ha sido formulado un plan económico exhaustivo, no caben dudas de que, lejos de ser aleatorias o descoordinadas, las políticas y acciones económicas del gobierno son dirigidas por una autoridad suprema central –ahora en proceso de institucionalización en la Comisión de Planeamiento y su Secretariado– con el objetivo de optimizar sus efectos en la economía como un todo.²²

Esto escribían Sweezy y Huberman en el verano de 1960, cuando ni siquiera se habían roto las relaciones entre los Estados Unidos y Cuba y cuando la mayoría de los dirigentes revolucionarios, empezando por el primer ministro, Fidel Castro, y el presidente de la República, Osvaldo Dorticós, se cuidaban de no presentarse como marxistas o socialistas. La visión de Huberman y Sweezy, construida en varios viajes a la isla y en entrevistas con los principales líderes del país, reflejaban, con bastante fidelidad, la visión del proceso cubano que tenían viejos dirigentes del Partido Socialista Popular, como Blas Roca, Carlos Rafael Rodríguez, Aníbal Escalante, Joaquín Ordoqui o Edith García Buchaca, quienes conocían a los comunistas de Nueva York desde los años '30 y '40.

La idea de que el gobierno revolucionario había iniciado un “cambio estructural” del orden social y económico de la isla, asimilable a una transición socialista, no encabezado por el Partido Comunista, sino incluyendo a este en un proceso de unidad de fuerzas políticas, que manejaron Sweezy y Huberman, aparecía ya en textos y declaraciones de los viejos dirigentes comunistas de la isla.²³ De hecho, los editores de *Monthly Review* se apresuraban a descartar los tópicos de la “revolución traicionada” y de la “infiltración de comunistas en el gobierno”, manejados por la primera oposición cubana, con el argumento de que el tránsito

²¹ Leo Huberman y Paul Sweezy, *Cuba. Anatomy...*, *op. cit.*, p. 145.

²² *Ibid.*, p. 146. [Traducción de los editores; texto original: “For our part, we have no hesitation in answering: the new Cuba is a socialist Cuba. This does not mean that all or even the majority of the means of production are now publicly owned. Undoubtedly, they are not. But, as previous chapters have surely made clear, the dynamic and in this sense overwhelmingly decisive sector in the Cuban economy today is the public sector. Furthermore, while no comprehensive economic plan has as yet been formulated, there can be no question that the government’s economic policies and actions, far from being haphazard and uncoordinated, are directed by a supreme central authority –now in the process of being institutionalized in the Planning Commission and its Secretariat- with a view to optimizing their effects on the economy as a whole.”]

²³ *Ibid.*, pp. 107-133.

socialista, deliberadamente impulsado por Fidel Castro, llevaría a la plena incorporación del Partido Comunista al liderazgo de la Revolución y, por tanto, a la creación de una nueva institución política única.²⁴

La interpretación de Huberman y Sweezy, como sostendría Theodore Draper, tenía varios aspectos cuestionables desde el punto de vista histórico,²⁵ casi todos relacionados con la conceptualización “socialista” del programa revolucionario del Movimiento 26 de Julio y de los principales líderes de la Sierra y el Llano hasta 1960, por lo menos. Sin embargo, como reconocía el propio Draper, la tesis de Sweezy y Huberman, aunque ideológicamente reprobable desde su perspectiva liberal democrática, tenía la ventaja de coincidir con las declaraciones de los propios dirigentes de la Revolución entre la segunda mitad de los '60 y la invasión de Bahía de Cochinos.²⁶ La intervención de Sweezy y Huberman fue lo suficientemente eficaz, por su colocación en el centro del debate público newyorkino sobre la isla, como para abrir un capítulo cubano dentro de *Monthly Review*.

Pocos meses después de la edición de *Anatomy of a Revolution*, los editores insertaron el artículo “A Real Democracy”, de Fidel Castro, en el que este posponía indefinidamente las elecciones democráticas en Cuba con el argumento de que antes de cualquier competencia electoral era necesario distribuir derechos sociales básicos entre la población.²⁷ Poco después apareció el artículo de Nancy Reeves “Women of the New Cubans”, que inscribió el fenómeno cubano dentro de uno de los temas del repertorio ideológico de la Nueva Izquierda de Nueva York: la emancipación de la mujer.²⁸ Tal vez ninguna otra revista de la Nueva Izquierda anglófona –piénsese, por ejemplo, en *New Left Review*, donde el editor Stuart Hall defendía que la Revolución Cubana debía radicalizar su humanismo originario, su color verde-olivo, y evitar enrojarse bajo el manto del Comintern– cubrió tan consistentemente el socialismo cubano.²⁹

A principios de 1961, cuando las tensiones entre los Estados Unidos y Cuba aumentaron, al punto de manejarse públicamente el proyecto de una invasión organizada por la CIA, la revista comenzó a concentrar su crítica en la política de los Estados Unidos hacia la isla. John Fitzgerald Kennedy arribaba a la Casa Blanca y los socialistas de Manhattan no descartaban la posibilidad de que el nuevo presidente abandonara la política hostil heredada de la administración anterior. En enero de ese año, *Monthly Review* insertó un artículo de Carl Marzani, viejo militante comunista, amigo de Paul M. Sweezy y editor del libro de Waldo Frank sobre Cuba, en el que, a partir de los casos de Guatemala y Cuba y, a la vez, de las posibilidades de entendimiento entre Kennedy y Kruschev, hacía un llamado a la coexistencia pacífica.³⁰

El debate sobre la identidad “socialista” que Huberman y Sweezy atribuían a la Revolución Cubana continuaba, sin embargo, y *Monthly Review* insertó opiniones que, aunque no cuestionaran la tesis, la matizaban o la desarrollaban aun más. En sus “Reflections on the Cuban Revolution” Paul A. Baran llamó a flexibilizar las nociones con que la izquierda occidental categorizaba los procesos políticos de los países subdesarrollados y Herbert Matthews y Adalgisa Nery reseña-

²⁴ *Ibid.*, pp. 149-157.

²⁵ Theodore Draper, *Castro's Revolution. Myths and Realities*, Nueva York, Frederick A. Praeger, 1962, pp. 3-11. Véase también Theodore Draper, “Cuba”, *New Left Review*, 1/11, septiembre-octubre de 1961, pp. 49-61.

²⁶ *Ibid.*, pp. 115-136.

²⁷ Fidel Castro, “A Real Democracy”, *Monthly Review*, vol. 12, n° 4, septiembre de 1960, pp. 305-310.

²⁸ Nancy Reeves, “Women of the New Cubans”, *Monthly Review*, vol. 12, n° 6, noviembre de 1960.

²⁹ “The Siege of Cuba”, *New Left Review*, 1/7, enero-febrero de 1961, pp. 2-3.

³⁰ Carl Marzani, “Reflections on American Foreign Policy”, *Monthly Review*, vol. 12, n° 8, enero de 1961.

ron, no sin objeciones, *Anatomy of a Revolution*.³¹ Cuando, en abril de 1961, se produjo la incursión militar de los exiliados cubanos y Fidel Castro anunció el “carácter socialista” de la Revolución y confesó que siempre había sido marxista-leninista, los editores de *Monthly Review* confirmaron su tesis. El editorial de mayo, titulado “The Criminal Plan”, era una denuncia del respaldo del gobierno de Kennedy al proyecto de la CIA, y en el número de verano la revista volvió al tema de la ideología de la Revolución Cubana, desde el contexto posterior a Bahía de Cochinos.

En su artículo “Cuba and Communism” J. P. Morray iba más allá que Sweezy y Huberman en su libro o que Paul Baran en sus “Reflections” y sostenía una tesis que luego se volvería recurrente en la izquierda newyorkina: aunque la Revolución Cubana no fuera originalmente comunista, la radicalidad del proceso social en la isla y, sobre todo, la desleal oposición de los Estados Unidos la habían puesto en el camino del comunismo.³² A un lado del artículo de Morray, que sería el punto de partida de su contundente libro *The Second Revolution in Cuba* (1962), publicado por la editorial de *Monthly Review*, la revista reproducía el clásico ensayo del Che Guevara, “Cuba, excepción histórica o vanguardia de la lucha anticolonialista” (1961), aparecido en abril de este año en la revista *Verde Olivo*, en el que la explicación del carácter socialista de la Revolución se colocaba en una perspectiva más amplia, no determinada por la tensión Este-Oeste o por el escalamiento del conflicto entre los Estados Unidos y Cuba sino por la lucha de los pueblos del Tercer Mundo contra el colonialismo y el imperialismo. Era esta, según Guevara, la contradicción fundamental del mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial, observación que Sweezy, Baran y Huberman compartían en sus propios estudios sobre el capitalismo monopolista global.³³

Desde fines de 1961, el Che Guevara comienza a desplazar poco a poco a Fidel Castro, como figura central del proceso cubano, en las páginas de *Monthly Review*. Las célebres intervenciones de Guevara en Naciones Unidas y en Punta del Este sumaban el socialismo insular a una revolución tercermundista mayor, que adquiriría sentido teórico desde las propias investigaciones económicas de Sweezy, Huberman y, sobre todo, Baran, cuyo gran estudio sobre el “capitalismo monopolista” como “orden social y económico americano”, que sintetizaba de algún modo las tesis de sus ensayos previos, *The Political Economy of Underdevelopment* (1952) y *The Political Economy of Growth* (1957), comenzó a publicarse en *Monthly Review*, precisamente, en 1962.³⁴ A fines de ese año, cuando la crisis de los misiles aceleró la inserción de la isla en el bloque soviético, Sweezy y Huberman parecieron comprender que Guevara personificaba la idea de la Revolución Cubana más cercana al horizonte global de la izquierda newyorkina.

De Keynes a Guevara

Llama la atención que mientras el capitalismo norteamericano se adentra en un largo ciclo de desregulación sostenida, desde los años '60, que provoca en marxistas como Paul Sweezy y

³¹ Paul A. Baran, “Reflections on the Cuban Revolution” I y II, *Monthly Review*, vol. 12, n° 8, enero de 1961, y vol. 12, n° 9, febrero de 1961.

³² J. P. Morray, “Cuba and Communism”, *Monthly Review*, vol. 13, n° 3, julio-agosto de 1961, pp. 236-242. Véase también J. P. Morray, *The Second Revolution in Cuba*, Nueva York, Monthly Review Press, 1962, pp. 163-173.

³³ Ernesto Che Guevara, “Cuba, exceptional case”, *Monthly Review*, vol. 13, n° 3, julio-agosto de 1961, pp. 222-224. Véase también Ernesto Che Guevara, *Obras*, La Habana, Casa de las Américas, 1970, vol. II, pp. 403-419.

³⁴ Baran murió de un ataque cardíaco en 1964 y Paul Sweezy completó la edición de su obra, que lleva por título *Monopoly Capital. An Essay on the American Economic and Social Order* (1966).

Paul Baran una reconsideración del legado de John Maynard Keynes, las opciones de la izquierda latinoamericana defendidas por esos mismos marxistas sean, a la vez, las más radicales del continente. El discernimiento entre distintas reacciones de la nueva izquierda newyorkina ante la fuerte localización del socialismo cubano en la órbita soviética, que acompañó a la operación de Bahía de Cochinos, en abril de 1961, y a la crisis de los misiles en octubre de 1962, ayuda a comprender los encuentros y desencuentros entre la Revolución Cubana y el pensamiento progresista occidental.

La revista *Harper's Magazine*, por ejemplo, que había publicado un adelanto de *Listen, Yankee* de Charles Wright Mills en diciembre de 1960, a partir de la primavera del año siguiente se distanció claramente de todo respaldo al gobierno revolucionario cubano. En mayo de 1961, a pocas semanas de la invasión de Bahía de Cochinos, *Harper's Magazine*, donde publicaban escritores como Norman Mailer y Tom Wolfe, inició una serie de colaboraciones críticas sobre la represión a los intelectuales disidentes en la Unión Soviética. El experto en temas soviéticos, Richard Pipes, inició la serie con "The Public Mood", donde se cuestionaba el antiamericanismo de la propaganda soviética.³⁵ La revista publicaba un largo reportaje sobre jóvenes universitarios disidentes de la URSS que denunciaban el control del Partido Comunista sobre la Academia de Ciencias soviética.³⁶

Ese mismo número de mayo de 1961 de *Harper's Magazine* incluía una entrevista póstuma de Patricia Blake al escritor Boris Pasternak (1890-1960), Premio Nobel de Literatura en 1958, en la que el autor de *Doctor Zhivago* confesaba que no había "respirado con facilidad" durante sus últimos años de vida.³⁷ Una importante voz del liberalismo newyorkino, Alfred Kazin, hacía por entonces un recuento de las relaciones del poder soviético con la comunidad judía rusa y llegaba a la conclusión de que tras la muerte de Stalin la persecución contra la cultura y la religión hebreas no había desaparecido ni amainado.³⁸ Como su amiga Hannah Arendt, Kazin pensaba que el antisemitismo era uno de los componentes irreductibles que el totalitarismo soviético compartía con el totalitarismo nazi.

Harper's Magazine continuó publicando a poetas disidentes rusos en números siguientes –en septiembre, por ejemplo, editó una breve antología de poemas de Pasternak y Ajmatova, traducidos por Robert Lowell– y poco a poco se desplazó hacia una visión crítica de la influencia soviética en América Latina. El artículo de Peter Ferdinand Drucker, en septiembre de ese año, "A Plan for Revolution in Latin America" (1961), era un claro respaldo a la Alianza para el Progreso anunciada por el presidente Kennedy y una advertencia contra las simpatías que despertaban los movimientos de la izquierda radical en América Latina.³⁹ Esas simpatías, según Drucker, aunque bien intencionadas, corrían el riesgo de avalar la introducción de regímenes comunistas y el reforzamiento de la hegemonía de la Unión Soviética en el hemisferio.

La localización de Cuba en el centro de la tensión de la Guerra Fría, entre 1961 y 1962, generó un replanteamiento del debate sobre el compromiso intelectual en la izquierda newyorkina. Para la mayoría de la influyente opinión liberal de la ciudad, la Revolución Cubana era defendible como un rescate de la soberanía perdida de la isla y una política de Estado a favor

³⁵ Richard Pipes, "The Public Mood", *Harper's Magazine*, mayo de 1961, pp. 107-112.

³⁶ Robert B. Silvers, "The Voice of a Dissenter", *ibid.*, pp. 121-131.

³⁷ Patricia Blake, "We don't breathe easily", *ibid.*, pp. 118-121.

³⁸ Alfred Kazin, "Among Russia's Jews", *ibid.*, pp. 135-139.

³⁹ Peter Ferdinand Drucker, "A Plan for Revolution in Latin America", *Harper's Magazine*, julio de 1961, pp. 31-38.

de la justicia social, pero no como introducción de un régimen político de partido único e ideología marxista-leninista, similar al soviético, y mucho menos como una vía de incremento de la influencia de Moscú sobre América Latina. Por medio del elocuente ensayo de Paul Baran, “The Commitment of the Intellectual” (1961), *Monthly Review* se colocó de manera singular en ese debate. La función del intelectual crítico, en una fase de monopolización financiera del capitalismo mundial, no podía estar puesta al servicio de la “libertad” en abstracto sino a favor de políticas que enfrentaran ese nuevo ordenamiento del mundo:

Por lo tanto, el deseo de decir la verdad es sólo *una* condición para ser un intelectual. La otra es coraje, disposición para llevar adelante la indagación racional a donde sea que lleve, para emprender “críticas despiadadas de todo lo que existe, despiadadas en el sentido de que la crítica no retrocederá, sea frente a sus propias conclusiones o frente a los poderes vigentes” (Marx). Por lo tanto, un intelectual es esencialmente un *crítico social*, alguien con la preocupación de identificar, analizar y de esta manera ayudar a superar, los obstáculos que se interponen en el camino hacia un orden social mejor, más humano y más racional. Como tal, se convierte en la conciencia de la sociedad y en el portavoz de las fuerzas progresivas que pueda contener en cualquier período de la historia. Y como tal es inevitablemente considerado un “agitador” y un “fastidio” por la clase gobernante que pretende mantener el *statu quo*, así como por los intelectuales a su servicio, que acusan al intelectual de ser, en el mejor de los casos, utópico o metafísico, y en el peor, subversivo o sedicioso.⁴⁰

Junto al respaldo a todos los movimientos radicales de la izquierda norteamericana a favor de los derechos civiles de la población negra, la paz en Vietnam, la liberación de la mujer o la lucha sindical y universitaria, *Monthly Review* proyectó una idea del compromiso intelectual desde Nueva York, uno de cuyos elementos centrales era la solidaridad con los procesos descolonizadores de Asia, África y América Latina: la llamada “revolución tricontinental”. La teoría económica sobre el capitalismo financiero y monopolista global, de Baran, Sweezy y Huberman, encontró terreno fértil en nuevos intelectuales de la izquierda latinoamericana o latinoamericanista, como el argentino Adolfo Gilly y el alemán André Gunder Frank, quienes escribieron con frecuencia en la revista a mediados de los años sesenta.

Mientras Gunder Frank introducía el diálogo con los postuladores de la naciente Teoría de la Dependencia (Ruy Mauro Marini, Theotonio Dos Santos, Vania Bambirra, Celso Furtado, Enzo Faletto, Fernando Henrique Cardoso...), Gilly reforzaba el interés por las guerrillas latinoamericanas y la interlocución con las izquierdas libertarias, trotskistas y maofistas. Tan re-

⁴⁰ Paul A. Baran, “The Commitment of the Intellectual”, *Monthly Review*, vol. 13, n° 1, mayo de 1961, p. 32. [Traducción de los editores; texto original: “The desire to tell the truth is therefore only *one* condition for being an intellectual. The other is courage, readiness to carry on rational inquiry to wherever it may lead, to undertake ‘ruthless criticism of everything that exists, ruthless in the sense that the criticism will not shrink either from its own conclusions or from conflict with the powers that be.’ (Marx) An intellectual is thus in essence a *social critic*, a person whose concern is to identify, to analyze, and in this way to help overcome the obstacles barring the way to the attainment of a better, more humane, and more rational social order. As such he becomes the conscience of society and the spokesman of such progressive forces as it contains in any given period of history. And as such he is inevitably considered a “troublemaker” and a “nuisance” by the ruling class seeking to preserve the *status quo*, as well as by the intellect workers in its service who accuse the intellectual of being utopian or metaphysical at best, subversive or seditious at worst.”]

presentativas de este último giro fueron las colaboraciones de Isaac Deutscher como la propia interpretación de la Revolución Cubana propuesta a fines de 1964 por Gilly, quien había viajado a la isla antes de involucrarse en el proyecto de la guerrilla guatemalteca, a la que no pudo sumarse porque fue encarcelado en el penal de Lecumberri, en la ciudad de México, en 1966.

A mediados de los '60, el joven trotskista argentino percibió a la Revolución Cubana atravesada por un conflicto entre dos ideas irreconciliables de socialismo, que reflejaban en la isla la pugna sino-soviética.⁴¹ Una opción gravitaba hacia el modelo de una economía centralizada, cuyo eje era la industrialización, que, a la manera de la Unión Soviética y las democracias populares de Europa del Este, mantenía el rol de las relaciones monetario-mercantiles a la vez que ejercía un rígido control sobre las asociaciones obreras y campesinas. Frente a esa “tendencia”, como la llamaba, defendida por los líderes prosoviéticos del viejo Partido Comunista, intentaba articularse otra, encabezada por el Che Guevara, que quería erradicar las relaciones monetario-mercantiles, impulsar las cooperativas agrarias y la autonomía obrera, y que, a juicio de Gilly, tenía puntos de contacto con el trotskismo y el maoísmo.⁴²

El ensayo de Gilly reflejaba con bastante fidelidad el debate que, dentro de la isla, tenía lugar entre el Che Guevara y Carlos Rafael Rodríguez sobre distintas maneras de conducir la política económica del socialismo cubano, y el cisma producido, en la cúpula dirigente de la Revolución, entre el ala prosoviética (Aníbal Escalante, Joaquín Ordoqui, Edith García Buchaca...) y los críticos de esta, provinieran del Movimiento 26 de Julio, del Directorio Revolucionario o de la nueva corriente guevarista.⁴³ Aunque el mensaje final de Gilly estaba, resueltamente, a favor de la continuidad de la Revolución y de la capacidad del liderazgo de Fidel Castro para mantenerla, el ensayo en *Monthly Review* no dejaba de observar señales inquietantes que favorecían la burocratización del socialismo insular y que podían ahogar la iniciativa nacional o regional de Cuba bajo el esquema internacional del bloque soviético.

Cuando en 1965 el Che Guevara desaparece de la clase política de la isla y reaparece poco después en el Congo y, más tarde, en las selvas bolivianas, los socialistas de Manhattan interpretaron que había llegado la hora de integrar a todas las guerrillas latinoamericanas bajo un mismo proyecto político que, además de llevar a la Nueva Izquierda latinoamericana al poder, permitiría conjurar definitivamente las tendencias burocratizantes dentro del socialismo cubano. *Monthly Review* fue la editorial anglófona que publicó, en 1967, en Nueva York y en Londres, el ensayo *Revolution in the Revolution?* (1967), del marxista francés Régis Debray, editado ese mismo año en París por François Maspero y en La Habana por Casa de las Américas.

Así como Roberto Fernández Retamar, en la edición cubana, señalaba la condición de Debray como discípulo de Louis Althusser, Sweezy y Huberman destacaban, en la edición en inglés, el respaldo de Jean Paul Sartre a las ideas del joven socialista francés, por entonces recluido en una cárcel boliviana.⁴⁴ Debray llegaba al debate de la Nueva Izquierda newyorkina con fuertes autorizaciones de la izquierda occidental. Sweezy y Huberman no vacilaban en

⁴¹ Adolfo Gilly, *Inside the Cuban Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press, 1964, p. 1.

⁴² *Ibid.*, pp. 2-13

⁴³ *Ibid.*, pp. 26-33 y 83-88. Sobre los debates económicos entre guevaristas y viejos comunistas véase Carmelo Mesa Lago, *Breve historia económica de la Cuba socialista*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 43-81.

⁴⁴ Régis Debray, *Revolution in the Revolution? Armed Struggle and Political Struggle in Latin America*, Nueva York, Monthly Review Press, 1967, pp. 7-12.

presentar la tesis del foco guerrillero, defendida por el marxista francés, como un desarrollo teórico de las ideas de Fidel Castro y el Che Guevara: “tenemos aquí, por primera vez, una presentación exhaustiva y fiable del pensamiento revolucionario de Fidel Castro y del Che Guevara”.⁴⁵ Los editores de *Monthly Review* suponían que la defensa de Debray de una “tercera vía” de socialismo en América Latina, diferente a la soviética y la china y personificada por la Revolución Cubana, estaba en consonancia no sólo con el pensamiento del Che, quien peleaba en Bolivia, sino con el de Fidel Castro, que gobernaba en La Habana.

Más allá de que Debray había sido apresado como colaborador de la guerrilla del Che y llevaba más de cinco años viajando a Cuba, *Revolution in the Revolution?* no era más que una aplicación latinoamericana de las ideas de Guevara, plasmadas en textos como *La guerra de guerrillas, Cuba, excepción histórica o vanguardia de la lucha antiimperialista* o *El socialismo y el hombre en Cuba*. Su punto de partida era la impugnación del tópico de que la Revolución Cubana había sido un fenómeno excepcional e irreplicable de la historia política latinoamericana. En todos los países de la región era posible un triunfo similar al de enero de 1959 en Cuba, por medio de un foco guerrillero rural que extendería la lucha hacia todas las regiones geográficas y sociales del país. Aunque ni Debray ni el Che excluían a los partidos comunistas de esos procesos –como el propio Castro no había excluido al PSP cubano de la lucha en la Sierra Maestra–, ambos pensaban que dados los prejuicios de Moscú hacia la lucha armada en América Latina no eran esas viejas instituciones sino nuevos liderazgos de izquierda los que debían encabezar las guerrillas.⁴⁶

Sweezy y Huberman, desde *Monthly Review* en Nueva York, lo mismo que Robin Blackburn y Perry Anderson desde la *New Left Review*, en Londres –quienes publicaron, además de varios ensayos de Debray entre 1965 y 1967, una de las reseñas más elogiosas de *Revolution in the Revolution?*– respaldaron la tesis del marxista francés.⁴⁷ La crítica de este a los partidos comunistas latinoamericanos, pensaban los cuatro, venía avalada no sólo por la autoridad del Che mismo sino de Fidel Castro, quien en el discurso de clausura de la conferencia de la OLAS en La Habana, en agosto de 1967, había cuestionado la indiferencia o el rechazo de los soviéticos hacia las guerrillas latinoamericanas.⁴⁸ La apuesta de ambas publicaciones por la tesis de Debray provocó múltiples reacciones adversas desde los más variados sectores de la Nueva Izquierda. Al año siguiente de la publicación de *Revolution in the Revolution?*, Sweezy y Huberman se vieron obligados a editar el volumen *Régis Debray and the Latin American Revolution* (1968), con una docena de críticas a la tesis del foco guerrillero, que se multiplicarían luego de la muerte del Che en octubre de 1967.

André Gunder Frank, por ejemplo, quien hasta entonces había sobrellevado la línea teórica del dependientismo en diálogo con la izquierda guevarista, reprochó a Debray que recayera en la tesis del carácter feudal de la economía latinoamericana que la Teoría de la Dependencia había refutado desde principios de la década, y que se desentendiera de la estructura econó-

⁴⁵ Régis Debray, *Revolution in...*, *op. cit.*, p. 7. [Traducción de los editores; texto original: “we have here for the first time a comprehensive and authoritative presentation of the revolutionary thought of Fidel Castro and Che Guevara”.]

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 104-116.

⁴⁷ Régis Debray, “The Long March”, *New Left Review*, 1/33, septiembre-octubre de 1965, pp. 17-58; Régis Debray, “Problems of Revolutionary Strategy in Latin America”, *New Left Review*, 1/45, septiembre-octubre de 1967, pp. 13-41.

⁴⁸ “The Marxism of Régis Debray”, *New Left Review*, 1/45, septiembre-octubre de 1967, pp. 8-12; Robin Blackburn y Perry Anderson, “The Marxism of Régis Debray”, en Leo Huberman y Paul Sweezy (eds.), *Régis Debray and the Latin American Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press, 1968, pp. 63-69.

mica y social de los diversos capitalismo de la región a la hora de proponer una misma estrategia revolucionaria para todos.⁴⁹ El sociólogo brasileño Cléa Silva encontró “errores” similares en la teoría del foco guerrillero de Debray y el sociólogo de Manchester Peter Worsley recordó, a partir de textos de Marx, Engels y Lenin, que los contextos históricos locales eran básicos para la formulación de la teoría revolucionaria mundial, y presentó injustamente a Debray como un vulgarizador de Guevara.⁵⁰

No faltaron, sin embargo, defensores del marxista francés en medio de aquel clima tenso y emocionalmente crispado, luego de la muerte del Che en Bolivia. El revolucionario dominicano Juan Bosch y el historiador marxista William Appleman Williams reivindicaron la valentía de Debray al destacar la evidencia de que el movimiento socialista muchas veces avanzaba sin una vanguardia comunista, como demostraba el caso cubano. Bosch reiteraba la misma tesis de Huberman y Sweezy en *Anatomy of a Revolution* (1960), aunque agregaba el matiz de que los líderes revolucionarios cubanos produjeron una revolución socialista siendo ellos mismos no socialistas, sino nacionalistas radicales.⁵¹ Appleman Williams, por su lado, reconoció la importancia del enfoque de Debray para entender la movilización de una izquierda no marxista-leninista, como la del movimiento estudiantil del '68 o la de los jóvenes radicales afroamericanos.⁵²

Tal vez, lo que nunca sospecharon Sweezy y Huberman es que una de las críticas más severas a la teoría del foco guerrillero de Debray provendría directamente de La Habana. Dos revolucionarios cubanos de nombres Simón Torres y Julio Aronde, que el historiador argentino Néstor Kohan identifica como “pseudónimos” de colaboradores de la oficina de Manuel Piñero, el comandante Barbarroja, en el Partido Comunista de Cuba, enviaron a *Monthly Review* una refutación detallada en la que juzgaban como “sectaria” la tesis de Debray.⁵³ El nuevo giro ideológico que en 1968 emprendería el gobierno de Fidel Castro, con la llamada “Ofensiva Revolucionaria”, que generó la casi absoluta estatalización de la economía de la isla y aceleró la plena inserción en el bloque soviético, tenía como una de sus primeras señales la crítica, en círculos oficiales, al voluntarismo de Guevara y el respaldo de La Habana a la invasión soviética a Checoslovaquia.

Sweezy y Huberman viajaron a la isla en febrero y marzo de 1968, con el fin de actualizar su visión del proceso cubano, siete años después de *Anatomy of a Revolution* (1960) y en un momento de visible reorientación ideológica y política. Durante el proceso de redacción de un nuevo manuscrito sobre Cuba murió Leo Huberman y Paul Sweezy debió concluir el texto solo, a principios de 1969, que tituló *Socialism in Cuba* (1969). Desde el punto de vista de la historia intelectual y política, la visión de Sweezy seguía siendo fiel a la pauta establecida en el primer libro: las seis demandas fundamentales del programa del Moncada, planteadas por Fidel Castro en *La historia me absolverá* (1954) –“tierra, industrialización, vivienda, desem-

⁴⁹ André Gunder Frank, “Class, Politics, and Debray”, en Leo Huberman y Paul Sweezy (eds.), *Régis Debray...*, *op. cit.*, pp. 12-17.

⁵⁰ Cléa Silva, “The Errors of the Foco Theory”, en *Régis Debray...*, *op. cit.*, pp. 18-35; Peter Worsley, “Revolutionary Theory: Che Guevara and Régis Debray”, en *ibid.*, pp. 119-138.

⁵¹ Juan Bosch, “An Anti-Communist Manifesto”, en *Régis Debray...*, *op. cit.*, pp. 96-105.

⁵² William Appleman Williams, “Black Power and Student Power”, en *Régis Debray...*, *op. cit.*, pp. 84-87.

⁵³ Simón Torres y Julio Aronde, “Debray and the Cuban Experience”, *Régis Debray...*, *op. cit.*, pp. 44-62. Néstor Kohan, *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, Buenos Aires, Biblos, 2000, p. 273.

pleo, educación y salud” – constituían el proyecto de una sociedad socialista en Cuba, que ya había sido edificada.⁵⁴

En educación y salud, sobre todo, el avance había sido extraordinario, pero en economía y política, la “Ofensiva Revolucionaria” introducía elementos inquietantes. Con una economía ya plenamente integrada al sistema de inversiones, créditos y comercio del campo socialista, la productividad cubana no superaba los números de antes de la Revolución y en algunos indicadores los retrasaba. A mediados de los ’60, las zafas azucareras habían quedado por debajo de los 5 y hasta de los 4 millones de toneladas y la producción de níquel crecía muy lentamente y, a veces, decrecía.⁵⁵ Huberman y Sweezy insinuaban ya el fracaso de algunas políticas económicas hipercentralizadoras, como la aplicada a la ganadería, con la drástica reducción de la producción de leche en la primavera de 1968.⁵⁶

Los marxistas newyorkinos suscribían la visión del debate sobre las políticas económicas en la isla propuesta por el trotskista Ernest Mandel en la revista *Partisans*, que reiteraba, a su vez, la idea central de Adolfo Gilly. Ante la discusión entre el financiamiento presupuestario de las empresas estatales, defendido por Guevara, y la autonomía financiera de las mismas, defendida por Carlos Rafael Rodríguez, Mandel parecía simpatizar con este último. Sin embargo, cuando el debate se desplazaba a la pregunta sobre qué tipo de incentivo al trabajo debía predominar, Mandel daba la razón al Che en que los estímulos morales eran más importantes que los materiales.⁵⁷ Sweezy y Huberman advertían, sin embargo, que el Che Guevara estaba fuera de la clase política cubana desde 1965 y que su influencia, todavía perceptible en algunos aspectos de la Ofensiva Revolucionaria, tendía a debilitarse.

El mensaje final de *Socialism in Cuba* (1969), un libro dedicado al Che y que, sin embargo, arrancaba con un exergo del clásico del liberalismo, *Principles of Political Economy*, de John Stuart Mill, era un conjunto de interrogaciones críticas sobre el futuro de la política y la economía socialistas en Cuba. El peor efecto que, a juicio de los marxistas newyorkinos, podía tener la ausencia de Guevara y de otras voces críticas del sistema soviético en la esfera pública de la isla era una estatalización indiscriminada de la vida económica, social y cultural, que, en la práctica, produciría la burocratización del socialismo que temía el Che. Sweezy y Huberman deseaban que el gobierno revolucionario se mantuviera siempre girando a la izquierda, en una variante caribeña de la revolución permanente que evitaría ese desenlace, pero admitían que, desde el punto de vista institucional, el punto de partida no era favorable:

El sistema de gobierno cubano es claramente de cuño burocrático. El poder se concentra en el Partido Comunista, dentro del Partido en el Comité Central, y dentro del Comité Central en el Líder Supremo. La estructura ha sido construida de arriba hacia abajo: primero el Líder, después el Comité Central, luego los organizadores regionales y locales, y finalmente los afiliados.⁵⁸

⁵⁴ Leo Huberman y Paul Sweezy, *Socialism in Cuba*, Nueva York, Monthly Review Press, 1969, p. 22.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 89 y 99.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 102-103.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 162-166.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 219. [Traducción de los editores; texto original: “Cuba’s governing system is clearly one of bureaucratic rule. Power is concentrated in the Communist Party, within the Party in the Central Committee, and within the Central Committee in the Maximum Leader. The structure was built from the top down: first came the leader, then the Central Committee, then the regional and local organizers, and finally the membership.”]

La forma habitual de compensar esa racionalidad burocrática a la que recurría la dirigencia cubana no era la autonomía de los trabajadores sino el reforzamiento del vínculo carismático entre Fidel Castro y las masas:

Los líderes revolucionarios pueden haber visto en esta situación una oportunidad para intentar la difícil tarea de traer al pueblo más directamente hacia dentro del proceso de gobierno, forjando instituciones de participación y control popular, y estimulando a las masas a que las usaran, a que asumieran responsabilidades crecientes, a que participaran en la toma de grandes decisiones que moldean su vida. En la práctica, sin embargo, la relación entre el gobierno y el pueblo continuó siendo paternalista.⁵⁹

A diferencia de *Anatomy of a Revolution* (1960), *Socialism in Cuba* (1969) de Leo Huberman y Paul Sweezy no se editó en la isla. La única edición en castellano del libro apareció en la editorial Nuestro Tiempo, en México. Los temores de los marxistas newyorkinos en relación con la soviétización del socialismo insular se confirmaron en los años siguientes, cuando al fracaso de la zafra de los diez millones, en 1970, sobrevino el ingreso de Cuba al Consejo de Ayuda Mutua Económica [CAME] y el inicio de una institucionalización inspirada en el modelo soviético. Junto con la soviétización de la isla, el tema cubano perdió centralidad en los debates teóricos e ideológicos de *Monthly Review* y la izquierda newyorkina, en general. En la década de 1970, la revista fundada por Paul M. Sweezy y Leo Huberman discutió más los casos de la Unidad Popular y de Salvador Allende en Chile, las guerrillas urbanas en la Argentina y en el Uruguay y la Revolución Sandinista en Nicaragua, que el del socialismo cubano.

Conclusión

La atención que Sweezy y Huberman dedicaron a Cuba en la década de 1960 contribuyó enormemente a la modernización de la Nueva Izquierda en Nueva York, a la ampliación de su perspectiva global y a su incorporación de valores críticos como el rechazo a la hegemonía de los Estados Unidos sobre América Latina y el Caribe y la oposición a los modelos centralizados y jerárquicos del Estado socialista. La experiencia cubana, a pesar de su desenlace soviético en los '70, ayudó, paradójicamente, a perfilar la imagen crítica de la URSS y del socialismo real entre los marxistas de Manhattan. No era en esa Meca o en esa Roma donde, según Paul M. Sweezy, debían encontrarse las respuestas a los grandes interrogantes de la izquierda latinoamericana.

La localización de Sweezy, Huberman, Baran y *Monthly Review* en la izquierda de Nueva York produjo una visión heterodoxa de la Revolución Cubana, distinguible de la propia heterodoxia marxista que, trabajosamente, se abría paso en la isla. Aquel lugar de enunciación evitó, por ejemplo, que los marxistas newyorkinos suscribieran rígidamente cualquiera de las

⁵⁹ *Ibid.*, p. 204. [Traducción de los editores; texto original: “The revolutionary leadership might have seen in this situation an opportunity to attempt the difficult feat of bringing the people more directly into the governing process, forging institutions of popular participation and control and encouraging the masses to use them, to assume increasing responsibility, to share in the making of the great decisions which shape their lives. In practice, however, the relationship between government and people continued to be a paternalistic one.”]

dos corrientes enfrentadas en el debate sobre la política económica cubana de los sesenta.⁶⁰ La distancia y, sobre todo, la inscripción del proyecto cubano en el marco de la izquierda latinoamericana concedieron a los marxistas de *Monthly Review* una autonomía intelectual que les permitió, a la vez, acompañar y criticar el experimento socialista en la isla. □

Bibliografía

- Baran, Paul A., "On Soviet Themes", *Monthly Review*, vol. 8, nº 3, julio de 1956
- , "Marxism and Psychoanalysis", *Monthly Review*, vol. 11, nº 5, octubre de 1959.
- , "Reflections on the Cuban Revolution" I y II, *Monthly Review*, vol. 12, nº 8, enero de 1961, y vol. 12, nº 9, febrero de 1961.
- , "The Commitment of the Intellectual", *Monthly Review*, vol. 13, nº 1, mayo de 1961.
- Bettelheim, Charles, "China's Economic Growth", *Monthly Review*, vol. 10, nº 10, marzo de 1959.
- Blackburn, Robin y Perry Anderson, "The Marxism of Régis Debray", en Leo Huberman y Paul Sweezy, *Régis Debray and the Latin American Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press, 1968.
- Blake, Patricia, "We don't breathe easily", en *Harper's Magazine*, mayo de 1961.
- Bosch, Juan, "An Anti-Communist Manifesto", en Leo Huberman y Paul M. Sweezy (eds.), *Régis Debray and the Latin American Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press, 1968.
- Buchanan, Keith M., "South from China", *Monthly Review*, vol. 11, nº 4, septiembre de 1959.
- , "The Many Faces of China", *Monthly Review*, vol. 11, nº 1, mayo de 1959.
- Castro, Fidel, "A Real Democracy", *Monthly Review*, vol. 12, nº 4, septiembre de 1960.
- Debray, Régis, "Problems of Revolutionary Strategy in Latin America", *New Left Review*, 1/45, septiembre-octubre de 1967.
- , "The Long March", *New Left Review*, 1/33, septiembre-octubre de 1965.
- , *Revolution in the Revolution? Armed Struggle and Political Struggle in Latin America*, Nueva York, Monthly Review Press, 1967.
- Draper, Theodore, "Cuba", *New Left Review*, 1/11, septiembre-octubre de 1961.
- , *Castro's Revolution. Myths and Realities*, Nueva York, Frederick A. Praeger, 1962.
- Drucker, Peter Ferdinand, "A Plan for Revolution in Latin America", *Harper's Magazine*, julio de 1961.
- Einstein, Albert, "¿Why socialism?", *Monthly Review*, vol. 1, nº 1, mayo de 1949.
- Gilly, Adolfo, *Inside the Cuban Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press, 1964.
- González, Manuel Pedro, "Why Cubans Resent us", *Monthly Review*, vol. 12, nº 1, mayo de 1960.
- Guevara, Ernesto Che, "Cuba, exceptional case", *Monthly Review*, vol. 13, nº 3, julio-agosto de 1961.
- , *Obras*, La Habana, Casa de las Américas, 1970.
- Gunder Frank, André, "Class, Politics, and Debray", en Leo Huberman y Paul Cléa Silva, "The Errors of the Foco Theory", en *Régis Debray and the Latin American Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press, 1968.
- Hall, Stuart, "The Siege of Cuba", *New Left Review*, 1/7, enero-febrero de 1961.
- Huberman, Leo y Paul Sweezy, *Cuba. Anatomy of a Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press, 1961.

⁶⁰ Carmelo Mesa Lago, *Breve historia económica de la Cuba socialista*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 43-59.

- , *Régis Debray and the Latin American Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press, 1968.
- , *Socialism in Cuba*, Nueva York, Monthly Review Press, 1969.
- Kazin, Alfred, “Among Russia’s Jews”, en *Harper’s Magazine*, mayo de 1961.
- Kohan, Néstor, *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, Buenos Aires, Bibles, 2000, p. 273.
- Kosambi, D. D., “China’s Communes”, *Monthly Review*, vol. 10, n° 10, marzo de 1959.
- Kunitz, Joshua, “Kruschchev and the Jews”, *Monthly Review*, vol. 8, n° 3, julio de 1956.
- Labini, Paolo Sylos, “Chinese Economy and Economics”, *Monthly Review*, vol. 11, n° 3, julio-agosto de 1959.
- Marzani, Carl, “Reflections on American Foreign Policy”, *Monthly Review*, vol. 12, n° 8, enero de 1961.
- Mesa Lago, Carmelo, *Breve historia económica de la Cuba socialista*, Madrid, Alianza, 1994.
- Miliband, Ralph, “The New Capitalism. A View from Abroad”, *Monthly Review*, vol. 11, n° 3, julio-agosto de 1959.
- Murray, J. P., “Cuba and Communism”, *Monthly Review*, vol. 13, n° 3, julio-agosto de 1961.
- , *The Second Revolution in Cuba*, Nueva York, Monthly Review Press, 1962.
- Pipes, Richard, “The Public Mood”, *Harper’s Magazine*, mayo de 1961.
- Reeves, Nancy, “Women of the New Cubans”, *Monthly Review*, vol. 12, n° 6, noviembre de 1960.
- Silvers, Robert B., “The Voice of a Dissenter”, en *Harper’s Magazine*, mayo de 1961.
- Starobin, Joseph, Stanley Moore y Paul Baran, “Marxism”, *Monthly Review*, vol. 11, n° 4, septiembre de 1959.
- Strong, Anna Louise, “Critique of Stalin Era”, *Monthly Review*, vol. 8, n° 3, julio de 1956.
- Sturm, Hobert P. y Francis D. Wormuth, “The International Power Elite”, *Monthly Review*, vol. 11, n° 7, diciembre de 1959.
- Sweezy, Paul M., *The Theory of Capitalist Development. Principles of Marxian Political Economy*, Nueva York, Oxford University Press, 1942.
- , *Socialism*, Nueva York, McGraw-Hill Company, 1949.
- , *The Present as History. Essays and reviews on Capitalism and Socialism*, Nueva York, Monthly Review Press, 1953.
- , “Marxian Socialism”, *Monthly Review*, vol. 8, n° 7, noviembre de 1956.
- , *Modern Capitalism and Other Essays*, Nueva York, Monthly Review Press, 1972.
- Sweezy, Paul M. y Leo Huberman (eds.), *F. O. Matthiessen. A Collective Portrait (1902-1950)*, Nueva York, Henry Schuman, 1950.
- , “The Marxism of Régis Debray”, *New Left Review*, 1/45, septiembre-octubre de 1967.
- Torres, Simón y Julio Aronde, “Debray and the Cuban Experience”, en Leo Huberman y Paul M. Sweezy (eds.), *Régis Debray and the Latin American Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press, 1968.
- Williams, William Appleman, “Empire, New Style”, *Monthly Review*, vol. 11, n° 3, julio-agosto de 1959.
- , “Black Power and Student Power”, en Leo Huberman y Paul M. Sweezy (eds.), *Régis Debray and the Latin American Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press, 1968.
- Worsley, Peter, “Revolutionary Theory: Che Guevara and Régis Debray”, en Leo Huberman y Paul M. Sweezy (eds.), *Régis Debray and the Latin American Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press, 1968.

Resumen / Abstract

Socialistas en Manhattan. La Revolución Cubana en *Monthly Review*

El artículo analiza el debate sobre la Revolución Cubana en la izquierda newyorkina a través de la revista *Monthly Review*, fundada y dirigida por los marxistas Paul M. Sweezy y Leo Huberman en 1949. Se reconstruye el estado de la reflexión marxista sobre la economía capitalista, especialmente para los países en desarrollo, en la obra de Paul Sweezy y Leo Huberman y en *Monthly Review*, en la primera década de la publicación, de 1949 a 1959. Y se aportan elementos a la historia de las relaciones de *Monthly Review* y sus directores con la Revolución Cubana, para inscribir esas relaciones dentro de la historia mayor de los encuentros y desencuentros entre la izquierda newyorkina y el socialismo cubano durante la década de 1960.

Palabras clave

Monthly Review / Revolución Cubana / Izquierda neoyorquina

Socialists in Manhattan. Cuban Revolution in *Monthly Review*

The article analyzes the debate on the Cuban Revolution in New York Left through *Monthly Review*, the journal founded and run by Marxists Paul M. Sweezy and Leo Huberman in 1949. It reconstructs the state of Marxist reflection on capitalist economy, especially for developing countries, in the work of Paul Sweezy and Leo Huberman and in *Monthly Review* in the first decade of its publication, from 1949 to 1959. And it brings some items to the history of relations of *Monthly Review* and its directors with the Cuban Revolution, to register those relationships within the larger story of encounters and disagreements between New York Left and Cuban socialism during the '60s.

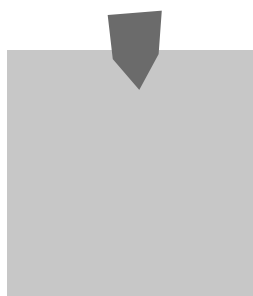
Keywords

Monthly Review / Cuban Revolution / New York Left

Fecha de recepción del original: 8/11/2012

Fecha de aceptación del original: 31/3/2013

Argumentos



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 17 / 2013

Michael Baxandall*

Carlo Ginzburg

“Un solitario”, alguien dijo de él. Sin duda era un solitario. Una mente independiente que dejó una marca indeleble en la historia del arte y más allá. Un hombre lacónico, intenso, tímido y apasionado. Conservo un vivo recuerdo de la primera vez que nos vimos, en el otoño de 1967, en el Instituto Warburg: su rostro melancólico de repente transformado por una sonrisa luminosa. En los meses siguientes mantuvimos frecuentes y largas conversaciones. Su timidez (aunque yo también era tímido) sumaba intensidad a lo que decía. Más tarde asistí a una conferencia que dio sobre Alberti y la composición pictórica: el núcleo de lo que se transformó en el último capítulo de *Giotto y los oradores*. Yo tenía grandes expectativas, que resultaron desbordadas. En su conferencia, Michael desarrolló, con excepcional *sprezzatura*, un argumento notablemente original. Recuerdo aquella tarde como un momento de inmaculada alegría. Mi diálogo con él (a veces real, muchas veces metafórico) ha ocupado mi mente desde entonces.

Los dos textos póstumos publicados aquí –pertenecientes a diferentes géneros, pero conectados por múltiples hebras– añadirán una nueva dimensión al perfil intelectual y humano de Michael Baxandall. *Episodes*, en particular, puede afectar la percepción de su trabajo académico. Pero ambos textos interpelan a una audiencia potencialmente más numerosa que aquella familiarizada con *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento* y *Las sombras y el Siglo de las Luces*. Personas sin interés por el arte disfrutarán *A Grasp of Kaspar*, una variación irónica del género de la novela de misterio. *Episodes*, un ejercicio implacable de autoescrutinio, capturará inmediatamente la atención de todos aquellos que alguna vez se preguntaron, “¿Quién soy?”

Una pregunta sobre autoidentidad. En el umbral de *Episodes* encontramos el comienzo de una respuesta: una descripción larga, analítica e hipnótica de dunas de arena. Al lector se le pide (el capítulo se titula irónicamente “Normas para el combate”) que compare una duna de arena y sus propiedades con una persona –son igualmente significativas las semejanzas y las diferencias–. Este ejercicio pertenece a la *ekphrasis*, el antiguo género literario que consistía en la descripción precisa de objetos o lugares, reales o imaginarios. Ya emerge la estrecha conexión entre *Episodes* y la obra de Baxandall –la *ekphrasis* ha estado de muchas maneras en el centro de su trabajo erudito–.

* Texto publicado como “Introduction”, en Michael Baxandall, *Episodes. A Memorybook*, Londres, Frances Lincoln Press, 2010. Traducción de Eugenia Gay.

Los humanistas italianos tomaron la *ekphrasis* de los bizantinos y transformaron un instrumento que era más bien neutral en una herramienta crucial de la crítica y la historia del arte –ejemplificada por escritores tan diferentes como Giorgio Vasari y Roberto Longhi–. Baxandall trabajó repetidas veces sobre esta tradición. Pero su interés histórico en modismos críticos locales se combinaba generalmente con una reflexión teórica sostenida. *Ekphrasis* es un concepto amplio. Cierta vez Baxandall citó un largo pasaje (que llamó “espléndido”) de la descripción realizada por Longhi de la *Resurrección de Cristo*, de Piero della Francesca. La *ekphrasis* de Longhi apuntaba a producir equivalentes verbales de las pinturas. Como sostuvo una vez en un polémico ensayo, Baxandall estaba más interesado en una crítica ilativa, mediada por la *ekphrasis*. Era profundamente consciente del hecho de que, como las palabras y las imágenes pertenecen a dos esferas diferentes, el carácter referencial de las primeras debe ser problemático. Pero él demostró ser inflexible a las tentativas de ser transformado en un posmoderno a pesar suyo. Estaba comprometido con un proyecto diferente y más ambicioso: mostrar que palabras para imágenes pueden, por así decirlo, sugerir patrones de intención y redes de relaciones causales.

Parece que nos hemos alejado bastante de los *Episodes* y su comparación inaugural entre dunas de arena e identidades personales. Pero de hecho no es así. La fascinación de Baxandall por las dunas había comenzado mucho antes. En *Las sombras y el Siglo de las Luces* había comentado sobre dos notables primeros planos de arena (en que una de las imágenes era la reproducción al reverso de la otra). Estaba interesado en las ambigüedades visuales que surgían de las suposiciones sobre la fuente de iluminación: “Pueden ser crestas suaves y valles rugosos, o crestas rugosas y pies de valles suaves”. En *Episodes* las dunas de arena provocan otro tipo de reflexión. Una postal con dunas de arena proporciona un modelo cognitivo para relatar la historia de una vida, su propia vida. En la estructura de una duna de arena “se deposita un registro selectivo internalizado de su propia historia, la laminación –aunque esto no es lo que llamaríamos “memoria”–.

Baxandall repite esta frase dos veces. Laminación –el depósito de diferentes capas “de espesor variable [...] Aquí, en algunos aspectos como en los anillos de un árbol, reside la historia de cualquier duna”–. El lector de *Episodes* se encontrará con la palabra “laminación” (“mi laminación”) más tarde, en conexión con dos encuentros cruciales: con F. R. Leavis y con el Instituto Warburg.

Richard Wollheim dijo una vez que Adrian Stokes tenía “una poderosa capacidad de encontrar indicios para el mundo interior en el mundo exterior”. Estas palabras podrían aplicarse también a Baxandall –pero con una reserva–. El modelo cognitivo que propone al comienzo mismo de *Episodes* no trataba con individuos aislados: “La forma de la duna normalmente habrá sido afectada profundamente por la presencia y el carácter de las dunas vecinas”. Y aunque las dunas “carecen de la conciencia necesaria para cualquier carácter humano”, despliegan una serie de rasgos que incluyen los siguientes: “La duna es sensible a la presencia y las formas de sus compañeras pero [...] también actúa reflexivamente sobre sí misma, re-direccionando con su propia forma al agente formador, el viento”.

Dunas de arena, viento y fuerzas dirigentes y autodirigentes: la descripción de un paisaje (*ekphrasis tou topou*) ofrece un modelo cognitivo de riqueza inagotable, que apunta a la compleja relación entre una persona y la sociedad a su alrededor y en su interior. Compleja, y en última instancia enigmática. *Episodes* generalmente se abstiene de interpretaciones retrospectivas –un instrumento usado con frecuencia en autobiografías para domar el pasado–. Entre el narrador y el ego sobre el que escribe hay una cierta contigüidad, pero no complicidad (Baxan-

dall habla de “los seres humanos que al desplazarse de un lugar a otro respondían a nuestro nombre hace cinco o cincuenta años”). Brechas de memoria, ocasionalmente completadas con recuerdos de otras personas, son registradas con escrupulosa honestidad. Los cambios experimentados por el ego narrado, desde la temprana infancia a la temprana madurez, son insinuados sólo de manera indirecta, a través de sus interacciones con otras personas.

Episodes está realmente llena de gente, con nombres y eventos nítidamente descriptos (los lectores descubrirán que algunos personajes aparecen nuevamente en *Kaspar*, de manera ficcionalizada). Pero la aproximación de Baxandall se basa en el *arte di levare*, en el arte de suprimir información crucial para dar peso dramático a lo que resta. De un modo un tanto inesperado, Baxandall escribe que su imagen mental de F. R. Leavis “es atípica (para mí) al ser una vista lateral de un perfil efectivamente completo”. Es inesperado porque uno tiene la impresión de que en *Episodes* las vistas laterales son predominantes –comenzando por el ego narrado–. Baxandall nos dice que su problema con Leavis “es una resistencia desarrollada en cincuenta años de lucha para no copiar su tono de voz”. Y luego “Lo que quería era un atajo directo entre propiedades visuales y valores sociales. No hay ninguno”. El lector se queda con una trayectoria interrumpida, que debe ser suplementada con *Pintura y vida cotidiana*. Allí, en una serie de análisis brillantes, nos enseña que los sermones, el baile y los barriles de aforo pueden mediar entre las propiedades visuales de las pinturas del Quattrocento y los valores sociales del momento.

Hay algunas excepciones al abordaje lateral de *Episodes*. Una es el retrato maravillosamente cruel de John Pope-Hennessy. Otra, muy diferente, es la larga, detallada y cariñosa rememoración de Gertrud Bing (*Giotto y los oradores* está dedicada a su memoria). También es una especie de retrato, no menos debido a la descripción detallada de la bien conocida fotografía tomada por Bing en Roma en 1929, el año de la muerte de Aby Warburg. (Baxandall nos informa que su propio padre “era un fotógrafo muy activo”.) La fotografía muestra a Bing “mirando hacia la derecha dentro del espacio de la imagen, no hacia afuera a la izquierda”. Baxandall comenta: “Estoy seguro de que esta es la persona que conocí en 1960”. Menciona “el carácter incisivo y la sinceridad –atención real– que uno amaba y deseaba”, tanto como la “continua energía moral” que también fue subrayada por Donald Gordon en su obituario. Bing parece acercarse más y más: sus notas “tienen algo de su voz y su ojo para localizar lo evasivo, mañoso y auto-engañoso”.

Pero esta aparente cercanía es en última instancia engañosa: “La perspectiva retrospectiva en la cual debo ver a Bing es elaboradamente escorzada”. Esta mirada retrospectiva no amansa el pasado; al contrario, el tiempo transcurrido, y especialmente “los remotos e impenetrables primeros treinta años” de su vida, vuelven a Bing inescrutable –hasta para sus amigos, inclusive para aquellos que (como Baxandall) pensaban que la conocían muy bien–. Pero esta conexión viviente con Aby Warburg y la tradición que lleva su nombre le muestra a Baxandall que “como nuestra perspectiva acerca de Bing, el mismo folclore warburguiano está escorzado, y se pierde en una cultura del temprano siglo XX alemán que no estamos equipados para penetrar”.

Este denso pasaje merece una mirada más detallada. Algunos de los escritos de Baxandall –particularmente *Giotto y los oradores* y *Pintura y vida cotidiana*– pueden ser considerados como desarrollos originales del trabajo de Warburg. Pero contienen una forma de distanciamiento, expresado en la referencia desprendida al “folclore warburguiano”. Uno sospecha la influencia de Ernst Gombrich y su relación sumamente ambivalente con la tradición warburguiana. Pero las limitaciones cronológicas del proyecto autobiográfico de Baxandall lamenta-

blemente reducen a Gombrich a una mera sombra. Por el momento, sólo podemos especular sobre sus conversaciones.

En *Episodes*, Baxandall habla en detalle sobre su profunda deuda intelectual con el Instituto Warburg, su biblioteca y su catálogo. Una huella elusiva de sus meditaciones sobre Warburg emerge de un comentario hecho por Bing: “Ella escribió de Warburg: ‘se movía como un hombre en un lugar oscuro y peligroso’” y creo que la palabra “movía” está usada literalmente, acerca de su andar y su porte.

En la imagen de Baxandall sobre el “andar” de Warburg resuena la obsesión juvenil del segundo con la Ninfa, repetida en su proyecto tardío, *Mnemosyne*. Pero para Baxandall, “andar” también tiene un valor metafórico. En un pasaje de *Modelos de intención* que trata de los reportes verbales de experiencias visuales, habla de “una incompatibilidad entre el modo de examinar una pintura y el modo de andar de las palabras y los conceptos ordenados”. “Andar” se refiere a los rasgos específicos de un movimiento, de una trayectoria: una contradicción que recuerda uno de los primeros pasajes de *Episodes*: “Podemos entonces sentir curiosidad acerca de cosas tales como de qué modo nosotros y otras personas somos al mismo tiempo continuos y cambiantes en el curso de una vida”. La intrincada relación entre continuidad y cambio emerge nuevamente en *The Limewood Sculptors of Renaissance Germany*, al final de una memorable crónica de los magníficos trabajos de Hans Leinberger: “El tema es un estímulo recurrente y una directriz permanente para el ojo que examina activamente, y es el almacén que subyace a la estructura, no de la figura, sino de nuestro acto de percepción de la figura”.

Episodes tiene implicaciones académicas pero no es un libro académico. Como nos informa ya en la primera página, es un libro nacido de la fragilidad física y de la angustia: “Es un intento de sobreponerse a sí mismo, autopreservación más que presunción de sí mismo”. Baxandall explica que su proyecto inicial fue reformado por limitaciones impuestas por el material: “Había previsto algo más analítico, en que fragmentos de evocaciones reales ejemplificarían tipos y estructuras. En cambio, cada vez que me disponía a escribir una pieza ejemplar, sus demandas y energía particulares asumían el control. Al mirar hacia atrás, tal ha sido el caso por lo menos desde la historia de Godwin”.

De repente Godwin aparece en las calles del poblado galés donde el narrador pasó una parte de su infancia: una figura demacrada, vestido con un decoroso traje raído, ridiculizado por los muchachos locales. Godwin, ha aprendido el narrador, era de una familia acomodada; sus padres habían muerto dejándolo solo en una casa enorme con una biblioteca, como un ermitaño: “Godwin me despertaba curiosidad. ¿Qué hacía todo el día dentro y quizás alrededor de ese caserón? ¿Se pasaba el tiempo en la biblioteca de su padre? ¿Era necesariamente triste ser un ermitaño? No parecía haber ninguna razón para que así lo fuera. ¿Pero qué sería de Godwin al final? –ese tipo de preguntas–. Debe haber habido algo de autoproyección”.

Más o menos durante cinco años el niño reflexionó sobre Godwin, imaginando un encuentro con él, poniendo en escena un diálogo (que el narrador incluye en sus memorias). Un diálogo emotivo, en el que nada (o casi nada) sucede.

¿Por qué era tan importante Godwin para el niño, y más tarde para el narrador? “Debe haber habido algo de autoproyección”: una sensación de marginalidad, la fascinación por una vida diferente y misteriosa. Godwin permaneció pegado a la memoria del narrador: como posibilidad, como atisbo de un tipo de vida diferente. ¿Era necesariamente triste ser ermitaño?

“El carácter es destino”, decía el filósofo griego. □

*Arte, Sociedad, y el Principio Bouguer**

Michael Baxandall

Este trabajo es en realidad el relato de un fracaso, de la inhabilidad de terminar, hace algunos años, un artículo que quería escribir sobre el fresco del “Buen gobierno” –el título es moderno– de Ambrogio Lorenzetti, en el ayuntamiento de Siena. (El fresco del Buen gobierno en acción, pintado en 1338-1340 [figs. 1 y 2] cubre una de las tres paredes disponibles en la Sala del Consejo de los Nueve, que eran los jueces supremos de la ciudad. En los otros dos muros se encuentran primero una alegoría aristotélica del Buen Gobierno en principio, que no discutiré, y luego un fresco arruinado de la alegoría y la acción del Mal Gobierno, demasiado dañado para aprovecharlo, excepto iconográficamente y composicionalmente en líneas generales.)

En parte porque, en maneras que no tengo tiempo para describir, había en Siena una tradición de utilización política y social de la pintura, pero principalmente porque aquí se encontraba un caso de arte dirigido directa y explícitamente a la sociedad, me parecía que la pintura ofrecía una oportunidad para estudiar la pictorización directa, por así decirlo, de hechos sociales. Por pictorización quiero decir el desarrollo de los recursos del medio –el ordenamiento, color, tono, margen y figura– y no sólo el registro de una cuestión particular. Desde allí, me parecía que sería posible obtener un cimientito mejor para nuestra visión de los sentidos sociales mediados en la pintura renacentista temprana en general.

Lo que voy a decir ahora se organiza en dos partes. La primera enumera corta y crudamente un manojito de observaciones sobre las peculiaridades pictóricas de la pintura que me pareció que demandaban explicación, y luego recapitula los hechos sociales y artísticos con los cuales esperaba explicarlas. La segunda es un comentario sobre el problema general que más me disuadió de terminar el artículo en que habría realizado tal explicación.

I

1) Primero, una lista de algunas peculiaridades pictóricas, cuyo deseo de explicación es el punto de partida.

* Texto publicado en *Representations*, nº 12, otoño de 1985 pp. 32-43. Fue presentado originalmente en el simposio “Art and Society. Must We Choose?” organizado por la historiadora del arte Svetlana Alpers en la College Art Association de Los Angeles, en febrero de 1985. Traducción de Eugenia Gay.



Figuras 1 y 2. Ambrogio Lorenzetti, Buen gobierno en la ciudad y buen gobierno en el campo, 1338-40. Palazzo del Comune, Siena. Tomado de George Rowley, Ambrogio Lorenzetti, vol. 2 (Princeton, 1958), figuras 157 y 159.

Una peculiaridad son las muchachas bailando en la plaza central. En general, son consideradas personas normalmente alegres del medioevo tardío, en el mismo nivel de realidad que los artesanos y otros a su alrededor. Pero esto no es suficiente. Son irregularmente grandes en escala. El resto de la gente no les presta atención. Hay una sutil variación en su gama de color. Muchachas de esta clase que usaban este tipo de vestimenta no se comportaban de esta manera en las plazas públicas de Siena en 1340.

Una segunda peculiaridad es el muro de la ciudad en el centro –como ha sido señalado muchas veces, un escorzo de notable virtuosismo–. Pero, ¿cuál es, exactamente, su papel en la totalidad estructural de la pintura?

Un tercer componente notable es la madurez extraordinaria y precoz del famoso paisaje a la derecha, específicamente el éxito con el que un elemento de tal magnitud es articulado en el todo.

Un cuarto detalle es el componente del paisaje –las colinas, nuevamente famosas, en el fondo–. Parecen haberse apartado de las fórmulas de montañas puntiagudas más comunes en esa época. Parecen representaciones precozmente modernas de un tipo de colina que se ve con frecuencia en la Toscana.

Una quinta característica general es la asertividad y el énfasis con que las dos mitades de la pintura están balanceadas –el muro en escorzo actuando más bien como el pivote en un par de escalas–. Cada parte es una composición independiente en profundidad, pero funcionan como un par reverberante. Por ejemplo, si uno toma las casas de la ciudad y las colinas del campo no por su carácter representacional en profundidad sino por su carácter en el diseño del plano pictórico, son sólo una de una serie de medias rimas entre la ciudad y el campo.

Hay muchas otras peculiaridades que querría explicar, pero estas son lo suficientemente representativas para mi propósito actual. Representan tipos. Se comienza por las peculiaridades pictóricas.

2) Pero cuando uno piensa en explicarlas, parece que no se puede ir directamente a los hechos sociales. Inicialmente, debemos localizarlas a la manera de la historia del arte.

Primero, las muchachas danzantes han sido situadas en una tradición más bien fragmentaria de figuras danzantes asociadas con la Justicia. Hay figuras danzantes detrás de la figura grisácea de la Justicia de Giotto en la Capilla Scrovegni en Padua –no exactamente un símbolo, sino una suerte de atributo–. En la ciudad de Lorenzetti representan la Justicia con efecto estructural, por Justicia actúan para unificar el efecto visual central de la ciudad, con su danza semicircular y su traer consigo, por así decir, diferentes partes de la ciudad a través de sus diferentes direcciones de movimiento e intención. Son un atributo estructuralmente internalizado. (Pero, ¿es tan simple como eso? ¿Podrían estar también en el centro de un orden centrífugo?)

Segundo, la ciudad en escorzo pertenece a una tradición de ostentación del escorzo como emblema de habilidad. Más tarde, en el siglo siguiente, esto se transformó en las construcciones sistemáticas de perspectivas, altamente matemáticas y por lo tanto intelectualmente prestigiosas de pintores como Uccello, también exhibiciones de habilidad, particularmente en vistas en escorzo –pero los escorzos empíricos habían sido signos de habilidad desde la antigüedad clásica–. Esto no dice cuál es su rol aquí: queda pendiente.

Tercero, el paisaje. Visto históricamente, es un prodigio de la articulación en gran escala. Existe una interpretación que sostiene que sus componentes –los campesinos trabajando, etc.– fueron extraídos de los Manuscritos Iluminados del norte. En cambio, yo hubiera argumentado que provienen de la tradición nativa de la Toscana, que puede ser llamada imáginería municipal –ilustraciones encontradas en estatutos o actas constitutivas de ciudades y en los archivos personales de comerciantes y otros (figs. 3 y 4)–. Esta clase de imágenes explican los componentes, pero no su organización, que nuevamente queda pendiente.

En cuarto lugar, las colinas. Es delicado ocuparse de ellas: la pintura fue severamente restaurada en 1880, y sospecho que originalmente no se veían tan similares a los paisajes tempranos de Corot como se ven hoy. Pero argumentaría que, vistas históricamente, no son “modernas” para 1340 –modernos eran precisamente los peñascos puntiagudos– sino más bien retrospectivas. Desde mi punto de vista, miran retrospectivamente y elaboran el tipo de colinas de pintores del siglo XIII sienés, como Guido da Siena (fig. 5). Y me pregunto qué indica tal retrospectión.

En quinto lugar, y finalmente, el énfasis en el balance entre campo y ciudad. Una observación obvia, creo, es que la asertividad del balance es en parte explicable mediante el formato y



Figura 3. Reparadores de caminos, de *Breve pisani communis* (1303-14), libro 4, *De via burgi e aliis*, Archivo di Stato, Pisa, Com. A.N. 4, fol. 394r. Foto: Museo.



Figura 4. Buena cosecha, de Domenico Lenzi, *Specchio umano o Biadaiolo* (c. 1340-50). Biblioteca Laurenziana, Florencia, Tempi 3, fol. 6v. Foto: Museo.

el lugar. Quiero decir que en la sala de Siena uno nunca está lo suficientemente lejos del cuadro como para ver el todo directa y simultáneamente, como se ve engañosamente en láminas y reproducciones. En todo momento, desde cualquier posición, uno ve parte del fresco más desde el extremo y desde abajo. Por lo tanto, las asertividades en parte explicables como un mecanismo para contrarrestar las condiciones de la observación. Pero el tema del equilibrio –que es negado, dicho sea de paso, en el fresco del Mal Gobierno– está aún ahí, y se ofrece para ser explicado.

3) Ahora bien, cuando uno persigue los hechos sociales que encajan en estas cinco peculiaridades pictóricas, lo que se encuentra ciertamente no es un conjunto de circunstancias positivas que pudieran verse directamente registradas en ellas. Luego de una cantidad respetable de lecturas sobre historia social sienesa, los hechos que me parecieron más apropiados fueron, sintéticamente: la administración que encomendó la pintura a Lorenzetti era una oligarquía mercantil de la alta burguesía. La base económica personal de estos hombres era el comercio de manufacturas y materias primas a larga distancia, y las operaciones bancarias asociadas a él. Pero las condiciones en las cuales podrían gobernar en provecho propio eran complejas. Un factor era la dependencia de las habilidades y de la buena voluntad de los artesanos de la ciudad, quienes procesaban las materias primas para transformarlas en bienes con los cuales negociar con los mercaderes.

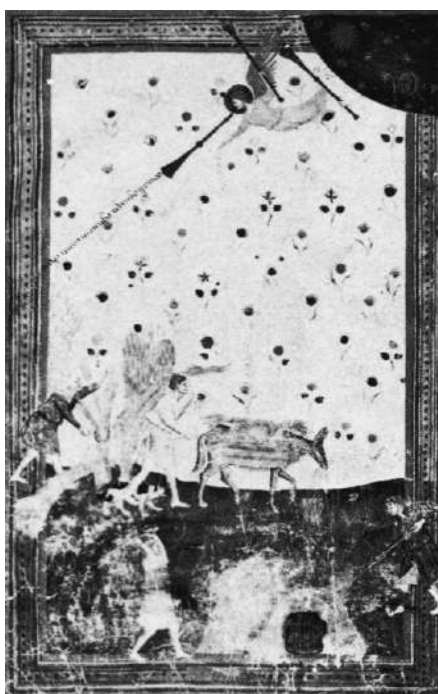


Figura 5. Guía de Siena. Detalle de las puertas del relicario con la estigmatización de San Francisco, c. 1260. Pinacoteca de Siena. Foto: Alinari.

Otro factor era la naturaleza violentamente centrífuga, dividida y facciosa de la composición social de la ciudad en general. Había amenazas de los pequeños artesanos desde abajo y de los grandes magnates desde arriba. Pero, como en muchas ciudades italianas, además de los conflictos entre clases sociales consideradas verticalmente, también había conflictos horizontales entre clanes. Y Siena tenía un problema particular de facciones relacionado con la distribución física de la ciudad (fig. 6) —conflictos entre cuartos o *terzi*, tercios, en los cuales tendían a concentrarse los diferentes clanes—.

Además había otro problema. La historia sienesa del siglo XIV se caracteriza en buena medida por dificultades con su territorio rural. Tenían problemas con ciudades bajo su control —un aspecto del territorio al que el fresco se refiere poco—. Tenían otro tipo de problemas con los campesinos, que eran inquietos y ofrecían resistencia. No sólo la provisión de alimentos y los ingresos públicos se veían afectados por estos últimos, sino que la agitación también afectaba el comercio y los negocios. El comercio sienés dependía en parte de las materias primas y en parte de los bienes del norte que pasaban por Siena en su camino hacia Roma y hacia el sur. No era necesario que pasaran por allí, había otras rutas posibles. La agitación rural se sumaba a otros movimientos económicos externos que involucraban la totalidad del carácter del intercambio textil europeo, en particular amenazaban el comercio del cual dependía la Siena mercantil.

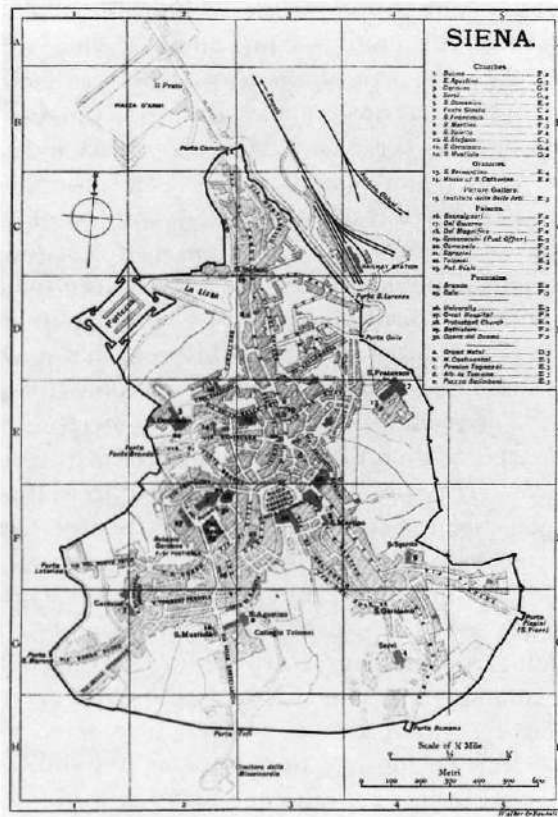


Figura 6. Mapa de Siena, tomado de Langton Douglas, *A History of Siena*, Londres, 1902.

De modo que la ciudad tenía problemas. No hubiera sido extraño encontrar una tendencia a referirse nostálgicamente a los buenos viejos tiempos del siglo anterior, cuando Siena era lo suficientemente próspera y unida para salir a derrotar a los rivales florentinos en el campo de batalla –llevando como tótem, dicho sea de paso, una pintura de la virgen María, reina titular de la ciudad, quien actuaba milagrosamente sobre los eventos–.

4) En este momento será obvio qué tipo de línea pretendía seguir mi recuento de los hechos sociales relacionados con las peculiaridades pictóricas, y no estiraré las cosas. Caricaturizada, habría identificado la función unificadora de las muchachas bailarinas de la Justicia en la ordenadamente redonda ciudad con la necesidad urgente de cohesión social en el sector urbano del estado de la cuarteada (o terciada) Siena.

Segundo, el muro de la ciudad en escorzo se prestaba a la observación como algo multivalente: la atención es atraída al centro de equilibrio; la verdadera protección de la ciudad reside en la habilidad artística (aquí ejemplificada); la seguridad de la ciudad con respecto al campo es tal vez ilusoria (como este escorzo); y así sucesivamente –pretendía seguir una sección agradable de escribir–.

Luego el paisaje es articulado a través de un sentido del territorio como algo que produce alimento –durante el año en que la pintura fue comenzada hubo una gran escasez de granos– pero más precisamente como algo que tanto la provisión de alimentos para la ciudad como el comercio deberían ser capaces de atravesar tranquilamente. La inscripción en el pergamino de la figura voladora de la Securitas en la parte superior dice más o menos esto: comienza “Sin miedo permite a todos viajar libremente...”, y luego sigue “y permite a cada uno trabajar y sembrar los campos”. Diez años antes de que la pintura fuese pintada, el mantenimiento de caminos y puentes en Siena había sido transferido de la autoridad civil a la militar. “Allí está lo que pertenece a la paz y cómo la mercadería va segura con la mayor seguridad y cómo los hombres la dejan en el bosque y cómo vuelven por ella”: esa es la pintura para el crítico del siglo xv Lorenzo Ghiberti.

No estoy seguro de cuánto hubiera insistido sobre el asunto de que en la fórmula retrospectiva de la colina resonaba una nostalgia general. Por otro lado, no habría sido suficiente presentar la relación equilibrada entre ciudad y campo como un hecho demográfico –cada población es del orden de los 50.000 habitantes–. La idea dominante de equilibrio parece apuntar menos a los hechos que a una urgente aspiración social de estabilidad.

Estoy siendo un poco injusto conmigo mismo al caricaturizar de esta forma el artículo planeado, pero no demasiado. Algo como esto –delimitado, calificado e incrementado con otras cosas sobre la pintura y, por supuesto, documentado– es lo que tenía en mente. Pero no lo escribí, y ahora quiero pasar al por qué.

II

1) Había una serie de problemas, pero nuevamente sólo enumeraré cinco. Aparecieron primero como problemas verbales, pero llegué a sentir que apuntaban a una incomodidad conceptual general que subyacía a ellos.

Uno era la falta de cualquier indicación pictórica de si la condición social descrita era un hecho o una aspiración, representación o compensación. No había indicaciones o marcas que dijieran ni más ni menos, por así decirlo. Para saber si una condición retratada era positiva o negativa (o, si ambas, en qué proporciones) había que apelar a registros escritos de historia social fuera de la pintura.

Otro problema era la tendencia de mis dos términos, el arte sienés y la sociedad sienesa, a polarizarse en entidades muy artificiales y áridas, con las que no quería trabajar –a saber, un arte des-socializado y una sociedad des-arte-ificada–. Comparto con Stephen Greenblatt la falta de interés en estos términos.

Un tercer problema era que cada vez que intentaba vincular una parte de la pintura a un hecho social me sentía inquieto. Había algo errado en cualquier cosa que se aproximara a una relación uno-a-uno entre cosa pictórica y cosa social. Parecía haber algo aparatoso en la forma en que los conectaba con palabras.

Con estas palabras –cuarto problema– a veces me encontraba prevaricando. La prevaricación asumió la forma de utilización de términos que hacían una media-reivindicación débil de alguna relación más estricta –de causalidad o significación o analogía o participación, estas cuatro particularmente– que no estaba en posición de sostener. Ejemplo de estas cuatro clases de palabras tergiversadoras eran *refleja* o *representa* o *se sigue de* o *proviene de*. Me acaban de oír usarlas.

En otros momentos me encontraba –quinto problema– siendo ambiguo. La ambigüedad tomó la forma de un juego de palabras incontrolable, que oscilaba entre diferentes connotaciones posibles de una palabra. Por ejemplo, me han oído usar la palabra *equilibrio*, tanto de la composición de la pintura como de una relación social deseada entre el campo y la ciudad. Estas son referencias muy diferentes de la palabra *equilibrio*, y lo que subyace a ellas, lo que tienen en común, es muy abstracto y no muy interesante –a menos que uno persiga la utilización del término en tiempos de la pintura, lo que lo pone a uno en un juego diferente–.

2) Detrás de estos problemas me parece que hay un hecho terriblemente simple. Es que el arte y la sociedad son conceptos analíticos de dos tipos diferentes de categorización de la experiencia humana. Cada uno de ellos es un constructo y se refiere a un sistema, y los sistemas no son tan compatibles como lo es, digamos, la economía con la sociedad o la ciencia con el arte.

Hay muchas definiciones de “obra de arte”, pero la mayoría se refieren a una clase de objetos físicos y de estados mentales asociados con ellos. También hay varias definiciones de “sociedad”, pero la mayoría la describen como el complejo de instituciones a través de las cuales un individuo encuentra una relación con un colectivo. Estas no son tanto cosas diferentes como registros sistemáticamente diferentes del pensamiento sobre las cosas, en parte las mismas cosas.

La relación de una obra de arte con una sociedad no es la relación de la parte con el todo –como la relación de una manzana con el manzano–. No es la relación de dos sistemas análogos, como la relación entre flor y árbol. Es mucho más como la relación de, digamos, una entidad química como el carbono con el árbol. Claramente el carbono está profundamente relacionado con el árbol, como parte de su constitución, de su tejido, y así sucesivamente. De manera similar, un árbol interactúa con y sobre el carbono. Pero cada uno de estos términos toma su sentido de la pertenencia a un grupo diferente de categorizaciones dentro de sistemas –uno es químico, y el otro es biológico o botánico–. El carbono asume su significado a partir de una diferencia de, y de una relación con otros conceptos químicos –hidrógeno y oxígeno, y así sucesivamente–. “Árbol” es uno entre un grupo de clases de un sistema biológico.

Ahora bien, obviamente si uno discute Arte y Sociedad –o árbol y carbono– en términos generales, puede lidiar mejor con este tipo de incomodidad conceptual sin caer en confusiones tipológicas o categoriales. Lo que quiero decir es que cuando lo que nos ocupa es la relación de particulares complejos –una pintura y una sociedad– la incomodidad conceptual subyacente es proclive a conducirnos a la clase de problemas de los cuales acabo de enumerar cinco.

En síntesis, “arte” y “sociedad” son construcciones sistemáticas inhomologables impuestas sobre materias que se entrecruzan.

3) ¿Qué hacemos entonces? Seguimos lo que llamaré el principio Bouguer. Pierre Bouguer, de quien he tomado el nombre, fue el primer científico que desarrolló, en el siglo XVIII, una forma razonable de medir la luz, y me parece un paladín del arte de relacionar cosas que son difíciles de relacionar. Su problema era que, antes del desarrollo de las formas fotoeléctricas u otras formas físicas de medir la luz, todo debía ser realizado por el ojo y la mente –como la historia del arte–. Y, dadas dos luces desiguales, digamos dos velas de tamaños diferentes, la mente no podía llegar a una conclusión precisa sobre la relación cuantitativa entre una y la otra: no podía decir “la vela A es 27% más intensa que la vela B”. La elegantemente simple solución de Bouguer fue observar que, mientras que la mente no podía hacer eso, sí podía decidir con mucha precisión exactamente en qué momento las dos luces son iguales. De modo que tomó una vela,

la acercó o la alejó hasta que fuera igual a la otra, midió la diferencia entre las distancias desde el ojo a las dos velas, ahora iguales, y de esta diferencia obtuvo (con la ley del cuadrado inverso –aunque eso no es parte de la analogía–), las intensidades relativas.

De esta manera, hablando muy generalmente, el principio Bouguer es: ante la dificultad de establecer una relación entre dos términos, modificar uno de los términos hasta que coincida con el otro, pero tomando nota de qué modificación se ha realizado, pues esta es una parte necesaria de la información.

4) Esto es lo que hacemos, creo, pero –y por eso estoy colocando el argumento de esta manera– no siempre somos conscientes de que estamos manipulando un término, moviendo una vela, para obtener una concordancia. Y más aun, podemos mover una vela primero, y luego la otra, lo que nos da una especie de visión doble.

Con un espíritu, manipulamos *Sociedad* transformándola en lo que, en ausencia de un término mejor, llamaré *Cultura*. Pero debería aclarar que no estoy usando *Cultura* en el sentido antropológico (que parece casi abarcar *Sociedad*) sino en el sentido sociológico: esto es, clásicamente, las habilidades, los valores, las creencias, el conocimiento y los medios de expresión de una sociedad. Como todos sabemos, asimilar *Sociedad* a *Cultura* es problemático y discutible, y disentiríamos en nuestra visión sobre ella, pero por lo menos se puede tener un punto de vista y tomar posición. Y además es innegable que la sociedad coincide con la cultura. La relación de la cultura con una obra de arte se puede tratar de forma relativamente directa porque se trata de una relación participativa: un todo del cual una pintura es una parte es una cultura. Aquí podemos establecer relaciones aceptables.

Con otro espíritu, movemos la otra vela. Enfocamos aquellos aspectos del arte que pueden ser considerados a la luz del funcionamiento de instituciones o del arte como institución. Extraemos del conjunto complejo de instituciones que constituyen una sociedad aquellas que parecen relevantes al arte. Nuevamente, la relación entre la sociedad y aquellas instituciones que impactan en el arte es participativa y relativamente directa. Y nuevamente, aunque la relación entre instituciones y obras de arte es discutible, pues por ejemplo podemos no estar de acuerdo en hasta qué punto vemos al artista como actuando sobre las instituciones mientras las instituciones actúan sobre él, podemos tener y tomar una posición.

Será mejor enfatizar que todo esto no se refiere a la materia en cuestión sino a nuestras propias construcciones intelectuales. Muchas materias pueden ser tratadas en cualquiera de los dos espíritus. Las habilidades visuales, por ejemplo, pueden ser consideradas como un elemento en una cultura o como una función de instituciones sociales. La formación de un artista tiene tanto un lado cultural como un lado institucional. También los géneros artísticos. Pero miramos las mismas cosas de diferentes maneras.

Lo que ninguno de estos espíritus sustenta es una relación directa entre la forma de una pintura y la forma de una sociedad. Algo de lo que quería decir sobre la pintura de Lorenzetti podría ser retrabajado a través de uno u otro de los espíritus indirectos, pero no todo.

5) Finalmente, tal vez debería explicitar con todas las letras el corolario de lo que vengo diciendo sobre la pregunta que nos ocupa: “Arte o sociedad, ¿debemos elegir?”. Claramente mi posición es que sí –que debemos elegir por lo menos sobre cuál de las dos, la pintura o la sociedad, daremos cuenta, ya que no podemos dar cuenta de las dos–. “Arte” y “Sociedad”, he argumentado, son construcciones sistemáticas inhomologables impuestas sobre materias que

se entrecruzan. “Arte” apunta a una clase de objetos que toman su significado de su estructura y organización; tratar la pintura de Lorenzetti como una colección de objetos retratados sin estructura sería ignorar los tipos de organización que la hacen arte y los tipos especiales de información que comporta. “Sociedad”, si tiene algún sentido efectivo en absoluto, también debe ser un concepto analítico de una estructura y organización, el sistema de instituciones interactivas –instituciones de clase, parentesco, propiedad, económicas, políticas, religiosas, educacionales– que existían en la Siena pre- peste negra. Sólo podría dar cuenta de la sociedad sienesa respetando y siguiendo el patrón de estructura societal ofrecido. Sin la estructura –las complejas interrelaciones de, por ejemplo, instituciones económicas, de clase y políticas– “sociedad” es sólo una masa de todas las cosas que no son “arte”.

Pero tampoco puedo dar cuenta de la pintura de Lorenzetti sin seguir la indicación de la estructura de la pintura, en la medida en que la aprehendo. Si respeto la estructura de una, mi abordaje de la otra es inconsistente, a-estructural, anecdótico, extrayendo un fragmento u otro fuera de sistema. Lo que el historiador del arte puede implementar son materiales extraídos de los materiales de la historia social –“ciertos materiales del reino social”, en las palabras de Natalie Davis–, no la sociedad. Y viceversa en lo que se refiere al estudiante de la sociedad.

Esta no me parece –pace Tom Crow– una conclusión pesimista, pero tampoco optimista. Obviamente, continuaremos haciendo afirmaciones sobre obras de arte mediante referencias a circunstancias extraartísticas. El punto es qué estamos haciendo cuando hacemos esto. Un estudioso de la sociedad se sonreiría si le dijéramos que estamos hablando de la sociedad.

Epílogo

Algunas personas tomaron este trabajo como una argumentación contra la referencia a asuntos sociales en la historia del arte (o a obras de arte en la historia social). No me imagino por qué. Lo que yo pensé que estaba sosteniendo es: 1) que “arte” y “sociedad” son construcciones analíticas impuestas al comportamiento humano; 2) que los comportamientos indicados en cada una se entrecruzan, y cada construcción depende, para su coherencia, de la proposición de una estructura para el objeto de estudio, pero 3) que las estructuras, y por ende las construcciones, no son homologables; 4) que esto, aunque bastante claro y manejable en un nivel alto de generalidad, causa confusión en el nivel de la explicación de particulares complejos, por lo que 5) lo que hacemos para obtener coincidencias prolijas (principio Bouguer) es trabajar a través de términos medios entre “arte” y “sociedad”, a saber a) “cultura” y b) ese elemento en “arte” que puede ser visto como institucional o como una función de instituciones; 6) que es útil saber esto; 7) que un corolario bastante práctico es que cuando nos disponemos a dar cuenta de un particular debemos elegir, como cuestión de lealtad explicativa, entre una obra de arte y una sociedad –pues cuando nuestras consideraciones sobre una sean un reconocimiento expositivo adecuado de la estructura que le da sentido, nuestra referencia a la otra será esporádica, fragmentaria, y funcionalmente antiestructural–. Si el equilibrio de mi énfasis y tono constituye algo como un subtexto (como se me ha sugerido), será que creo que haríamos bastante mejor lo que hacemos si tuviéramos más claridad sobre lo que estamos haciendo. Ciertamente, no es que no deberíamos referirnos a este o aquel otro asunto fuera de una pintura (o una sociedad). Eso sería absurdo. Pero tal vez el malentendido se presentó al haber tomado el concepto de “sociedad”, que es poderoso y específicamente constructivo, en serio. □

*El molde mental de Alberti**

Michael Baxandall

De iciarchia, de 1468, el último libro de Leon Battista Alberti, un tratado dialogado sobre los buenos ciudadanos, comienza con esta escena:

Iba bajando de la colina, de regreso, desde la iglesia de San Miniato en Florencia, a la que solía subir para hacer ejercicio, en parte para satisfacer los requerimientos de la religión, en parte para fortificar mi salud. En el camino de regreso, en el puente sobre el río Arno [...] encontré a Niccolò Cerretani y a Paolo Niccolini, caballeros prudentes y moderados, y bien dispuestos hacia mi persona.

Nos saludamos y Niccolò dijo: “En los últimos días las grandes lluvias y los inconvenientes vientos nos mantuvieron dentro de casa y nos impidieron visitarte: hoy el alegre sol nos llamó a salir [...] Hemos estado esperándote aquí en el puente, mirando el río aquí abajo –ya muy crecido, como puedes ver, y camino a crecer aún más”–.

Yo me detuve y permanecí allí con ellos, asombrado de ver cuánto y cuán repentinamente se habían hinchado las aguas del río.

Dijo Paolo: “¿Qué afortunada sería Florencia si el Arno estuviese siempre tan lleno! Tú, Niccolò, solías ser el Comisionado de barcos de la ciudad, así que podrías tener el trabajo de ver que las galeras de alta mar pudieran venir, totalmente cargadas, por el río hasta aquí [en vez de tener que transbordar la carga más arriba de Pisa]. ¿Qué dices, Battista? ¿No te parece que sería de maravillosa utilidad para la ciudad?”

“Lo que pienso en este momento –dije– es que deberíamos alejarnos del correr de las aguas y discutir estas cosas más cómodamente junto al fuego.”

Partimos, y justo estábamos entrando a mi casa cuando dos de mis sobrinos salieron y nos dijeron que el río había desbordado hacia el llano más arriba de la ciudad y había roto el gran muro de contención que lo mantenía en su curso. Nos dio tristeza escuchar esto.

Me volví hacia Paolo y le dije: “Bueno, ¡aquí está una utilidad producida por este río aumentado tuyo!... Digo que, en la vida humana nada demasiado grande o excesivamente incrementado estuvo alguna vez libre de inconvenientes, tanto públicos como privados, y es poco deseable”.¹

* Texto incluido en Michael Baxandall, *Words for Pictures: Seven Papers on Renaissance Art and Criticism*, New Haven, Yale University Press, 2003, pp. 27-38. Traducción de Eugenia Gay.

¹ Leon Battista Alberti, *Opere volgari*, 3 vols., ed. de Cecil Grayson, Bari, Laterza, 1960-1973, vol. II, p. 187.

Este se transforma en el primer tema del libro, que trata de la conducta apropiada tanto del ser social del individuo como de la sociedad, muchas veces indistinguibles, como es costumbre de Alberti.

El modelo de pensamiento en tal pasaje descansa en un equilibrio de pares de vocablos y conceptos. Si uno sube hasta San Miniato, el ejercicio espiritual se une al ejercicio físico. O las aguas del río Arno son (o no son) proporcionales a las orillas del río Arno. O la conveniencia de no estar crecido viene con la inconveniencia de que el río no sea navegable; o viceversa. A es complementario de B; o A está en equilibrio con B; o A y B son proporcionales; de otra manera, en algún lugar entre A y B hay una condición intermedia –un justo medio–, C. Y junto con esto va un sentido analógico profundo, en el que las cosas materiales pueden representar otras cosas, inmateriales.

Alberti era escritor, matemático, arquitecto, arqueólogo; se cuenta que también pintaba y esculpía. Escribió libros importantes sobre arquitectura y pintura, sobre ética y sobre la sociedad, que fueron leídos largamente durante los siglos siguientes, algunos no sólo como curiosidades históricas sino como guías. Escribió en clave paródica una obra de teatro clásico y una novela satírica. Escribió libros menos importantes sobre matemática aplicada y topografía, sobre entrenamiento de caballos, sobre la proporción del cuerpo humano, sobre criptografía, sobre cómo argumentar en reuniones políticas y sobre algunas otras cosas, aunque la mayoría de estas obras eran bastante cortas. Era un buen latinista pero también escribió la primera gramática del lenguaje vernáculo de la Toscana, un *tour de force* del análisis. Durante buena parte del tiempo en que hacía todo esto, era también funcionario de la Curia papal en Roma. También fue visitante en cortes cultivadas como las de Mantua y Ferrara.

Debe preguntarse qué, además del nivel de éxito, distingue al hombre “universal” del hombre con atención dispersa. Su amigo Cristoforo Landino llamaba a Alberti camaleón, lo que era acertado, ya que puede cambiar de color en diversos asuntos, como dice Landino, pero retiene su manera de intelección. El despliegue productivo de un estilo de pensamiento firme pero transferible parece ser una característica que lo define.

Si no hubiera ya elegido un excelente emblema para sí mismo –un ojo alado (figura 1)– se podría simbolizar el impulso intelectual de Alberti (aparentemente un sobresaliente lanzador de jabalina en su juventud) con una jabalina preparada en un lazo de lanzamiento:

Supón que tienes una jabalina. Considera tres partes –los dos extremos, o sea la cabeza afilada de acero en un extremo y las plumas en el otro–. Y tercero el lazo u honda en el medio para lanzar la jabalina [...] Si este lazo es colocado exactamente en medio de la vara de la jabalina, y si el extremo con las plumas pesa exactamente lo mismo que la cabeza de acero, ambos extremos colgarán parejos, igualmente equilibrados. Sin embargo, si la cabeza de acero es más pesada, el extremo de las plumas subirá. Pero habrá algún punto a lo largo de la vara, en dirección al extremo más pesado, hacia el que podemos desplazar el lazo para poner los dos pesos nuevamente en equilibrio. Y este será el punto en el cual la parte más larga de la vara ahora excede a la más corta en proporción, de la misma forma en que el menor peso es excedido por el mayor [...] De este modo, si la cabeza de acero pesa tres partes para dos partes de las plumas, la sección de la vara entre la cabeza de acero y el lazo debe medir dos partes para tres partes desde el lazo hasta las plumas.²

² Leon Battista Alberti, *De re aedificatoria*, IX.VI. II, introd. y notas de G. Orlandi y P. Portoghesi, Milán, Il Polifilo, 1966, p. 819.

El lazo marca el medio, y al determinar un medio casi cualquier par de términos puede ser llevado al equilibrio o proporción.

Este era el principio detrás del sistema de proporción arquitectónica de Alberti –para el cual recomienda no sólo un justo medio matemático (medio $C = \frac{1}{2} (A+B)$), sino también un justo medio geométrico ($C = \sqrt{A \times B}$, o $A:C::C:B$) y armónico ($c = \frac{2AB}{A+B}$, o $A:B::A-C:C-B$)–. La arquitectura era una base ideal para tal pensamiento de medio-equilibrio porque su rendimiento podía ser observado en tantas dimensiones. La primera condición física de un edificio es el equilibrio de masas: sin él se cae el edificio. Tal equilibrio físico era luego proyectado al tipo de proporcionalidad de la elevación ornamental para la cual Alberti invocaba los medios aritméticos, geométricos y armónicos. Pero también hay tipos de equilibrio entre los diferentes caracteres interiores y exteriores. Y enseguida se pasa a equilibrar cualidades conceptualizadas de comportamiento humano encarnadas en el edificio, la magnificencia y la modestia por ejemplo, con valores medios ajustados a funciones particulares de una estructura. En otro registro, esta idea directriz también estaba por detrás de su necesidad, como arquitecto, de levantar grandes pesos: el principio de la jabalina y el lazo es el de la palanca y la polea. (Sobre estas escribió un libro que se ha perdido.)

De forma desnumerizada y verbalizada, este era el principio detrás del pensamiento de Alberti sobre muchas cosas. Por ejemplo, tómesese una pintura, casi cualquier pintura, y evalúese en términos de equilibrio entre, por un lado, riqueza agradable de contenido y, por otro lado, austeridad conmovedora. Recórtese, con modificadores como “variedad” y “composición”, hasta localizar el medio deseado:

Para hacer una pintura agradable lo primero es profusión y variedad [...] Alabo la profusión siempre que sea apropiada a la representación, pues cuando el observador se demora en el examen de la pintura, la profusión se ganará su favor. Pero desearía que esta abundancia estuviera diversificada por medio de la variedad y temperada por un sentido de dignidad y templanza. Condeno a los pintores que, por querer causar una impresión de abundancia o por no querer dejar una pulgada vacía, no prestan atención a la composición. Estos dispersan todo por todas partes de manera confusa y desarticulada [...] Y de hecho un pintor que busque particularmente la dignidad tal vez quiera cultivar una cierta sobriedad en vez de abundancia. Los príncipes que quieren ser majestuosos son lacónicos: también en la pintura una cantidad suficiente y limitada de objetos conduce a la dignidad. No aprecio la demasiada sobriedad en la pintura; pero tampoco la abundancia sin dignidad (*De pictura*, § 40).³

El pensamiento de Alberti muchas veces parece un intento exasperado de reducir el pensamiento a ecuaciones, más algebraicas que silogísticas.

Un viejo error de la historia intelectual es el de confundir fuentes con causas. Como la mayoría de los pensadores renacentistas, Alberti utilizaba instrumentos clásicos. Estaba usando la doctrina aristotélica del término medio, la idea de que la virtud es una condición media entre vicios de deficiencia y de exceso, así como el “coraje” se encuentra entre la “co-

³ Leon Battista Alberti, *On painting and On Sculpture*, ed. y trad. de Cecil Grayson, Londres, Phaidon, 1972, pp. 78-79 (traducción modificada) [trad. esp.: Leon Battista Alberti, *De la pintura y otros escritos sobre arte*, Madrid, Tecnos, 1999].

bardía” y la “temeridad”. También estaba utilizando la doctrina del decoro, la idea de que la propiedad y la efectividad de cualquier cosa se juzga por su relación tanto con las otras partes del todo al que pertenece [tópico 6 de Agrícola] como con la función externa de ese todo [tópicos 15-16]. Muchas de las imágenes que utiliza también provienen del repertorio clásico. Y realizó todo esto dentro de las formas equilibradas de la prosa neoclásica y del léxico neoclásico, que incluían un número extraordinario de palabras que comenzaban con *con-* o *com-*. Pero había muchas otras clases de ideas clásicas que no utilizó, o no tanto. Uno se pregunta cómo fue que se produjo tal invocación tendenciosa y ríspida de estos elementos específicos (y no otros) de la propiedad colectiva del humanismo.

*

Alberti nunca fue exactamente el típico humanista florentino; en muchos aspectos siempre fue un marginal (*outsider*). Había nacido en Génova en 1404, de padres no casados. La familia de su padre, mercaderes patricios y banqueros florentinos, estaba exiliada de Florencia por razones políticas y así permaneció hasta que el mismo Battista cumplió 24 años. Fue educado en relativa pobreza hacia el final –su padre murió cuando él tenía 17 años– en una escuela de Padua mejor que la que Florencia habría podido ofrecer, y luego en la gran Universidad de Bolonia. En algún momento entre los 20 y los 30 años tuvo algún tipo de trastorno nervioso (los síntomas eran mareos, escuchar ruidos explosivos y chiflidos a lo lejos, calambres en el estómago y pérdida selectiva de la memoria, particularmente de los nombres de sus amigos). Se mencionan dos causas: la presión de sus estudios de derecho y la persecución por su familia. Los médicos le prohibieron el estudio del derecho porque era demasiado agobiante para su memoria, así que por algún tiempo se interesó en la matemática y la física, no tan agobiantes. La persecución familiar sentida por Alberti es difícil de evaluar: hay indicios de administradores deshonestos y, más tarde, de intentos de homicidio. Cuando finalmente llegó a Florencia –que tiende a aparecer en uno de sus primeros trabajos, el voluminoso *Della famiglia*, como un país imaginario, una Tierra de Nunca Jamás densamente coloreada tal vez por relatos nostálgicos tomados de sus familiares más ancianos durante su infancia en Padua– al parecer ni siquiera conocía la lengua que allí se hablaba. Unos diez años después, o más, durante los cuales había intentado establecerse en Florencia, fue Roma la ciudad que se transformó en su base hasta su muerte en 1472.

Todo esto dejó marcas. Hay una pequeña “Vida Anónima” de Alberti (que muchos consideran de su autoría, pero que más probablemente fue escrita por un amigo muy bien informado) que pinta un bosquejo intermitentemente aterrador.

Siempre tuvo mucho cuidado de no estar expuesto a sospecha o culpa de ninguna forma [...] El arte debe sumarse al arte de modo que nada pueda parecer hecho con arte, al pasear por la ciudad o cabalgar o hablar –en estas tres cosas uno debe tener cuidado de no dejar de ser aceptable para todos–. Él [...] sentía la animosidad de muchos hombres malvados y su secreta hostilidad, tanto una afrenta como un peso, particularmente las severas heridas y los insultos intolerables infligidos por sus parientes. Vivía entre la envidia y la ojeriza con modestia y aplomo [...] Por naturaleza era proclive al enfado y a la amargura de espíritu, pero era capaz de dominar enseguida su creciente indignación por voluntad propia. A veces evitaba personas charlatanas y excitables porque no podía refrenar su irritación frente a ellas; pero otras veces elegía exponerse a esas personas agresivas para desarrollar su capacidad de paciencia [...] Su mente nunca estuvo libre

de meditación y ponderación reflexiva. Raramente pasaba tiempo a solas en su casa sin ponderar sobre algún asunto u otro; en las comidas ponderaba entre platos. Aunque parecía silencioso, solitario y taciturno, su carácter no era malhumorado; ciertamente, con amigos cercanos, hasta cuando discutía cosas serias, era siempre agradable y (aunque manteniendo su dignidad) hasta gracioso [...] Poseía un haz en su mente con el cual era capaz de percibir buenas y malas intenciones hacia él; con sólo mirar a una persona presente lograba descifrar la mayoría de sus faltas.⁴

Estas observaciones alarmantes fueron extraídas de un texto más largo, pero hay más por el estilo, y Alberti realmente suena formidable. Parece alguien que necesita dirigir una energía extraordinaria a contener el disgusto y a mantener el aplomo. Y es extraordinario lo estrechamente asociado que esto parece estar con el desarrollo de músculos intelectuales y disposiciones de un tipo particular: el tipo equilibrador.

Lo que nos permite especular de esta forma es que, en efecto, Alberti mismo da cuenta de esta asociación en un extraño diálogo escrito a comienzos de la década de 1440, hacia el fin de su última estancia prolongada en Florencia, *Della tranquillità dell'animo*. Se trata mayormente de un manual de técnicas para controlar el rencor y la ira, y comienza con otra de las reconfortantes metáforas físicas de Alberti del equilibrio y la proporción:

Iba caminando con Niccola di messer Veri de' Medici [...] por nuestra Catedral en Florencia y hablábamos (como era habitual) de cosas agradables relacionadas al conocimiento y dignas de indagación. Agnolo Pandolfi [...] se unió a nosotros.

“¡Bien hecho Battista! –dijo–. Me place verte religioso visitando esta iglesia [...] Y ciertamente encarna tanto gracia como majestad. Muchas veces he pensado que es bueno ver combinadas en ella tanto una alegre elegancia como una robusta solidez. Por un lado, cada parte de ella parece dirigida hacia una encantadora belleza; por el otro, aprehendemos que está toda ella hecha para la eternidad. Podría decirse que aquí se encuentra siempre el aire templado de la primavera. Afuera puede haber viento, hielo, escarcha; aquí dentro, cobijado de los vientos, el aire es tibio y calmo. Afuera puede estar el calor abrazador del verano, aquí dentro está templado y fresco.⁵

La gracia en equilibrio con la solidez: estímulos moderados para el sentido. Pandolfini, el interlocutor dominante, continúa exponiendo maneras de controlarse a sí mismo. El libro es inquietante, no sólo como producto de alguien determinado a concebir maneras de preservar el equilibrio, que muchas veces parecen demasiado elaboradas, sino porque el mecanismo de distanciamiento –el mecanismo de hacérselo decir todo al venerable Pandolfini– es inestable y, finalmente, casi en la última página, durante un recuento preciso de cómo uno calma su ira lo suficiente como para dormirse, se rompe.

Sigue diciendo Pandolfini:

Nada sana mi irritación espiritual, nada me mantiene mejor en un estado mental calmo y tranquilo como ocupar mi mente en alguna investigación difícil y extraordinaria [...] Muchas

⁴ Extraído de “Vita anonima”. Véanse R. Fubini y A. Menci Gallorini, “L’autobiografía de L. B. Alberti: Studio e Edizione”, *Rinascimento*, vol. XII, 1972, pp. 21-78, y Renée Neu Watkins, “L. B. Alberti in the mirror: An interpretation of the ‘Vita’ with a New Translation”, *Italian Quarterly*, n° 30, verano de 1989, pp. 5-30.

⁵ Leon Battista Alberti, *Opere volgari, op. cit.*, vol. II, p. 107.

veces me dispongo a desarrollar algún adorno retórico, a expandir alguna línea de argumentación. Muchas veces, también, particularmente de noche, cuando mi espíritu excitado me mantiene iritado e insomne, para distraerme de mis amargas preocupaciones y tristes ansiedades, concibo y construyo en mi mente alguna nueva máquina para mover, transportar, reparar o consolidar objetos grandes o delicados. A veces de tal forma ha sucedido que no sólo he calmado mi agitación espiritual sino que también he encontrado cosas raras y notables. Bien pensado, si no logro pensar en algún problema como este, a veces compongo y construyo en mi mente un edificio cuidadosamente compuesto, y organizo en él varios órdenes y ritmos de columnas con diferentes capiteles y nuevas bases, y combino con ellas una gracia apropiada y original de cornisas y artesonado. Me ocupo con composiciones como esta hasta que me alcanza el sueño [...] Sobre todo, en mi experiencia nada es más útil, nada me absorbe tan completamente como los problemas y las demostraciones matemáticas, y particularmente cuando me interesa ponerlas en práctica en la vida –justo como Battista aquí, desarrolló sus principios de la pintura [probablemente no *De pictura* sino *Elementa picturae*, una pieza matemática corta], y sus elementos de matemática y [...] su libro *Del movimiento de grandes pesos* [...] Confieso que frecuentemente me ha sucedido que, aun asediado por hombres envidiosos, insolentes, intoxicados, hiriendo y agujerándose por todos lados con diferentes tipos de abuso, deliberadamente para provocar mi ira, parte de mi mente ha estado tan ocupada con mis investigaciones intelectuales interiores [...] que ni los he visto ni los he oído.⁶

Tanto la autoabstracción autoprotectora descrita en la última frase como el precario distanciamiento de la frase anterior de Pandolfini (-Alberti) parecen parte de la lucha. No es sólo un lugar común estoico de rutina. Aquí en alguna parte puede residir la causa de la hipertrofia del peculiar músculo mental que está por detrás del álgebra conceptual, del equilibrio y del hábito compensatorio de la mente: aptitudes en parte desarrolladas al tratar con la miseria –una miseria que a veces parece presentarse como una inexplicable ráfaga fría en alguna página aparentemente neutral de Alberti– tal vez pueden ser usadas para dar forma al pensamiento sobre las imágenes, como también en la elevación de grandes pesos y muchos otros tipos de comportamiento útil.

*

Sin embargo, mi tesis será que el extraordinario *De pictura* no fue sólo un resultado del momento cultural. La perspectiva y el neoclasicismo eran de la época, y temas de equilibrio y término medio eran ciertamente del neoclasicismo; pero la determinación que impuso un orden sistemático, a veces insosteniblemente, a la pintura, y la inclinación radicalmente selectiva de ese orden fueron suyos y fueron excéntricos. Hicieron de *De pictura* un libro precoz que las personas de la época pueden haber tenido dificultad para abordar, por lo menos como un todo. Aun así, se trató ciertamente de un libro vigente.⁷

Cuando Alberti (-Pandolfini) dice que uno de los ejercicios que lo calman es elaborar líneas de argumentación, no querría decir argumentación filosófica de tipo silogística, que no

⁶ *Ibid.*, pp. 181-182.

⁷ Cecil Grayson (en *On painting and On Sculpture*, *op. cit.*, pp. 3-5) localizó veinte manuscritos de la versión latina y tres de la versión italiana.

practicó y aparentemente tampoco apreció. Pero a pesar de que su pensamiento es poderosamente analógico, de hecho no es auténticamente inductivo. En su novela *Momus* se burla del método socrático. Apolo ha sido enviado a la tierra por Júpiter y a su regreso relata:

Encontré a Sócrates en la tienda de un zapatero y, como es su costumbre, estaba haciendo preguntas [...] Como lo recuerdo, iba diciendo:

Dime, artesano: cuando te dispones a hacer un zapato de la mejor calidad, ¿consideras que necesitas un cuero excelente para tu trabajo?

Lo considero, dijo el zapatero.

¿Tomas, dijo Sócrates, con ese propósito, el primer pedazo de cuero con el que te encuentras, o piensas mejor para seleccionar uno entre varios?

De veras lo pienso, dijo el zapatero.

¿Cómo, preguntó nuevamente Sócrates, lo reconoces?, ¿a este cuero excelente? ¿Acaso fijas tu mente en un pedazo de cuero que conoces por experiencia que es excelente, y basado en la comparación con esa imagen en tu mente notas defectos y virtudes en las diferentes piezas que estás examinando?

Así lo hago, dijo el zapatero.

Pues, ahora bien, dijo Sócrates, el curtidor que hizo tan excelente cuero –¿removió todos sus defectos por casualidad o por método?

Con seguridad por método, dijo el zapatero.

Entonces, dijo Sócrates, ¿cuál habrá sido su método para establecer esto? ¿El método aprendido en su experiencia como curtidor?

Justamente eso, dijo el zapatero.

Tal vez, continuó Sócrates, para preparar el cuero, hizo el mismo tipo de comparaciones que has hecho tú para seleccionarlo –comparar partes con partes, todo con todo, hasta que el cuero resultante coincidiera en cada particular con la imagen del cuero que tenía en mente–.

Como tú has dicho, dijo el zapatero.

Ahora bien, dijo Sócrates, si él nunca hubiera visto cuero tratado, ¿dónde, entonces, hubiera adquirido esta imagen de cuero excelente que utilizaba para su comparación? [...]

El zapatero dijo que no lo sabía y permaneció en silencio. En este momento me acerqué y saludé a Sócrates y él me saludó de la manera más graciosa y acogedora [...].⁸

El sentido analógico de Alberti es flexiblemente metafórico, a veces casi medieval en su rapidez para ver cosas como símbolos. El mundo está lleno de imágenes o emblemas de relación –ríos y orillas, jabalinas en lazos, iglesias que equilibran gracia y solidez y que encarnan un justo medio entre frío y calor–. Y esto es así, o debería ser así, también en los seres humanos y su trabajo, tanto en su constitución individual como en comunidad. En la sociedad debería haber una complementariedad serial que es tanto funcional como natural:

La naturaleza no hace a los hombres del mismo temperamento, ni del mismo talento, ni con iguales deseos; no todos los hombres pueden ser listos o valientes. Al contrario, en lo que a mí me falta, tú debes complementarme; y en algún otro particular tú careces de lo que otro hombre

⁸ Leon Battista Alberti, *Momo o del Principe*, ed. y trad. de Rino Consolo, Génova, Costa & Nolan, 1986, pp. 214-215.

tiene. ¿Cómo es esto? Es que yo tengo necesidad de ti, tú de él, él todavía de otro, y otro más, nuevamente, de mí.⁹

Eso suena cómodo. Pero en otros momentos el sentido de Alberti es que el hombre es *anti-natural*. El hombre no sólo viola la naturaleza al extraer de la tierra minerales y otras cosas por el estilo; tampoco actúa naturalmente frente a otros hombres. Los tigres son amigos de otros tigres, pero el hombre furibundo es la muerte para los hombres y para sí mismo: Augusto Cesar *alardeaba* de que en sus batallas habían muerto 192.000 hombres. Cuando Alberti llegó a escribir su libro sobre las proporciones humanas, *De statua*, rechazó la oportunidad de ver al hombre físico como racionalmente proporcional –no sólo contra su propio hábito mental sino también a contrapelo de la teoría del arte desde Policleto hasta Cennino Cennini–. Suspendió su equilibrio de las partes para el hombre físico y se limitó fríamente a registrar las dimensiones internas de sus casos de medidas menos extremas y a localizar los valores medios reales.

Alberti mejor capturó su problema con las personas en *Momus*, particularmente en un mito al estilo de Platón, que le atribuye a un “pintor”. Lo más cerca que llega *Momus* de tener un héroe es Caronte, el juicioso y desilusionado barquero que cruzaba el Río Aqueronte hacia Hades. Caronte decide tomarse unas vacaciones y visitar el mundo de los mortales del que tanto oye hablar a sus pasajeros. Como guía, toma a Gelastus, figura miserable de un filósofo que no tiene siquiera el precio del pasaje del río. Caronte eventualmente se exaspera con los devaneos insípidos de Gelastus:

Dijo Caronte: “Deja a un barquero ilustrarte sobre ti mismo, Gelastus. Lo que voy a decirte no es la visión del filósofo –tu filosofía son sólo tiquismiquis y menudencias– sino lo que me dijo un cierto pintor–. Al estudiar los lineamientos de los seres humanos vio más que toda tu observación de estrellas junta. Ahora presta atención: esto es bueno.

”Este pintor me contó cómo el Creador de tan gran obra como el hombre había pensado cuidadosamente sobre el mejor material con que hacerlo: algunos dicen que eligió una mezcla de barro y miel, otros que fue cera que suavizó amasándola con las manos. A esto aplicó moldes, uno para el frente, otro para la espalda [...] con otros moldes y otros materiales hizo los muchos otros tipos de animales.

”Ahora bien, cuando había hecho esto, percibió que algunos de los hombres no estaban satisfechos con la forma que les había dado: entonces les dio libertad para transformarse a sí mismos, si así lo deseaban, en cualquier otro animal. Luego les señaló su casa designada, que se divisaba sobre una montaña, y los instó a subirla por el camino empinado y recto que podían ver frente a ellos. Les explicó una y otra vez que allí encontrarían cosas buenas en abundancia, pero les advirtió que no se desviarán de su camino hacia ninguno de los caminos adyacentes; el camino recto parecería difícil al principio pero luego se tornaría más sencillo. Y, habiendo dicho esto, se marchó.

”Pues bien, los hombres-cosas comenzaron a subir la montaña. Pero muy pronto algunos estúpidos creyeron mejor transformarse –en bueyes, asnos y otras bestias varias–; y otros, codiciosos o curiosos, fueron atraídos hacia los senderos laterales y se perdieron. Y estos, encontrándose entre rocas y precipicios, espinas y zarzas, para superar la dificultad de progresar

⁹ “Della famiglia”, II, en *Opere volgari*, *op. cit.*, vol. I, p. 107.

en tal terreno evolucionaron en varios tipos de bestias monstruosas; y luego, cuando retornaron al camino recto, fueron perseguidos por los hombres sobrevivientes por ser tan horrendos.

”Así que buscaron material similar a aquel de que habían estado hechos e inventaron máscaras o *personae*, como los hombres. Con práctica lograron hacerse pasar por hombres verdaderos y sólo mirando muy de cerca a través de las rendijas en ellos era posible ver a la bestia bajo la máscara. Pero estas máscaras llamadas *personae* sólo duran hasta que alcanzan el río Aqueronte; pues entonces, cuando embarcan en el agua, la humedad las desintegra. Así que nadie alcanza la otra orilla sin que su interior sea revelado tal cual es.”

“Estás bromeando”, dijo Gelastus.

“No lo estoy –dijo Caronte–. Mis cables están trenzados con sus cabellos, y sello las uniones de mi bote con su arcilla.”¹⁰

Así, un “pintor” dirige hacia las personas lo que parece un “haz” desde adentro de su mente.

Un bache característico en los estudios sobre Alberti es que, mientras que la “Vida anónima”, aunque escrita en tercera persona, puede ser posiblemente de su autoría –lo que difícilmente la haría menos inquietante– el gran autorretrato en plaqueta de bronce (figura 1) podría muy probablemente no serlo. Pero si es en efecto de autoría de Alberti, vale la pena advertir que una de las proezas del autor de *De pictura* fue modelar su autorretrato en perfil completo.¹¹ □



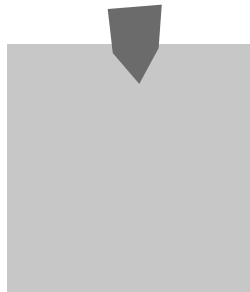
Figura 1. Leon Battista Alberti, Autorretrato, Bronce, c. 1435-50. National Gallery of Art, Washington DC, Colección Samuel H. Kress.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 256-259.

¹¹ Para el problema de la “Vida anónima”, véanse las referencias en la nota 4, arriba. Para la plaqueta autorretrato, véase Joanna Woods-Mardsen, *Renaissance Self-Portraiture*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1998, pp. 71-77. La reciente monografía general sobre Alberti de Anthony Grafton, *Leon Battista Alberti*, Nueva York/ Londres, 2000, también es una excelente guía a través de su extendida bibliografía.

Dossier

*Los otros intelectuales: curas, maestros, intelectuales de pueblo,
periodistas y autodidactas*



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 17 / 2013

Los artículos reunidos en este Dossier son el resultado de ponencias presentadas en el encuentro “Los otros intelectuales. Curas, maestros, intelectuales de pueblo, periodistas y autodidactas”, organizado por el Centro de Historia Intelectual de la Universidad Nacional de Quilmes y realizado en el Museo Histórico Nacional en septiembre de 2012. Tanto el encuentro como la realización de este dossier han contado con la dirección de Flavia Fiorucci, quien orienta en el Centro de Historia Intelectual la línea de investigación “Figuras mediadoras: culturas locales, intelectuales de pueblo”.

Presentación

Flavia Fiorucci

CONICET / Universidad Nacional de Quilmes / Universidad de San Andrés

Los textos que integran esta selección son versiones abreviadas de ponencias que se presentaron en septiembre de 2012 en las Jornadas *Los otros intelectuales: curas, maestros, intelectuales de pueblo, periodistas y autodidactas*. Dicho encuentro tenía como objetivo abrir un espacio de discusión común sobre “los otros intelectuales”. ¿A qué nos referíamos con esa etiqueta –“los otros”– tan sugestiva como imprecisa? Básicamente a aquellas figuras que la historia intelectual (al menos la producida en la Argentina) comúnmente desdén. El título de las jornadas ensayaba una lista de casos: curas, maestros, intelectuales de pueblo, periodistas y autodidactas. La serie invitaba a pensar figuras que no cumplieran con ciertas condiciones que normalmente la literatura identifica como propias de los intelectuales y/o de su labor. Si bien es sabido que la categoría “intelectual” es escurridiza, las definiciones abundan y se contradicen, se puede afirmar que a pesar de todo hay consenso sobre ciertas características que hacen de alguien un *intelectual* con mayúscula. Una de estas es su ámbito de trabajo: aun si no es cierto para todos, la ciudad, precisamente las grandes urbes o las capitales, es señalada por la literatura como el “espacio característico de los intelectuales”.¹

¹ Carlos Altamirano, “Introducción general”, Carlos Altamirano (dir.), *Historia de los intelectuales en América Latina 1*, Buenos Aires, Katz, 2008, p. 11.

Además, se considera que, al ser una categoría de la modernidad, los intelectuales se han convertido en tales porque han logrado cierta autonomía, tanto del poder eclesiástico como del político, y se desempeñan en un espacio que se rige por reglas internas. Han alcanzado ese estatus por el juicio de sus pares: dado que no hay un certificado profesional que acredite como tal, entre los intelectuales *se es* porque otros así lo reconocen.

La convocatoria de las jornadas invitaba por lo tanto a debatir sobre figuras que no cumplieran con algunos de los atributos que la disciplina identificaba como específicos de su objeto de estudio. Sabíamos, no obstante, que la lista con que abríamos el debate remitía a figuras difícilmente homologables. Por muchas razones que irá revelando el dossier, no era lo mismo pensar como un intelectual a un maestro rural que a un cura o a un intelectual “de provincia”, figura esta que no estaba en la serie original pero que fue surgiendo de las ponencias. En el caso de esta última, su “otredad” podía tan sólo reducirse a no ser un habitante de las grandes ciudades. Claramente, todos entraban en esa categoría laxa pero a la vez muy productiva que Raymond Williams definió como “productores culturales”: figuras establecidas en instituciones políticas, económicas, sociales y religiosas, implicadas “en la producción y reproducción

del orden social y cultural general”.² Sin embargo, no todos los integrantes de esa serie que esbozamos para armar la convocatoria estaban implicados de la misma manera, ni ocupaban el mismo lugar en el entramado social y cultural, y estas diferencias impactaban en el ejercicio propuesto. Si el desplazamiento de la mirada que sugeríamos como disparador de la discusión suponía un movimiento en sentido geográfico para estudiar a los intelectuales de pueblo o provincia –al menos en principio sólo implicaba moverse de la gran metrópolis–, en otros casos el movimiento debía –ya se sabía de antemano– ser doble. Requería no sólo alejarse de los centros urbanos sino también enfocarse en figuras y circuitos marginales y/o ajenos a los asociados al campo intelectual. A pesar de ser conscientes de estas divergencias creíamos que había ciertas características comunes entre todos esos *otros* que permitían una reflexión colectiva. La primera y la más obvia era que todos ellos se ocupaban de tareas intelectuales, es decir, trabajaban con “lo simbólico”, por esto podíamos considerarlos como intelectuales. A esta podían sumarse características específicas que a priori los diferenciaban como “otros”: la vinculación con “lo local”; la conciencia de ocupar un espacio marginal en el campo intelectual que devenía en sello de identidad y la pertenencia a otros campos en simultáneo.

No había en la consigna de la convocatoria un ánimo de reparación histórica sino la intuición de que el recorte usualmente utilizado por la historiografía dejaba de lado cuestiones importantes referentes a la producción y circulación de bienes culturales. A esto se sumaba una apuesta –en la que varios de los autores del dossier ya estaban trabajando– cuyo objetivo es la confección de nuevos mapas para la historia cultural, en particular argen-

tina, más complejos e inclusivos.³ Para abordar el temario convocamos a investigadores que habían estudiado casos específicos de intelectuales de provincia y/o pueblo o que se situaban en campos conexos, como el de la historia de la educación o de la iglesia. Las Jornadas también incorporaron la discusión sobre otros contextos nacionales donde los tópicos planteados sí han sido desarrollados con mayor o menor alcance desde la perspectiva de la historia intelectual. A quienes ya tenían trayectoria en el tema les pedimos que reflexionaran sobre los desafíos teóricos y metodológicos que la ampliación temática suponía. A este pedido expreso responden los artículos de Ana Teresa Martínez, Ana Clarisa Agüero y Diego García y el de Ricardo Pasolini. Estos tres textos se preguntan cómo debería operarse esa expansión, qué recaudos analíticos habría que tener en cuenta y a qué tipo de categorías y conceptos podemos apelar para organizar y estudiar este perfil de intelectuales. Luego hay tres escritos que se ocupan de figuras de maestros, tanto en plural como en singular. Dos de ellos –el de Alicia Civera y el de Martín Bergel– discurren sobre casos que no son argentinos. Ambos autores observan cómo los maestros, en virtud del lugar que ocupaban en sus sociedades, fueron actores clave en la difusión y el apuntalamiento de dos proyectos políticos: el de la educación socialista en el México revolucionario y el del APRA en el Perú. El otro texto que se ocupa de maestros es el de Lucía Lionetti, quien recupera el itinerario de un docente cuyo accionar sobrepasaba ampliamente el campo educa-

³ En este marco se puede inscribir el libro compilado por Ana Clarisa Agüero y Diego García (*Culturas interiores. Córdoba en la geografía nacional e internacional de la cultura*, 1ª ed., La Plata, Ediciones al Margen, 2010), y una Jornada previa que dio origen a este dossier: *Figuras de Provincia. Hacia nuevos mapas de la historia intelectual argentina*, Centro de Historia Intelectual-Centro de Estudios de Historia, Cultura y Memoria, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, Museo Histórico Nacional, 2 de septiembre de 2011.

² Raymond Williams, *Cultura. Sociología de la comunicación y del arte*, Barcelona, Paidós, 1982, p. 201.

tivo, oficiando en las comunidades donde residía como un “mediador cultural”. Por último, los tres artículos restantes se ocupan de diversos “otros” y de sus productos. El ensayo de Paula Laguarda introduce una figura que no habíamos incluido en nuestra serie original: la del fotógrafo. En su texto la autora presenta a los fotógrafos como productores de imaginarios sobre la vida urbana en el interior de la Argentina a principios de siglo. Ezequiel Grisendi se centra en la labor del escritor cordobés Alberto Díaz Bagú. El artículo deja ver cómo en el caso de Díaz Bagú su condición de provinciano fue clave en la construcción de su proyecto de escritor. Andrés Bisso recupera un pequeño diario de pueblo perteneciente a una filial de la agrupación antifascista Acción Argentina. Su lectura le permite recuperar el componente obrero de dicha agrupación. José Zanca recrea la vida y la obra de un sacerdote católico para observar cambios en las “miradas sobre el mundo” tanto dentro, como fuera de la iglesia.

Las páginas del dossier revelan que, a pesar de poseer algunas características comunes, “los otros” no se recortan como un grupo distinguible. El mote no funciona como una categoría nueva para pensar a los intelectuales que no están en el “centro”, en el lugar en que –como dice Pasolini en su texto retomando a Darnton–, “parece que pasan las cosas verdaderas”. Demasiadas diferencias los separan entre sí. Incluso ese “centro” se revela resbaladizo, como nos advierte Ana Teresa Martínez. No obstante, creemos que los escritos aquí reunidos muestran la productividad de pensar a estas figuras *para y desde* la historia intelectual. *Para*, porque creemos que los artículos reafirman aquello que asomaba como una intuición cuando se diseñó la convocatoria: muestran la importancia de extender la mirada a otros actores y otros recorridos que hacen a la vida intelectual más allá de los transitados por las élites culturales. Revelan que para asomarse a la vida cultural en

esa zona que ha sido denominada como la “periferia de la periferia”, las ciudades y los pueblos del interior, es necesario ampliar el repertorio de agentes, circuitos, artefactos y productos culturales, teniendo en cuenta siempre (como se subraya en los primeros textos del dossier) que el ejercicio requiere ajustar el lente y dejar de lado nociones preconcebidas sobre dónde reside el valor cultural. Al mismo tiempo, lo que surge del dossier es que incluso para aquellos intelectuales que tienen cierta notoriedad en la “periferia”, ese lugar que no es el centro opera como “límite” –aunque no siempre en un sentido negativo– a la hora de construir su “proyecto intelectual”. En otras palabras, la experiencia del pueblo o la provincia puede ser “límite y posibilidad”, pero esa marca es ineludible y por lo tanto insoslayable para el investigador. También *para* porque la expansión conlleva a la elaboración de mapas más equilibrados de la historia cultural.

Al mismo tiempo, es importante mirar esos lugares y personajes de “baja visibilidad” *desde* la historia intelectual porque la perspectiva obliga a interrogarse sobre ciertas cuestiones que otros análisis dejarían de lado. El componente popular de una agrupación como Acción Argentina, que viene, como sostiene aquí Andrés Bisso, “a cuestionar comodidades analíticas establecidas por la historiografía del antifascismo en la Argentina”, sólo aparece cuando se observa un periódico de pueblo escrito por plumas que difícilmente entrarían en un estudio de las ideas antifascistas en la Argentina. *Desde*, porque mudar a ciertos personajes (me refiero específicamente a curas y maestros) de las que parecen sus posiciones naturales en el campo historiográfico (la historia de la educación y la historia de la iglesia) contribuye a un entendimiento más complejo del rol de estas figuras en sus entornos específicos y en la cultura en general. Sopesar, por ejemplo, las ideas teológicas también con aquello que sucede fuera del

campo eclesiástico permite “normalizar fenómenos que exceden –como anota José Zanca en su estudio– lo religioso”. En el caso de los maestros, si dejamos de observarlos sólo

como educadores y enviados estatales, podremos rescatar las otras facetas de su accionar que muchas veces entraban en tensión con las demandas particulares de su profesión. □

Intelectuales de provincia: entre lo local y lo periférico

Ana Teresa Martínez

CONICET / Universidad Nacional de Santiago del Estero

P.B. Il y a un bon usage du malentendu.

*R.D. C'est là tout le jeu et l'enjeu culturels.*¹

Poco tiempo después de la publicación del ya clásico *La gran matanza de gatos*, de Robert Darnton, Bourdieu invitó a este autor a un debate que sumaba también a Roger Chartier, para realizar una “libre confrontación científica” en torno al libro, a fin de publicarla después, concretando así una modalidad de “reseña” que evitara “los efectos de imposición un tanto terroristas” que acompañan a ese género académico.² En ese debate, luego de pasar por asperezas y malentendidos vinculados a la diversidad de tradiciones culturales de los participantes, que se materializaban en críticas y defensas de diverso tipo de la “historia de las mentalidades” a la francesa, enfrentadas a la propuesta de una “historia antropológica”, la discusión se fue volviendo cooperativa y confluyendo hacia los problemas de la unidad cultural y la diferenciación social. El problema era a la vez disciplinar, metodológico y epistemológico, y se plan-

teaba evidentemente en la época, sobre el trasfondo del estructuralismo. Considerar la cultura “como un sistema simbólico”, se decía, no es suficiente si no se plantea la relación de ese sistema con el mundo social que lo produce. Esto significaba, sin embargo, algo mucho más complejo que el movimiento de ida y retorno reiterado del texto al contexto y de este a aquel: el sistema simbólico es producto de un sistema de producción, en que el carácter diferenciado de los agentes, no sólo en sus posiciones recíprocas, sino en su grado de especialización y en su pertenencia o no a un espacio diferencial, relativamente autónomo, de producción, constituyen datos que no pueden evitarse. De ser así, “La gran matanza de gatos” no debía ser leída en el mismo registro epistemológico y metodológico que otros capítulos del libro, referidos a la Enciclopedia o a Rousseau. Más allá de su intención exitosa de rehabilitar la complejidad simbólica del mundo de los imprenteros y de sus gatos “buenos para pensar”, Darnton acordaba con Bourdieu que las relaciones entre los productos culturales (siempre complejos) y los mundos sociales en que se producen se plantean diferencialmente, y que es precisamente esta diferencia lo que interesa aprehender en cada caso. Las prácticas y los productos culturales no se vincularían así con un sistema simbólico correspondiente al con-

¹ “Dialogue à propos de l'histoire culturelle”, debate entre Robert Darnton, Roger Chartier y Pierre Bourdieu a raíz de la publicación del libro del primero, *La gran matanza de gatos*, publicado en *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 59, septiembre de 1985, pp 86-93.

² *Ibid.*

junto de la sociedad, sino cada vez con mundos diferentes donde se refractan las significaciones y se deslizan los significados entre espacios de sentidos prácticos diversos. Si los obreros se divierten recordando la masacre de gatos delante de sus patrones, es porque precisamente –concluyen Bourdieu y Darnton al final del debate– hay usos sociales diferenciados de sistemas simbólicos parcialmente compartidos y parcialmente sujetos al malentendido, que desarrollan “toda clase de complejos juegos estratégicos” que se vuelven posibles aprovechando precisamente esa franja de ambigüedad. Al llegar a este punto, Bourdieu habla del “buen uso del malentendido” y Darnton se entusiasma: “he aquí todo el juego y lo que está en juego en la cultura”.³

Los estudios de sociología de la cultura y de historia intelectual se han centrado particularmente en el análisis de campos culturales centrales y de productores culturales que han alcanzado consagración y reconocimiento al menos nacional. Este enfoque ha dejado fuera a intelectuales y espacios sociales considerados “locales” por su condición periférica, que han incidido en la construcción de esos campos desde una posición marginal y que han desempeñado roles significativos en la reproducción, la circulación y la apropiación cultural. En este trabajo proponemos una serie de reflexiones conceptuales que intentan avanzar en la producción de instrumentos teóricos para romper con las circunscripciones “nacionales” que organizan el análisis del espacio social de la cultura repitiendo en el análisis el mismo esquema de dominación que lo configura. Analizamos así el concepto de lo “local” y la condición pueblerina y de provincianía, en sus características generales de posición y de especificidad. Del debate entre Bourdieu, Darnton y Chartier retendremos la

conclusión sobre “el buen uso del malentendido” al movernos entre mundos diferenciados, a fin de adentrarnos con ella en los problemas teóricos y a la vez epistemológicos y metodológicos que nos plantea tanto el estudio de esto que llamamos “figuras mediadoras”, como el de los “intelectuales de pueblo” y “de provincia”, que son también en buena medida lo primero. Desde esta perspectiva, parece haber algo en común a reflexionar en todos los casos.

Distinciones conceptuales

De Gramsci o Mannheim a Bourdieu, pasando por Raymond Williams y Foucault, la construcción de instrumentos teóricos para describir adecuadamente el espacio y los agentes de la producción cultural se ha detenido reiteradamente en la definición y la posición del “intelectual” dentro de la sociedad, en su relación con el Estado y las clases dominantes.

Recordaremos aquí rápidamente dos posiciones típicamente diferentes aunque no contradictorias. Raymond Williams, en su obra de síntesis teórica, publicada en 1981, opta explícitamente por hablar de “productores culturales” y no de “intelectuales” a fin de abarcar en una misma categoría la más amplia gama posible de agentes que intervienen en los procesos de elaboración, circulación y apropiación cultural. La opción se vincula con su preocupación por precisar conceptos que vienen siendo utilizados con sentidos dispares en un campo de estudios en pleno proceso de conformación, gracias a la convergencia de estudios literarios, lingüística, historia de la cultura, sociología empírica americana de la cultura contemporánea e historia de las mentalidades de cuño francés. En este contexto, busca definir un programa de sociología de la cultura que no se superponga a otras disciplinas convergentes y, abarcando el conjunto de los problemas, aporte una especificidad desde

³ La traducción de todas las referencias literales al debate es mía.

el enfoque sociológico.⁴ Cuidadoso de la dimensión histórica insoslayable de su programa, y sabiéndose a la vez en diálogo con el empirismo de buena parte de la sociología americana, el libro está atravesado de recaudos contra el teoricismo y la preocupación de no trasponer ingenuamente casos particulares en conclusiones generales. “Productores culturales”, dice, es un término abstracto pero deliberadamente neutral. Y le permite dejar de lado la conceptualización que ya Mannheim y Gramsci habían utilizado –cada uno en el contexto de problemáticas diferentes– para denominar un cierto tipo de productores, sin lograr superar las ambigüedades surgidas de intentar precisar esa clase en un contexto más amplio de problemas que los de la sociología del conocimiento de Mannheim o las preguntas sobre el lugar político de estos productores en la lucha de clases. Buscando una definición teórica más eficaz que la clásica de la antropología cultural, la sistematización teórica de Williams converge hacia una definición de cultura como “sistema significativo”, analizable en sus “prácticas manifiestas”. Especificando así disciplinariamente su construcción teórica de objeto, el concepto de “productor cultural” resulta efectivamente adecuado para abarcar los amplios tipos de casos que le interesa analizar.

Diferente es la preocupación de Pierre Bourdieu, quien inscripto en la tradición durkheimiana, epistemológicamente despreocupado de las especificaciones disciplinares, trabaja en la propuesta de una economía de las prácticas sociales, que al mismo tiempo sea cuidadosa de la historicidad de los objetos sin renunciar a sostener hipótesis que puedan replicarse como esquemas de análisis comparativo, subordinados a sus condiciones de aplicación caso por caso. Su preocupación por la sociología de los

intelectuales se incluye así en otro tipo de proyecto, donde el análisis de la división del trabajo social lo conduce a formular una teoría del mundo social como espacio de indefinidas posiciones diferenciales posibles, analizables caso por caso, pero dotado –por hipótesis– de ciertas homologías estructurales entre espacios diferenciados de posiciones comparables entre sí. Al mismo tiempo, esta noción de campo se articula en su propuesta con una teoría de la acción social donde la dimensión pre-reflexiva en términos de disposiciones refiere no sólo a experiencias de clase y de trayectoria, sino también de profesión, es decir, de modalidades de incorporación de las determinaciones sociales, los saberes, los vínculos, la percepción y la apreciación de lo que está en juego en el espacio social del que se forma parte. Es esta idea general del mundo social como espacio cualitativo y discontinuo de diferencias la que hace interesante su idea de intelectual –que no excluye la noción amplia de productor cultural, sino que la especifica–. Para Bourdieu un intelectual es un agente que desde una posición relativa en un espacio social relativamente autónomo de producción cultural, haciendo valer el peso de ese capital simbólico específico, interviene en otros campos, como el de la política o las luchas sociales. Como siempre ocurre en las ciencias sociales, hay un modelo implícito, que es el Zola del *Affaire Dreyfus*, no por casualidad en la generación siguiente a la de la autonomización del campo literario en Francia, como Bourdieu muestra en *Las reglas del arte*.

Pero aquí reflexionamos sobre los “otros” intelectuales y sobre los “intelectuales de provincia” y los “intelectuales de pueblo”. Y esto nos pone frente a la necesidad de prestar atención a toda una variedad de condiciones, posiciones y modos de operar que no responden, al menos mecánicamente, al perfil de intelectual que venimos de desplegar, aunque sí caben perfectamente en la figura amplia del productor cultural. Decimos que esta vez nos interesan

⁴ Raymond Williams, *Sociología de la cultura*, Barcelona, Paidós, 1994 [1981].

los “otros”, los que no se han desenvuelto en un campo relativamente autónomo donde apoyarse y acumular capital específico para transferir a las luchas políticas, sociales y culturales; o, si lo han hecho, se encuentran ubicados como productores en zonas demasiado marginales de esos campos como para poder contar con un capital de visibilidad que hacer valer en espacios centrales de poder. Sin embargo, los casos estudiados nos muestran que estos agentes han intervenido de distintos modos, apoyándose en saberes adquiridos y validados por otros caminos o en lugares sociales habilitantes de otras maneras para la producción cultural. Es el estudio de estos entramados de relaciones caso por caso lo que nos permite interiorizarnos en mundos culturales y sociales complejos, que no entran en categorías genéricas y que nos devuelven a la variedad y la especificidad de la inevitable historicidad del objeto en las ciencias sociales. Sin embargo, recorrida la diversidad y la riqueza de los casos, necesitamos organizarlos y conceptualizar para poder ir más allá de la deixis indefinidamente reiterada. Porque además, si algo hemos aprendido de Bourdieu y de Williams, es que hasta que no logramos conocer el conjunto de las relaciones que despliegan efectos en un espacio social (o en una “formación”) no hemos aprendido nada sobre ninguno de sus elementos parciales. Y esto ya no es estructuralismo, sino el ABC de la construcción de un objeto sociológico.

Categorías y divisiones

A los efectos del análisis, podríamos diferenciar, para comenzar, tres tipos de casos que se definen recíprocamente: los que podríamos llamar intelectuales de provincia, los intelectuales de pueblo y la categoría más amplia de quienes cumplen un rol central no tanto en la producción como en la instalación de sentidos en una determinada sociedad, como los curas o los maestros.

Antes de entrar en cada categoría, es fundamental recordar las condiciones epistemológicas de la construcción de este tipo de series. No debemos olvidar que se trata de una escala de diferencias no homogénea, ni en los criterios definitorios ni en los rasgos pertinentes seleccionados. Y sin embargo, con esta “imperfeción” que nos pone lejos de la interpretación realista de las categorías, configuran bajo ciertos criterios una escala, con solapamientos y pequeños hiatos, constituidos en parte precisamente por la diversidad de puntos de vista diferenciadores que ponemos en juego. Concretamente: un intelectual de provincia está en su espacio en una posición homóloga a la de un intelectual de la capital, aunque subordinada si lo miramos respecto de aquel y de la relación de un espacio con otro. La cuestión sigue siendo cómo definir esa posición y aclarar de qué se trata esa subordinación. Pero un intelectual de pueblo tiene una posición homóloga al de provincia, en una escala menor. Habrá que analizar respecto de qué es pertinente considerar la escala. A su vez, la categoría más amplia, que podemos llamar desde cierto punto de vista los “reproductores culturales”, aparecen en el ámbito de la cultura en un lugar subordinado respecto de los que llamamos típicamente “intelectuales”, y sin embargo no podemos decir que ningún agente concreto, histórico, empírico, sea solamente un productor o solamente un reproductor de bienes simbólicos. No hay producción a partir de nada, ni reproducción que no realice recortes, interpretación, producción. ¿Qué era el Menocchio de Ginzburg? ¿Un productor subordinado?, ¿un extemporáneo intelectual de pueblo?, ¿o un reproductor creativo de sus lecturas? Yo diría que las tres cosas a la vez, según el punto de vista desde el que lo miremos.

Al mismo tiempo, si nos centramos en el rol “mediador” de algunos agentes centrales de la reproducción y la circulación en el campo de la cultura, su lugar en ciertas condiciones puede resultar dominante sobre los

productores y los intelectuales, como sucede con el caso de los editores o los curadores de muestras. En realidad, lo que vale la pena para hacer rendir el análisis es hacer el esfuerzo de moverse entre los diversos puntos de vista y criterios de clasificación de agentes, que nunca son “una sola cosa”. Las categorías “producción”, “reproducción”, “circulación”, “mediación”, “recepción” sólo son útiles si las pensamos como no excluyentes, y la de intelectual, si en el caso tiene valor heurístico para comprender dinámicas de intercambio entre lugares diferenciales del espacio social. Moverse con libertad entre los términos, conscientes de lo que se hace y dice, parece ser la mejor regla metódica al respecto. Recordar que en todos los casos se trata de “productores” y a la vez de “mediadores”, sin perder de vista las posiciones diferenciales y la diversidad de disposiciones, es importante para no olvidar lo que unos y otros tienen en común.

Y en general habrá que evaluar en cada caso qué aportan estas categorizaciones a la comprensión de los textos y otros productos culturales, a la interpretación de la producción cultural en general y al conocimiento de la construcción de discursos sociales hegemónicos, de la instalación de sentidos en los espacios sociales.

Esta toma de conciencia del carácter “idealtípico” de los instrumentos conceptuales no constituye una enunciación ritual para continuar luego operando como si se tratara de una tipología realista, sino, por el contrario, es una cuestión central que nos invita a organizar el conjunto explorando los bordes, los matices, lo que ocurre en los solapamientos, allí donde se condensa y se hace manifiesta la historicidad de nuestro objeto.

Intelectuales de provincia e intelectuales de pueblo

El intelectual de provincia y el de pueblo parecen entonces ocupar posiciones homólogas

cada uno en su espacio, pero hay entre ellos una diferencia en las características del nudo de relaciones en que se insertan. El intelectual de provincia es un capitalino del interior, cuyo espacio aparece circunscripto a una delimitación política estatal específica, y que puede ser –en caso de que la haya– el centro de una red más amplia de la que formen parte pueblos y ciudades menores. El intelectual de pueblo tiene un espacio de referencia acotado a la población en que vive y a las redes de las que forma parte, en posición predominantemente periférica. Todo esto sin olvidar que las redes de circulación pueden cruzarse, constituir circuitos y regiones de intercambio según lógicas diversas –que no siempre se articulan en la forma centro-periferia– y que hay que descubrir caso por caso.

Desde otro punto de vista, la provincia y el pueblo parecen diferenciarse sobre todo en la escala: una capital de provincia constituye habitualmente un centro donde se concentran más recursos de todo tipo que los de un pueblo. Sin embargo, ambos comparten sobre todo una cierta densidad del espacio vivido que podríamos llamar “el locus”, aquello que produce “lo local”. Pero lo que constituye los “centros” también es un cierto “locus” que, por las condiciones de circulación de bienes simbólicos en el sistema capitalista e industrial, adquiere niveles de acumulación, una especificidad y cierta entidad de centro reconocido como tal. La imagen parece la de una telaraña múltiple, que haría inútil el análisis de lo que se repite con mayor o menor magnitud según el caso. Pero como decía Bourdieu del estudio de los barrios pobres de Francia, esto no puede abordarse sin romper con el pensamiento sustancialista, haciendo un análisis de “las relaciones entre las estructuras del espacio social y las estructuras del espacio físico”.⁵ Como bien señalan Ana Clarisa Agüero y

⁵ Pierre Bourdieu, *La misère du monde*, París, Seuil, 1993, p 159.

Diego García, aquí es capital delimitar cuál es el contexto pertinente para cada análisis, y para esto se necesita decidir criterios.⁶ Lo cuantitativo, en determinadas condiciones, puede tener consecuencias cualitativas importantes. Avanzar en este análisis, nos parece, requiere dos abordajes simultáneos: el de lo local en cuanto “locus” y el de la periferia en cuanto diferencia pero también desigualdad.

El “locus”

El recurso al término latino es sólo un modo entre otros posibles de aproximarnos a la idea de un espacio cualitativo. El “locus” (vinculado al *lochus* griego, que curiosamente remite a la emboscada) nos refiere a una amplitud de sentidos, muchos de los cuales están aún operantes en los usos del término “lugar” en castellano: el sitio en tanto localidad o región; el puesto como punto del espacio asignado, por ejemplo para un vigía o la posición de un soldado en la batalla; la ocasión en que una palabra es adecuada o está “fuera de lugar”; el punto en un orden de posiciones, como el lugar de un pasaje en un libro. También se encuentran usos vinculados a las categorizaciones del mundo social: la condición, la clase, el cargo, la dignidad son *locus* sociales; otros más específicos –y sugerentes– como la designación del útero, y en construcciones adverbiales el espacio se cruza con la metaforización del tiempo: *ad id locorum*: “hasta este momento”.

El recorrido por el diccionario de latín permite visualizar las dos maneras clásicas de considerar el espacio, una referida al espacio representado, hecha de relaciones entre posi-

ciones que adquieren sentido unas respecto de otras, y otra cualitativa, que nos envía al espacio habitado, balizado y experimentado en las prácticas de los sujetos. Espacio geométrico y espacio antropológico, diría Merleau-Ponty, el *locus* remitiría a ambos, pero los usos del término que presenta el artículo del diccionario precisamente subordinan el primero al segundo. El acento está puesto en lo que podemos llamar el “sentido práctico” del espacio. Es en esta segunda línea donde el espacio se constituye por las prácticas: es la marcha reiterada la que genera el camino; la aglomeración de personas la que produce la ciudad; un tipo de mirada aprendida la que convierte la montaña o el desierto en paisaje; la ocupación prolongada por generaciones la que hace de un lugar cualquiera un lugar propio, un “pago”. Estas prácticas significantes dotan al espacio de memorias, le etiquetan la magia de los nombres propios que lo balizan, producen lugares diferenciales con retazos de otras prácticas y nombres, bricolando con lugares semánticos dispersos los relatos y los rumores que se le asocian y constituyen la particularidad del lugar y la pertenencia, atando a los sujetos a un tiempo y un espacio que les pertenece y al que pertenecen.⁷

Se puede vivir en la provincia o en el pueblo con el deseo y el pensamiento en la capital, pero los pies, el cuerpo, el entrañamiento que demarca el límite y la posibilidad difícilmente escapan a la provincia o al pueblo, y si escapan efectivamente en algún punto de la trayectoria, lo hacen llevando consigo los ejes estructuradores de la experiencia. Es por esto que analizar lo que constituye la experiencia de provincia y de pueblo puede proveernos no de conocimiento, pero sí de hipótesis heurísticas que nos guíen en la búsqueda de indicios. ¿Qué es un intelectual de pueblo o de provin-

⁶ Ana Clarisa Agüero y Diego García (comps.), “Introducción” a *Culturas interiores. Córdoba en la geografía nacional e internacional de la cultura*, La Plata, Al Margen, 2010.

⁷ Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. Arts de faire*, París, Gallimard, col. Folio, 1990.

cia? ¿Un intelectual que allí nació? ¿Vivió? ¿Por cuánto tiempo? ¿Cuál es el umbral a cruzar para volverse “nacional”? ¿Es Ricardo Rojas un intelectual de provincia? ¿Dejó de serlo Canal Feijoo cuando se trasladó a Buenos Aires?

La provincia y el pueblo, en tanto *locus*, espacio cualitativo practicado y convertido en sentido práctico, suponen límite y posibilidad.

La condición pueblerina y de provincianía

Los límites cuantitativos (los de la escala) se imponen configurando cualitativamente los espacios culturales y académicos. No se trata sólo de registrar la situación de campo intelectual reducido –cuando existente– en el pueblo o la provincia, sino de reflexionar sobre qué significa.

Registramos habitualmente las dificultades de profesionalización en un medio en que es difícil vivir de una profesión como la literatura, la pintura, incluso la producción en ciencias humanas y sociales, con pocos puestos universitarios –en el caso de que los haya– y orientados así los productores a la docencia secundaria o el ejercicio de otras profesiones más lucrativas, con lo que tienen de absorbentes. También solemos registrar la asimetría de los mecanismos de consagración, que hacen que la misma sólo parezca valer plenamente cuando se produce en un centro (Buenos Aires, París, Nueva York), donde se confirma cualquier consagración anterior. Pero hay otras dimensiones a considerar que suelen escapárse nos.

Lo que expondremos a continuación no parece ser igual para todas las áreas de la producción cultural: cuanto menos importante sea el trabajo colectivo y la confrontación, menos parece incidir. Es difícil decir que Juan L. Ortiz haya sido un poeta de pueblo, aunque haya vivido en un pueblo como empleado de correos hasta su muerte. En todo caso este de-

talle incide sólo en su posibilidad de consagración, pero no es tan probable que tenga las consecuencias que mencionaremos. En cambio, el santiagueño Hipólito Noriega, por ejemplo, sólo puede ser visto como un intelectual de provincia en el sentido que detallamos abajo; o los hermanos Wagner ser considerados arqueólogos de provincia, aunque hayan nacido en Europa y mantenido vínculos de amistad con Paul Rivet o correspondencia con el Smithsonian Institut.⁸

1) Frente a las reglas de la confrontación científica, del intercambio literario, del debate artístico, que permite que las obras se enriquezcan pasando a formar parte de un circuito de aprendizajes, de valoración y de crítica, la provincia y el pueblo carecen de la masa crítica cotidiana que obliga y habilita el intercambio. Dada la baja diferenciación de los espacios de socialidad, la producción en soledad o en el complejo diálogo con los no especialistas tiende a agotarse – y esto es lo importante a retener – en meros intercambios de reconocimiento y en las reciprocidades del capital simbólico no específico.

2) Esta inexistencia o limitación de los campos de producción específica son el producto y a la vez generan la inespecificidad del capital simbólico que se acumula y canjea: la publicación de un libro que muy pocas personas localmente han leído o leerán genera sin embargo el halo de intelectualidad que marca más un lugar social que una competencia. Las colecciones de lujo de autores locales que publican instituciones ligadas al poder local, con el mero objeto de ser exhibidas, forman parte de este juego de complacencias. Si hay lugares donde los títulos universitarios y los libros

⁸ Véase Ana Teresa Martínez, Constanza Taboada y Alejandro Auat, *Los hermanos Wagner: entre ciencia, mito y poesía. Arqueología, campo arqueológico nacional y construcción de identidad en Santiago del Estero. 1920-1940*, 2ª ed., Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2011.

publicados tienden a funcionar como títulos de nobleza o como medallas, es decir como marcadores de una esencia superior, estos son las capitales de provincias y los pueblos.

3) Lo que hay que tener en cuenta es que la marca del lugar social que aquí se genera es mucho más indeleble que la del prestigio científico o artístico (que debe renovarse en el tiempo) y tiende a generar espacios de poder permanentes –poder de consagración y poder de admisión al campo–, en los que las luchas por los espacios de producción no se vinculan tanto al capital científico o a la calidad y la originalidad de la obra, cuanto al poder político de generar relaciones y mover influencias una vez adquirido ese lugar social. Las iniciativas novedosas tienden así a obturarse antes de nacer, entre las lógicas de los poderes personales y los prestigios que nadie sabe bien en qué se fundan.

4) La dureza de las reglas de la industria editorial capitalista, sumada a la dificultad para contactar empresas editoriales comerciales, confina aún hoy con frecuencia a los productores de provincia y de pueblo a publicar en ediciones universitarias de circulación ínfima o nula fuera de la localidad, e incluso a las publicaciones “de autor”, financiadas con los propios recursos o la subvención obtenida, sin la mediación de una editorial reconocible. La publicación “de autor” se convierte también en una elección cuando se ha escogido la provincia como lugar único de circulación, ya que la contraparte que se obtiene es el rol reducido o inexistente de los sistemas de evaluación, que habilita la circulación en un mismo plano de obras heterogéneas en calidad y permite conservar a bajo costo el lugar social del “productor cultural” y ocasionalmente el de “intelectual”.

5) Al mismo tiempo, esta misma dimensión reducida, convertida en inespecificidad del capital que circula en el campo, es la que empuja a los intelectuales de provincia y de pueblo a convertirse en reproductores, en ani-

madores culturales inespecíficos, que invierten buena parte de sus energías en promover la cultura y el arte con la secreta esperanza de producir a los interlocutores y el espacio de intercambio del que carecen. Un intelectual de provincia y de pueblo será siempre también un hombre o una mujer “de la cultura”, con capacidades polivalentes para la producción y la gestión, así como dispuesto a responder a demandas sobre temas y problemas no siempre de su especialidad.

La “provincianía” y lo “pueblerino”, desde este punto de vista, parecen entonces tener que ver con la escala. Los “notables” de provincia en las primeras décadas del siglo xx, que aprovechaban las ambigüedades de un capital inespecífico ligado a un apellido ilustre, a las expectativas implícitas sobre una identidad social que se vinculaba naturalmente a las letras, a las leyes, al gobierno, como una actividad entre otras, o como profesión-destino, siguen teniendo correlatos en estos bordes de la producción científica en humanidades y ciencias sociales, hoy mucho más sistematizada en un campo nacional con reglas de producción y evaluación que se imponen a duras penas en estos espacios marginales.

En estas condiciones de lo local que podemos llamar “provincianía” y “condición pueblerina” se genera el encierro que lo caracteriza, se favorece el aislamiento y un temor reactivo, tanto a lo desconocido, como a todo aquello que pueda amenazar poderes simbólicos constituidos y consolidados, o también poderes económicos y políticos demasiado próximos y demasiado ingerentes en la producción cultural. Por otra parte, cierto discurso antiacadémico, reactivo a reglas que se considera “no se aplican” en el lugar, que florece en las provincias y en los pueblos se vincula al rechazo de aquello que nos rechaza.

Dicho esto, no todas las provincias ni todos los pueblos participan igualmente de estas condiciones. Para ponderarlas, vale tener en cuenta:

1) el tamaño de las concentraciones urbanas, con lo que suponen de diversidad y apertura a lo nuevo;

2) la cifra absoluta y el porcentaje de habitantes con estudios superiores terminados, con su carga de homogeneidad o desigualdad cultural;

3) la antigüedad y la consolidación de las instituciones educativas y culturales, así como su diversidad;

4) las tradiciones culturales que confluyen y caracterizan a cada región;

5) la historia de injerencia política o autonomía de las universidades y otros centros de producción cultural en el lugar en cuestión;

6) las redes institucionales que desde centros más formalizados en la región o en la capital pueden sostener reglas de validación y favorecer su apropiación;

7) las otras redes de intercambios disponibles, las que pasan por vínculos familiares, de sociabilidad o afinidades electivas que pueden generar intercambios transversales y densidades regionales con cierta autonomía relativa de los centros.

La refracción y el malentendido

Esta dimensión limitante de la “provincianía”, por otra parte, no es la única a considerar. En primer lugar, porque no constituye una condena para el intelectual de provincia, sino una condición de vida cotidiana con la cual habérselas, en un doble sentido: lo que se tiene como posibilidad y aquello contra lo cual se puede trabajar objetiva y subjetivamente.

Pero también porque provincianía es además un punto de mira y un punto de vista, un lugar *que el centro no ve y desde donde el centro no ve*. Analizar la producción de un autor extracéntrico es también descubrir por entre medio de su palabra *lo invisible para el centro*, es decir aquello que se desprende de la particularidad del lugar. La interdiscursividad

que se asoma en sus enunciados, hecha de debates locales, de preocupaciones que suelen quedar en el orden de lo implícito por ya sabidas, de relecturas selectivas de los grandes temas nacionales, es la que debe ser objeto de análisis. Se trata de reconstruir en cada caso las condiciones de producción; reponer al escritor, científico, poeta, músico, en su propio espacio de experiencia cotidiana; reconstruir con quién y contra qué habla, escribe o pinta, no sólo en el contexto de intercambios con otros centros y redes, sino en el contexto más inmediato, que tiene una inminencia inevitable. El carácter vanguardista de un grupo como La Brasa en los años 20 en Santiago del Estero no puede entenderse cabalmente, por más lazos que haya mantenido Bernardo Canal Feijoo con los intelectuales de Sur, si no es confrontado a las rupturas necesarias para su generación en la provincianía de su contexto cotidiano.⁹

Aquí el concepto de “refracción” de Bourdieu puede ser particularmente útil. Él lo emplea sobre todo para superar la rudimentaria teoría del reflejo entre la pertenencia social de clase y la producción cultural. Si en cada campo de producción existen cosas en juego específicas, luchas e intercambios particulares entre agentes con una configuración de posiciones diferenciales respecto de un tipo especial de capital, en cada campo hay también un conjunto de creencias comunes (una *doxa*), unas reglas de juego aceptadas (un *nomos*) y una creencia en el juego (*illusio*) que constituye el suelo común (*collusio*) sin el cual el campo de producción no funcionaría. Estas formas de especificación de la libido social que son cuerpo en el agente y configuran sus esquemas (*schèmes*) de percepción, de

⁹ Véase Ana Teresa Martínez, “Entre el notable y el intelectual. Las virtualidades del modelo de campo para analizar una sociedad en transformación (Santiago del Estero 1920-1930)”, en *Revista Andina*, n° 37, segundo semestre de 2003, Cusco, CBC.

apreciación y de acción son la raíz de su orientación al juego y de su modo de jugarlo. Se interponen así redireccionando, traduciendo, dando forma particular (no haciendo desaparecer) a los intereses, deseos o cualquier otra pulsión vinculada con la pertenencia de clase y la trayectoria, que ya no pueden ser vistas como causalidad directa o vía de un solo sentido con respecto al producto cultural o a las tomas de posición del agente.

Esta noción de refracción entre espacios sociales diferenciados también puede ayudarnos a conceptualizar el modo en que funcionan las relaciones entre los espacios sociales de producción cultural diferenciados ya no sólo (y a veces ni siquiera) por las disciplinas que se practican (campo de la pintura, de la literatura, científico, etc.), sino por otros criterios pertinentes de demarcación. Decíamos hace un rato con Agüero y García que los contextos pertinentes en cada caso deben ser discernidos, que no son un *datum*, y recordábamos antes con Bourdieu que hay que romper con las divisiones sustancialistas y lograr estudiar las relaciones entre los espacios sociales y la demarcación del espacio físico, que es siempre cualitativo espacio humano. Ahora podemos dar un paso más para aclararnos: no necesariamente hay en cada provincia o en cada pueblo un campo intelectual para estudiar, pero sí hay un espacio social cualitativamente diferenciado donde es posible discernir subespacios específicos (hasta “donde haya efectos de campo”, decía Bourdieu) entre los que se puede delimitar circuitos de circulación, de intercambio y de cosas en juego, sin olvidar que todos tienen que ver con un campo general del poder (económico, político y simbólico) que incide de diversas maneras sobre el conjunto del espacio social y del espacio físico. En general, cuanto más reducida la escala, la incidencia tiende a ser mayor.

La diversidad de los espacios sociales, de cada uno de los contextos relevantes, puede ser percibida a través de la capacidad que evi-

dencia para refractar, como si se tratara de un medio de densidad óptica diferente, las líneas temáticas, las preocupaciones, los estilos, las autoridades que se considera pertinentes. Refractar no es ver otra cosa, sino ver diferente. Ubicados en los puntos de “fricción” entre espacios dominantes y dominados, pero investidos con frecuencia de “buena voluntad cultural” hacia las líneas de trabajo, los autores consagrados, los estilos legítimos, los intelectuales de provincia y de pueblo pueden emitir –en general sin saberlo ni quererlo– enunciados bifrontes, que se dirigen a la vez a espacios diversos y se mueven entre la voluntad de decir algo que se entienda en el centro y la necesidad de hablar *de* y *en* el propio espacio. Descifrar estas capas de significado, bucear el texto y su contexto escriturario en busca de un intertexto no explícito, es tarea de rastreador, de seguir huellas y guiarse por indicios.¹⁰

En tanto posibilidad, lo local supone la densidad de un entramado de relaciones con lógica propia, que debe ser analizado caso por caso, con su historia particular y un modo de particularizar las historias más amplias que lo incluyen. Es en este punto donde la refracción nos conduce al “buen uso del malentendido”.

Al estudiar el orden de la interacción y buscando cómo articularlo a cuestiones sociológicas más amplias, E. Goffman desarrolló una teoría para el análisis de lo que llamó los “marcos de la experiencia” en los que se producen los intercambios comunicacionales.¹¹ Si hay algo que vuelve a aparecer en esta etapa de su trabajo es la vulnerabilidad y la fragilidad de los procesos de comunicación. Los cambios de enfoque, de perspectiva, el pasaje de los primeros a los segundos planos forman parte de la experiencia cotidiana, en el manejo práctico de la interacción. En *Frame Analysis*

¹⁰ Carlo Ginsburg, *Tentativas*, Rosario, Prohistoria, 2004.

¹¹ Erving Goffman, *Les cadres de l'expérience*, París, Minuit 1991 [*Frame Analysis*, 1974].

Goffman estudia los encuadres y las rupturas o deslizamientos de significado que se producen cuando nos equivocamos en el encuadre, cuando no percibimos el marco socialmente instituido por el grupo para la situación dada, o cuando no percibimos el encuadre que el interlocutor presupone: ¿habla en serio? ¿Se trata de una broma, un engaño, un accidente? Todos los modos del malentendido pueden ser así analizados como desplazamientos o inadecuaciones de los marcos de la experiencia presupuestos o no percibidos en la interacción. Pero el malentendido no es sólo un obstáculo en la comunicación, también hay un buen uso, como lo muestran los chistes, las bromas y muchas transgresiones deliberadas de los encuadres legítimos en las protestas sociales que ponen el acento en la transgresión simbólica (regar con agua del Riachuelo la Embajada de los Estados Unidos; llevar a la reina del carnaval de Gualeguaychú a una cumbre de presidentes, etcétera).

El malentendido en aquel sentido no deliberado puede asimilarse al anacronismo. Pero el que a nosotros nos interesa ahora es sobre todo un malentendido no en el tiempo, sino en el espacio vivido, en el encuadre cotidiano de la comunicación de un espacio diferente. No por casualidad, el “faulty” por excelencia para Goffman, es decir, el personaje que suele estar siempre fuera de encuadre y tiene dificultades para relacionarse socialmente, es el extranjero.

Desde esta perspectiva, podríamos decir que detrás de muchas lecturas de los intelectuales de provincia, de pueblo o de mediadores culturales que pertenecen simultáneamente a otro campo que no es el intelectual (curas, periodistas, obreros, etc.) hay una dosis de malentendido que procede de un error del encuadre de comunicación, por suponer uno diferente o simplemente desconocer el efectivo desde donde se habla.

Pero también podríamos postular que muchos buenos usos creativos y estratégicos del

malentendido se nos escapan en esos actos de escritura ilegítima, extemporánea, desubicada del marco presupuesto por los debates y las preocupaciones legítimas del momento.

La interpretación esencialista de las palabras, que nos hace creer que detrás de los mismos términos hay siempre los mismos significados, nos hace perder de vista que el uso en la enunciación es un juego constante de deslizamientos semánticos vinculados a intertextualidades no dichas, pero sobre todo a experiencias no enunciadas. Para nadie es hoy novedad que los contextos no son exteriores a los textos; sin embargo, de saberlo a tener los instrumentos para encontrar los indicios, las huellas de lo presente no dicho, sigue siendo un desafío cada vez. La intraducibilidad del humor está allí para recordarlo.

Curas, maestros, dirigentes gremiales que escriben y actúan en el espacio público no son sólo intelectuales, pero en un sentido distinto (o en todo caso redoblado), por causa de la provincianía o del carácter pueblerino, sino porque participan simultáneamente de otro campo, que los constituye en lo que son, y donde tienen intereses simbólicos simultáneos: el campo religioso, o católico, o gremial, con sus propias problemáticas y cosas en juego. No se trabaja de cura o de maestro, se *es* cura o maestro. Maestros argentinos formados en las Escuelas Normales de la primera mitad del siglo xx, o maestros por descarte profesional formados en los Institutos Terciarios de la Argentina de la década de 1990, los ejes articuladores de la experiencia y los encuadres comunicacionales que surgen de ella son inevitables en sus discursos.

Aquí no se trata de los esquemas de comprensión en espacios socialmente diferenciados, como era el mundo de los artesanos y el de los burgueses, sino de otra diferenciación que marca los territorios en tanto lo que venimos de llamar “locus”, espacio cualitativo de un sentido práctico diferenciado, relacionado por una parte con las condiciones generales

del trabajo intelectual y por otra parte con la historia particular de una experiencia. Recuperar cada vez los encuadres pertinentes del espacio diferencial desde el cual escriben y actúan los “otros” intelectuales tal vez sea

uno de los desafíos a continuar enfrentando, si queremos entender la historia de la cultura de una manera menos pautada en el análisis por las diferencias que construye la estructura centro-periferia. □

Culturas locales, culturas regionales, culturas nacionales

Cuestiones conceptuales y de método para una historiografía por venir

Ana Clarisa Agüero y Diego García

Universidad Nacional de Córdoba / CONICET

Invitados a problematizar figuras y territorios escasamente visitados por la historia cultural e intelectual, experimentamos cierta inquietud ante lo que nos parecía un sobrentendido que merecía desarmarse: la noción de que una ampliación de lente en términos geográficos equivalía en cierto modo a una ampliación de lente en términos sociales, y viceversa (dicho de otro modo, que la consideración de figuras intelectuales *menores* y escenarios provinciales eran parte de un único movimiento).

Dada la vocación del encuentro de avanzar en ambas direcciones, contribuyendo así a una mirada más equilibrada de la historia de la cultura argentina, decidimos concentrarnos en dos cuestiones. Primero, revisar ese sobrentendido y sugerir los problemas que introduce para la práctica historiadora y la comprensión histórica. Luego, atender dos aspectos que creemos centrales en todo intento de ampliar la perspectiva social y territorial de la historia cultural o intelectual: la determinación de los contextos que interesan y la consideración de las modalidades diferenciales de circulación de ideas, figuras y objetos culturales.

1. Si expansión del área territorial y del área social parecen parte de un único movimiento es, en gran medida, porque se supone, por un lado, que con ello se trae al centro de la escena una serie de objetos descuidados hasta

hoy; por otro, que eso permitiría *completar* una imagen de la cultura nacional usualmente concentrada en los sectores letrados de la capital del país. Sin duda, hay en estos supuestos una cuota de verdad, cuya fuerza, sin embargo, no debería oscurecer los problemas ciertamente distintos que plantean los términos implicados.

En el primer caso, la cuestión fundamental pasa por la existencia de cuadros historiográficos desbalanceados que, ellos mismos resultado de un largo proceso de concentración, devuelven la imagen de una historiografía más cosmopolita, profesionalizada y sofisticada en la metrópolis que en la periferia. Desde luego, no se trata de una evolución sin discontinuidades interesantes (puede pensarse en el proceso de renovación historiográfica en los años sesenta y setenta, con su significativo centro cordobés), pero sí de una tendencia bastante incontrastable en lo que hace a las historias que aquí interesan. En la medida en que nuestro primer marco de referencia disciplinar sigue siendo nacional (y esto tanto en el orden de las instancias especializadas cuanto en el de las jerarquías intelectuales y el sistema editorial), el principal desafío parece ser entonces el de avanzar en la comprensión relacional de ese conjunto (incluso, y sobre todo, cuando no lo era) antes que en varias historias *locales* o del *interior*.

Bien visto, esto más que “completar” mapas debería reformularlos, y para hacerlo es precisa una extrema sensibilidad ante las cambiantes geografías históricas e historiográficas, ya que la geografía cultural opera no sólo como condicionamiento de los equilibrios pasados sino también como condicionamiento de las historias locales, regionales o nacionales presentes y como *ideología* en el modo contemporáneo de considerar el proceso (alimentando también ciertos supuestos fuertes sobre la historia nacional).¹ En este punto, no huelga subrayar que tanto lo *local* como lo *nacional* son o pueden ser variantes ideológicas del mismo orden que *universal-particular*, y que si en otro sitio alertamos sobre un tipo de concepción *local* de lo local altamente insatisfactorio, uno que asuma el punto de vista de lo universal también lo es; máxime cuando se permita homologar lo local y lo regional, entidades respecto de cuya precisión la historiografía argentina ha avanzado sensiblemente (sólo por citar algunos ejemplos sobresalientes puede pensarse en Tulio Halperin Donghi, José Carlos Chiaramonte y Carlos Sempat Assadourian).²

El escaso control de este aspecto ideológico de las categorías conduce inevitablemente el problema al terreno de la práctica historiográfica, inclinando a desconocer la existencia de una vasta historiografía consagrada a la *región* en términos económicos, sociales o paisajísticos, a las élites urbanas o regionales en términos sociales, y a lo *local*, *municipal* y *provincial* en términos de historia urbana y política. La primera consecuencia de

un desconocimiento tal es una forma de anacronismo especialmente dañosa: la que inhibe reconocer, en tiempos relativamente próximos como pueden ser doscientos cincuenta años, circuitos y comunidades, centros y periferias, radicalmente diferentes a los presentes. Por ejemplo, Concepción del Uruguay es hoy una ciudad secundaria dentro del concierto de ciudades argentinas, ¿pero lo era en 1851, cuando capital provincial, sede del pronunciamiento de Urquiza y de la reconocida escuela por la que pasarían Roca y Wilde? Así las cosas, la historiografía cultural e intelectual por venir debería poder hacer un camino diferente al recorrido por la vieja historia política, que pasó de la instauración de un relato nacional maestro que oscurecía capítulos enteros de la historia nacional a una corrección por adición de casos provinciales que, privilegiando la heterogeneidad de lo múltiple, decaía en sentido orgánico y relacional del proceso. Para eludir este riesgo, las historias económicas, sociales y políticas de los diversos centros y regiones –desiguales pero no inexistentes– deberían ser tomadas seriamente en cuenta.

Por otro lado, y complementariamente, vale la pena recordar que aquella historiografía atenta a los diversos modos de articulación entre lo local y lo regional no dejaba de considerar con atención la presencia de fuerzas que involucraban mapas más amplios. De nuevo Assadourian sirve como ejemplo: a la vez que intentaba dar cuenta de la vida económica del “espacio peruano”, identificaba a Potosí como un “polo de desarrollo” que organizaba en torno a sí aquel espacio por su vínculo privilegiado con la metrópoli; de esa manera lo local, lo regional y lo metropolitano se consideraban conjuntamente en el circuito desigual que conformaba la economía colonial.³

¹ En este, como en otros puntos del texto, dialogamos con las “Palabras Preliminares” y el “Prólogo” (a cargo de Ricardo Pasolini) del libro editado por Paula Laguarda y Flavia Fiorucci: *Intelectuales, cultura y política en espacios regionales de Argentina (siglo xx)*, Rosario, Prohistoria, 2012.

² Ana Clarisa Agüero y Diego García, “Introducción” a *Culturas interiores. Córdoba en la geografía nacional e internacional de la cultura*, La Plata, Al Margen, 2010.

³ Carlos Sempat Assadourian, *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1982.

El segundo aspecto es de otro orden, de validez mucho más general. Se trata de la efectiva expansión del área social atendida por la historia cultural e intelectual argentina; expansión que proyecta con cierta demora el camino emprendido por ciertas historiografías “centrales” (francesa e italiana especialmente, pero también estadounidense), en general respecto del mundo de las imprentas y las editoriales o de los lectores. De Menocchio a Neuchatel, de las traducciones a las diversas circulaciones del Quijote, una historia que se reclamaba estrictamente *cultural* (a veces en pugna con su predecesora *social*), muy marcada por la antropología, construía objetos que dislocaban la cultura de la cultura “elevada” y atendía figuras que portaban oficios, producían interpretaciones peculiares, impulsaban iniciativas de mediano aliento y jugaban roles cruciales pero disparmente calificados en la circulación de los bienes simbólicos. El universo de los *mediadores* culturales, entre los que podrían apuntarse tanto periodistas como impresores, editores como maestros, traductores como militantes o jueces, cobra desde allí un nuevo interés.

Respecto de ese cuadro la historiografía argentina ha sido más pareja, en la medida en que la diversa dignidad reconocida a ciertas figuras intelectuales obtuvo por mucho tiempo la consideración de otro tipo de figuras; y si la cuestión de los hombres de derecho condujo a preguntarse muchas veces por el carácter propiamente intelectual de su “obra” y a distinguir jueces de juristas, el descarte de los primeros (ejemplares notables de mediación entre un mundo simbólico esotérico y altamente formalizado y un universo social más vasto) expresaba bien la orientación dominante en la historia intelectual argentina. En efecto, esta aparece aún muy marcada por el privilegio de ciertas figuras típicas, y esto a pesar del desplazamiento efectuado por Oscar Terán de la figura del filósofo a las del escritor y el científico-social (representantes de

verdaderas *culturas*) y de la reorientación sociológica alentada por Carlos Altamirano.

La cuestión que interesa, en todo caso, no es normativa, del orden de la mayor adecuación de una historia no elitista, sino historiográfica: así como la apertura a una historia de los intelectuales en tanto figuras sociales ilumina mejor aquellas ideas que solían concentrar el interés de nuestra mejor historiografía, la expansión del área social aparece hoy como condición para una cabal comprensión de un conjunto muy ampliado de fenómenos de circulación y recepción cultural. Así como se entienden mejor las ideas de José Aricó atendiendo a su tipo intelectual, que implica tanto su faceta de editor como su red de amistades, se entiende mejor el funcionamiento del mercado de bienes simbólicos poniendo en primer plano la figura de ciertos periodistas o editores (por ejemplo, Orfila Reynal, Boris Spivacov o Juan Carlos Torrendell). Y si estas últimas son figuras privilegiadas para alcanzar una mayor comprensión de todo hecho de circulación simbólica, también parece claro que ellas imponen al historiador un diálogo muy estrecho con una historia social capaz de alumbrar adecuadamente sus condiciones de emergencia y desenvolvimiento (en general más opacas que aquellas relativas a élites culturales asentadas o más parejamente consagradas a la producción estética o intelectual). Y en este punto, casi todo está por hacerse.

2. Quisiéramos considerar ahora, tal como lo anunciamos, la cuestión de los *contextos* activos en todo fenómeno cultural y la cuestión de las diversas modalidades de circulación de ideas, figuras y objetos culturales.

El tipo de contextos que la historiografía intelectual-cultural debería aspirar a restituir está signado, en buena medida, por la expectativa de una *historia total*; así, es preciso eludir tanto un procedimiento de contextualización ceñido a ámbitos *locales* como otro que funciona por la exposición de telones sucesivos

de política, economía y sociedad. Cada nuevo capítulo del cuadro historiográfico general (como el que en parte creemos expresa este encuentro) impone riesgos semejantes a los que antes enfrentaron las zonas más consolidadas de la disciplina. Ciertamente, los contextos en cuestión admiten una tipología como la ensayada por Altamirano en *Intelectuales* (generales, institucionales, sociológicos e intelectuales), pero la cuestión que la tipología deja abierta es la que hace precisamente a la práctica historiográfica, la cual, nos parece, debe evolucionar en el camino en parte señalado por la microhistoria italiana y enfatizado por Jacques Revel: avanzar estricta pero a la vez intensamente en la restitución de aquellos contextos a los que reenvían los fenómenos en cuestión, intentando asir su densidad más o menos económica, social o intelectual, y admitiendo que ellos pueden movilizar temporalidades y territorialidades muy diversas, en las que en parte reposa el interés del ejercicio.

Es esa práctica contextualista la que hizo a la microhistoria representante legítima de un programa historiográfico holista, capaz de dialogar allí con antecedentes de orientación macrohistórica como Braudel o con propuestas que constrúan un objeto complejo dentro de una superficie acotada, como la *Viena fin-de-siglo* de Carl Schorske. En todo caso, las consecuencias de una u otra idea de contexto no son escasas.

Una noción de contexto como la que defendemos permite introducir el otro aspecto que queríamos subrayar: las diversas modalidades de circulación de ideas, atendiendo especialmente a lo que en efecto circula, si personas o bienes simbólicos. Recordemos que, en un ensayo programático, P. Bourdieu señalaba como uno de los problemas específicos del análisis de la circulación de ideas el malentendido generado por el hecho de que los textos viajen sin sus contextos; y esto a pesar de que la mayoría de las indicaciones analíticas del escrito se

orientaban casi exclusivamente al espacio de recepción. La noción de *contexto* –o de “campo de producción”, para hablar como lo hace Bourdieu– aparece en el ensayo, sin embargo, fuertemente marcada por el espacio nacional, lo que revela los límites históricos y geográficos que enmarcan la propuesta del sociólogo francés: una historia contemporánea de los intercambios intelectuales entre los centros europeos que extrae todos sus ejemplos del comercio de ideas entre Alemania y Francia.⁴

Atendiendo al modo en el que circulan los textos, Bourdieu llama la atención, por un lado, sobre el interés de quienes promueven el intercambio –editores, traductores, directores de colección... en definitiva, un universo social ampliado de la producción intelectual– pero también, por otro lado, sobre las diversas operaciones de “marcación” que le otorgan sentido al texto importado por contigüidad: cubierta, editorial y colección, prólogos, prefacios y posfacios. Elementos “paratextuales”, como propuso denominarlos Genette, que suponen actos de “transferencia de capital simbólico” entre, por ejemplo, el prologuista, la editorial o el director de la colección y el autor publicado. Considerar todas estas instancias, a la vez que las figuras involucradas en esas decisiones, favorecería un abordaje “menos místico” de los fenómenos intelectuales y otorgaría indicaciones importantes para la reconstrucción de los diversos contextos activos –como, por ejemplo, las condiciones de lectura y recepción de los textos–. Ahora bien, los aspectos resaltados por Bourdieu sugieren que su mirada permanece, más allá de su voluntad desacralizadora, enfocada en la identificación entre escritura e ideas y, dentro del universo de la palabra escrita, en el objeto-libro. La insistencia de la historia y la sociología de la cul-

⁴ Pierre Bourdieu, “Las condiciones sociales de la circulación de las ideas”, en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 2000, pp. 159-170.

tura escrita sobre las diversas materialidades que soportan la escritura (revistas, periódicos, panfletos, etc.) permitiría en este punto considerar otras figuras y funciones (y también otros circuitos) involucrados en el intercambio intelectual. Si, en cambio, vinculamos las ideas con otras dimensiones de la vida simbólica, como las imágenes, el universo social a considerar se redefine y obliga a incluir galevistas, coleccionistas, *marchands*, directores de museo y otros, además de los productores de imágenes. Y también a los críticos, no sólo mediadores entre artistas y público sino entre la cultura visual y la escrita. Considerar la circulación de imágenes permite, por otro lado, señalar directamente una dimensión que, aunque presente en la palabra escrita, queda generalmente –salvo para el discurso específico de la crítica literaria– al margen: la formal. Dimensión que introduce una cantidad de problemas poco atendidos –¿cuál es la escala adecuada o cuáles son los diversos planos para interrogarla?– pero cuya importancia no debería ser descuidada en fenómenos de este tipo. La solución metodológica propuesta por Auerbach en “Filología y *Weltliteratur*” –partir de un fenómeno acotado y preciso, una unidad discreta y con gran “fuerza de irradiación”–, retomada de diverso modo por Ginzburg o Moretti, es una alternativa posible.

La otra modalidad de circulación cultural remite a la movilidad de personas. Las formas que puede adoptar son variadas: desde las becas y los viajes de formación al exterior, pasando por las invitaciones a dictar conferencias o cursos, a los exilios, forzados o voluntarios. Son varios los aspectos a tener en cuenta: el tiempo de la estancia en el exterior, el grado de interacción con el medio extranjero, la presencia de redes intelectuales más o menos estables, las relaciones de homología o desigualdad entre el espacio de partida y el de destino, el carácter grupal o individual del viaje. La mera presencia no implica necesariamente intercambio, pero el contacto efectivo es el punto de partida para avanzar sobre posibles fenómenos de circulación o transferencia de un modo empíricamente controlado.

No pretendemos que las diversas formas que asume el tráfico de ideas corran por carriles paralelos. Todo lo contrario. Pero sí intentamos sugerir ciertas complejidades específicas implicadas en su análisis, por lo demás decisivas en el establecimiento de los contextos fundamentales. Y aunque este sea un texto en proceso, entendemos que la historiografía intelectual y cultural por venir tendrá que tratar siempre con los problemas planteados a una práctica tanto por los objetos que construye cuanto por los supuestos que la condicionan. □

La historia intelectual desde su dimensión regional: algunas reflexiones

Ricardo Pasolini

Universidad Nacional del Centro / CONICET

Le bon historien ressemble à l'ogre de la légende.
Là où il flaire la chair humaine, il sait que là est son gibier.
Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien* (1949)

El epígrafe que da inicio a este apartado tendría un sentido casi programático si no fuera que una historia de los intelectuales en los espacios regionales no necesitara al menos de una problematización historiográfica. Como sostuviera Bloch, en un sentido amplio todo lo relativo a los hombres en el tiempo sería materia de interés para los historiadores, pero en una dimensión más estricta, la de la historia de los intelectuales, una apreciación tal requeriría de algunas precisiones, al menos para el caso argentino.

En un delicado artículo y con una suerte menos feliz que el denominado “La rebelión de los obreros: la gran matanza de gatos en la calle Saint-Séverin”, Robert Darnton daba cuenta de una serie de operaciones conceptuales e interpretativas que un inspector de policía en las postrimerías del *Ancien Régime* francés había desarrollado en su intento de señalar los contornos de ese novedoso mundo asociativo y cultural de periodistas, escritores notables o menores, cléricos o filósofos, que se expresaba en la figura ilustrada de la república de las letras, y que por su originalidad no encontraba un lugar social fácilmente

identificable entre las categorías en las que se inscribían los actores de la época.¹

Advirtiéndonos sobre los límites epistemológicos que suponía adoptar como propias las categorías con que Joseph D'Hémery –tal el nombre del inspector– organizó su percepción clasificatoria del mundo de los escritores, Darnton afina una perspectiva de análisis que, si bien se filia –como el resto de los artículos del libro– en un geertzismo más que evidente, deja paso a un no menos notable “saber” del historiador de la cultura. No sólo hay allí una crítica de las categorías históricas, en el mismo sentido en que Bloch nos recordaba que el vocabulario de los documentos es también un testimonio, precioso, imperfecto y sujeto a crítica,² sino también el estudio en profundidad de los expedientes

¹ Robert Darnton, “Un inspector de policía organiza su archivo: anatomía de la República de las Letras”, en *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987 (ed. en inglés: *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, 1984).

² Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, París, Armand Colin, 1949, p. 93.

elaborados por el policía. Un estudio en el que se articula el análisis del particular marco de referencia que D'Hémery estableció para observar el mundo de los "autores" y, además, sus vínculos con el universo simbólico parisino de la segunda mitad del siglo XVIII. ¿No había dicho ya Bloch que el estilo de Pascal era sólo de él, pero que su gramática y la fuente de su vocabulario pertenecían a su tiempo? Darnton encuentra explícitamente esta relación de corte metodológica en el influjo de la antropología simbólica de Geertz: el sentido de los símbolos se encuentra en la relación de doble dirección que liga lo textual con lo contextual hasta encontrar una ruta de acceso a un mundo mental extraño. Por ello D'Hémery puede ser visto a la vez en su especificidad simbólica—su marca autoral, el policía como intelectual—, y en el idioma general que usa para expresarse y que lo expresa.

Bloch, en cambio, había hallado esta relación en las primeras décadas del siglo XX en el vínculo intelectual con la antropología histórica del helenista Louis Gernet, en Marcel Mauss, en Marcel Granet, en fin, en la variada herencia durkheimiana que luego se traducirá no sin críticas en el quehacer histórico según *Annales*.³

Pero la perspectiva de Darnton no se agota en su declamado espíritu etnográfico. Como buen historiador, sabe que el éxito de toda investigación histórica depende—entre otros factores— de la posibilidad intelectual de extraer de los datos disponibles las mejores conclusiones posibles. De allí también que una estadística elemental le sirve como una técnica más para construir, a partir de D'Hémery, un panorama de las edades de los autores, el lugar de procedencia, la posición social y la ocupación. En síntesis, una "anatomía" del

mundo letrado, una primera imagen más o menos global, estructural, de los productores culturales de la segunda mitad del siglo XVIII francés para responder a la pregunta de qué significaba ser un "intelectual" en esa época.

No discutiremos aquí si el concepto "intelectual" ha sido usado por el autor en el sentido en que sus deudas teóricas lo establecen explícitamente (Darnton se filia con Mannheim, Shils, Bourdieu), pues en sede metodológica la operación argumental que desarrolla se acerca más a la noción neutral de los intelectuales como "*men of ideas*" que a una dimensión institucional de esa categoría.⁴ Para solaz de los sociólogos que siempre critican el uso "blando" de los conceptos por los historiadores, Darnton tampoco puede escapar a esta condición identitaria de nuestra práctica de la *ciencia normal* en historiografía, y quizás en eso resida la mayor virtud de su trabajo. Un uso más restringido de la noción de "intelectuales" en el ejemplo específico de su estudio lo hubiera llevado a la exclusión de gran parte de los casos mencionados en los informes, dado el momento inicial en el que se encontraba la constitución del mundo de las letras.

He traído la referencia del artículo de Darnton por dos razones: la primera ya ha sido señalada en un cierto elogio de su *savoir-faire* disciplinar en un problema tan caro a este libro como lo es la producción de ideas. La segunda, porque el ejemplo francés puede dar alguna idea de la relación entre centros urbanos de producción cultural y ambientes de legitimidad de los productores culturales, que tiene a priori cierta similitud *formal* con la relación entre Buenos Aires y el interior. Más allá de periodizaciones y condiciones histórico-sociales específicas, tanto allí como aquí las capitales juegan el rol del lugar donde pa-

³ François Dosse, *La historia en migajas: de Annales a la "nueva historia"*, México, Universidad Iberoamericana, 2006, p. 87.

⁴ Norberto Bobbio, *Il dubbio e la scelta*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994, *passim*.

recerían “suceder las verdaderas cosas”: centros de producción, polos de atracción, nudos de difusión y espacios a conquistar. Como señala Darnton para mediados del siglo XVIII, en París había más autores nacidos en provincia de lo que se podía esperar, situación que el proceso revolucionario acentuó, a juzgar por el bello libro de Michel Vovelle, *Théodore Desorgues ou la desorganisation*,⁵ un estudio de caso de un poeta revolucionario del interior francés (1763-1808) en el que se evidencian además de los problemas del arte y del artista en tiempos de revolución, el funcionamiento de la república de las letras, y el destino de unas adhesiones jacobinas en un contexto de fuertes cambios políticos. Para Vovelle, este oscuro y al mismo tiempo mediocre escritor respondía a un perfil original, aunque muy representativo del momento: ilustraba el itinerario de esos escritores menores que desde el interior emigraban para conquistar París.⁶

La situación recuerda algunos aspectos del proceso de desarrollo de la cultura antifascista en la Argentina, en el que unos “recién llegados” al mundo de la cultura letrada, muchos de ellos provenientes de las provincias de Corrientes, Entre Ríos, Córdoba, Santa Fe, Buenos Aires, hicieron sus primeras armas literarias en el marco de la sociabilidad política que se estaba constituyendo en aquellos mediados años treinta, a tal punto que lograron desarrollar un proyecto de “escritor” que alternativamente los colocó en sede capitalina o provinciana. Es significativo que cuando el escritor polaco Witold Gombrowicz llegara de visita a Tandil en 1957, y solicitara no sin cierta ironía ante el redactor de un diario local dialogar con alguien “inteligente” que mere-

ciera la pena ser conocido, el periodista le señalara de inmediato el nombre del escritor local Juan Antonio Salceda, porque este se había “hecho un nombre en la prensa de la Capital”.⁷ Aunque excesiva, la apreciación del redactor ilustra con claridad el lugar de Buenos Aires como centro de legitimación intelectual por excelencia para escritores provincianos, tal el caso del propio Salceda, como del bonaerense Carlos Ruiz Daudet, el correntino Gerardo Pisarello, los entrerrianos Juan L. Ortiz, Amaro Villanueva y Luis Gudiño Kramer, entre tantos otros que hicieron su apuesta capitalina. Con mayor o menor éxito, esta decidió no sólo el lugar que ocuparon en el complejo mundo de las ideas porteñas, sino en los propios ambientes locales en la medida en que a partir de estos recorridos pudieron colocarse como los legítimos detentadores del uso de la palabra.

Así y todo, la del campo de representaciones sobre el lugar intelectual es sólo una de las variables posibles de un análisis que se enfoca especialmente en la identificación de los grandes núcleos urbanos como centros de atracción y novedad, y de elaboración simbólica de lo real a partir de la tarea de los especialistas letrados, desde el momento colonial a las ciudades masificadas. Es en este marco en el que se inscriben para el caso latinoamericano libros tan significativos como *La ciudad letrada*, de Ángel Rama (libro deudor de *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*, de José Luis Romero), la propuesta de Richard Morse de las ciudades latinoamericanas como “arenas culturales”, es decir, como periferias creativas,

⁵ Michel Vovelle, *Théodore Desorgues ou la desorganisation*, París, Seuil, 1985, passim.

⁶ Michel Vovelle, “De la biographie à l’étude de cas”, en *Problemes et méthodes de la biographie. Actes du Colloque*, París, Publications de la Sorbonne, Sources Traux historiques, 1985, p. 196.

⁷ La situación está narrada en Witold Gombrowicz, *Diario Argentino*, Buenos Aires, 1968, pp. 119 y ss. El redactor también menciona, en una suerte de orgullo localista que evidencia su autopercepción desigual, que las personas inteligentes no escasean en la comunidad, y que la vida artística incluye a más de setenta pintores. Véase Ricardo Pasolini, *La Utopía de Prometeo. Juan Antonio Salceda, del antifascismo al comunismo*, Tandil, Centro Editor de la UNICEN, 2006, p. 110.

y la noción de Buenos Aires como “cultura de mezcla”, de Beatriz Sarlo, ámbitos donde conviven elementos residuales y emergentes; vanguardia y criollismo.⁸ Libros que en su momento construyeron imágenes de conjunto de la cultura latinoamericana en el largo plazo, o de sus centros urbanos más dinámicos. Incluso Morse llega a cuestionar la noción misma de “periferia”, para mostrar, por ejemplo, cómo el *Fausto* de Estanislao del Campo desde un Buenos Aires decimonónico podía satirizar con delicadeza sobre el mal gusto de la ópera de Gounod. La periferia no reproduce el centro en forma mimética y posee elementos que la distinguen en su particularidad.⁹

Ahora bien, ¿qué sucede con el proceso inverso? Dicho de otro modo: ¿qué significaba ser un “intelectual” en “provincia”, o en la “periferia” de los centros urbanos, o en los mundos culturales “locales”? Y a partir de ello, ¿qué imagen de la vida cultural nacional podrá resultar de la reducción de la escala de observación? Por último, ¿qué tipo de estatus epistemológico tiene entonces la noción misma de región?

La geografía artística ha intentado también dar algunas respuestas a estas preguntas. En 1979, Enrico Castelnuovo y Carlo Ginzburg pusieron en discusión los conceptos de centro y periferia para el estudio de la historia del arte italiano.¹⁰ Para ellos, estas nociones “geográficas”, además de contener un fuerte sesgo

valorativo en el sentido de que el centro siempre aparece como un modelo de producción cultural que en las periferias sólo alcanza una manifestación degradada de sí mismo, excluye tautológicamente la posibilidad de pensar el problema de las relaciones. En todo caso, alertan, esos vínculos no sólo deben ser pensados en términos de conflicto sino también en un entrar y salir de la historia del arte como disciplina. Es decir, en términos de una “historia” que incluya otros elementos, como los geográficos, políticos, administrativos, asociativos o económicos. Alguna vez Oscar Terán afirmó no sin razón que una buena historia intelectual debía estar hecha también con aquello que la propia historia intelectual como campo específico del saber no posee. Dadas estas características particulares, Castelnuovo y Ginzburg postulan allí que la producción artística italiana se caracterizó por el policentrismo, por la ausencia de escuelas pictóricas que respondieran a un único centro productor que se presentara como modelo. Al mismo tiempo, señalan que la posibilidad de convertirse en centro dependía también de condiciones extraartísticas, y que las periferias, aunque muchas veces mostraran un retardo artístico de acuerdo a lo que se producía en el centro, en el momento del consumo y de la significación atribuida a la obra solían lograr cierta relevancia en el mantenimiento secular de las escuelas pictóricas. Desde el Quattrocento en adelante, incluso muchos artistas provenientes de un centro específico podían instalarse en periferias locales, provincianas, que no respondían al centro original, y allí desarrollar sus obras dando lugar a escuelas pictóricas. Lo que inicialmente podía ser considerado una periferia cultural, podía convertirse incluso en campos de elaboración autónoma, en la medida en que un fuerte proceso de emulación conduciría a un reposicionamiento de la subalternidad cultural original de las áreas provinciales. Por último, este policentrismo conllevaba muchas

⁸ Me refiero a Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Montevideo, Arca, 1998; Richard Morse, “Ciudades ‘periféricas’ como arenas culturales (Rusia, Austria, América Latina)”, en Richard Morse y Jorge E. Hardoy (comps.), *Cultura Urbana Latinoamericana*, Buenos Aires, CLACSO, 1985; Beatriz Sarlo, *Una modernidad periférica. Buenos Aires, 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

⁹ Para un balance de los estudios de historia urbana latinoamericana, véase Adrián Gorelik, “José Luis Romero y el pensamiento urbano latinoamericano”, en José Emilio Burucúa, Fernando Devoto y Adrián Gorelik (eds.), *José Luis Romero: Vida histórica, ciudad y cultura*, San Martín, UNSAM edita, 2013, pp. 227 y ss.

¹⁰ Enrico Castelnuovo y Carlo Ginzburg, “Centro e periferia”, en Giovanni Previtali (ed.), *Storia dell’arte italiana*, Parte I, vol. I, Turín, Einaudi, 1979, pp. 285-352.

veces un efecto particular sobre sus zonas de influencia, en la medida en que regiones de frontera se convertían en “doppia periferia”. En una imagen de *longue durée* del arte italiano, Castelnuovo y Ginzburg llegan a plantear que aun el movimiento *futurista* en las primeras décadas del siglo xx no logró romper con el policentrismo enraizado fuertemente en la historia misma de Italia, más allá de la pretensión unificadora fascizante que animaba en Marinetti la infructuosa creación del eje cultural Roma-Milán.¹¹

Policentrismo, periferias dobles, relaciones conflictivas, inversión de la dirección de los circuitos culturales: estas ideas de los estudiosos italianos recuerdan las de Morse sobre el mundo cultural urbano latinoamericano, y nos animan a pensar en los espacios provincianos argentinos dotados a priori de una particularidad de vínculos que será necesario poner bajo la lupa de la investigación empírica.¹²

Claro que el primer peligro en este sentido es el de la exaltación “localista”. Animados por el acceso a fuentes documentales pasibles de ser estudiadas en profundidad, los historiadores *amateurs* han comenzado a relevar desde hace tiempo los espacios regionales. Ello se ha traducido –salvo excepciones– en la elaboración de una historia de tipo “anticuaria” que se regodea en la autosuficiencia temática del recorte local. Los universos locales

se convierten así en regiones que se explican a sí mismas fuera de toda influencia, préstamos o resignificación. Es una *historia* no sólo carente de problematización sino también exenta de todo tipo de control intelectual. Por lo tanto, una *historia* que sólo dialoga consigo misma o con productos culturales similares –a veces periodísticos– en la que la autocelebración de la comunidad local o provincial se activa en el enunciado de un particularismo jamás apoyado en bases empíricas. Plantear la especificidad del mundo local supondría, en primer lugar, una ampliación de la mirada hacia otras zonas espaciales, y a cuestionar la noción misma de región implícita en esos trabajos.¹³ Y por otra parte, la adopción del método comparativo a partir de un uso más analítico que metafórico.

Lo cierto es que desde la historiografía académica se ha comenzado a discutir el problema de la producción y la circulación cultural en sede regional, y de a poco se ha avanzado en el relevamiento de los mundos culturales locales.¹⁴ Sin duda, ello ha sido un resultado del proceso de profesionalización de la investigación histórica a partir de la recuperación de las instituciones democráticas, en la medida en que paulatinamente se fueron constituyendo centros de producción académica de calidad en las universidades constituidas en

¹¹ *Ibid.*, pp. 323 y 330.

¹² Para una aproximación a las ideas de Castelnuovo y Ginzburg, véase Thomas Dacosta Kaufmann, “La geografía artística en América: el legado de Kluber y sus límites”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, año/vol. XXI, n° 74-75, UNAM, 1999, pp. 11-27. También Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente Medieval*, Madrid, Akal, 2003, pp. 146 y ss. Para su uso en un espacio no contemplado por los autores italianos, véase Peter Stewart, “Geographies of Provincialism in Roman Sculpture”, en *Research Institute in the History of Art*, Journal 0005, 27 de julio de 2010), y Jaynie Anderson, “Art historiography in Australia and New Zealand”, en *Journal of Art Historiography*, n° 4, junio de 2011, Melbourne, University of Melbourne, Australia.

¹³ Los ejemplos son múltiples de modo que no cabe mencionarlos aquí en detalle en la medida en que representan la mayor parte de los estudios históricos desarrollados en ambientes provincianos. Así y todo, no deja de ser relevante, en términos de una historia intelectual, el estudio de las formas de “hacer historia” en las localidades, y el lugar de estos relatos en la construcción de las identidades de las comunidades.

¹⁴ Al respecto, véase Ana Clarisa Agüero y Diego García (eds.), *Culturas interiores. Córdoba en la geografía nacional e internacional de la cultura*, 1ª ed., La Plata, Ediciones al Margen, 2010, y la reciente Jornada: *Figuras de Provincia. Hacia nuevos mapas de la historia intelectual argentina*, Centro de Historia Intelectual-Centro de Estudios de Historia, Cultura y Memoria, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, Museo Histórico Nacional, 2 de septiembre de 2011.

las diferentes provincias, regidos ahora por reglas globales (léase internacionales) del quehacer intelectual. Es en este sentido que el desarrollo de una base material de producción historiográfica ha otorgado a lo provinciano su estatus epistemológico, lejos ya de las representaciones localistas que incluso en sede académica aún no querían abdicar.

Tal vez la primera constatación que resulta de los estudios regionales que se han presentado en congresos y publicaciones recientes

sea la necesidad de la elaboración de un mapa más complejo de la producción y la circulación cultural en la Argentina. Ello requerirá ante todo seguir avanzando en la construcción de un *corpus* de investigación que por el momento se halla en un estado preliminar, pero que invita a reflexionar –como en un juego de espejos– no sólo sobre los mundos interiores sino también sobre el lugar de Buenos Aires en esa relación por momentos antagónica y, por otros, cómplice. □

Los “intelectuales menores” en la génesis del Partido Aprista Peruano

Algunas consideraciones iniciales

Martín Bergel

CONICET / Universidad Nacional de Quilmes

1. Los estudios sobre los movimientos populistas latinoamericanos se vieron tradicionalmente subyugados por el peculiar vínculo entre sus líderes y los respectivos pueblos que buscaban representar. Si en las narrativas y rituales oficiales esos movimientos aparecen como criaturas prohijadas por las figuras sobresalientes que los encabezan, hasta tiempo reciente no resultaba frecuente que las investigaciones sobre las distintas expresiones del fenómeno populista cuestionaran el lugar casi excluyente acordado a los jefes en esos relatos. Esa situación demoró la indagación sobre las distintas instancias de mediación que obraron en las relaciones entre movimientos populistas y culturas populares, entre las cuales hay que contar las ofrecidas por distintas figuras de intelectual que en muchas ocasiones resultaron un importante eslabón en la construcción de ese tipo de corrientes políticas.

Si ello ha sido así por regla general, y si esa situación en las últimas décadas ha comenzado a remediarse,¹ el caso del aprismo peruano ofrece ribetes que tornan especialmente atrayente y a la vez necesaria una exploración

que contemple esas posiciones mediadoras. De un lado, alimentado por los biógrafos e historiadores partidarios y por incontables elementos litúrgicos, el protagonismo otorgado en la historia del APRA al fundador y líder indiscutido del movimiento durante décadas, Víctor Raúl Haya de la Torre, ha llegado a niveles difícilmente parangonables. Y aunque la resonancia tanto nacional como internacional del aprismo, sobre todo en el período que va de la tercera década del siglo xx a la Revolución Cubana, se tradujo en la aparición de una vasta literatura de muy distinta índole y procedencia consagrada a examinarlo, el *hayacentrismo*, incluso en investigaciones que buscaron sustraerse al tono polémico e ideológico que dominó ampliamente ese corpus, ha sido difícil de desmontar. Complementariamente, a la hora de ofrecer explicaciones del arraigo popular que acompañó al APRA desde su creación, algunas inspecciones dieron estatuto de causa suficiente a los efectos dislocadores de la modernización económica y a la subsiguiente crisis que coincidieron con la fundación del partido en el Perú en 1930.² Sin per-

¹ Véase por ejemplo Flavia Fiorucci, “¿Aliados o enemigos? Los intelectuales en los gobiernos de Vargas y Perón”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 15, n° 2, Universidad de Tel Aviv, 2004.

² Véase Liisa North, “Orígenes y crecimiento del partido aprista y cambio socioeconómico en el Perú”, *Desarrollo Económico*, vol. 10, n° 38, Buenos Aires, 1970. A pesar de su riqueza y de que en algunos capítulos ofrece puntos de vista diversos, esa es también la mirada que

juicio del sitial rector que efectivamente le cupo a Haya de la Torre en la historia aprista, y del descontento social que siguió a los desarreglos económicos que signaron la realidad peruana en la coyuntura de la Gran Depresión, ambas visiones concuerdan en haber desatendido los canales efectivos a través de los cuales se produjo el maridaje entre el APRA y sus bases sociales. Así, del movimiento que rápidamente se haría conocido en el Perú como “Partido del Pueblo” permanecía inexplorada la historia de las formas que vincularon a ambos términos de esa fórmula (Partido y pueblo). Y lo interesante es que, de otro lado –y como veremos enseguida–, dentro de esas modalidades el APRA favoreció desde sus orígenes expresamente una: la llevada a cabo por grupos letrados. A despecho del antiintelectualismo usualmente atribuido al populismo, la relación entre intelectuales y pueblo, materia de estos párrafos, es consustancial al aprismo.

Este texto ofrece algunas consideraciones sobre el rol de los intelectuales locales o “menores” en la etapa de conformación del Partido Aprista Peruano como partido de masas.³ Pero antes de entrar en tema repongamos algunas coordenadas históricas. El APRA, que surge del proceso de la Reforma Universitaria en el Perú, se creó desde el exilio como movimiento internacional americano a mediados de los años '20. En la segunda mitad de esa década, Haya de la Torre y el puñado de jóvenes desterrados que lo secundan desde distintas ciudades latinoamericanas y europeas, desarrollan una infatigable tarea proselitista que consigue instalar al aprismo como una alternativa continental que sintoniza con la dila-

tada sensibilidad antiimperialista y americanista que se registra en el período. En esa labor, ese conjunto de noveles dirigentes sobresale por sus continuas colaboraciones en un sinnúmero de publicaciones del continente, y por hacer escuchar su voz en múltiples actos, conferencias y mítines.⁴ Pero es sólo en 1930, cuando cae el régimen de Augusto B. Leguía, que todos ellos retornan a su país y fundan el Partido Aprista Peruano (PAP). Tras ocho años en el destierro, Haya regresa recién a mediados de 1931 para competir en las elecciones presidenciales que se celebrarán apenas tres meses después, en las que está cerca de vencer y consigue una significativa cantidad de votos.

Lo interesante es que, aunque muy desigualmente distribuidos en distintas regiones, esos sufragios obtenidos por el flamante partido se reparten en la totalidad de departamentos (el equivalente a provincias o estados) del territorio peruano. En el emplazamiento nacional del aprismo en los vertiginosos meses que siguen a su fundación resultaron cruciales las giras regionales que, en continuidad con el nomadismo proselitista que febrilmente habían desarrollado en el exilio, despliegan dirigentes como Manuel Seoane, Luis Heysen, Magda Portal y Carlos Manuel Cox, entre otros, y nombres que entonces se suman al APRA como Alberto Hidalgo y Luis Alberto Sánchez. Pero junto a esos jóvenes de reconocidas apetencias intelectuales y literarias, integrantes algunos escalones por debajo de Haya de la Torre de la plana mayor del aprismo, en innumerables ciudades, pueblos y hasta barrios del Perú emergieron figuras locales que contribuyeron al aterrizaje de la doctrina que buscaba comunicar el APRA. La aparición en los

subyace al clásico libro de Peter Klarén, *Formación de las haciendas azucareras y orígenes del APRA*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1976.

³ La noción de “intelectual menor” no comporta una desvalorización de sus funciones y capacidades, sino meramente una referencia al radio de acción limitado de su praxis, de un lado, y a su posición relativamente desjerarquizada en los espacios sociales y culturales, de otro.

⁴ Martín Bergel, “Nomadismo proselitista y revolución. Notas para una caracterización del primer exilio aprista (1923-1931)”, *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 20, n° 1, Universidad de Tel Aviv, 2009.

últimos años de una serie de estudios regionales, junto a las informaciones brindadas por el diario partidario *La Tribuna* –fundado en mayo de 1931, y curiosamente muy poco considerado por la historiografía–, permiten echar algo de luz sobre esos intelectuales menores. Pero antes de acometer esa tarea, detengámonos brevemente en dos factores que en esa coyuntura favorecieron la aparición de ese tipo de figuras: ciertas representaciones de los intelectuales presentes en el discurso y la praxis del aprismo, y el lugar de la “cuestión regional” en el debate público peruano.

2. La relación entre grupos letrados y estratos subalternos, sobre todo obreros, se encuentra ya en el centro de la experiencia que congregó al núcleo que daría vida al APRA: la de las Universidades Populares González Prada (UPGP), surgidas por impulso de Haya de la Torre en 1921. A la primera sede creada en la capital, rápidamente se sucedieron réplicas en lugares como Vitarte (distrito popular de la periferia limeña), Arequipa, Trujillo, Huaraz, Puno, Ica y Madre de Dios. A pesar de que las UPGP no eran todo lo originales que Haya de la Torre en reconstrucciones posteriores pretendería –un cúmulo de ensayos semejantes de educación popular se desarrollaba entonces en numerosos países–, en el Perú representaron un verdadero suceso que trascendió sus fronteras y alcanzó fama internacional. Varias Universidades Populares se crearon en América Latina a instancias de la peruana, e incluso el máximo responsable de la cartera educativa de la Rusia soviética, Anatoly Lunacharsky, se hizo eco de la iniciativa y envió una carta de salutación publicada en varias revistas del continente. Lo que aquí nos importa de esta historia es que las UPGP aglutinaron a centenas de personas provenientes de franjas sociales medias y bajas, y que fueron un importante espacio de trasvasamiento ideológico y construcción de una cultura popular ligada al universo simbólico de las izquierdas. Muchos futuros militantes so-

cialistas y comunistas surgieron de las Universidades Populares, pero estas a la postre quedaron identificadas con el aprismo, al que proveyeron un caudal más significativo de seguidores. Y aunque luego del exilio de Haya y de otros varios jóvenes profesores funcionaron intermitentemente, con la fundación del PAP en 1930 volvieron a proliferar.⁵

En ese contexto, no resulta extraño que desde su surgimiento a mediados de la década de 1920 el APRA se presentara como “Frente de Trabajadores Manuales y Trabajadores Intelectuales de América Latina”. También aquí hay que decir que la noción de “trabajador intelectual” pertenecía a los lenguajes políticos de la época. Pero, al menos a nivel continental, pareciera que en ningún lugar circuló con tanta insistencia como en el discurso aprista. Esa fórmula, en efecto, funcionó como una síntesis que condensaba atributos que ofrecían una imagen positiva de intelectual. En sus usos pragmáticos, además de proponer un espacio de convergencia entre obreros y letrados, esa figura operaba alternativamente como ideal regulativo y como mecanismo de interpelación. En un nivel normativo, “trabajador intelectual” se recortaba contra el intelectual puro –objeto de denuedo, sobre todo luego de la polémica que enfrentó a Haya y a Mariátegui desde 1928–, y proponía un campo de representaciones morales asociado a valores que se tenían en alta estima, como la acción, el sacrificio, la capacidad de estudio, la disciplina y el dinamismo infatigable, componentes todos que debían presidir las campañas proselitistas del aprismo. En un nivel descriptivo-interpelativo, esa noción tanto legitimaba y otorgaba una jerarquía superior a quienes fueran posee-

⁵ Jeffrey Klaiber, “The Popular Universities and the Origins of Aprismo, 1921-1924”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 55, n° 4, 1975; Raúl Chanamé, “Haya de la Torre y las Universidades Populares”, en *Vida y obra de Víctor Raúl Haya de la Torre*, Lima, Instituto Cambio y Desarrollo, 1990.

dores de saberes capaces de apuntalar la construcción política del movimiento, como resultaba un módulo de convocatoria para que nuevos grupos letrados hallaran en el aprismo una razón de ser. Así, la apelación a los “trabajadores intelectuales” funcionaba como una invitación a sumarse al APRA.

Y es que profesores, periodistas o maestros podían localizar en el aprismo una agrupación que requería de sus servicios. El APRA, según rezaba un editorial de *La Tribuna* de mediados de 1931, “ha surgido para constituir un partido de ideas y no un clan de compadritos. Nos interesa difundir en la conciencia del pueblo peruano el conocimiento de sus problemas e indicar las soluciones científicas que corresponden”.⁶ En definitiva, entonces, esa apelación a las ideas, y a los sujetos encargados de difundirlas —en conjunción con una invocación más amplia a las clases medias—,⁷ hacían del aprismo un movimiento hospitalario para los grupos intelectuales.

3. Ese llamado encontró especial eco en provincias. En las primeras décadas del siglo xx, al calor del paulatino crecimiento experimentado por el aparato educativo en sus distintos niveles, fue habitual que en ciudades medianas y pequeñas de todo el territorio peruano surgieran instancias que propiciaron la aparición de núcleos de intelectuales. Fue muy común entonces la migración temporal o definitiva de adolescentes y jóvenes que buscaban proseguir sus estudios en Colegios Nacionales, Escuelas Normales y Universidades ubicados en los centros de mayor población. Por caso, con sólo 13 años César Vallejo salió de su pequeño pueblo natal, Santiago de Chuco, para completar primero la escuela secundaria en Huamachuco y luego realizar es-

tudios universitarios en Trujillo, principal centro regional del norte del país. En esa ciudad, además de participar en los círculos de la “bohemia trujillana” (a los que, entre otros, asistía también Haya de la Torre), se empleó en el Colegio Nacional de San Juan, donde sería maestro de muchos futuros miembros de la primera generación aprista. Quizá más importante que todo ello resultó la explosión cuantitativa de diarios y revistas que no solamente alimentaron la vida cultural departamental y local, sino que configuraron “una actividad intelectual sustitutiva de la Universidad en algunas regiones del país”⁸ (y la formación de Mariátegui en la arena periodística, en prescindencia de instituciones de educación formal, es sólo el más célebre de un conjunto de casos similares mucho menos conocidos).

Esa situación, que favorece la circulación regional de ideas y artefactos culturales nacionales e internacionales, auspicia también el desarrollo de actitudes y nociones ideológicas contestatarias y proclives a la reforma o incluso a la revolución social. Entre ellas, sobre todo durante el gobierno de Leguía, “se generaliza una imagen del país en la que la capital y las provincias se contraponen”.⁹ En efecto, en esos años cobra mayor vigor una representación que provenía de antaño, y que hacía de Lima un reducto aristocrático que concentraba atribuciones y recursos que sustentaban su poderío sobre el resto del país. Muchos intelectuales de provincia, varios de ellos enroscados en distintas variantes de la corriente indigenista (puesto que el del indio constituía un problema de vital resolución secularmente

⁶ *La Tribuna*, Lima, 23 de julio de 1931. Varias ediciones de este periódico en el mismo período se iniciaban con una sección titulada “Política de ideas”.

⁷ Víctor Raúl Haya de la Torre, “Sobre el papel de las clases medias”, *Amauta*, n° 9, Lima, mayo de 1927.

⁸ José Deustua y José Luis Rénique, “Expansión cultural e intelectualidad regional: Perú 1900-1930”, en *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú, 1897-1931*, Centro de Estudios “Bartolomé de las Casas”, Cusco, 1984, p. 44.

⁹ Alberto Flores Galindo, “Región y regionalismo en el Perú”, en *Tiempo de Plagas*, ahora en *Obras Completas*, Lima, SUR, 1996, vol. iv, p. 127.

ignorado en la capital), fueron activos agentes de propagación de esa percepción.

Así las cosas, el llamado descentralismo encontró a la caída de Leguía su punto de fermento. Y el APRA, pronto a transformarse en el partido de las causas populares, no demoró en hacer suya esa bandera. En el acto de campaña que representaba su vuelta triunfal a Lima tras los años de destierro, en agosto de 1931, Haya proclamaba a viva voz que “el aprismo, que ha sido desde su fundación descentralista, es y será descentralista”.¹⁰ Un poco antes, también de regreso de su exilio argentino, Luis Heysen escribía que “el Partido Aprista Peruano representa el frente único nacional del Perú provinciano [...] en contra de los déspotas que desde Lima virreinal han tiranizado a la nación”.¹¹ Y ese mensaje pareció en efecto hallar buena recepción en la novel intelectualidad de provincias. También en 1931 el joven cusqueño Guillermo Guevara, que dirigía la revista *La Sierra* –uno de los puntales del antilimeñismo–, publicaba un folleto en el que aseveraba que “nos adherimos al APRA conscientemente, no sólo porque es el partido de la nueva generación a la que pertenecemos, sino porque coincidimos en muchos postulados fundamentales de las reivindicaciones provincianas”.¹²

4. El emergente aprismo, en definitiva, supo canalizar en esa coyuntura parte sustantiva de las inquietudes y ansiedades de los intelectuales locales. Y a la inversa, ellos fueron vehículo decisivo en la exitosa implantación del APRA en virtualmente todas las regiones del país. Ilustremos sumariamente estas afirmaciones a través de la referencia a algunos

casos. En Cajamarca, un departamento de la sierra norte en el que el PAP echó rápidamente sólidas raíces, Lewis Taylor mostró en un solvente estudio cómo abogados y sobre todo maestros jugaron un rol crucial en la diseminación de ideas y elementos identitarios apristas entre la población local. Atraídos por la agenda reformista defendida por el APRA, que incluía mejoras salariales y cambios progresivos en la currícula, hacia 1931 los docentes se agruparon en un nuevo sindicato que seguía la línea partidaria. El propio primer Secretario General Departamental del PAP, Nazario Chávez Aliaga, además de dirigir *El Perú* –un influyente periódico de alcance regional– era profesor en el principal establecimiento secundario de la capital departamental. Según señala Taylor, los maestros de simpatías apristas que residían en ciudades pequeñas o aun en ambientes rurales “gozaban de prestigio y eran vistos con afecto por la población”, lo que los ubicaba “en una posición estratégica que les permitía difundir el mensaje del APRA a miles de cajamarquinos previamente excluidos del proceso político”.¹³ También en el departamento de Ayacucho, en la sierra sur del país, los maestros (y maestras) se destacaron entre los grupos y personas que asumieron y comunicaron inicialmente las ideas y símbolos apristas, incluso en distritos rurales. Pero lo que investigaciones recientes han puesto en evidencia es cómo ese mensaje pudo ser modulado y recreado con arreglo a intereses locales muy diversos. Así, incluso en comarcas vecinas los *usos del aprismo* en la década de 1930 pudieron hallar gran variabilidad: desde ofrecer una vía de expresión para las demandas regionales y anticeutralistas de algunos hacendados y miembros de las élites, hasta servir de plataforma

¹⁰ Víctor Raúl Haya de la Torre, *Política Aprista*, Lima, Latina, 1989 [1933], p. 92.

¹¹ Luis Heysen, *El ABC de la peruanización*, cit. en A. Flores Galindo, “Región y regionalismo en el Perú”, *op. cit.*, p. 139.

¹² Guillermo Guevara, *La rebelión de las provincias*, Lima, La Sierra, 1931, p. 37.

¹³ Lewis Taylor, “The origins of APRA in Cajamarca, 1928-1935”, *Bulletin of Latin American Research*, vol. 19, n° 4, 2000, p. 449.

para procesos de lucha campesina. Según arguye Jaymie Heilman, esa flexibilidad del aprismo descansó en buena medida en la ubicuidad de su retórica nacionalista, capaz de vehiculizar desde una genérica postura *anti-statu quo* causas de distintos sectores sociales que se sentían postergados.¹⁴ De un modo análogo, en la pequeña ciudad de Chachapoyas, capital del departamento norteño de Amazonas, en 1930 una quincena de adolescentes crean a instancias de dirigentes del aprismo limeño una Universidad Popular. Rápidamente, el experimento se replica en otras localidades departamentales, y en poco tiempo florecen numerosas universidades y células apristas. En el contexto de una sociedad regida hasta entonces por un estricto sistema jerárquico de castas, quienes hacen las veces de profesores –artesanos, carpinteros, pequeños comerciantes– en instancias formales e informales llevan a cabo campañas educativas y de alfabetización. Más importante aun, lo hacen en la idea de que sólo a través de esas herramientas los sectores largamente excluidos de la población de la región pueden empoderarse y constituirse como pueblo. Así, también aquí el aprismo es la referencia que permite a estos intelectuales menores movilizar un conjunto de demandas sociales que de-

¹⁴ Jaymie Heilman, “We Will no Longer Be Servile: Aprismo in 1930s Ayacucho”, *Journal of Latin American Studies*, vol. 38, 2006. Véase también Luis Miguel Glave y Jaime Urrutia, “Radicalismo político en elites regionales: Ayacucho 1930-1956”, *Debate Agrario*, vol. 31, Lima, 2000.

safían el dominio oligárquico en la región.¹⁵ Digamos por último que en otras varias zonas figuras provenientes de las élites culturales locales apuntalaron decisivamente la instalación del APRA. Tales por ejemplo los casos de Tacna y Loreto, en los dos extremos del país, en los que el flamante movimiento se alzaría sorpresivamente con el triunfo en las elecciones de 1931.¹⁶

5. Esos casos regionales presentan muchas similitudes, pero también diferencias que aquí casi no hemos podido desarrollar. Lo que interesa concluir como señalamiento general es que, en ese momento bisagra en la historia del APRA, en el que su implantación en el Perú como partido de masas comporta el pasaje paulatino y contradictorio de una cultura política que se había originado en el universo de las izquierdas ilustradas, a otra en la que surgen rasgos propios de lo que se conocerá como tradición populista latinoamericana, los intelectuales locales que han sido objeto de este breve texto juegan un papel de peso en la producción de lo nacional-popular. □

¹⁵ David Nugent, *Modernity at the Edge of Empire: State, Individual and Nation in the Northern Peruvian Andes, 1885-1935*, Stanford, Stanford University Press, 1997, pp. 232-255.

¹⁶ El diario *La Tribuna* se propuso presentar a esas figuras desconocidas al público limeño. Véase “Llegó ayer el Secretario del Comité Departamental de Tacna, c. Ramiro Pérez Reinoso” y “Como aprista estoy a disposición del Partido. Reafirma con estas palabras su credo doctrinario Héctor Morey Peña, representante electo por Loreto”, Lima, *La Tribuna*, 25 de julio y 8 de noviembre de 1931.

Entre el corporativismo estatal y la redención de los pobres: los normalistas rurales en México, 1921-1969

Alicia Civera

El Colegio Mexiquense

A raíz del movimiento revolucionario de 1910 se impulsó en México una política cultural de masas en la que la escuela tuvo un lugar central en la promoción de nuevas formas de relacionarse con los gobiernos locales, estatales y federales, de ser ciudadanos, de asumir la etnicidad y el género, de subirse al carro de la modernidad y la identidad de lo mexicano.

El primer reto de esta política cultural fue la expansión de la escuela primaria, sobre todo en las áreas rurales, y la formación de un ejército de maestros capaz de propiciar los cambios deseados. El gobierno revolucionario debió contratar a muchas personas sin estudios normalistas para atender las escuelas, pero al mismo tiempo fue abriendo nuevas instituciones para formar o capacitar a los maestros, como las escuelas normales rurales y las escuelas regionales campesinas. En el caso de estas dos últimas, se buscó reclutar a estudiantes de áreas rurales y de escasos recursos a quienes se otorgaron becas para realizar estudios como maestros normalistas rurales en internados que, hasta 1943, fueron mixtos. Se esperaba que sus egresados, conocedores de la realidad del campo, obtuvieran una formación que les permitiera modernizar la vida rural en el contexto de la reforma agraria y la conformación de un nuevo Estado, el Estado de la Revolución Mexicana, con mayúscula.

Sin embargo, la conformación de un nuevo Estado, la modernización de la vida rural y la “transformación de las mentes de los campesinos” no eran procesos sencillos. Más bien se trató de un complejo proceso de construcción que implicó imposiciones sutiles y violentas, resistencias parciales o totales y una serie de negociaciones. En este proceso, los normalistas rurales jugaron un papel importante como intermediarios culturales y políticos, como intelectuales orgánicos, en el sentido que Antonio Gramsci dio a este término. Ellos constituyeron un nuevo estrato dentro del magisterio, cargado de su origen rural y humilde, por un lado, y de su papel de vanguardia revolucionaria, por el otro.

Como maestros, su nivel de vida ascendió pues adquirieron posibilidades de vida para ellos y sus familias que antes eran impensables. Como profesores de origen campesino, su ascenso dentro del magisterio fue por lo general limitado, aunque hubo importantes excepciones, y como campesinos ilustrados, asumieron el compromiso de redimir a las masas. Como revolucionarios abogaron por el reparto agrario y la mejora económica de las familias campesinas, la educación laica, activa, práctica, socialista y la construcción de relaciones políticas “modernas”, siempre en medio de la ambigüedad entre las crecientes distancias entre el campo y la ciudad, las cul-

turas locales y la construcción del México moderno de la Revolución, los anhelos populares y la edificación del corporativismo estatal, la diversidad cultural y el imaginario de la Revolución, las inspiraciones democráticas y las persistentes prácticas autoritarias.

A lo largo de los años, ciertos rasgos culturales, políticos, institucionales e ideológicos se mantuvieron con fuerza en el interior de las normales rurales, pero la ambigüedad respecto al lugar que ocupan en el tejido social se ha hecho cada vez más fuerte y, por lo tanto, conflictiva, violenta y marginal.¹ A continuación muestro cómo se fue formando una cultura magisterial muy peculiar en las normales rurales, para luego distinguir dos etapas en las que los normalistas rurales han tenido distinto alcance como líderes sociales. En este artículo privilegiaré su papel político más que cultural, que ya he analizado en otros trabajos. Parto del supuesto de que para poder analizar a los normalistas rurales como intelectuales es necesario ubicarlos socioeconómicamente y comprender cómo pueden establecer redes de relaciones entre lo local y lo nacional, es decir, en las formas cotidianas en que participan en la formación del Estado y de una cultura ciudadana.²

¹ El análisis se hace sobre la base de documentación del Archivo Histórico (AH) de la Secretaría de Educación Pública (SEP), informes de la SEP, entrevistas a ex alumnos, periódicos, revistas. Para un mejor detalle véase Alicia Civera, *La escuela como opción de vida: la formación de maestros normalistas rurales en México, 1921-1945*, México, El Colegio Mexiquense, 2008; Alicia Civera, "Mujeres, escuela y opciones de vida: las estudiantes normalistas rurales en México en los años cincuenta", *Naveg@mérica. Revista electrónica de la Asociación Española de Americanistas*, n° 4, 2010, 13 páginas, disponible en <<http://revistas.um.es/navegamerica/article/view/99881>>, y Alicia Civera, "La trayectoria de las escuelas normales rurales en México; algunas huellas para estudiar", en *Heurística. Revista digital de historia de la educación*, segundo semestre de 2001, Baquisimento, Venezuela, ADG-ULA, disponible en <http://historia.fcs.ucr.ac.cr/congr-ed/mexico/ponencias/civera_cerecedo.doc>.

² Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press, 1994.

1. La cultura escolar y política en los internados de las normales rurales

De las normales rurales han salido muchos líderes de diversos bandos políticos: en sus primeros años, maestros que se fueron involucrando en procesos políticos locales, dentro del magisterio o de los mandos medios de la SEP. Posteriormente, senadores, gobernadores y líderes sindicales, como Carlos Jonguitud Barrios, líder magisterial cercano al partido oficial y a las prácticas poco democráticas y autoritarias del que por años fuera el partido oficial, el Partido de la Revolución Institucionalizada (el PRI). De ahí salieron también mujeres, como Celia Rangel, que han sido líderes de los movimientos campesinos que en los años setenta tomaron tierras ante la corrupción y el burocratismo de la reforma agraria, o como el líder de la guerrilla Genaro Vázquez, en esa misma época. Junto a estos maestros que han llegado a ser muy importantes en la historia del país, un buen número de egresados, sin tanta visibilidad política, encabezaron en el campo o en las ciudades proyectos educativos que rebasan los límites del edificio y el horario escolar, comprometidos con el mejoramiento de las condiciones de vida de las capas populares, o que emprendieron luchas políticas importantes en el nivel regional.

En las experiencias vividas por los jóvenes en los internados de las escuelas normales rurales se fue cultivando una cultura magisterial basada en el servicio social, que casi siempre acababa por ser, también, una carrera política. Estas instituciones mantuvieron su carácter popular, de compromiso social, pese a las distintas reformas curriculares e institucionales que han vivido a lo largo del tiempo, y a los embates políticos en los que han estado envueltas.

En su punto máximo, en 1938, hubo 36 escuelas en distintas regiones del país. Fueron fundadas en zonas rurales con la idea de que fueran para los campesinos y de que les llevarán la civilización. Con el tiempo, algunas de

ellas quedaron absorbidas por las crecientes zonas urbanas. Los frecuentes problemas en cada escuela o su cierre han representado, casi siempre, un conflicto regional de mucha fuerza, en los que los padres de familia y los vecinos del lugar salen a defender a los estudiantes en contra de las fuerzas de la policía o del ejército, lo que fue especialmente fuerte en las reformas de 1940 y 1969. La defensa local de las normales da cuenta de su importancia en el ámbito en que están establecidas, mientras que su sobrevivencia y defensa conjunta hablan de su peso en la telaraña estatal, pese a que en términos porcentuales su importancia como instancias formadoras de maestros fue disminuyendo.

Para comprender por qué estas escuelas han sido semilleros de líderes sociales es necesario ubicarlas como instituciones que han abierto oportunidades de vida y de trabajo a grupos subalternos, en sus primeros años a hijos de campesinos o a otros sectores del medio rural, como los hijos de mineros, pero con un paulatino ingreso de grupos populares de centros urbanos. Con las becas y la manutención en los internados, lograban sobrevivir y posteriormente ascender de estatus al obtener una plaza para trabajar como maestros. Casi siempre, las familias enteras seguían el mismo recorrido por lo menos por dos generaciones: en la primera, hijos de campesinos analfabetos, en la segunda, hijos de maestros normalistas rurales. La tercera o cuarta ya busca ingresar a la universidad, y permanecen en las normales rurales los hijos de sectores rurales y urbanos que no pueden sostener los estudios de sus hijos. Al ser internados, también abundaban los huérfanos o hijos de viudas. Esto explica que el lazo simbólico con la institución haya sido tan fuerte.³

³ AHSEP, Dirección General de Educación Normal (DGEN), expedientes de alumnos, 1941-1957; entrevistas con las egresadas de las primera y segunda generaciones de la Escuela Normal Rural de Tiripetío, Tiripetío, Michoacán, 22

En segundo lugar, es necesario atender a su organización como internados. Hasta los años treinta había estudiantes de entre 12 y 17 años de edad que permanecían internos hasta cinco años. En las décadas de 1950 y 1960 había en ellos muchachos de entre 12 y 20 años que permanecían hasta ocho años. Estas variaciones dependieron de los grados educativos que incluyeron las escuelas, ya que la educación normal no logró profesionalizarse hasta los años ochenta.⁴ Estas estancias largas en internados permitieron procesos intensivos de formación de identidades.

Aunque suele mencionarse el carácter radical del discurso de los normalistas rurales, lo cierto es que los internados han sido vistos como oportunidades de formación de cuadros políticos para distintas fuerzas: en primer lugar, desde sus primeros años, las organizaciones antecesoras del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Enseñanza (SNTE) y del PRI, así como el Partido Comunista. Posteriormente irían penetrando partidos políticos que operaron como satélites del PRI y de otros partidos de izquierda. En los primeros años actuaban también varias organizaciones agraristas, que luego fueron

de octubre de 2005; entrevistas informales con ex alumnos de los años sesenta y setenta de Salaiques, Chihuahua, y con profesores de la Escuela Normal Rural de Tenería de la década de 1980.

⁴ La formación de maestros se equiparó al ciclo secundario de tres años en la década de 1940. A partir de 1959, para entrar a la normal se pedía el ciclo secundario terminado, y los estudios de normal eran equivalentes al bachillerato de tres años. En los ochenta, igual que para cualquier estudio profesional universitario, para entrar a la normal se debía tener el bachillerato concluido, es decir, 6 años de primaria, 3 de secundaria y 3 de bachillerato. Véase al respecto Rosa María Zúñiga y otros (1984), "Elementos para un análisis de los planes de estudio de Educación Normal 1945-1982", *Documento interno*, Quinta etapa de consulta al magisterio de educación normal, México, DGENAM-SEP; María de Ibarrola, "La formación de profesores de educación básica en el siglo XX", en Pablo Latapí (coord.), *Un siglo de educación en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, vol. II, pp. 230-275.

reprimidas o cooptadas por las organizaciones campesinas del PRI, lo que ocasionó la primera gran crisis que tuvieron estas escuelas con el gobierno revolucionario en 1940. Las distintas fuerzas políticas forcejean en el interior de los internados, de manera que entre los estudiantes ha habido grandes relaciones de camaradería, pero frecuentemente estaba presente el temor de que alguno de los compañeros fuera traidor u “oreja”. También operaban entre ellos diferencias culturales importantes, fueran regionales o étnicas, aunque en general las escuelas han sido conformadas por mestizos y siempre han trabajado en español.⁵

En 1935 los estudiantes crearon la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México (FECSM), una de las pocas organizaciones estudiantiles formadas durante la época radical del presidente Lázaro Cárdenas que sigue activa hasta nuestros días. Hasta donde sabemos, desde su fundación la FECSM ha recibido, a veces más, a veces menos, presupuesto del propio gobierno. Casi siempre mantuvo unidos a los estudiantes de las diferentes escuelas normales rurales, aunque a veces hubo rupturas profundas, y aunque ha tenido en distintas épocas relaciones de apoyo político con otras organizaciones estudiantiles, mantuvo su identidad específica como organismo que aglutina a estudiantes campe-

sinos y socialistas. El punto central de lucha de la FECSM ha sido la defensa de la educación popular y por alcanzar una sociedad sin clases sociales, siguiendo un discurso dogmático que parece no cambiar a lo largo del tiempo. Sus movimientos se han dirigido a varios puntos nodales: el derecho a estudiar en condiciones de igualdad con otros sectores sociales, por lo cual exigen que sus becas y las condiciones físicas y de trabajo de las escuelas sean las adecuadas. Lo cierto es que a lo largo de su historia, salvo algunas excepciones, sus condiciones de trabajo han sido pésimas, y si han logrado mejorías ha sido a partir de su lucha en contra de que se los mantenga, como ellos han expresado, como “estudiantes de segunda”.⁶

Luego de la revolución de 1910 había pocas escuelas normales públicas en las principales ciudades, pero luego se fueron instalando escuelas, tanto públicas como privadas, que se sumaban a las escuelas rurales, lo que, según las autoridades, ha provocado desde los años cincuenta un exceso de normalistas en relación con el número de puestos de trabajo existentes. La dificultad para asignar plazas se ha prestado a prácticas clientelares en las que se intercambian las plazas, o incluso el ingreso a las normales, por lealtad a los líderes sindicales o gubernamentales.⁷

⁵ Sergio Ortiz Briano, *Entre la nostalgia y la incertidumbre. Movimiento estudiantil en el normalismo rural mexicano*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2012; Tanalís Padilla, “Las escuelas normales rurales en México”, V Coloquio Internacional de Historia de Mujeres y Género en México, CD, CIESAS, UABJO, Oaxaca, México, 18-20 de marzo de 2010; Samuel Salinas y Carlos Imaz, “III. Formación ideológica, académica y política”, en *Maestros y Estado*, México, Universidad Autónoma de Guerrero/Universidad Autónoma de Zacatecas-Línea, 1984, vol. 1, pp. 83-105; Evangelina Terán, “Del internado a la marcha. Rutinas y participación política de las alumnas de la Normal Rural Justo Sierra Méndez de Cañada Honda, Aguascalientes, 1939-2009”, tesis doctoral, Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 2009.

⁶ Entrevista grupal con ex alumnos de los años sesenta y setenta de Salaices, Chihuahua, 19 de marzo de 2013; Sergio Ortiz Briano, *Entre la nostalgia y la incertidumbre...*, *op. cit.*; Tanalís Padilla, “Las escuelas normales...”, *op. cit.*; Marcelo Hernández, “Las vicisitudes de una reforma. El caso de la Escuela Normal Rural de Colonia Matías Ramos-San Marcos”, en XIII Encuentro Internacional de Historia de la Educación, CD, México, Universidad Autónoma de Zacatecas, SOMEHIDE, 2012; Mónica López Macedonio, “La construcción del corporativismo estudiantil normalista rural durante el gobierno cardenista: el caso de la FECSM”, Ponencia presentada en el XIII Encuentro Internacional de Historia de la Educación, UAZ-SOMEHIDE, Zacatecas, 22-24 de agosto de 2012.

⁷ Jorge Muñoz y Julio Castellón, *La preparación del magisterio en México, situación en 1966*, México, Centro

2. La misma lucha en distintas condiciones

En los internados fueron arraigándose prácticas clientelares acompañadas de discursos populares. Es así que los estudiantes se han visto obligados a negociar y a participar en la política desde su ingreso, incluso a veces antes. Sin embargo, el grado de politización y el tipo de actores con quienes se han involucrado los normalistas rurales han cambiado a lo largo del tiempo.

Entre 1920 y 1941, las escuelas representaban la entrada del gobierno federal revolucionario en la vida del campo. Maestros forasteros y estudiantes locales resultaban una interesante combinación a la hora de enfrentarse con la Iglesia católica o con caciques regionales y de organizar a los campesinos a partir del reparto de tierra y la organización cooperativista para producir, obtener créditos y luchar contra los acaparadores, como planteaba el proyecto revolucionario, todas ellas actividades que se realizaban en las escuelas como parte de sus finalidades explícitas y de su currículum. Internamente las escuelas se organizaban con autogobiernos con los que estudiantes y maestros adecuaban los planes de estudio a las necesidades regionales y decidían sus formas de organización. Se trataba de un experimento democrático: los estudiantes aprenderían a ser responsables participando en el gobierno de la escuela junto con sus maestros y los representantes agrarios. Así, cada escuela debía funcionar como una comunidad, y autogobernarse según sus propias necesidades pedagógicas y las necesidades económicas y culturales de cada región.

Los estudiantes hicieron suyo el discurso gubernamental de la Revolución y asumieron, junto con sus maestros, el reto de mejorar las

condiciones de vida de los campesinos, sector del que provenían. Alfabetizaban, apoyaban programas de modernización productiva y, sobre todo, colaboraban en la formación de cooperativas agrícolas, ligas femeniles y otras agrupaciones políticas para luchar en contra de acaparadores, caciques, terratenientes o la Iglesia católica. Sin embargo, este pacto con el gobierno revolucionario no estuvo exento de conflictos por varios motivos: debido al exiguo presupuesto que la SEP otorgaba a las normales rurales ya que el gobierno federal decidió frenar el impulso de organizaciones campesinas que querían actuar con independencia de sus redes dirigidas desde arriba, y por disputas establecidas entre las comunidades rurales y las propias escuelas por la posesión de la tierra y el uso del agua. Por otra parte, los afanes modernizadores de los maestros no siempre fueron aceptados por las comunidades y los estudiantes que formaban parte de ellas, mientras que, como un efecto perverso, la exaltación de la civilización, apegada a los modelos ciudadanos, también despertó expectativas en los jóvenes que querían buscar oportunidades de vida en las ciudades.⁸

El desarraigo del campo y la relación conflictiva con el gobierno se aceleraron en una segunda etapa, entre 1941 y 1969, época de urbanización e industrialización, de crecimiento de las clases medias y de acceso a un tipo de cultura muy diferente a partir del desarrollo de la radio, el cine y la industria editorial. En 1940, los estudiantes, apoyados por sus maestros y por las comunidades rurales vecinas a las escuelas, hicieron una huelga para exigir condiciones mínimas para el funcionamiento de los internados. A la represión a los estudiantes siguió el cierre de casi la mitad de las escuelas, la clausura de los internados mixtos y la implantación de un currículum común para todas las escuelas normales del

de Estudios Educativos, 1969; Pedro Antonio Estrada Rodríguez, *La formación de maestros en México. Evolución y contexto social*, México, CIEEN, 1992.

⁸ Alicia Civera, *La escuela como opción...*, *op. cit.*

país que puso fin a la intención ruralista de las normales y, por lo tanto, al trabajo directo con las comunidades. Es decir que el papel de los normalistas rurales como gestores locales, si bien en parte se mantuvo, no integraba ya el currículum oficial de las escuelas. Por otra parte, los estudiantes fueron transferidos de unas escuelas a otras, por lo cual quedaron en ellas jóvenes provenientes de diferentes regiones, y, por lo tanto, con menos arraigo local. En una etapa de descenso en el movimiento agrario, los estudiantes, junto con sus maestros más experimentados, siguieron trabajando en autogobiernos. Sin embargo, en lugar de trabajar según las necesidades específicas de cada escuela, en los autogobiernos se incluyó la representación de la FECSM y del sindicato de maestros, con lo cual se inmiscuyeron asuntos políticos ajenos a la vida de cada escuela y de la región donde se alojaban. Aunque hubo variaciones, en muchas escuelas los estudiantes comenzaron a tener más poder que sus maestros, y se fue perdiendo la representación de los campesinos locales.

Algunos normalistas rurales establecieron un vínculo más fuerte con el SNTE, el único sindicato de maestros registrado oficialmente, pero muchos otros tuvieron un mayor contacto con el movimiento magisterial gestado en la ciudad de México, que buscaba la democratización del sindicato. Guiados por sus maestros, muchos de ellos bien preparados, simpatizantes del Partido Comunista y defensores de la democracia sindical, apoyaron al movimiento magisterial en los cincuenta y al movimiento estudiantil, que culminaría en 1968 con el asesinato masivo de jóvenes en la ciudad de México, con el encarcelamiento de estudiantes y con el cierre de un número importante de escuelas normales rurales en el campo.⁹

⁹ AHSEP, DGEN, expedientes de alumnos, 1941-1957; entrevistas con las egresadas de las primera y segunda ge-

Este cierre, que representó la segunda gran crisis de estas escuelas, expresaba la creciente paralización debido a dos posturas muy diferentes: por un lado, quienes intentaban organizarse de manera independiente del gobierno bajo la influencia de un Partido Comunista fortalecido y de una creciente cultura política de izquierda influida por la Revolución Cubana, que en su extremo llevaría a varios normalistas rurales a integrarse a la guerrilla. Por otro lado, quienes aceptaron incorporarse, a través del sindicato y del partido oficial, a las redes corporativistas de un Estado autoritario, que había logrado una gran estabilidad conteniendo a la mayor parte de las fuerzas políticas en el interior del PRI.¹⁰ Dos caminos muy distintos para lograr un fin que sin embargo compartían —exigir sus derechos y mejorar las condiciones de vida de los pobres— como resultado de su experiencia como sectores subalternos ya que, gracias a la escuela y a las becas gubernamentales, habían podido estudiar y ascender de estrato socioeconómico. Pese a las diferencias, ambos grupos compartían ese ideal gestado en la ambivalencia de formarse en internados guiados por autogobiernos que, paradójicamente, abogaban por la participación democrática, a la vez que dependían de los subsidios gubernamentales.

La historia de los normalistas rurales nos muestra la persistencia de la lucha de los grupos subalternos por alcanzar sus derechos como ciudadanos, pero también la persisten-

neraciones de la Escuela Normal Rural de Tiripetío, Tiripetío, Michoacán, 22 de octubre de 2005; entrevista grupal con ex alumnos de los años sesenta y setenta de Salaires, Chihuahua, 19 de marzo de 2013, y entrevistas informales con profesores de la Escuela Normal Rural de Tenerife de los años ochenta, Tenerife, Estado de México, distintas fechas; Susan Street y Alicia Civera, "Entrevista a la maestra Celia Rangel", Ciudad Guzmán, 6 de octubre de 2008.

¹⁰ Luis Hernández Navarro, "El asesinato de Minerva: la batalla por el normalismo rural", *El Cotidiano*, n° 176, noviembre-diciembre de 2012, México, UAM, pp. 19-33.

cia de prácticas autoritarias en los grupos de izquierda y en el magisterio en general. No es posible comprender el papel de los normalistas rurales como intelectuales si se consideran sólo sus ideas y sus aportaciones intelectuales,

sino que es preciso considerar también su vulnerabilidad socioeconómica y sus variables posibilidades de generar lazos entre distintos sectores sociales, es decir, ubicarlos dentro de las estructuras de poder. □

Luis Feldman Josín, “el maestro de la modernización”

Lucía Lionetti

Universidad Nacional del Centro

Se ha dicho de este maestro normalista que “había batallado por la defensa de la libertad de prensa, por el desarrollo industrial, la transformación moderna de la ciudad, la radicación de escuelas, colegios y universidad en la región patagónica”.¹ Mientras sus amigos lo presentaron como “el padre intocable del Chubut”² y como un “maestro de ejemplar vocación”,³ sus adversarios lo consideraron el gestor de “un monopolio periodístico” que defendió los “intereses de propietarios y terratenientes”,⁴ posturas encontradas que dan cuenta de la presencia pública de Feldman Josín más allá del específico campo laboral al que su título lo habilitaba. Su paso por la Escuela Normal marcó un hito en su vida.⁵ Esa formación académica básica le

bastó para adquirir el estatus de la profesión y su visualización social positiva.⁶ Se mostró como el educador de los “hijos de la comunidad”, como un trabajador organizado que defendió sus derechos como “profesional de la docencia”, como un activo participante en la “republicanización de la política”⁷ y, en tanto poseedor de un saber experto,⁸ como un “publicista o educador en el sentido más amplio

¹ *Jornada*, Trelew, 11 de agosto de 1972.

² Esas fueron las expresiones del ex gobernador de Chubut, Benito Fernández, en el sepelio de Josín Feldman, en *ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Así lo presentó Osvaldo Bayer, contratado por Feldman Josín en uno de sus diarios y que, al ser despedido, en el pleito de unas tierras de la comunidad indígena lo acusó de aliado de los políticos, la policía y los terratenientes.

⁵ El acceso a los bienes culturales que brindaron aquellas instituciones a los sectores medios y bajos que se formaron en ellas y el impulso que daban a la vida cultural de las comunidades ha sido analizado por Flavia Fiorucci, “Las Escuelas Normales y la vida cultural en el interior: apuntes para su historia”, en Paula Laguarda y Flavia

Fiorucci (eds.), *Intelectuales, cultura y política en espacios regionales de Argentina (siglo xx)*, Rosario/Santa Rosa, Prohistoria Ediciones/EDUNLPam, 2012.

⁶ El pasaje por aquellas instituciones normalistas permitió, tanto a profesores como a estudiantes, construir una *cultural escolar*. Véase Alicia Civera Cerecedo, *La escuela como opción de vida. La formación de maestros normalistas rurales en México, 1921-1945*, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense, 2008.

⁷ La politización de la opinión pública en el espacio patagónico ha sido analizada por Mario Arias Bucciarelli, “Otros espacios para pensar la ciudadanía. Los territorios nacionales”, en *Revista Noroeste*, Serie Investigación y Ensayos, Historia, 29, Resistencia, UNE, 2009, pp.171-183. “Repensar la expansión de la ciudadanía política en los territorios nacionales durante el primer peronismo. Debates y derivaciones teórico-metodológicas”, *Iberoamérica*, The Hebrew University of Jerusalem, vol. 4, n° 2, 2011, pp. 99-114.

⁸ Es posible considerar el magisterio dentro de la categoría de expertos que trabajan para el Estado, tal como refieren Federico Neiburg y Mariano Plotkin en *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

de estos términos”.⁹ La cartografía social en la que se insertó redimensionó su figura y el sentido pedagógico de su discurso civilizador. Por su capital cultural y relacional devino en un “mediador cultural”¹⁰ que desplegó su acción en la “periferia de la periferia”.¹¹

La vida pública del maestro

José Feldman Josín nació en la Capital Federal el 28 de febrero de 1910. Hijo de inmigrantes de la Rusia blanca, comenzó su carrera a los 20 años con su ingreso a la Escuela Normal Nacional de Esperanza, provincia de Santa Fe. Completó su formación en la Escuela Normal de San Francisco, provincia de Córdoba, en el año 1929. La escuela rural de Sunchales fue su primer destino y allí se casó con la maestra Dora Keller. En 1931 se afilió al Partido Socialista y acompañó su militancia como redactor del periódico *El Comercio*,¹² que después adquirió y al que le dio el nombre *La Lucha*. Desde sus páginas asumió la defensa de la democracia y del socialismo. En 1936 representó al Centro Socialista de Sun-

chales ante el 30° (22° Ordinario) Congreso Nacional del PS, realizado en Buenos Aires, y durante ese año la Secretaría del Partido los trasladó, a él y a su esposa, al Centro Socialista de la 8ª y 9ª Sección de Rosario.¹³

La abierta militancia del matrimonio provocó la exoneración de ambos de sus cargos, lo que los obligó a trasladarse a un nuevo destino.¹⁴ Así, arribaron al lejano territorio de la Patagonia, portando, tal como lo recordó la prensa, “el alfabeto bajo el brazo, sus ideales de civilización y progreso y su gran vocación de servicio”.¹⁵ La subjetivación del espacio y la experiencia del contacto con esa realidad social fue un hecho referencial en la identidad de José y de Dora.¹⁶

En las primeras décadas del siglo XX, el Estado¹⁷ se hacía presente en la Patagonia con el arribo de esos agentes estatales que, junto a la figura de policías, enfermeras, jueces de paz y médicos, se enfrentaron a una realidad social que siempre parecía estar en camino de alcanzar la plena condición de civilizada. Los educadores, referentes de ese proceso de estatalización y portadores de la tradición pedagógica de la transformación del otro, se convirtieron en referentes de la comunidad. El caso de Feldman Josín fue un ejemplo paradigmático por las múltiples facetas públicas que mostró.

Esquel fue el “lugar en el mundo” donde la impronta social y cultural que le otorgaba su profesión le permitió a Feldman desplegar sus

⁹ José Álvarez Junco, “Los intelectuales: anticlericalismo y republicanism”, en Marcelo Tuñón Lara, *Los orígenes culturales de la II República*, Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 102.

¹⁰ Un valioso trabajo que presenta a los maestros bajo esta categoría es el de Guillermo Palacios, *La pluma y el arado. Los intelectuales pedagogos y la construcción socio-cultural del “problema campesino”*, México, El Colegio de México, 1999.

¹¹ Tomamos esta expresión de Ricardo Pasolini, *La utopía de Prometeo. Juan Antonio Salceda del antifascismo al comunismo*, Tandil, UNICEN, 2006. Sobre el tema de la relación entre centro y periferia en la producción cultural véase Enrico Castelnuovo y Carlo Ginzburg, “Centro e Periferia”, en *Storia dell’arte italiana*, Parte I, vol. I, Turín, Einaudi, 1979.

¹² En realidad, se inició en el periodismo en la localidad de Esperanza (Santa Fe) cuando estudiaba magisterio comenzó a colaborar en el periódico *El Colono* –que apareció el 2 de noviembre de 1910, fundado por el radical Rodolfo Benjamín Lehmann–, y donde en 1928 fundó y dirigió la revista estudiantil *Energía*.

¹³ *Libro de Actas* del Centro Socialista de Sunchales, Folio 39.

¹⁴ Al ser exonerados, muchos de esos maestros optaron por migrar buscando una plaza de trabajo allí donde sus servicios eran requeridos.

¹⁵ *Jornada*, 11 de agosto de 1972.

¹⁶ Ana Troncoso, “El magisterio y la experiencia del espacio. La meseta norte chubutense (1930-1970)”, en *Cuadernos Interculturales*, año 8, n° 14, Viña del Mar, Chile, primer semestre de 2010, pp. 87-109.

¹⁷ Para ver la organización estatal del territorio patagónico puede consultarse Susana Bandieri, *Historia de la Patagonia*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005.

atributos. Contratado en el periódico, homónimo del nombre del pueblo fundado en 1925,¹⁸ su pluma sobresalió, y lo llevó a ocupar pocos años más tarde, entre 1938 y 1941, el cargo de director y secretario de redacción del *Esquel*. Por entonces, existía una tensa convivencia con las autoridades de turno, e incluso el juez de la ciudad lo acusó de desacato y lo envió detenido a Rawson. Pese a que Feldman fue absuelto y a que el juez dimitió de su cargo, no pudo ejercer la docencia y fue separado del periódico, por lo cual emprendió con su familia un nuevo rumbo, esta vez hacia la pequeña población pampeana de Sarah. Junto a Dora, ejerció la docencia en una escuela rural al tiempo que era corresponsal del diario *La Reforma* de General Pico.

En 1944 reasumió la dirección de *Esquel*, que al convertirse en diario cambió su formato: ediciones sencillas, pocas páginas y noticias “frescas”. Dedicaba portadas al fin de la guerra y a la caída del Eje con comentarios de tono democratizante y antifascista. Cuando el peronismo se hizo presente en el escenario político sus opiniones fueron abiertamente contrarias al régimen, lo que llevó a la clausura del diario en el año 1950. A partir de los años cincuenta *Esquel* se convirtió en el medio escrito de mayor peso en la región ya que se vendía por todo el Oeste del Chubut, con una tirada de 1.800 ejemplares. Los titulares seguían atentamente el desarrollo de la Guerra Fría: el lanzamiento de bombas atómicas y el conflicto de Corea, con una línea editorial notoriamente anticomunista. Tiempo después, el diario morigeraría sus comentarios para centrarse en registrar noticias sociales y culturales. Sin embargo, después de la Revolución Libertadora participó de aquel espíritu de celebración de la caída del peronismo, y

sumó créditos como referente local del anti-peronismo.¹⁹ Este fue el tono:

Una jornada de júbilo recibió ayer el pueblo de Trelew, que [...] saludó alborozado y entusiasta el retorno de la libertad y la paz, que durante tantos años estuvieron conculcadas y agraviadas por un sistema que pretendía erigirse en custodio de la nacionalidad y que [...] no hacía sino intentar destruir el alma argentina y sus más caras tradiciones de integridad moral.²⁰

A partir de entonces Feldman emprendió una serie de iniciativas periodísticas y de tipo gremial/asociativas. En 1954 fundó el diario *Jornada*, presentado como “el decano de la prensa patagónica”. En 1958, año en el que impulsó la creación de la Asociación Patagónica de Prensa, apareció *Noticias*, de Comodoro Rivadavia, de efímera vida. En 1948 había fundado y presidido el Círculo de Periodistas del Oeste del Chubut. También fue cofundador de la Asociación de Entidades Periodísticas Argentinas y miembro de la Sociedad Interamericana de Prensa,²¹ además de vicepresidente de su Junta de Directores, cargos que le posibilitaron viajar en representación de las Naciones Unidas por todo el mundo. A fines de los años sesenta participó en el lanzamiento del Canal de Televisión por Cable de Esquel. Fue presidente de la Corporación de Fomento del Río Chubut (CORFO) para el desarrollo del valle inferior y secretario general de la Comisión de Festejos del Centenario de la Colonización Galesa en

¹⁸ Véase al respecto Jorge Oriola, “El diario ‘Esquel’ y su influencia política e historiográfica (1925-1958)”, cd, X Jornadas Interescuelas Departamento de Historia, Rosario, 20 al 23 de septiembre de 2005.

¹⁹ En los acontecimientos de junio de 1956 se comentó: “El golpe ha sido parado. [...] ¡Viva la libertad! ¡Viva la democracia!”, citado por Jorge Oriola, *El diario Esquel... op. cit.*

²⁰ *La Jornada*, 24 de septiembre de 1955, p. 2. Citado por Javier Prado, *Del tiempo de Perón*, edición independiente, Trelew, 2011, p. 168.

²¹ Por entonces mantuvo contactos con el presidente de facto Juan Carlos Onganía.

Chubut. Recibió el premio “Réplica de un Hito”, de la Comisión Argentina Demarcadora de Límites, por su defensa de la soberanía nacional y la Estatua de Bronce Mariano Moreno de la Revista *Centenario* por su defensa de los derechos humanos. Impulsó los estudios históricos con la convocatoria al Primer Congreso de Historia del Chubut, que concluyó con la constitución de la Junta de Estudios Históricos. Además, promovió la creación del Instituto de Estudios Superiores adscripto a la Universidad del Sur.

También mostró sus condiciones de escritor, con libros y folletos relacionados con el tema de la educación, entre los cuales cabe mencionar “Programa analítico para escuelas rurales” (1934), “Ambiente histórico y geográfico de una escuela del Chubut” (1936), “Miseria moral y física de los niños campesinos (1937)” –libro que quedó inédito por falta de fondos para su edición–, “Por los caminos del mundo” (1950) –con treinta y cuatro temas relacionados con la educación extraídos de notas publicadas a raíz de su viaje por cuatro continentes integrando una misión periodística–, “Río Encuentro” (1964), contribución

con la que se propuso mejorar el conocimiento sobre el pleito de límites con Chile, y “La obra civilizadora del maestro del Chubut” (1966).

La pródiga vida de Feldman Josín se apagó en Bogotá el 11 de agosto de 1971, a causa de un accidente cerebrovascular, mientras participaba de la Asamblea de la Sociedad Interamericana de Prensa. La trayectoria de su vida muestra cómo, a partir de una formación relativamente modesta, pudo proyectarse en sus facetas de maestro, escritor y periodista. Si bien resulta poco factible etiquetar a este tipo de personaje, lo que coloca a los historiadores ante un renovado desafío, es posible presentarlo como un “intelectual pedagógico”. En tanto maestro normalista, devino en uno de los “rostros” del Estado que promovió la modernización del “otro” a partir del discurso civilizador de la educación. Al mismo tiempo, su impronta en la comunidad lo convirtió en vocero y promotor de sus intereses e inquietudes. De allí que esa condición bifronte de su acción, tal como se planteó al comienzo de este artículo, permite reconocerlo como un “mediador cultural”. □

Imágenes modernas

*La construcción de imaginarios urbanos a través de la fotografía
(Santa Rosa, La Pampa, 1895-1925)**

Paula Inés Laguarda

Universidad Nacional de La Pampa / CONICET

La invención y democratización de la fotografía constituyó una de las revoluciones modernas en la producción de imágenes e imaginarios. En el Territorio Nacional de la Pampa, desde los fotógrafos que acompañaron a Roca durante la “Campaña al Desierto” o los que llegaron más tarde en forma itinerante, hasta los profesionales¹ y los amateurs² que se radicaron en las primeras localidades, produjeron un reservorio de imágenes que plasmaron determinados puntos de vista sobre la modernización del Territorio.

En este trabajo nos ocupamos específicamente de las fotografías vinculadas con el proceso de transformación del espacio y la emergencia de formas de sociabilidad modernas en la ciudad de Santa Rosa (fundada en 1892, capital del Territorio desde 1900 y, a

partir de 1951, capital provincial). En particular, se pretende aportar al análisis de la producción de la ciudad como “artefacto material, cultural y político”,³ al indagar las formas en que la vida urbana fue concebida, imaginada y representada por los primeros fotógrafos. Para ello, se analiza una selección de imágenes de Bernardo Graff, Luis Marostica y Pedro Monmany, producidas entre 1895 y 1925.⁴ Los tres ejercieron la fotografía profesionalmente en el Territorio, se vincularon con diversos sectores de la sociedad de la época y sus fotografías contribuyeron a la legitimación de proyectos políticos, productivos y comerciales, e inclusive a la construcción de relatos históricos sobre la ciudad.⁵

* Este trabajo es una versión acotada del presentado en las Jornadas “Intelectuales de pueblo”, Buenos Aires, septiembre de 2012. El trabajo original incluyó la ciudad de General Pico y un mayor número de imágenes y referencias teóricas. Agradezco los comentarios de Ana Teresa Martínez y otros participantes del encuentro.

¹ En 1906 se registran cuatro fotógrafos establecidos en el Territorio. Véase Miguel De Fougères, *La Pampa. Guía descriptiva, demostrativa y administrativa del Territorio de La Pampa Central*, Buenos Aires, Imprenta J. Cúneo, 1906.

² Según la prensa de la época, la fotografía amateur habría cumplido un papel relevante ya en el período analizado.

³ Adrián Gorelik, *La grilla y el parque: espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2010, p. 14.

⁴ Archivo Histórico Provincial de La Pampa, Fototeca “Bernardo Graff” (AHP-FBG), Colecciones *Enriqueta Schmidt (1891-1911)*, *Bernardo Graff - Pampa Central (1892-1907)*, *Marostica Hmnos. (1895)* y *Noemí Monmany (1900-1940)*.

⁵ Fue habitual que los pedidos de vecinos y autoridades políticas del Territorio al Estado nacional y otras entidades, como las empresas ferroviarias, se acompañaran con fotografías sobre el desarrollo de la región (como la Solicitud de 1902 para la fijación definitiva de Santa Rosa como capital). Sobre la utilización de estas fotografías para la construcción del relato histórico de la ciudad, véase Ana Rodríguez, Mirta Zink y Alejandra Valdés, “Fotografía y memoria. Conmemorando el cin-

La modelación del espacio urbano

Con respecto a las fotos de Luis Marostica,⁶ es probable que hayan sido producidas por un encargo institucional, debido a sus características y estilo.⁷ Veamos dos ejemplos:



Foto 1



Foto 2

La Foto 1 presenta un plano general de una de las zonas más densamente edificadas del pequeño núcleo urbano que en 1895 era Santa Rosa de Toay.⁸ Dos edificios comerciales en-

marcan el cuadro: la panadería La Perla y el almacén La Confianza. El punto de fuga de la imagen se pierde en el horizonte, en el vasto espacio rural que circundaba el área urbana y que aparece simbólicamente en la imagen a partir de elementos como el caballo y los pa-

lenques. En tanto, la Foto 2, del mismo año, muestra en un plano general el espacio destinado a la plaza, delimitado por un alambrado perimetral; detrás la iglesia católica y otros dos locales comerciales: a la izquierda el almacén de Imaz y, a la derecha, un pequeño local propiedad del fundador de Santa Rosa, Tomás Mason, en el que Marostica había instalado su casa de fotografía. Si bien en ambas imágenes la presencia de lo rural no puede ser soslayada –de hecho es parte de la composición–, la apertura del plano destaca la presencia y solidez de los edificios, que habían comenzado –aunque de manera muy incipiente– a modelar el espacio urbano. El dato de que varios de ellos fueran locales de comercio no es menor, porque da cuenta del pujante movimiento comercial que había empezado a experimentar la localidad. Aun cuando dos de los edificios son almacenes, se diferencian de los almacenes de ramos generales de la zona rural,

cientenario de la capital del Territorio Nacional de La Pampa”, *Estudios sociales*, n° 34, primer semestre de 2008, pp. 163-177.

⁶ Las fotografías, fechadas en 1895, llevan el sello de “Marostica Hmnos.” en referencia a la casa comercial que el italiano Luis Marostica administraba junto a su hermano José en La Plata. Si bien no puede afirmarse fehacientemente que hayan sido sólo de autoría de Luis –de 30 años y soltero–, todo indicaría que así fue, teniendo en cuenta que José, además de ser la cabeza del negocio fotográfico, tenía otras obligaciones familiares que le hubieran complicado ausentarse de La Plata para probar suerte en una plaza comercial remota. Véase Guillermo López Castro y Jimmy Rodríguez, “Marostica Hmnos. Primer serie fotográfica de Santa Rosa-1895”, 2012, disponible en <<http://fototecabernardograff.wordpress.com/2012/04/25/marostica-hnos-primer-serie-fotografica-de-santa-rosa-1895/#>>.

⁷ Según López Castro y Rodríguez la serie pudo haber sido realizada para presentar ante las autoridades ferroviarias a fin de persuadirlas de llevar un ramal a Santa Rosa, en *ibid.*, s/p.

⁸ Primera denominación de la ciudad, vigente hasta 1916. Si bien el Censo Nacional de 1895 no registró la población de Santa Rosa, esta habría sido inferior a las de Vic-

torica (1.323) y General Acha (883), primeros núcleos urbanos del Territorio y únicos registrados en el censo.

que consistían apenas en un caserío, corrales y galpones con amplio espacio de almacenamiento. Aquí, en cambio, se trata de edificios con fachada ornamentada, con un diseño arquitectónico urbano, en los que sobresale el nombre del comercio y se hallan integrados al resto de las edificaciones.

Nuevas intervenciones, nuevas prácticas

Las fotografías de Bernardo Graff⁹ seleccionadas para este análisis, fechadas en 1898 y 1902, dan cuenta del acelerado proceso que experimentó el trazado urbano de Santa Rosa en pocos años.



Foto 3

En la Foto 3, de 1898, vemos a la Guardia Militar formada en la plaza Mitre. El plano general abierto y el ángulo en picado amplifican la escena y permiten visualizar el trazado en forma de estrella de la plaza, a partir del centro

⁹ Bernardo Graff nació en 1858 en Spremberg (Alemania) y en 1884 se radicó en General Acha, La Pampa. El censo nacional de 1895 lo encontró en Victorica y ya registrado como fotógrafo. Tras una breve estadía en Toay, en 1901 viajó a Alemania a comprar equipamiento y a su regreso abrió un local de fotografía en Santa Rosa que publicitó en la prensa. Véase Jimmy Rodríguez, “Colección Bernardo Graff-Pampa Central (1892-1907)”, 2012, disponible en <<http://fototecabernardograff.wordpress.com/2012/06/04/coleccion-bernardograff-pampa-central-1892-1907/>>.

ocupado por la pirámide erigida en 1900 en conmemoración de la “Expedición al Desierto”. Detrás, la Inspección de Milicias (edificio blanco de líneas rectas) y a su derecha la casa destinada al Juzgado Letrado. En tanto, la imagen de la derecha (Foto 4) presenta a las alumnas de la Escuela de Niñas dirigiéndose a la plaza para celebrar la primera Fiesta del Árbol, el 12 de octubre de 1902. Ambas fotografías revelan la presencia cada vez mayor del Estado en el ámbito territorial, a través de instituciones como la milicia y la educación, y un acuciado ordenamiento del espacio público. La plaza ya no presentaba el alambrado perimetral observado en la Foto 2 y había sido urbanizada con un trazado rectilíneo.¹⁰ La importancia



Foto 4

otorgada por el ex presidente Sarmiento al arbolado público se encarnaba en las escolares dispuestas a la plantación de especies que, más allá de frenar la erosión, apuntaban al embellecimiento de la ciudad. Y lo hacían marchando en ordenada fila, enfundadas en prístinos delantales. En la vereda de enfrente, un carro tirado por caballos y dos hombres con ropas de

¹⁰ El 14 de junio de 1902 el diario *La Capital* daba cuenta de las modificaciones realizadas y anunciaba otras, como “el adoquinado en madera de las dos calles principales de la Plaza Central, mejora que al par de embellecerla contribuirá al aseo e higiene local”. Citado en Ana María Lassalle, “De vecinos, fotógrafos y fotografías”, en A. M. Lassalle (comp.), *La Santa Rosa imaginada en 1902*, Santa Rosa, APCPC y UNLPam, 2003, p. 23.

trabajo rural detenían su paso para ver pasar aquel verdadero desfile de “modernidad”.

Pero la construcción imaginaria de una Santa Rosa urbana y moderna no se expresaba solamente a través de la presencia estatal ni de las intervenciones urbanísticas, sino también de nuevas prácticas sociales y culturales.



Foto 5

En la Foto 5, de 1902, Graff vuelve a fotografiar una casa comercial. En este caso, a través de un encuadre más cerrado, el punto de vista del fotógrafo focaliza en el grupo de personas (hombres, mujeres y niños) que posa frente al local “El Sol”, de Felipe Yarza. Además de la imponencia del edificio, coronado por el nombre del comercio y la figura del astro que lo simboliza, la presencia de un mástil con la bandera argentina y de un niño sosteniendo una bicicleta son dos elementos que llaman la atención. El primero, refiere a una noción de civilidad que extendía el uso de símbolos patrios a edificios no estatales, pero el segundo indica algo diferente. Si tenemos en cuenta que por las convenciones fotográficas de la época y las limitaciones del equipamiento (tiempos largos de exposición, que requerían sujetos fotografiados inmóviles) este tipo de tomas conllevaba una puesta en escena, cabe preguntarse entonces por qué el fotógrafo decidió incluir un niño con una bicicleta en primer plano. La respuesta tentativa que podemos elaborar se relaciona, precisamente, con la producción de un imaginario urbano y moderno: la bicicleta era un adelanto técnico que posibilitaba transi-

tar la ciudad de manera eficiente, económica y definitivamente “moderna”.

En cuanto a la Foto 6, atribuida a Pedro Monmany,¹¹ es de comienzos de 1920 y presenta una toma en primer plano de cuatro niños que posan en un banco de la plaza Mitre, con ropa de paseo y actitud distendida. La



Foto 6

plaza luce ahora árboles crecidos y no parece diferenciarse de la de cualquier ciudad de provincia, pero además los sujetos fotografiados se apropian del espacio y lo transforman en “lugar”, en espacio vivido-concebido a partir de la experiencia urbana.¹² Si la vida urbana se plasma a partir del diseño urbanístico (veredas pavimentadas y con cordón cuneta, arbolado cuidado) y de las nuevas prácticas y los actores sociales que la experimentan, en el fondo la contradicción sigue vigente: un automóvil simboliza los adelantos técnicos de la modernidad y las nuevas posibilidades que ofrece, pero a su lado un caballo recuerda que

¹¹ Pedro Monmany inició su actividad a principios de siglo como fotógrafo amateur en Santa Rosa, y en 1906 se hizo cargo de la sección “óptica y fotografía” en la farmacia de su suegro, Luis Badía, para más tarde abrir su propia casa fotográfica. Si bien las imágenes conservadas en la colección “Noemí Monmany” (AHP-FBG) no están firmadas, la inclusión de fotos familiares y un estilo similar en la composición habilitarían a pensar que en su mayoría corresponden a este autor. Agradezco los datos a Guillermo López Castro.

¹² Véase Alicia Lindón, Miguel A. Aguilar y Daniel Hiernaux (coords.), *Lugares e imaginarios en la metrópolis*, Barcelona/México, Anthropos/UAM-Iztapalapa, 2006, p. 12.

Santa Rosa todavía no es capital de provincia sino parte de un Territorio Nacional, en un contexto en que el reclamo por la provincialización estaba en pleno auge.

Palabras finales

En cada época, la representación de lo urbano se vale de las técnicas expresivas disponibles, pero este cambio tecnológico introduce también nuevos puntos de vista espaciales, narrativos y sociales. De allí que el análisis de las imágenes producidas por los primeros fotógrafos pampeanos constituya un elemento clave para estudiar los imaginarios urbanos del período, sus configuraciones, tensiones y contradicciones.

Si entre fines del siglo XIX y principios del XX La Pampa era aún un territorio en gran medida rural y poco poblado, los primeros cen-

tros urbanos se constituyeron en motores que allanaron e impulsaron el camino de la modernización. Y en ese proceso, los fotógrafos analizados cumplieron un papel destacado en la producción de imágenes, sentidos y miradas sobre la ciudad y sus prácticas. Pero además, se constituyeron en figuras mediadoras que, a la par de ofrecer puntos de vista atravesados por el contexto de producción de esas imágenes, por sus propias concepciones estilísticas, políticas y sociales –sobre las que poco sabemos–, por sus contactos e intercambios con ciudades mayores (La Plata en el caso de Marostica, Berlín en el de Graff) y por las convenciones artísticas de la época, contribuyeron a modelar esos imaginarios al convertirse aquellas primeras fotografías en representaciones simbólicas de lo que significaba habitar una “pampa” que se imaginaba a sí misma como moderna y urbana, aun cuando su realización material plena fuera sólo una utopía. □

“Los poetas del interior en el mapa lírico de la nación”

Alberto Díaz Bagú entre poesía y edición (Córdoba, 1944-1959)

Ezequiel Grisendi

Universidad Nacional de Córdoba / CONICET

A mediados del siglo xx los reclamos por la profesionalización del “escritor del interior” articularon los esfuerzos de variadas formaciones culturales en distintos lugares del país. En la década de 1940 es posible identificar en Córdoba a una serie de mediadores culturales comprometidos a fomentar acciones tendientes a compensar las condiciones profesionales de los “escritores del interior”, que juzgaban desiguales. Vinculados a distintos espacios de sociabilidad intelectual y al mundo periodístico local, estas figuras cifraron el éxito de sus emprendimientos en su cercanía a los ámbitos institucionalizados de la cultura letrada auspiciados por el Estado provincial (como por ejemplo Godofredo Lazcano Colodrero o Carlos H. Carreño). En otros casos, como el de Alberto Díaz Bagú –de quien nos ocuparemos en este texto–, su visibilidad y prestigio se relacionaron con la organización de asociaciones literarias extra-académicas y con proyectos editoriales centrados en la poesía.

La labor intelectual de Díaz Bagú estuvo animada en gran medida por el objetivo de relocalizar a Córdoba, y a las demás provincias, en la geografía literaria nacional. Díaz Bagú nació en 1919 en La Carlota, en el sureste de la provincia de Córdoba. Si bien cursó estudios en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, su actividad laboral

se concentró en la docencia en el nivel secundario –fue profesor del Colegio Nacional de Monserrat, de la Escuela Normal Superior y de la Escuela de Comercio “Manuel Belgrano”–. Junto con un importante grupo de poetas de variada procedencia geográfica, aunque ligados a Córdoba, entre mayo y septiembre de 1944 Alberto Díaz Bagú editó la revista *Cristal*, que reunió a una red de escritores de relativa importancia en el espacio cultural cordobés, entre quienes se contaban Alejandro Nores Martínez, Malvina Rosa Quiroga, Bernabé Serrano, Jorge Vocos Lescano y Emilio Sosa López. El perfil ecléctico de la publicación delineaba un contorno variable, tal como lo sostenían sus editores en el texto de presentación. *Cristal* no parece recortarse sobre un conjunto delimitado y coherente de principios estéticos o filosóficos sino a partir de la suma de opciones, voluntades y carencias:

[...] un grupo de escritores cordobeses presentamos a la consideración de la intelectualidad argentina, *Cristal*. Revista literaria en el más amplio sentido del vocablo, nace de una necesidad bien justificada en el ambiente [...]. En la poética sugerencia de su nombre está el reclamo de su identidad.¹

¹ *Cristal*, n° 1, 1944, p. 3.

Durante los primeros años del peronismo, la vida de este espacio abierto por Díaz Bagú pareció interrumpirse brevemente. Luego de un breve paso por la administración cultural peronista, en 1947 Díaz Bagú relanzó su actividad editorial. Su posterior emprendimiento, *Cuadernos Literarios Presencia*, lo llevó a la creación de una colección de poesía cordobesa que trascendió la efímera existencia de las publicaciones periódicas. Con el nombre de Ediciones Presencia, el sello se concentró en la difusión de la obra poética de algunos escritores asociados a *Cristal*, y así editó textos de Efraín U. Bischoff, Alberto F. Arbonés y Alejandro Nores Martínez, después de lo cual tanto Díaz Bagú como los escritores cercanos a él se dispersaron durante casi diez años. El peronismo representó un momento de retracción en la producción literaria del grupo, especialmente entre los escritores que pertenecían al antiperonismo liberal, como Emilio Sosa López y los intelectuales del Ateneo Filosófico local.

Si bien algunos miembros del colectivo literario reunido por Díaz Bagú habían cursado carreras universitarias durante los años peronistas, la gran mayoría de estos jóvenes poetas se declaraban abiertamente antiacadémicistas y antiperonistas. El golpe de Estado de 1955 fue por lo tanto motivo de celebración. Mientras los integrantes más cercanos al espacio universitario, como Malvina Rosa Quiroga, participaron de la renovación docente impulsada por las autoridades del gobierno militar posperonista, Díaz Bagú relanzó sus actividades poéticas y literarias de la mano de una nueva editorial, Liro-Lay. El primer título publicado fue el *Romancero rebelde*, de su autoría, breve saludo “a los estudiantes de Córdoba [por] el admirable ejemplo de rebeldía y heroísmo”² ante los sucesos de septiembre de 1955.

² Alberto Díaz Bagú, *Romancero Rebelde*, Córdoba, Ediciones Liro-Lay, 1956.

Luego de 1956, la visibilidad de la actividad editorial del grupo se reactivó junto con la apuesta por intervenir en el espacio cultural provincial y regional, a partir de una publicación literaria de tirada regular. *Laurel. Hojas de poesía* fue la revista que, a fines de la década de 1950, nucleó a un numeroso grupo de poetas con expectativas de una amplia circulación de su producción “a los cuatro vientos”, como sostenía el subtítulo de la publicación. Entre los colaboradores habituales se contaban Carolina Vocos, José B. Caribaux, José A. Santiago, Jorge Vocos Lescano y Rodolfo A. Godino. El primer número de *Laurel* fue presentado en febrero de 1957 bajo el lema “Desde Córdoba a los cuatro vientos”. La intención de relacionarse con otros círculos de escritores se expresó, por un lado, en la publicación de poemas de autores no cordobeses y, por otro lado, en los viajes que efectuaron algunos de sus integrantes a otras provincias. Hacia 1959, el equipo editor se conformaba con un director (Díaz Bagú), un consejo de redacción (José Caribaux, Osvaldo Guevara, Enrique Menoyo, Alejandro Nicotra, Lila Velasco) y consejeros por otras ciudades (Gustavo García Saraví por La Plata, Carlos Alberto Álvarez por Paraná, Julio Ares por San Juan, José A. Lucero por San Luis y Alberto Arbonés por Lima). Los poetas de *Laurel* establecieron vínculos con Ariel Ferraro y el grupo riojano Calíbar³ y con los poetas puntanos reunidos en torno a Antonio Esteban Agüero. *Laurel* se presentó como un ámbito alternativo al “círculo vicioso” en que el escritor “no publica porque no es conocido y no es conocido porque no publica”.⁴

Laurel se sumaba a una serie de publicaciones literarias cordobesas presentes en la década de 1950, entre las que se destacaban *Derroteros* (dirigida por el escritor y periodista Fran-

³ El número 20 (junio-agosto de 1959) de *Laurel* estuvo dedicado especialmente a los poetas de La Rioja.

⁴ Alberto Díaz Bagú, “Páginas literarias”, *Laurel. Hojas de poesía*, 1, 11, diciembre de 1957, p. 1.

cisco Colombo), *Saeta*, *Córdoba Literaria* (editada por Edgar A. Etkin), *Cara Verde* (organizada por Armando Zárate) o *Mediterránea* (publicada por Alcides Baldovin, con participación de su hermana Glauce y de Daniel Moyano). Si bien tuvieron existencia efímera, estas publicaciones construyeron un circuito de contacto entre distintos grupos de varias ciudades argentinas.⁵ Específicamente, *Laurel* hizo de la denuncia de las condiciones del escritor de provincia el eje principal de su discurso. El nulo apoyo de los gobiernos provinciales a las actividades literarias, el mercado editorial concentrado en Buenos Aires, la escasez de revistas culturales y la desconexión entre las realidades de cada provincia son las principales críticas expresadas en sus páginas. La característica general de su línea poética se definía como “apolítica”, aunque sus editoriales señalaban firmemente las desigualdades culturales a las que se veían sometidas las provincias:

La cabeza de Goliat [...] [que] mella nuestros Davides comprovincianos, sigue firme [...]. Nuestros escritores mayores, y la mayoría de nuestros contemporáneos, solo piensan en la Capital Federal, en la misma relación con que los de Buenos Aires piensan en París [...].⁶

Laurel también planteó la necesidad de organizarse en una institución que nucleara a todos los colegas de provincia y que fuera independiente del control de Buenos Aires. En su texto inicial, Díaz Bagú expresaba que *Laurel* “nació en Córdoba, pero sus aspiraciones —más ambiciosas—, se extienden a representar de algún modo, y particularmente, a todos los poe-

tas y provincias del interior, sin la hostilidad de Capital Federal, antes bien facilitando el intercambio cultural [...]”.⁷ Como resultado de la acción de Díaz Bagú y del grupo de poetas por él reunido se formaría la “Sociedad de Escritores Cordobeses” (SEC), buscando reconstruir el perfil gremial del que carecían otras asociaciones provinciales. De breve existencia, la SEC amplió sus horizontes originales integrando a un mayor número de escritores, no sólo cordobeses. A lo largo de la década de los sesenta Díaz Bagú editó más de diez títulos de poesía, y en 1967 concluyó buena parte de su actividad. El significativo lugar del grupo de poetas reunidos a su alrededor fue destacado en 1961 por Nicolás Cócara.⁸ La “Córdoba Azul” de Lugones y Capdevila tenía en Sosa López, Vocos Lescano y el editor de *Cristal* a sus herederos predilectos. En el mapa lírico de la nación trazado por Cócara, *Laurel* aparecía como un punto nodal de la poesía de provincias.

Los emprendimientos literarios cuyo punto de apoyo fue la relación *entre* los representantes de las “letras provinciales” buscaron reforzar en esos circuitos el “federalismo cultural” que reclamaba Díaz Bagú. Activos aunque inestables, estos circuitos de intercambio trazan los contornos de experiencias en que la marca regional de esa literatura era, a la vez, fortaleza y restricción. Si por un lado los apoyos financieros de los estados provinciales para el sostenimiento de estas asociaciones dependieron de la reproducción de un canon literario provincial, la ausencia de ese mecenazgo y la apuesta por una vinculación territorialmente amplia con otros espacios de producción literaria redujeron la vida de esos emprendimientos al esfuerzo de algunas figuras multifacéticas como la que aquí presentamos. □

⁵ El intercambio de publicaciones y poemas llevado a cabo por *Laurel* muestra su vinculación con revistas como *Azor* y *Égloga* (Mendoza), *Signo* (Tucumán), *Generación* (Santa Fe) o *Refugio* (San Juan).

⁶ Alberto Díaz Bagú, “Federalismo cultural”, *Laurel. Hojas de poesía*, 1, 5, junio de 1957, p. 5.

⁷ Alberto Díaz Bagú, “Partida”, en *ibid.*, 1, 3, abril de 1957, p. 1.

⁸ Nicolás Cócara, *Provincias y Poesía*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1961.

“Abajo con la tiranía pueblera y totalitaria”

*Mechita o ciertas consideraciones en torno a un periódico pueblerino y ferroviario del antifascismo argentino**

Andrés Bisso

Universidad Nacional de La Plata / CONICET

Preludio de consideraciones personales

Si bien metodológicamente derrotado hace ya un buen tiempo con lapidarias razones, el enciclopedismo —o al menos la pretensión ilusoria de ejercerlo— sigue instalado en el corazón de todo historiador que se precie (o se desprecie). Aunque seamos conscientes de la imposibilidad de abarcarlo y saberlo *todo* en una investigación, la fantasía de poder realizarlo es a menudo un aliciente importante en el trabajo de archivo. Quizá las tesis estén, todavía más, alimentadas por ese anhelo, y la mínima carencia de un dato puntual en ellas suele ser causa del lamento de los tesisistas y de los directores y motivo de fruición para los jurados despiadados que logren detectar la ausencia.

Impulsado por el mencionado afán de totalidad, en mi trabajo doctoral sobre la agrupación aliadófila “Acción Argentina”¹ (AA) logré rastrear la existencia, los nombres y la

ubicación geográfica de 235 filiales diseminadas por el país, lo que ratificaba y justipreciaba la importancia de la apuesta política que ese fenómeno encarnó.²

A pesar de lo intensivo del rastreo y ante la inexistencia de un listado oficial, nada podía descartar que —por diversas razones— alguna filial quedara invisibilizada en mi cómputo. Pero hasta que no *apareciera* una nueva rama local desconocida hasta entonces por mí, la *ilusión* de totalidad construida permanecería.

Difícil entonces fue ignorar, años después, cuando, recientemente, un estudiante de grado, Danilo Caputo, me indicó que quería realizar el trabajo final de nuestra materia a partir de lo que había hallado en los archivos de su zona de origen; fue considerable mi sorpresa cuando me mostró una cantidad nada despreciable de fotocopias del diario *Mechita* (*M*) de la filial de AA de la localidad homónima, situada en la frontera misma de los partidos bonaerenses de Alberti y Bragado. Es gracias a su hallazgo y a su generosidad al permitirme utilizar el material aquí citado que este texto ha sido posible.

Mechita es una filial que no aparece en mi listado. Es cierto que la situación podría salvarse *elegantemente* aduciendo la relación de relativa dependencia de esa localidad con res-

* Esta es una versión muy sensiblemente reducida de la ponencia presentada en el encuentro “Los otros intelectuales: curas, maestros, intelectuales de pueblo, periodistas y autodidactas”, el 13 de septiembre de 2012 en el Museo Histórico Nacional de la Ciudad de Buenos Aires. Agradezco a Flavia Fiorucci por la invitación a participar y los comentarios de Ana Teresa Martínez.

¹ Véase Andrés Bisso, *Acción Argentina. Un antifascismo nacional en tiempos de guerra mundial*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.

² *Ibid.*, pp. 350-361.

pecto a Bragado, ciudad que sí figuraba en la lista de filiales. La existencia de subfiliales era una realidad de la organización en el interior de la agrupación. Otro *atenuante* era que habíamos destacado a Mechita como una parada de una de las giras por tren de la agrupación por el interior pampeano, con lo cual habíamos dado cuenta de la existencia de actividad *antifascista* en el pueblo.

Sin embargo, la filial de Mechita se fue mostrando, a partir de la lectura de su periódico, como una agrupación bastante particular y que ameritaba una mirada más detenida. Un hecho a destacar era que en un pueblo de no más de 5.000 personas, unos 300 afiliados sostuvieran un periódico que yo desconocía hasta entonces y que nunca había visto mencionado en las abundantes páginas consultadas relativas a AA.

Se trata de un periódico que a pesar de las razonables dificultades de mantenimiento de toda empresa gráfica, agravadas por la escasez de papel, logró mantenerse con la ayuda de las suscripciones y los avisos como publicación quincenal desde su salida, el 9 de abril de 1941, hasta, al menos, pocos días antes de la prohibición de la agrupación sucedida en julio de 1943.³ Un periódico que además (y frente a la imagen congelada por cierta literatura posterior, que definía a AA como una mera organización *oligárquica*) se presentaba como un esfuerzo gráfico de “obreros que robando horas a nuestro descanso, cumplimos nuestra ardua tarea, que requiere ingentes esfuerzos, por nuestra condición de tales”.⁴

³ El número más tardío de *M* que hemos podido consultar es el publicado el 24 de junio de 1943.

⁴ *Mechita*, 12 de junio de 1942. Esta cita nos retrotrae a Rancière, cuando señala la idea del esfuerzo *extra* que hace el obrero al realizar actividades intelectuales. Idea que se repite: “Nuestro lenguaje no es rico ni académico puesto que como obreros no hemos cursado estudios superiores y escribimos como podemos, lo que importa cuantos sacrificios y no pocas amarguras, y que sólo pueden conocerlas los que viven en la intimidad de nuestra redacción”, *M*, 8 de abril de 1943.

Luego de entregarme su trabajo, Danilo concluía de manera en apariencia tranquilizadora y salvífica respecto de la imagen *general* sobre el antifascismo argentino que se había presentado en el curso de grado. En efecto, la utilidad y la función de su texto era demostrar que aquello de lo que habíamos hablado durante el cuatrimestre lectivo era *comprobable* a través de la lectura de los diarios locales: la imagen del *fascista criollo*, la de *nación amenazada*, el culto a los próceres del panteón liberal y la oposición al gobierno de Castillo...

Pero aquello que Danilo había resuelto con eficacia y que, en cierta medida, me *dejaba tranquilo* como docente era lo que me inquietaba como investigador. Porque precisamente lo interesante al conocer esta fuente *inoportuna*, era que ella pusiese en cuestionamiento –de alguna manera– la imagen *general*.

Pensé entonces en Ginzburg y en la posibilidad de que esa hoja, leída seguramente por no más que unos centenares de personas, que por lo tanto no podría considerarse *representativa* y que resultaba marginal en el entramado relacional de la agrupación, pudiera darme, precisamente desde ese lugar de baja visibilidad, claves renovadas de interpretación del fenómeno que yo ya había pretendido *clausurar* años atrás. La apuesta era poner en línea el análisis de *M* con otros realizados sobre las prácticas políticas en el interior bonaerense, que demostraban no poder extraer o suponer conclusiones sumarias a partir del conocimiento previo de la historia *general* del fenómeno.

Amparada por este relato inicial, surge la idea de considerar a *M* como un caso de análisis, no presentado en la forma de esas “ilustraciones o ejemplos referidos a una norma preexistente”, sino como aquellas indagaciones que “plantean una pregunta sin aportar la respuesta, señalando una dificultad no resuelta”.⁵

⁵ Carlo Ginzburg, *El hilo y las huellas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 16.

Aunque lo reconocemos extenso, nos pareció necesario anteponer este preludeo para guiar en la lectura de la interpretación que pretendemos realizar del periódico y para repensar las especificidades locales, utilizando el microscopio sobre un esfuerzo periodístico que, realizado desde un pueblo del interior bonaerense, se proyectaba empero en diálogo con los sucesos de la más grande guerra que ha sufrido la humanidad en el siglo xx.

Una filial ferroviaria de *Acción Argentina*

Lo primero que podemos destacar de la *excepcionalidad* de esta filial es su condición de “filial ferroviaria”. Hasta entonces nunca habíamos podido acceder de manera tan nítida a esa voz *ferroviaria* dentro de la agrupación.

En este caso, lo primero a resaltar es la convivencia y alternancia del personal jerárquico con los dirigentes sindicales dentro de los cargos principales de la agrupación y del periódico. En ese cruce, es cierto, no faltaron los intentos de refrenar el ímpetu clasista en beneficio de la unidad antifascista, como cuando se instaba a que “a pesar de todo lo que está soportando el obrero del país hoy, seguirá igualmente luchando contra el nazifascismo y *aguardará* el día de la Victoria para un arreglo equitativo con el capital”.⁶

Sin embargo, esto no impedía la aparición de editoriales que señalaban críticamente que “los salarios son los mismos de los últimos diez años y ello provoca privaciones inadmisibles”⁷ o que expresaban la adhesión a los “disciplinados paros” de la

Unión Ferroviaria⁸ y a los reclamos de empleados estatales.⁹

En todo caso, el diario se vio inicialmente definido de manera clara por el lugar que ocupaba uno de los empleados jerárquicos de los ferrocarriles. El primer director de *M* fue el superintendente de la Seccional de Locomotoras, Enrique Bowen Davies. Su esposa, Marion B. de Davies, fue designada, además, presidenta de la Comisión de Damas de AA. El matrimonio Davies era el referente privilegiado del intento de *armonización* social a partir de los asados ofrecidos en su casa (de los que participaban empleados, obreros ferroviarios y comerciantes locales), que se presentaban al pueblo de Mechita como un ejemplo de lo que debía ser la concordia social en la nación. De allí que Davies hiciera “votos para que esta clase de contacto social sea tomado como ejemplo e imitando (sic) en otras partes de nuestra querida patria”.¹⁰

Este pluriclismo antifascista *ferroviario* se hacía carne en la vida cotidiana del pueblo, como puede notarse en las discusiones acerca del funcionamiento del Club F. C. Oeste, donde la sociabilidad local y las cuestiones político-ideológicas se interpelaban de manera dinámica.

Es así como la lista promocionada desde *M*, que competía por la comisión directiva del club Ferro con el nombre de “V” de la Victoria, se definía principalmente por el hecho de que “sus componentes son todas personas completamente democráticas”.¹¹ Más allá de su contundente posicionamiento (que había sido precedido por una solicitada de Davies en *M* contra las autoridades del Club),¹² la

⁶ *Mechita*, 24 de octubre de 1941. Cursivas mías.

⁷ Y continuaba: “El país no puede ver con buenos ojos que unos se enriquezcan sin límites mientras otros soportan necesidades, y llegan hasta tener hambre”, *ibid.*, 10 de junio de 1943.

⁸ *Ibid.*, 8 de octubre de 1942.

⁹ *Ibid.*, 27 de agosto de 1942.

¹⁰ *Ibid.*, 9 de octubre de 1941.

¹¹ *Ibid.*, 24 de noviembre de 1941.

¹² Allí Davies criticaba, como presidente honorario del club, el “obstruccionismo” del club a la labor de AA, *M*, 9 de septiembre de 1941.

plataforma presentada se centraba en cuestiones más *pedestres*: la reducción de los precios de las entradas del cine para los socios, la mejora de instalaciones para realizar tés o *vermouths* danzantes, la realización de obra cultural, el impulso al atletismo, la organización del *football* entre la juventud y la colocación de “la cantina en un cimiento más seguro que el actual”.¹³ Lo cual no deja de ser curioso, en tanto entraba en cierta tensión con lo que luego afirmarían Davies respecto de cuáles eran las funciones de un club local: “No permitan que la entidad privilegiada de Mechita se ocupe solamente de dar espectáculos cinematográficos y bailongos, y que se olviden que a su alrededor hay gente que está pasando hambre”.¹⁴ En todo caso, demuestra lo *concreta* que podía volverse la temática antifascista en un pueblo del interior bonaerense.

Conclusiones

En una de las cenas organizadas por Davies, este les asignaba a los comensales a los que apelaba una tarea clara que no parecía estar directamente vinculada con la lucha antinazi, aunque podía asimilarse a las condiciones para poder llevar eficazmente a cabo esa lucha: “Insistan en que a todo hombre le corresponde un salario que le permita formar un hogar de humanos y no de perros y que ese salario esté asegurado contra cualquier eventualidad”.¹⁵

Si se nos pidiera que desmontásemos, en una sola cita, la imagen simplificada que cierta literatura *nacional-popular* construyó acerca de AA, posiblemente elegiríamos esas palabras. Aunque preferimos desligarnos de cualquier mirada retrospectivista, no podemos dejar de resaltar cuán *peronistas* pueden

sonar estas palabras de Davies a los oídos actuales (aunque no fueran en absoluto extrañas a la discursividad de la época, incluso en boca de actores de las más disímiles orientaciones políticas).

Pero, precisamente, que debamos recurrir a frases de un gerente anglo-uruguayo dichas durante un asado en un pueblo pujante pero relativamente marginal de la Pampa para encontrar la característica más fuertemente *social-popular* de la agrupación, también nos está diciendo algo. Creemos que el documento analizado parece habernos entregado finalmente esas preguntas todavía sin respuesta que, inspirados por Ginzburg, vinimos a buscar.

¿Será esta la razón de que varios ferroviarios enrolados en AA integrarán luego a las filas del sindicalismo peronista? A tono con esa posible evolución, el segundo director de *M*, el dirigente ferroviario Menicucci, editorializaba: “ya es hora que el liberalismo abandone su actitud estática y contemplativa”.¹⁶

Afortunadamente, la lectura de *M* viene a cuestionar varias comodidades analíticas establecidas por la historiografía del antifascismo en la Argentina. ¿No sería posible que en vez de pensarse escindidos, como dos tipos de antifascismos irreconciliables (el *pro-británico* y el *popular*), en algunas ocasiones, como en esta, ambos discursos se nutrieran recíprocamente hasta complementarse como mecanismos de movilización e identificación política en espacios particulares, pero a la vez perfectamente posibles, como lo era el pueblo de Mechita?

En efecto, cabría indagar por qué, cuando se definió a AA como la unión de “los personajes más declarados de la servidumbre británica”, sólo se incluyó en el listado a “Alvear, Repetto, Noble, Victoria Ocampo y sus iguales”,¹⁷ sin

¹³ *Mechita*, 24 de noviembre de 1941.

¹⁴ *Ibid.*, 12 de junio de 1942.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, 22 de abril de 1943.

¹⁷ Jorge Abelardo Ramos, *Breve historia de las izquierdas en la Argentina*, Buenos Aires, Claridad, 1990, vol. II, p. 76.

reparar en la existencia de dirigentes ferroviarios que no dudaban en asegurar que Churchill tenía “sugestión de leyenda y pasión de conductor honrado”¹⁸ y destacar “los sacrificios y el noble heroísmo del pueblo británico”.¹⁹

Ante los desafíos que nos presenta nuestra fuente, podríamos decir (tratando, no obstante, de no presentar demasiado tajantemente la división entre ambas identidades profesionales), que lo que como docentes podía servirnos de *ejemplo* pedagógico se nos ha presentado en tanto investigadores como una *anormalidad* francamente inspiradora y productiva. Estos números de *M* nos invitan a repensar ciertas estructuras y antagonismos mejor contruidos en el trazo de las tesis y los libros que en las mentes de las personas que hacían *uso* de la prédica antifascista con una soltura que, a menudo, resulta difícil de reproducir en la posterior exégesis histórica.

La particularidad de *M* no debería servirnos para desdeñarla como una alteración de la

normalidad del antifascismo, sino, precisamente, para pensarla como una posibilidad concreta de desarrollo de esa prédica en términos no totalmente homologables con el discurso surgido desde los centros productores de sentido, a partir de las directivas de la organización nacional o por boca de sus *grandes* oradores o publicistas, que aunque sin duda promocionaban y alentaban la existencia de las filiales pueblerinas, no dejaban de hacerlo con cierto tono de paternal reconocimiento y tenue disolución de la carga de originalidad de la producción local.²⁰ □

¹⁸ *Mechita*, 24 de mayo de 1942.

¹⁹ *Ibid.*, 27 de agosto de 1942.

²⁰ Como el que puede barruntarse (aun a riesgo de *sobreinterpretar*) en las palabras del dirigente nacional de la agrupación, Eduardo Martínez Carranza, cuando al reconocer la labor desempeñada por *M* combinaba una palmada de aliento con una humorada –que aunque demostrativa de la empatía del autor con la filial– no parece del todo coincidente con la mirada épica que los propios editores asignaban a su labor: “Recibo también la clara y valiente hoja que Uds. imprimen y que hará pronto que ‘Mechita’ tenga que cambiar de nombre, ya que ‘Mechita es hoy faro y antorcha de libertad’”, en *M*, 24 de octubre de 1941.

Fernando Boasso como prisma *Cultura, religión y sociedad en la década de 1960*

José Zanca

CONICET / Universidad de San Andrés

Allí donde Dios es revolucionario,
el diablo se muestra invariable.

Michel de Certeau, *La debilidad de creer*

Los “sesenta católicos” se caracterizaron por un conjunto de mutaciones que afectaron a sacerdotes y laicos, producto de cambios larvados durante las décadas de 1940 y 1950, y que finalmente se aceleraron con el Concilio Vaticano II. Este proceso fue producto de la acción de agentes concretos, sujetos que, desempeñando multitud de funciones en la cultura católica, desarrollaron una nueva percepción de su relación con el mundo.

Fernando Boasso se inserta en ese conjunto de mediadores, hombres y mujeres de una generación marcada por el cambio social que siguió a la segunda posguerra, el peronismo y finalmente la Revolución Cubana. Nació en 1921 en la pequeña ciudad santafesina de El Trébol, a unos 130 kilómetros de la capital provincial, en el seno de una católica familia de inmigrantes piamonteses. Tanto su madre como su padre inculcaron la devoción en sus hijos, y los insertaron en una sociabilidad que despertó su vocación religiosa. Dos de ellos, Fernando y Camilo, ingresaron a la Compañía de Jesús. Más allá de la fe, la carrera eclesíastica les abría un amplio espectro de posibilidades. Una familia de bajos recur-

sos como la de Boasso podía proyectar, a través de la orden, una educación superior para sus hijos.¹

Si bien la familia se trasladó de Santa Fe a Córdoba, la geografía que habitaría Fernando sería la de la Compañía. Ingresado a principios de los años cuarenta al Colegio Máximo de San Miguel, la orden se convirtió rápidamente en su lugar en el mundo. La educación en los seminarios era estricta y se ajustaba al modelo tridentino. Su objetivo era convertir al futuro sacerdote en un “hombre de la iglesia” a través de la ruptura de sus lazos familiares. En esos años la Compañía de Jesús estaba hegemonizada por padres españoles, conservadores e intransigentes, que habían simpatizado con las potencias del Eje durante la Segunda Guerra Mundial. Desde el fin de la Segunda Guerra los viajes de los estudiantes a Francia y a Alemania pusieron a los jóvenes en contacto con las novedades teológicas europeas.

¹ Entrevista del autor con Fernando Boasso, 15 de marzo de 2012. Otros datos disponibles en <<http://enmisiondigital.blogspot.com.ar/2011/09/fernando-boasso-1921.html>> (ultimo acceso, 20/08/2012).

La Compañía de Jesús vivió en los años sesenta y setenta una transformación radical.² En la Congregación General de 1965 decidieron privilegiar su trabajo con la sociedad civil, convirtiéndose en la vanguardia del Concilio Vaticano II. La creación de los CIAS (Centro de Investigación y Acción Social) en distintos países (incluida la Argentina) era una expresión del interés de la orden por combinar las herramientas que otorgaban las renovadas ciencias sociales con su vocación por intervenir en la esfera pública.

Boasso fue uno de los tantos jesuitas comprometidos con esa transformación. A principios de los años sesenta volvió a trasladarse a Córdoba, y bajo el auspicio de monseñor Angelelli se encargó de la renovación litúrgica de la provincia. Debía ser quien pusiera a la diócesis en contacto con las novedades del Concilio. Participó en los organismos que aun el reticente y conservador episcopado argentino debió formar para poner a tono las realidades locales con las de la iglesia universal. Desde los años cincuenta Boasso fue parte del CIAS de la Argentina, dirigido por el padre Alberto Sily. También formó parte de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral), un organismo creado en 1966 donde se trataba de incorporar las ciencias “profanas” como herramientas para el trabajo en el campo religioso, en una comisión integrada por laicos y mujeres, dos segmentos marginados y sometidos en la estructura preconiliar.

En 1967, y al igual que otros 400 sacerdotes argentinos, Boasso suscribió el famoso *Manifiesto de los 18 Obispos del Tercer Mundo*, el documento que se presentaba como una aplicación del Concilio Vaticano II y de la encíclica *Populorum progressio*.³ Sin embargo, Boasso

se mantuvo en los márgenes del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo (MSTM), y en los años setenta no adhirió a la *Teología de la Liberación*. Por el contrario, lo encontramos en la línea de la *Teología del Pueblo*, un modelo de interpretación que, desde fines de los años sesenta, desarrollaba el argentino Lucio Gera y que tendrá una importante presencia en la reunión de la CELAM de Puebla de 1979.⁴

Al igual que otras formas ideológicas a las que los investigadores prestan justificada atención, la teología es una ventana a través de la cual pueden observarse cambios sustantivos en las miradas sobre el mundo. Algunos autores sostienen que la Teología del Pueblo a la que adhirieron Lucio Gera, Rafael Tello y otros teólogos latinoamericanos fue una reacción conservadora frente a los avances de la Teología de la Liberación.⁵ Sin embargo, el corpus de problemas que interesaron a Boasso se alteró poco desde fines de los años cincuenta, es decir, luego de terminar sus estudios e incorporarse a la vida activa de la Compañía. Lejos de ser una mera reacción, sus ideas parecen trazarse desde la cesura de los años de la inmediata posguerra. Una de esas constantes fue su relación con la crítica moderna a la fe.⁶

el Tercer Mundo: un debate argentino, Buenos Aires, Ediciones Castañeda/Editorial Guadalupe, 1992, p. 12.

⁴ Sobre Lucio Gera véase AA. VV., *Presente y futuro de la teología en Argentina: homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997; Mercedes Amuchástegui, “Lucio Gera y la pastoral popular. Una interpretación histórica de sus orígenes”, tesis de Licenciatura, UCA, 2011.

⁵ José María Ghio, *La Iglesia Católica en la política argentina*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, pp. 262-263. Véase también José Ignacio Saranyana y Carmen José Alejos-Grau, *Teología en América Latina: el siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid, Iberoamericana/Editorial Vervuert, 2002; Ana María Ezcurra y Carlos Pedro Krotzsch, *Iglesia y transición democrática: ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*, Buenos Aires, Puntosur, 1988.

⁶ Fernando Boasso, “Albert Camus, Premio Nobel a una experiencia trágica”, *Estudios*, n° 491, marzo de 1958, pp. 69-76.

² Véase Jean Lacouture, *Jesuites: une multibiographie*, París, Seuil, 1991; Alain Woodrow, *Los jesuitas: historia de un dramático conflicto*, Buenos Aires, Sudamericana/Planeta, 1985.

³ José Pablo Martín, *El Movimiento de Sacerdotes para*

Boasso abordó en sus más de veinte libros algunos de los problemas que azotaron al pensamiento católico: qué papel deberían jugar los sacerdotes en una sociedad que se percibía en inminente mutación, dónde descubrir lo sagrado, cómo debía interpretarse el pecado, cuál podía ser la respuesta latinoamericana al proyecto de la modernidad. El compromiso de la Compañía con la justicia social expresaba un renovado interés por interpretar al hombre moderno. Es por eso lógico que su primera obra de envergadura se dedicara a la elaboración de una antropología cristiana. Deudora de una vieja tradición de reflexión en el catolicismo, estaba a tono con la época, en la que los intelectuales católicos habían incrementado su interés por lo profano. No se trataba de algo novedoso, sino de un nuevo énfasis, de una preocupación renovada: cómo pensar al sujeto, no apelando al magisterio, sino a la tradición evangélica.⁷ En especial en torno a la idea de pecado, Boasso exploraba una nueva concepción sobre la acción humana y el perdón, cuestionando el sentido tradicional de la culpa.⁸ Debía abandonarse la noción de pecado como violación de un orden jurídico –más propia del mundo griego que del semita– para centrarla en el proceso de autodivinización.

En *Sacerdocio y política*, de 1973, Boasso alentaba un modelo de sacerdocio basado en conceptos que expresaban el clima de época: el profetismo, el compromiso, el “cambio de estructuras” y la noción de servicio como una nueva forma de interpretar a la iglesia como un todo. Si bien sostenía que la Iglesia no debía intervenir en el Estado o en los partidos, tenía una concepción integralista sobre la participación de lo religioso en la esfera pública. No negaba la necesaria separación de esferas

entre la comunidad política y la Iglesia, pero rechazaba “el liberalismo progresista ilustrado y secularizante”.⁹ Desde su perspectiva el sacerdote debía rechazar tanto el “tradicionalismo” como “cierto liberalismo”, y la participación pública del sacerdote no debía ocluir el proceso de autoliberación del pueblo.

Dada la centralidad del concepto de liberación, los intelectuales católicos se preguntaban a principios de la década de 1970 si la veneración de santos, las procesiones, las “devociones locales” eran alienantes o colaboraban con un proyecto de transformación de la sociedad. Boasso, defensor de la segunda opción, creía en una “pastoral popular” que engendrara sentidos en la historia como una siembra de valores ético-humanos. Pero la pastoral también incluía el empeño por recoger los valores ya existentes en los pueblos, vigorizarlos, ganarlos, un esfuerzo para que la fe se encarnara en esos valores. En síntesis, en el Boasso teólogo se resume una concepción antropocéntrica de las preocupaciones, una crítica a la ciencia –incluso la teológica– como un conocimiento incompleto en oposición a la sabiduría popular, y un populismo que reivindicaba la singularidad en contra del pretendido universalismo de la cultura moderna.

Boasso también buscaba lo sagrado en las marcas de lo cotidiano. Antes de ingresar al seminario se sintió atraído por la obra de Atahualpa Yupanqui. Su prosa confirmaba una idea que recorría su teología: a través de ella se transmitía un tipo de conocimiento distinto al de la abstracción científica. La música y la literatura yupanquianas eran formas poco habituales pero muy reales de acceder a lo sagrado.

A partir de un común amigo, Boasso conoció a Yupanqui en Córdoba y estableció con él una amistad que duraría hasta la muerte del folclorista, al que le dedicará tres

⁷ Fernando Boasso, *El misterio del hombre*, Buenos Aires, Guadalupe, 1965.

⁸ Véase Todd A. Salzman y Michael G Lawler, *The sexual person: toward a renewed Catholic anthropology*, Washington, Georgetown University Press, 2008.

⁹ Fernando Boasso, *Sacerdocio y política*, Buenos Aires, Bonum, 1973, p. 61.

libros.¹⁰ Se afirmó una curiosa relación entre el sacerdote y el ex intelectual orgánico del Partido Comunista, que había firmado coplas anticlericales como “Preguntitas a Dios”.¹¹ Para Boasso, Atahualpa era el representante de una memoria popular profunda. Era quien recogía la sabiduría que, si bien no se oponía, se distinguía del saber científico. En esa clave, la sabiduría era superior al racionalismo. El folclore era el mismo saber popular al que apelaba el evangelio. Y Atahualpa tenía todas las características del profeta, del sujeto que había sido llamado para revelar el “sentido profundo” de las cosas y de los acontecimientos, y escrutaba el signo de lo divino en los hechos profanos.

* * *

Los años sesenta y setenta en buena medida anticipan con sus críticas el escenario de la posmodernidad.¹² A pesar de su pretendido aislamiento, los católicos interactuaron con la cultura de su época. La crisis de la modernidad fue también la crisis de la modernidad religiosa, que suponía un tiempo a través del cual la verdad se desarrollaba de manera progresiva y universal. Ella misma desarrolló su propia historia como historia de progreso y sus instituciones fueron arquetipos de unidad que sirvieron de modelo para el Estado moderno unificado. El modernismo *era* la unidad: unidad de verdad, unidad del ser, unidad de palabras y significados, un Estado unificado, una mirada de la historia unificada y que se trasladaba en

una dirección. Una sola iglesia, comandada por un solo jefe, defensor de una verdad incuestionable, conocida a través de métodos basados en una racionalidad teológica (el tomismo). El posmodernismo plantó la semilla de la incredulidad en las metanarrativas, de donde brotó la duda sobre la emancipación de la humanidad a través del progreso político y científico.

La crítica de Boasso a la ciencia –en oposición a la cultura local– y en la misma línea la reivindicación de la periferia en oposición a un centro moderno parecen ir en la misma línea. La crisis del tomismo, como teología única y bendecida por el papado desde fines del siglo XIX, puede ser leída como un cuestionamiento al monopolio de la verdad y al racionalismo. El quiebre de los grandes imperios encuentra su paralelo en la crisis de autoridad que vivió la estructura de la Iglesia católica en los años setenta. Por los mismos motivos Boasso reivindicaba la religión popular y ensayaba un modelo de liturgia localizada.

Observar la vida de Boasso en los candentes años sesenta y setenta, e incluso su vínculo con la obra de Yupanqui a través del prisma de la dialéctica religión-cultura, permite normalizar fenómenos que exceden lo religioso y que en realidad cruzan a la sociedad. El fervor por el folclore, el dualismo y la radicalización de la vida política, la reivindicación del poder del débil en la sociedad, en la universidad, en la familia y también en la iglesia, el enfrentamiento entre “lo humano contra el sistema”. O, como lo entendía el dominico y hombre de derecha Raymond Leopold Bruckberger, “Si los jesuitas se han adaptado tan admirablemente al mundo moderno, ha sido nada más porque son ellos sus genitores”.¹³ Si es verdad lo que afirma el epígrafe de este artículo, los modernos jesuitas se convirtieron entonces en legítimos enterradores del orden que tanto colaboraron a desplegar. □

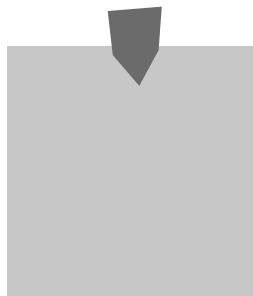
¹⁰ Fernando Boasso, *Atahualpa Yupanqui; símbolo, mensaje y drama*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1969; *Tierra que anda, Atahualpa Yupanqui: historia de un trovador*, Buenos Aires, Corregidor, 1993; *Atahualpa Yupanqui: campeador de misterios*, Buenos Aires, CONSUDEP, 2002.

¹¹ Véase Sergio Alejandro Pujol, *En nombre del folclore: biografía de Atahualpa Yupanqui*, Buenos Aires, Emecé, 2008.

¹² Robert S. Ellwood, *The sixties spiritual awakening: American religion moving from modern to postmodern*, New Brunswick, NJ, Rutgers University Press, 1994.

¹³ Citado en Alain Woodrow, *Los jesuitas...*, *op. cit.*, p. 77.

Lecturas



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 17 / 2013

Sergio Miceli, *celebración de una trayectoria*

A propósito de la presentación del libro de Sergio Miceli, *Ensayos porteños. Borges, el nacionalismo y las vanguardias*, editado en la colección Intersecciones de la Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, el Centro de Historia Intelectual organizó el 24 de agosto de 2012 en el Museo Histórico Nacional una mesa de homenaje que contó con presentaciones de Maria Alice Rezende de Carvalho y Alejandra Maihle, y una entrevista pública de Gustavo Sorá a Miceli. Aquí se reproducen las presentaciones de Rezende de Carvalho y de Mailhe.

Atajos

Maria Alice Rezende de Carvalho
Pontificia Universidade Católica
de Río de Janeiro

1

Cuando me pidieron que hiciera la presentación de Sergio Miceli para un público argentino, la tarea en principio me pareció sencilla, ya que se trata de uno de los mayores sociólogos brasileños, con títulos y premios en su ámbito de acción y una obra reconocida por científicos de todas las especialidades, que lo han llevado hasta la Academia Brasileña de Ciencias. Una vez que acepté, muy honrada, la misión, las dificultades se hicieron evidentes: era necesario no caer en los elogios fáciles –esa forma perezosa de hablar de los amigos– y construir un punto de vista distanciado que permitiese lidiar analíticamente con un personaje y un campo tan familiares.

Recordé entonces la vez que en París, a fines de 2004, cuando Sergio estaba cumpliendo uno de sus compromisos con la cátedra Sergio Buarque de Holanda,¹ fui a visitarlo casualmente

la tarde en que él había terminado de redactar la Introducción a la edición brasileña de *Esquisse pour une auto-analyse*, de Pierre Bourdieu, que se publicaría en San Pablo el año siguiente.² Y pensé que aquella introducción podría servir como molde del presente texto, si bien, como se verá, con un resultado más ligero y sin las certezas que el trabajo cotidiano junto a Bourdieu le había proporcionado a Miceli. A fin de cuentas, es otra mi experiencia, que ni siquiera vivo en San Pablo y es a la distancia que escucho los rumores acerca de la rutina intelectual e institucional por la que Sergio navega en la Universidad de San Pablo (USP).

Por ello, esta presentación sigue el molde proporcionado por el propio homenajeado, pues también aquí se trata de una pequeña historia social de las prácticas intelectuales de un gran amigo. Pero se permite cierto grado de imaginación para cubrir algunas lagunas en la información y compensar la inexistencia de un espacio común de trabajo. De cualquier modo, para la preparación de estas notas consulté entrevistas y algunos testimonios de Sergio Miceli; y entre ese material lo que más utilicé, por su extensión y accesibilidad, fue la entrevista que le hicieron Elide Rugai Bastos y Maria Rita Loureiro entre agosto y septiembre de 2004.³

Nada en este texto ha sido inventado, pero sí se trata de una construcción. Como los atajos, que no se apartan mucho del camino principal, las siguientes notas pueden contener fallas o excesos de interpretación, pero aun así son vías de aproximación a la trayectoria de Sergio Miceli.

² La introducción que escribió Sergio Miceli llevó el título “A emoção raciocinada” y forma parte del libro *Esboço de auto-análise*, de Pierre Bourdieu, publicado por la Companhia das Letras.

³ Elide Bastos, Fernando Abrucio, Maria Rita Loureiro y José Márcio Rego, *Conversas com sociólogos brasileiros*, San Pablo, Editora 34, 2006.

¹ La cátedra está vinculada a la Maison des Sciences de l'Homme y Sergio Miceli fue su titular en el período 2004-2008.

Hay dos cuestiones centrales en esta tentativa de análisis. La primera tiene que ver con la condición de extranjero que Sergio Miceli vivió en San Pablo en los años setenta y con sus estrategias de aclimatación, que, exitosas, borraron casi por completo su lugar de origen, una Río de Janeiro muy particular, enclavada en el morro de Santa Tereza. Ahora, sin embargo, con tantas conquistas consolidadas, esas estrategias muestran una entendible dilución, lo que permite, de vez en cuando, entrever algunos movimientos ajenos a la escena paulista y académica que lo consagró, así como cierto acceso a una experiencia intelectual distinta: más impura, más pública, más “carioca”, con toda la lamentable imprecisión que esas nociones puedan contener. Para decirlo abiertamente, mi proposición es que la experiencia intelectual de Sergio Miceli estuvo marcada por la tensión que le producen esas dos ciudades, las que no sólo traducen vivencias geográficamente determinadas, sino que también designan distintos modos de enlace entre biografía y práctica intelectual. Volveré a este punto.

La segunda cuestión, que concierne a la naturaleza combativa de la sociología que practica Sergio Miceli y al significado que él otorga a la idea de combate, es un rasgo puesto en evidencia ya desde la primera gran investigación colectiva que lleva a cabo tras su regreso al país después de haber concluido el doctorado en París: Historia de las Ciencias Sociales en el Brasil.⁴ Este proyecto grandioso, que obtuvo financiamiento de la FINEP (Financiadora de Estudios y Proyectos) y que consumió seis años de trabajo de un equipo extraordinario de investigadores, significaba, en

⁴ De hecho, su primera investigación después del doctorado fue la que tuvo como resultado la tesis de libre-docencia, *A elite eclesiástica brasileira*, publicada por la editorial Bertrand Brasil en la colección “Corpo e Alma do Brasil”, que dirigía en aquella época Fernando Henrique Cardoso. La investigación sobre la historia de las ciencias sociales brasileñas fue la primera en la que se desempeñó como investigador y coordinador de un equipo numeroso, reunido en el ámbito del Instituto de Estudios Económicos, Sociales y Políticos de San Pablo (IDESP). En él participaron Heloísa Pontes, Fernanda Peixoto, Maria Arminda Nascimento Arruda, Lilia Schwarcz, Silvana Rubino, Fernando Limongi, Cecília Forjaz y Paul Frenton, y fueron consultores Mariza Corrêa y Fernando Novais. Fue publicada en dos volúmenes, el primero, en 1989, por la editorial Vértice y el segundo, por la editorial Sumaré, en 1995.

la práctica, la colonización de un territorio que no era exactamente virgen, pero que Sergio Miceli, con los recursos materiales y humanos de los que disponía, limpió y delimitó, desplazando construcciones preexistentes y redefiniendo posiciones ocupadas por una generación de científicos sociales anterior a la suya, con posgrados en universidades norteamericanas y establecida en algún punto del eje Río de Janeiro-Belo Horizonte. Entre los trabajos anteriores, se destacan, sobre todo, los de Simon Schwartzman, de Minas Gerais, o los de equipos e instituciones dirigidas por él, que desde fines de la década de 1970 estaba elaborando una reflexión sobre la educación superior y la actividad de investigación en el Brasil.⁵

La historia de las ciencias sociales producida en el Instituto de Estudios Económicos, Sociales y Políticos (IDESP) pone de relieve las polémicas que, en la década de 1950, dividían a los científicos sociales radicados en Río de Janeiro y en San Pablo, las cuales giraban en torno de (a) la naturaleza del proceso de desarrollo nacional y (b) la relación entre el conocimiento científico y la actividad política. Y, reduciendo mucho la contribución de aquel trabajo, se puede decir que en conjunto los diferentes textos que lo componen convergen en la constatación de que la ciencia social brasileña, en tanto tal, fue fruto del impulso y del ingenio paulistas, y que la Universidad de San Pablo fue el ambiente en el que ella iría a prosperar con autonomía respecto de la política.⁶ La investigación, que comenzó a circular desde mediados de los años ochenta y se publicó entre 1989 (primer volumen) y 1995 (segundo volumen), provocó un enorme alboroto, entre otros motivos porque la competencia por recursos y prestigio en el sistema nacional de ciencia se había intensificado, y una conclusión como aquella podría desequilibrar el juego en favor de los científicos sociales de la USP.⁷

⁵ A modo de ilustración, puede mencionarse sólo el primer libro de una serie de aproximadamente ocho títulos sobre el tema –*Educação Superior Brasileira*–, de Simon Schwartzman, Ronald Braga y Nelly Aleotti Maia. El libro fue publicado en Brasilia en 1979 por el Consejo de Rectores de las Universidades Brasileñas en la serie “Estudos e Debates”.

⁶ Véase Luís Rodolfo Vilhena, “Os intelectuais regionais. Os estudos de folclore e o campo das ciências sociais nos anos 50”, en *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, año 11, n° 32, octubre de 1996, pp. 125-149.

⁷ En aquel momento, Sergio Miceli aún no formaba parte de

Con respecto a esto, recuerdo que la primera vez que vi y oí a Sergio Miceli fue en uno de los seminarios del Instituto Universitario de Investigaciones de Río de Janeiro (IUPERJ), organizado específicamente para que él presentase algunos de los resultados iniciales de la investigación que coordinaba acerca de la institucionalización del área. Confieso que no comprendí de inmediato lo que allí ocurría. Y creo que ese era el espíritu predominante entre los estudiantes de posgrado y los científicos sociales de diferentes instituciones que se habían amontonado aquella tarde en el viejo caserón de Botafogo, donde por esa época se daban los cursos de sociología y ciencia política de mayor prestigio en Río de Janeiro. Ahora bien, en determinado punto de la exposición, es probable que en un pasaje en el que Sergio Miceli distinguió la ciencia social practicada en San Pablo, los ánimos se caldearon entre el público, cuya difusa animosidad era una evidencia de que todos allí intuían que aquella versión acerca del origen y el funcionamiento de las ciencias sociales en el Brasil ponía en riesgo el lugar que los principales profesores-investigadores de Río de Janeiro habían logrado ocupar hasta ese momento.

No sé si aquella tarde Miceli había ido al IUPERJ totalmente consciente de lo que iría a encontrar, pero, a juzgar por la reacción de algunos de sus pares, debe haber salido convencido de que se había abierto un espacio de competencia acerca del “pasado”, esto es, un espacio de disputa entre visiones supuestamente en conflicto acerca de la institucionalización del campo. No cabe aquí analizar si esas diferencias eran en realidad tan profundas, ni el valor intrínseco de cada versión.⁸ Lo cierto es que, vista con la perspectiva que el paso del tiempo

permite, la historia narrada por los investigadores del IDESP fue la que “inventó” una tradición para las ciencias sociales brasileñas, configurando así el sentido común dominante acerca de nuestra institucionalización. Y ese es el aspecto que merece ser destacado.

Recién llegado tras doctorarse en Francia, Miceli conquistó su entrada en el *hardcor* de la ciencia social brasileña con una estrategia parecida a la de Pierre Bourdieu, cuando este se propuso vencer a la Universidad y a la tradición universitaria de Francia. En los dos casos fue decisiva la conformación de un grupo de investigación y la organización del trabajo colectivo, en el que se podrían fusionar vida intelectual y afectiva por mucho tiempo, durante muchas horas por día y en torno de un liderazgo unificador. Pero a diferencia de Bourdieu, a quien la densidad del campo cultural francés le imponía el ejercicio de cierto proselitismo en contra de adversarios intelectuales,⁹ Miceli no convirtió el campo en su objetivo, incluso porque no percibía en la sociedad brasileña la suficiente autonomía intelectual para la recepción de ese concepto.¹⁰ En su caso, la acción se dirigió hacia el fortalecimiento institucional de una nueva generación de científicos sociales, sus tesis, sus respectivas adscripciones en el ambiente académico, su acción coordinada en asociaciones científicas y además la incorporación de nuevos miembros al grupo original, lo que garantizó la difusión de las prácticas inauguradas en el IDESP.¹¹ Por cierto, no se tenía mucha conciencia acerca de lo que estaba en curso y menos aun de los resultados. Sin embargo, con una buena dosis de racionalización, es posible decir que, al actuar de ese modo, Sergio Miceli no sólo ponía de manifiesto su principal diferencia metodológica

los cuadros de la Universidad de San Pablo, lo que sólo ocurrirá en 1988, cuando fue invitado por Eva Blay, del Departamento de Sociología.

⁸ Por aquella época, en el IUPERJ también se estaba tratando el tema de la institucionalización de las ciencias sociales en el Brasil. Liderada por Luiz Werneck Vianna, la investigación atenuaba el contraste entre San Pablo y Río de Janeiro en lo concerniente a la autonomía de la USP *vis-à-vis* la política, pues se consideraba que Florestan Fernandes y su obra no eran ajenos a aquella dominación –aspecto, por lo demás, destacado por el propio Sergio Miceli– (L. Werneck Vianna, Maria Alice R. de Carvalho, Manoel Palácios y Marcelo Burgos, “Cientista social e vida pública”, *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Río de Janeiro, IUPERJ, vol. 37, número especial, 1994).

⁹ Pierre Bourdieu, *Esboço de auto-análise*, San Pablo, Companhia das Letras, p. 53.

¹⁰ Bastos *et al.*, *Conversas com sociólogos...*, *op. cit.*, p. 231.

¹¹ Todavía hoy se percibe el “alma” del grupo en encuentros científicos nacionales, cuando, más allá de sus diferentes instituciones o posiciones en la carrera, sus antiguos miembros revelan una gran semejanza en el modo en que exponen sus preferencias o juicios acerca de los temas eventualmente tratados. Permanentemente se vuelven a armar partes del grupo en convocatorias cruzadas para la integración de jurados, la organización de seminarios, coorientaciones, publicaciones conjuntas, etc. Además, la Asociación Nacional de Posgrado e Investigación en Ciencias Sociales (ANPOCS), principal entidad científica del área, ha alentado el intercambio y la revinculación del colectivo, en particular en el Grupo de Trabajo sobre Pensamiento Social Brasileño.

en relación con Pierre Bourdieu –a saber, una concepción de campo más débil y su simpatía por las morfologías más inestables, basadas en grupos, asociaciones, alianzas–, sino que también revelaba el significado que atribuía a la idea de una sociología combatiente, en la que se trata menos de la “conquista” del campo que de relacionar, articular agencias materiales e intelectuales asentadas institucionalmente.

El libro *História das ciencias sociais no Brasil*, en suma, no deja de ser una objetivación de ese deseo de agrupar a la comunidad de científicos sociales bajo una supra temática. Y el propósito de hablar para aquel grupo era tanto más decisivo cuanto más se advierte que Miceli, al volver al Brasil, reasumió su puesto de trabajo en la Fundación Getúlio Vargas (FGV), una institución muy prestigiosa pero al margen de la cultura académica en la que se había especializado. Por lo tanto, la coordinación de aquella historia en el ámbito del IDESP permitió que Sergio Miceli, sin desvincularse de la FGV –pues no quería hacerlo–,¹² reclamase su ingreso en la comunidad de referencia. El primer volumen de la investigación, como ya se dijo, fue editado en 1984, y, antes incluso de la publicación del segundo volumen, Miceli fue invitado a integrar el cuerpo docente del Departamento de Sociología de la USP.¹³

El pasaje de la FGV a la USP, en 1988, no estuvo exento de ambivalencia, pues Miceli se refiere con mucho cariño a los tiempos más politizados de su trayectoria, cuando, a comienzos de la década de 1970, recién ingresado en aquella institución, fue invitado a colaborar en la *Revista de Administração de Empresas*, cuyo temario, en plena vigencia de la dictadura militar, pasó a admitir asuntos y una serie de artículos que, como él dice, “*de no ser allí, hubiese sido imposible* [publicar]”.¹⁴ Arriego, no obstante, la interpretación de que tal ambivalencia también se relacionó con

sentimientos más antiguos, recubiertos, obstruidos, que derivaban del deseo de satisfacer las expectativas familiares, sobre todo las de su madre y su tío, Armando Miceli, cuyos sacrificios y mecenazgo, respectivamente, Sergio pensaba que debía compensar siguiendo una carrera reconocida como tal, esto es, “masculina”, burguesa, compatible en suma con la inversión que habían hecho en su educación –colegios de élite, Alianza Francesa, PUC (Pontificia Universidad Católica), el propio círculo que frecuentaba–. Desde ese punto de vista, permanecer en la FGV tenía el mayor sentido, ya que los símbolos que la institución pone en acción son infinitamente más compatibles con un proyecto afirmativo de incorporación a las élites a través del mérito, de la audacia intelectual.

Dicho sea de paso, ni la madre ni el tío, al parecer, hicieron algún tipo de señal en contra del impulso de Sergio Miceli de estudiar lo que quisiese, aunque él sabía que ambos preferían que siguiera la carrera de Derecho, lo que lo llevó a inscribirse en secreto para dar el examen de ingreso al Departamento de Sociología y Política de la PUC-Río. Una vez aprobado y comunicado el triunfo al tío Armando, oyó de parte de este el discurso genérico de los sectores medios intelectualizados de la antigua capital federal: después de asegurar que el joven sobrino seguiría la carrera que había elegido, manifestó su curiosidad con respecto al empleo, a la vida profesional a la que Sergio Miceli podría tener acceso en el futuro.¹⁵

Ni el tío ni la madre pudieron presenciar la travesía de la FGV a la USP, porque habían muerto dos años antes. Pero mientras vivieron, el molde de la socialización intelectual en Río de Janeiro menoscababa la socialización académica que Miceli había adquirido en Francia y que él veía como un camino que le abriría las puertas en San Pablo. Sergio Miceli ya había cumplido 43 años cuando se presentó en la USP.

Vuelvo, entonces, a Río de Janeiro, para en la vuelta final mostrar un poco de la tensión constitutiva de la sociología de Sergio Miceli, que, según mi arriesgada hipótesis, deriva de la racionalización muy peculiar e idiosincrática que él operó sobre vidas vividas en dos ciudades.

¹² Bastos *et al.*, *Conversas com sociólogos...*, *op. cit.*, p. 226.

¹³ Nótese que el intervalo entre las ediciones de los dos volúmenes fue cubierto con otras iniciativas que ampliaron sus condiciones para el ingreso a la USP. Cito, rápidamente, dos: el contrato como docente del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP), donde se le ofrecieron condiciones especiales de trabajo, y el ejercicio, en dos oportunidades, del cargo de secretario de la ANPOCS.

¹⁴ Bastos *et al.*, *Conversas com sociólogos...*, *op. cit.*, p. 225.

¹⁵ *Ibid.*, p. 222.

Santa Tereza es el nombre de un barrio de Río de Janeiro, construido sobre uno de los seis pequeños morros que conforman el centro y la zona portuaria de la ciudad. Los que llegan a Río por el mar de inmediato se topan con aquella formación parecida a un abanico abierto, en la que cada morro sería como una varilla apuntando hacia la bahía de Guanabara. A lo largo del siglo XIX la ocupación de los morros fue socialmente diferenciada. En las colinas más cercanas al puerto predominaron los inmigrantes portugueses y los negros –esclavos o no–, pero la integración urbanística de la zona con la ciudad se vio drásticamente cancelada, a la vez que su población se volvía invisible, a partir de la construcción de la avenida Presidente Vargas, eje monumental inaugurado en 1944.

Sergio Miceli nació en 1945, fruto de dos familias que vivían en el morro de Santa Tereza, la única de las seis colinas que en el siglo XIX y aún en el XX fue residencia, en lo alto, de la élite y en el borde, de sectores medios urbanos, es decir, profesionales liberales, estudiantes, trabajadores por cuenta propia, artesanos, aventureros de todo tipo, que se movían en el centro político y administrativo de la capital federal. A partir de la década de 1930, la ciudad vivió de modo más concentrado la declinación de los últimos vestigios de la sociedad imperial y el surgimiento de una clase media de diferentes orígenes que comenzaba a afirmarse económica y socialmente. Y el barrio de Santa Tereza ilustra a la perfección el encuentro de esa hidalguía declinante con una nueva moral en ascenso, de inmigrantes no portugueses y asociada a la ética del trabajo. Estos son los ingredientes que constituyeron el mundo afectivo de Sergio Miceli, cuyo padre descendía de una familia alojada en un inmenso caserón en la cima del morro y la madre, de un constructor que, con mucho trabajo, había multiplicado sus propiedades en la ladera del morro.

Miceli es fruto por tanto de ese encuentro, en Río de Janeiro, entre los que descendían y los que ascendían socialmente, por lo demás, un rasgo biográfico compartido con la mayoría de los hijos “de la clase media” carioca de su generación. La fricción entre esos segmentos sociales, que no habían conocido hasta entonces procesos más violentos de segregación espacial, favoreció en efecto ese tipo de casamientos.

La morfología urbanística, en ese caso, produjo consecuencias en la estructura social de la ciudad.

Desde el punto de vista de los que declinaban, la escena es conocida: juego y bohemia; desde la perspectiva de los que avanzaban, se advierte cierto voluntarismo, que se justifica por el sentido ascendente de sus trayectorias. Es el voluntarismo, por ejemplo, del tío materno de Sergio Miceli: Armando Miceli, abogado, secretario de Estado, procurador general del Estado y redactor jefe del *Correio da Manhã*, para quien, como solía decir, “no hay nada que no se pueda”. Fue un personaje central en la socialización de Sergio Miceli, que, cuando era chico, medía la importancia social de aquel hombre por la cantidad de llamados telefónicos... y eran muchos. Lo que ocurría era que cuando Armando Miceli todavía era reportero del diario trabajó un tiempo con el intendente de la ciudad y, por eso, le llegaban pedidos para que se los pasara a este. Ese hecho, sumado a las visitas que Otto Maria Carpeaux, Carlos Heitor Cony y Antonio Callado le hacían a su tío, son las primeras impresiones que recuerda acerca de la experiencia intelectual.

Hay algo, por lo tanto, en la reflexión sobre Río de Janeiro, o mejor, en la percepción de ese juego entre declinación y ascenso que suma a la obra de Pierre Bourdieu una contribución original de Sergio Miceli. Algo que deriva, tal vez, de una racionalización sobre aquel engranaje que Miceli conoció tan bien en su experiencia familiar y que “reaparece” en sus trabajos como el motor, la dínamo de la estructura social brasileña. En su tesis de doctorado, *Intelectuais e classe dirigente no Brasil*, el trabajo que más le gusta, la experiencia de la declinación está fuertemente presente en la cartografía que él hace de los compromisos progresivos que enlazan a intelectuales y política. Pero allí está también la perspectiva promisoriosa de que la burocracia, el funcionariado, las corporaciones estatales –poder judicial, fuerzas armadas– dependen de alianzas hacia abajo y, en este sentido, mueven una rueda política más heterogénea, más contradictoria. Según Miceli, por lo tanto, la tensión que mueve la vida brasileña no es la que opone, como en la experiencia europea, a la clase trabajadora con la de los capitalistas, sino a grupos, cuyas identidades no son esencializadas, que asumen formas históricas distintas y constituyen alianzas hacia arriba y hacia abajo.

En 1968, Sergio Miceli se recibió en la carrera de Sociología y Política de la PUC-Río y partió hacia San Pablo, donde pensaba permanecer dos años estudiando con una beca de la Coordinadora de Perfeccionamiento de Personal de Nivel Superior (CAPES). Hasta ese momento, era un joven de Río de Janeiro, que jugaba al póquer con artistas y miembros de la élite carioca, a los que había conocido a lo largo de su vida escolar. Ese Sergio bohemio es el que desembarca en San Pablo, a los 23 años de edad, recibido de sociólogo y teniendo que lidiar con una ciudad más cerrada que Río de Janeiro, más segregada social y espacialmente. Fue nombrado profesor de la FGV, en 1970, institución que no sólo lo acogió profesionalmente, sino que también le brindó oportunidades para su perfeccionamiento intelectual, e incluso le mantuvo el salario mientras cursaba el doctorado en Francia, algo que hubiese sido imposible de haber estado integrado a la universidad.

Ya con un empleo, su condición de extranjero en San Pablo se atenuó. Y en ese sentido hay que tener en cuenta, también, que a partir de su casamiento –el primero– comenzó a relacionarse con un grupo de intelectuales influyentes, vinculados a la editorial Perspectiva, que, de manera indirecta, llegaron a favorecer su contacto con Bourdieu, pues le dieron a Miceli la posibilidad de que invitara al recientemente designado director de estudios de la École des Hautes Études en Sciences Sociales para que publicara en el Brasil una antología de sus artículos. Gracias a ese contacto, más el sostenido por la FGV, fue a Francia a hacer el doctorado entre 1974 y 1978,

Al volver, permaneció una década más en la FGV y, cuando migró hacia la USP, se fue desembarazando de otros compromisos institucionales, sobre todo del IDESP. Pero ya por entonces había comenzado su investigación sobre artes, en especial sobre el modernismo en las artes plásticas, que tuvo en el Brasil, según Miceli, una inflexión peculiar, dictada por la percepción que artistas, como Anita Malfatti,

tuvieron respecto de la presencia de los inmigrantes como fuerza social enfrentada con el orden burgués. Son fruto de esa investigación los libros que publicó en los años noventa y en los comienzos de la década siguiente, a saber: *Imagens negociadas: retratos da elite brasileira (1920-1940)* y, un poco más tarde, *Nacional estrangeiro: história social e cultural do modernismo artístico em São Paulo*, ambos publicados por la Companhia das Letras. Además, vale la pena recordar aquí que fue en aquellos años cuando Miceli selló su relación con Luiz Schwarcz, el intelectual-editor de la Companhia das Letras, que dio unidad a su obra, reeditando lo que le interesaba a Miceli y dando forma al corpus documental que mostraba su adscripción a la USP.

Ma non troppo. Si Miceli aún no produjo, de manera sistemática, un relato sobre su trayectoria intelectual y sobre las inflexiones que se observan en ella, no es menos cierto que de los trabajos que firma y de las tesis que orienta¹⁶ se puede extraer una reflexividad inherente a su artesanía sociológica. Y lo que pienso, realmente, es que la inmersión en San Pablo generó el punto de distanciamiento adecuado para el tratamiento conceptual de Río de Janeiro, o mejor, del tipo de experiencia que allí vivió, tal como (a) la dialéctica entre declinación y ascenso, (b) el “socialismo”, como el de Armando Miceli, sin marxismo o clase obrera, pero percibido en la relación entre la burocracia pública y sus alianzas heterogéneas, y (c) la presencia de inmigrantes como expresión de la movilidad social y de la presión política.

Para lidiar con cada una de esas cuestiones siempre ha habido y sigue habiendo investigaciones, libros y amigos, una actividad intelectual que, para Sergio Miceli, no se hace sin integración, asociación e intercambio. Generosidad, es claro, con armazón científica. □

¹⁶ Una de las últimas tesis que orientó fue la de Fabio Cardoso Keinert, *Cientistas Sociais entre Ciência e Política (Brasil, 1968-1985)*, San Pablo, USP, 2011.

Un sociólogo de los intelectuales... a la luz de la sociología de los intelectuales

Alejandra Mailhe

CONICET / Universidad Nacional de La Plata

Al leer *Ensayos porteños* de Sergio Miceli (Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2012) caí en la tentación –casi inevitable– de pensar su itinerario intelectual y su obra a partir de su propio modelo teórico. Y esa tentación me arrastró a otras: a repensar el itinerario y la obra de Pierre Bourdieu (su maestro en Francia); a pensar comparativamente los modelos de ambos para entrever, en sus diferencias, las huellas de una posible apropiación desde la periferia. E incluso, a repensar mi propia condición de intelectual, reconociendo algunas variables que hoy condicionan mi enunciación.

Escribir sobre su obra en clave de sociología de los intelectuales es como aplicar el psicoanálisis para analizar a Freud. Ese objetivo me excede, y al menos por ahora sólo puedo señalar algunos trazos de su modelo teórico, algunas líneas de trabajo, algunas preguntas que me asedian desde la lectura de sus textos.

La relación de Sergio con la figura prestigiosa de Bourdieu se inicia antes de la dirección de su tesis doctoral en la *École de Hautes Études en Sciences Sociales*: a fines de los sesenta, Sergio traduce algunos de sus textos al portugués, y desde esa etapa piensa un proyecto intelectual propio, de largo aliento, aplicado a pensar la vida cultural de las élites intelectuales en Brasil. La obra de Bourdieu, aunque inicialmente haya ocupado un espacio “marginal” en la universidad brasileña de los sesenta (por el predominio de las teorías de Marx y de Althusser), irá adquiriendo una importancia creciente a medida que se desarrolle también la producción de Sergio.¹

Pero esta última no consiste en una mera reproducción del modelo bourdieciano, tanto por

la creatividad de Sergio como porque, tal como advierte el propio Bourdieu, las teorías migran sin sus contextos originales de enunciación, por lo que se someten a torsiones adaptativas, refuncionalizadoras, determinadas por variables sociológicas específicas. Aquí, un elemento clave de esa apropiación activa se vincula con la necesidad de Sergio de subrayar el carácter periférico y derivado de las élites dominantes y de los campos intelectuales latinoamericanos. En libros tales como *Intelectuais e classe dirigente no Brasil*, *Intelectuais à brasileira*, *Nacional estrangeiro* y en su último *Ensayos porteños*, Sergio reconoce que los proyectos intelectuales locales se someten a una doble dependencia: de los modelos de los países centrales, y de las pautas culturales de la élite dirigente local. Si Bourdieu, más centrado en el contexto francés, observa un campo intelectual con mayor consolidación de su autonomía, Sergio insiste en mostrar la recreación local de vínculos de dependencia respecto del Estado o de la política que demoran la profesionalización (fenómeno visible desde los “anatolianos”² hasta la cooptación de los intelectuales por el vanguardismo en la década del treinta).

Y si Bourdieu tiende a observar relaciones internacionales de mayor simetría de dominación (por ejemplo, cuando estudia la migración de modelos filosóficos alemanes hacia el contexto francés de posguerra), Sergio insiste en la particular complejidad de ese carácter dependiente, subrayando los efectos simbólicos específicos de cada importación. En este aspecto de la mediación adaptativa, parece jugar un papel importante la fuerte tradición local de la teoría de la dependencia. Sin embargo, si en textos clásicos como “As idéias fora de lugar” Roberto Schwarz sugiere, en términos generales, que esa importación permite una ganancia de prestigio simbólico para las élites locales, los trabajos de Sergio le dan una densidad sociológica más rica a ese concepto amplio de “prestigio”, porque insisten en poner en evidencia las funciones

¹ El interés por la sociología de la cultura bourdieciano puede verse al menos desde su tesis de maestría, un estudio pionero sobre las significaciones sociales de la cultura de masas, publicado bajo el título de *A noite da madrinha* (San Pablo, Perspectiva, 1972).

² Así por ejemplo, en “Poder, sexo e letras na República Velha”, uno de sus primeros estudios (de 1977, reeditado en *Intelectuais à brasileira*, San Pablo, Companhia das Letras, 2001), Sergio señala que, entre los premodernistas, el reclutamiento de las figuras, las trayectorias y los mecanismos de consagración –entre otros elementos– dependen casi plenamente de los grupos y las instituciones que ejercen el trabajo de dominación.

internas de legitimación que cumple cada importación en favor de los intelectuales que la ejercen, atendiendo a la inserción particular de cada modelo en el campo local, a los diversos agentes que intervienen como mediadores, y a las presiones sociales que ejercen una torsión adaptativa específica.³ Así, gracias al salto epistemológico que va de la teoría de la dependencia a la sociología de la cultura de Sergio, es posible entender con mayor precisión (por ejemplo, frente a la influencia pictórica de Fernand Léger sobre Tarsila do Amaral) cómo pesa no sólo el carácter asimétrico de ese vínculo, sino también la más sutil presión del mercado nacional –regido por un patrón de gusto conservador, propio de las fracciones cultas de la oligarquía regional–, condicionando la aproximación selectiva de Tarsila sólo hacia las obras estéticamente más convencionales del maestro francés.⁴

*

Pero esa no es la única innovación teórica de Sergio, porque sus trabajos definen una práctica interdisciplinaria que apela al análisis tanto de los itinerarios intelectuales como de las huellas que esos itinerarios inscriben en el contenido y en la forma de su producción cultural. En este sentido, quisiera destacar el esfuerzo de Sergio por trascender los límites de una formación sociológica clásica, para incorporar también herramientas teóricas provenientes de la crítica literaria y de la crítica del arte, atentas a interponer categorías de mediación, para evitar caer en determinaciones mecánicas de la estructura. Y aquí debe haber incidido el legado interdisciplinario de Antônio Cândido, marcado por una doble lealtad (por momentos, conflictiva) entre la sociología científica de formación y el ensayismo literario, y desde la USP (en cuyo Departamento de Sociología se ha desempeñado Sergio por años).

Aunque privilegie el análisis del contenido de las fuentes por sobre la “ideología de las formas”, Sergio no olvida señalar que los

recursos expresivos también implican connotaciones sociales (por ejemplo, que las limitaciones formales en la plástica de Tarsila o de Lasar Segall dan cuenta de esa negociación entre la experimentación y el gusto más retardatario de la élite local).⁵

La apelación al modelo teórico de Bourdieu le brinda a Sergio una base empírica desde la cual incursionar en el campo del arte sin correr el riesgo de recaer en los residuos ahistóricos de la crítica cultural ensayística. Aplicando los análisis de Sergio al propio Sergio, tal vez pueda pensarse que el bourdesianismo juega un papel estratégico clave en su itinerario intelectual, entre otras cosas porque parece instalarlo en una suerte de doble rebelión: contra los límites impresionistas y antimaterialistas de la crítica cultural y literaria pre-sociológica, aplica un método científico innovador que pone en evidencia las condiciones materiales que guían la creación.⁶ Y contra los límites más duros de la sociología uspiana, se vuelca hacia un campo poco explorado por esa tradición científica. La elección de ese nuevo objeto contendría entonces, en sordina, un ajuste de cuentas propio con respecto al ensayismo y a la sociología precedentes. Desde esta doble operación de ruptura pueden pensarse tanto sus confrontaciones más provocativas contra los puntos ciegos de la crítica literaria (en sus trabajos sobre Jorge Luis Borges, Carlos

⁵ Al respecto, véase *Nacional estrangeiro*, *op. cit.*

⁶ En este sentido, los análisis de Sergio permiten romper con mitologías construidas por la tradición letrada y aún vivas en la crítica de arte, en la crítica literaria y en la historia de las ideas “profesionales”. Para analizar a un grupo de literatos premodernistas o “anatolianos” (según la expresión acuñada por Sergio), “Poder, sexo e letras na República Velha” se abre con una ruptura explícita del clisé modernista que cristalizó a esa generación intelectual como un *impasse* de debilidad estética e ideológica entre el fin de siglo y las vanguardias (bajo el cual Sergio lee la intención de los modernistas de esconder el puente que ellos mismos trazan, en sus comienzos juveniles, con esas figuras del campo intelectual). En *Nacional estrangeiro* y en *Ensayos porteños*, entre otros textos, frente a figuras consagradas de la literatura brasileña (como Carlos Drummond de Andrade, Mário de Andrade y Oswald de Andrade), o de la literatura argentina (como Jorge Luis Borges o Ricardo Güiraldes), Sergio revela los condicionamientos económicos, sociales, políticos y culturales que rigen sus obras de manera solapada. Desde allí se desarma el discurso centrado en la “consagración ascética” a la alta cultura por parte de los letrados, y su supuesto “desinterés material”, vistos ahora como los últimos residuos aún activos de la teoría romántica del “genio” (proyectada tanto por los actores vanguardistas como por los críticos posteriores).

³ Por ejemplo en “Poder, sexo e letras na República Velha”, *op. cit.*

⁴ Tal como prueba Sergio en *Nacional estrangeiro. História social e cultural do modernismo artístico em São Paulo* (San Pablo, Companhia das Letras, 2003).

Drummond de Andrade o Mário de Andrade), como también su doble complementario: esto es, el estudio de las condiciones materiales que permiten que se consolide la sociología científica, precisamente en rebelión contra el ensayismo.⁷

*

Practicando una constante lectura a contrapelo de las fuentes, varios de sus libros demuestran el modo en que los intelectuales (en general, provenientes de familias oligárquicas en declinación) corresponden, conscientemente o no, a las expectativas (estéticas, gnoseológicas y políticas) dictadas por los intereses de la clase dirigente.

Rompiendo el mito vanguardista de la creación parricida, libre del peso del pasado, Sergio muestra que la experimentación de la vanguardia está modelada por una serie de factores sociales extraestéticos, que van desde la morfología social de los artistas hasta las condiciones locales de ejercicio del mecenazgo.⁸ Por eso para Sergio el modernismo es capaz de adoptar una postura estéticamente renovadora junto con una práctica política regresiva, para actuar en sincronía con la lucha cultural de los grupos dirigentes amenazados. Incluso la renovación estética está sesgada por los límites de gusto de la élite, de la cual la vanguardia no logra autonomizarse, dada la trama de compromisos y favores entre los modernistas y la clase dirigente paulista.

Esa hipótesis se extiende en la comparación entre las vanguardias del Brasil y de la Argentina. Por ejemplo, centrándose en los matrimonios respectivos de Ricardo Güiraldes y Tarsila do Amaral, Sergio demuestra que ambos pactos funcionan como asociaciones amorosas y de trabajo, brindando condiciones privilegiadas de patrimonio e influencias, para invertir con solidez

en carreras artísticas riesgosas. A la vez, aunque Sergio identifica algunos puntos de contacto, también subraya la mayor diversificación social del campo literario argentino, donde Borges, Güiraldes o Gironde, ligados a la clase dirigente, conviven con intelectuales del mundo popular, en general de origen inmigrante, en ascenso gracias a la expansión del periodismo y del mercado editorial.⁹

Esa matriz elitista que sesga la historia intelectual brasileña parece democratizarse recién con la consolidación de la sociología científica: cuando Sergio compara los itinerarios de Florestan Fernandes y Gino Germani (en sus *Ensayos porteños*), muestra que, sin disponer de capital cultural como para desempeñarse en el campo erudito tradicional, estas figuras convierten esa limitación en ventaja, al transformarse en defensores de la cultura científica en ascenso, enfrentando el estilo impreciso y elitista del ensayismo previo.¹⁰

En general, en sus análisis Sergio observa una serie de variables que le permiten sistematizar los perfiles intelectuales, midiendo (entre otros elementos) la posición individual en el linaje, las relaciones familiares, la profesión del padre, los desplazamientos, los diversos estigmas o *handicaps* sociales¹¹ y biológicos,¹² los estudios universitarios y el tipo de producción intelectual (ya que el valor simbólico de los géneros depende, en gran parte, de las condiciones materiales del mercado).¹³ Para Sergio, los estigmas o *handicaps* (con sus múltiples

⁷ Este tema vertebró el último de los *Ensayos porteños*, donde compara los itinerarios exitosos de Gino Germani y Florestan Fernandes, como la *História das ciências sociais no Brasil* (San Pablo, Sumaré, 1995, 2 vols.), dirigida por Sergio.

⁸ Especialmente en el caso de algunos "padres fundadores" (como Borges, Mário de Andrade y Carlos Drummond de Andrade), Sergio recupera las marcas sociales de las trayectorias y su incidencia en la producción intelectual, elementos borrados por la autfiguración letrada y por la tradición crítica que, en conjunto y con variantes, han compuesto el mito del "escritor nato".

⁹ Sergio analiza especialmente este aspecto en el artículo "La vanguardia argentina en la década del veinte", editado en *Prismas* (Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004).

¹⁰ Sergio demuestra que ninguno de los dos cuenta con un capital económico y social apreciado en los espacios profesionales a los que arriban inicialmente, pero que logran una carrera académica exitosa precisamente porque sus *handicaps* se convierten en ventajas en una coyuntura particular.

¹¹ Como la enfermedad o la muerte del padre y/o las privaciones materiales de la familia.

¹² Como enfermedades o estigmas corporales.

¹³ Así, por ejemplo, para el caso de los modernistas de San Pablo, en *Nacional estrangeiro* Sergio subraya la separación genérica entre la producción de crónicas para la prensa masiva y la edición restringida, para un acotado círculo de lectores cultos, de los textos de experimentación vanguardista. Y en el segundo capítulo de *Intelectuais e classe dirigente no Brasil* (titulado "A expansão do mercado do livro e a gênese de um grupo de romancistas profissionais"), observa la consolidación de la carrera profesional del novelista junto con (y sobre la base de) la consolidación de un mercado ampliado del libro.

connotaciones sociales y psicológicas) tienen un peso privilegiado para bloquear el acceso a carreras ligadas a posiciones dominantes y determinar en cambio la inclinación por la carrera intelectual, socialmente identificada con disposiciones más “femeninas”. En la mayoría de los casos estudiados (los “anatolianos”, los vanguardistas Oswald, Tarsila, Carlos Drummond, Mário de Andrade, Manuel Bandeira, Lasar Segall, o los argentinos Borges, Güiraldes y Xul Solar, en el arco que va de entresiglos a los años cuarenta), la inversión en la carrera intelectual constituye una respuesta material y simbólica a la declinación del capital familiar de una fracción culta de la élite dirigente. Como parte de su desmitificación de la sacralización del letrado, Sergio demuestra cómo, en esa caída social, los intelectuales exigen el reconocimiento de un estatus peculiar, al erigirse en representantes del “espíritu” o del “gusto estético”, valorado como un bien privilegiado de la clase dominante, acaso como el único que todavía se conserva. Algunos de esos trazos simbólicos se observan incluso en figuras más ambivalentes como Lima Barreto, situado en una tensión desgarradora entre la clase humilde de origen y el mecenazgo de la élite (especialmente bajo el patrocinio material e intelectual de Afonso Celso).

Al atender a las particularidades de cada objeto de estudio, y a la vez descubrir reglas generales de funcionamiento del campo, Sergio enfrenta un doble desafío teórico: la generalización corre el riesgo de perder de vista la individualidad irreductible de cada caso, y el respeto por la individualidad puede impedir elaborar conclusiones genéricas. Frente a este problema, Sergio privilegia los trazos generales compartidos (para lo cual opera necesariamente una reducción de la complejidad de cada caso a un conjunto básico de conceptos comparables), pero también atiende a modulaciones específicas (por ejemplo, al contrastar los puntos de partida y las trayectorias de distintas figuras, dentro de un mismo grupo vanguardista (como en el caso de Oswald, situado plenamente en la fracción dominante, y de Mário de Andrade, que para afianzar su liderazgo de la vanguardia modernista debe realizar un gran esfuerzo de diversificación autodidacta).¹⁴

¹⁴ Véase *Intelectuais e classe dirigente no Brasil*, op. cit.

*

Para reconstruir los itinerarios intelectuales, Sergio analiza biografías, diarios íntimos y cartas, rompiendo con el efecto ideológico que esos géneros buscan provocar.¹⁵ Como en otros cruces productivos y originales entre psicoanálisis y sociología (de Roger Bastide a Fredric Jameson o Carl Schorske, por ejemplo), Sergio no olvida que las variables sociales y familiares se cruzan con la estructura de personalidad. Me parece que es especialmente aquí donde, apelando a verbos en potencial, Sergio reconoce (implícita y lúcidamente) los límites del método bourdieusiano, dado que las motivaciones sociales y psicológicas se articulan entre sí, formando ejes complejos y polisémicos de convergencias y compensaciones, difíciles de reducir a una única causalidad. Ese entrecruzamiento multidireccional se percibe, por ejemplo, en el análisis de la trayectoria juvenil de Borges en *Ensayos porteños*, donde una serie de *handicaps* psicofísicos¹⁶ y la fuerte inversión familiar en el capital cultural del hijo lo inclinan hacia una carrera intelectual (que incluye la renuncia temprana a formar una pareja, para evitar la dispersión de energías).

*

Varios trabajos de Sergio de la última década se centran en la operación comparativa. Al aproximar dos campos intelectuales vecinos e igualmente periféricos como los de la Argentina y el Brasil, su puesta en relación permite reconocer puntos de contacto y diferencias; ser más “irrespetuoso” (y, por ende, más libre) respecto de algunas interpretaciones canónicas del campo ajeno, e incluso desnaturalizar el campo intelectual propio, conduciendo a un saludable extrañamiento autocrítico frente a las tradiciones discursivas locales, introyectadas en la propia formación intelectual. Así por ejemplo, la dependencia del campo intelectual brasileño de los años veinte y treinta, respecto del Estado o la política, cobra relieve en contraste

¹⁵ Por ejemplo, desarticula la autolegitimación en las autobiografías que reelaboran poéticamente la juventud, apelando a la idealización de períodos poco documentados.

¹⁶ Como la tartamudez, el agravamiento de la ceguera paterna y el riesgo de la herencia del mismo mal.

con la modalidad argentina, más marcada por la expansión del mercado editorial.¹⁷

La comparación elegida por Sergio también resulta innovadora frente a cierta tendencia, dominante en la tradición crítica brasileña, a pensar el campo intelectual local de manera autocentrada, o en todo caso a partir de sus relaciones con Europa o los Estados Unidos más que con el resto de América Latina. En este sentido, recogiendo la perspectiva abierta en décadas previas por Antônio Cândido y Ángel Rama (entre otros), sus estudios perfilan una agenda de investigación muy rica y todavía incipiente. Para el caso particular del contraste Argentina/Brasil, entre otros trabajos de los últimos años, la historia comparativa de Boris Fausto y Fernando Devoto, el estudio de Jorge Schwartz sobre las estéticas de Oswald de Andrade y Gironde, los libros *Modernidades primitivas*, de Florencia Garramuño, y *Traducir el Brasil*, de Gustavo Sorá, la línea de investigación actual de Alejandro Blanco y algunos trabajos míos previos y actuales apuntan en esta dirección. Desde ya, esta lista es mucho más amplia y continúa creciendo.

*

Ahora bien; ¿qué tipo de recepción ha tenido la obra de Miceli en la Argentina? Evidentemente la vía privilegiada para su difusión en el campo académico local ha sido el Programa de Historia Intelectual de la Universidad Nacional de Quilmes. No es casual la edición, por este grupo, de varios de sus trabajos comparativos sobre las vanguardias argentina y brasileña, o su coordinación de los capítulos sobre el Brasil en la *Historia de los intelectuales en América Latina*, organizada por Carlos Altamirano. Gracias a un vínculo de años de intercambio académico y amistad con este programa –consolidado con la edición de sus *Ensayos porteños*–, varios de los “más jóvenes” pudimos leer sus textos, reseñarlos e incluirlos en programas docentes o como matriz teórica para la investigación propia. Además, gracias al

¹⁷ Tal como advierte Sergio en el capítulo “Vanguardias literarias y artísticas en el Brasil y en la Argentina: un ensayo comparativo”, editado en *Historia de los intelectuales en América Latina II. Los avatares de la ciudad letrada en el siglo XX* (Carlos Altamirano, dir., Buenos Aires, Katz, 2010).

programa de la UNQ también pudimos conocer personalmente a Sergio y disfrutar de su apertura al diálogo y a la discusión apasionados. En mi caso, también centrada en la comparación con el Brasil, aunque en un tránsito inverso y especular respecto del de Sergio (de la crítica literaria a la historia de las ideas y la sociología de los intelectuales), su obra me resulta especialmente estimulante, sobre todo por su actitud irreverente frente a los discursos críticos que encubren las condiciones sociales de la producción cultural.

A falta de distancia suficiente como para esbozar ese capítulo de la historia intelectual (que debería contar la circulación de los textos de Sergio y la formación de una red transnacional entre la USP y la UNQ gracias a estos vínculos), me animo a sugerir las huellas de sus trabajos en discípulos de ambas instituciones, incluso hoy con proyectos de investigación en común.

*

La solidez teórica de los trabajos de Sergio y la profundidad de sus análisis se miden también por las preguntas provocativas que se suscitan durante su lectura. Cuando señala que la vanguardia modernista prolonga una exotización del Brasil funcional a la ideología de la clase dirigente, o que el martinfierrismo argentino reelabora tópicos criollistas embanderados previamente por las élites reactivas frente al “aluvión inmigratorio”, podría contraargumentarse el carácter rupturista de esos mismos discursos, no sólo en su dimensión formal sino también desde el punto de vista ideológico (por ejemplo, porque tramitan una valoración innovadora del inconsciente, el cuerpo y la sexualidad, afín tanto a las culturas populares –legitimadas de forma novedosa–, como al nuevo paradigma epistemológico del psicoanálisis). Uno de los problemas parece ser entonces cómo destacar los elementos propios de la ideología de la clase dirigente y, al mismo tiempo, reconocer los desvíos e incluso las rupturas con respecto a esa matriz; cómo dar cuenta de los espacios intersticiales, marginales y contrahegemónicos en un mismo campo intelectual, en un mismo itinerario e incluso en un mismo discurso.

Los textos de Sergio bordean también otras preguntas teóricas interesantes: ¿cuáles son los límites de la sociología de los intelectuales, para iluminar el contenido de los discursos? ¿Cómo y cuánto es posible lidiar con las manipulaciones de sentido y los silencios que, en las fuentes, sólo

dejan entrever fragmentos de la subjetividad? ¿A partir de qué punto se vuelve imprescindible la colaboración del psicoanálisis para aprehender el cruce entre itinerario material y producción simbólica?¹⁸ ¿Cómo dar cuenta del modo en que la estructura de personalidad es moldeada por (e incide en) la ideología que habla *al* individuo?¹⁹

¹⁸ Por ejemplo, la elección familiar e individual del ascetismo, por parte de Borges, para garantizar el éxito de su inversión intelectual, debe haber implicado la intervención de factores psicológicos a los cuales la interpretación bourdieusiana no tiene acceso (y que tal vez explicarían mejor su rechazo de una alianza matrimonial dentro de la fracción culta de la clase dominante, a diferencia de Güiraldes, Tarsila o Gironde).

¹⁹ Por ejemplo, ¿en qué medida la homosexualidad de Mário de Andrade incide no sólo en la esfera de su intimidad, o en el borramiento de las marcas autobiográficas en sus obras, sino también en las inclinaciones ideológicas aparentemente más alejadas de la intimidad subjetiva (por ejemplo, en el establecimiento de un vínculo de empatía afectivo-libidinal con el “otro social”, como el entrevistado en la fascinación por el mundo popular y con el obrero, en algunos pasajes de *O turista aprendiz*)?

¿O cómo medir el papel de la creatividad, que permite la emergencia de lo nuevo...?

Frente a este tipo de preguntas tal vez sólo nos quede reconocer la complejidad de la subjetividad individual, de la realidad social y de los objetos culturales en tanto acontecimientos de lenguaje, y aceptar las derivas de una semiosis que no es posible agotar en un acto –siempre parcial– de interpretación.

Por eso celebro especialmente, en los trabajos de Sergio, ese constante entrever lo que está bajo el contenido manifiesto del discurso. Porque produce conocimiento desde y sobre los límites (de la sociología de los intelectuales, de la interdisciplinariedad y de la operación comparativa), y sobre un objeto doble (itinerarios y obras) cuyos vínculos por momentos resultan esquivos. Sergio sabe que hay un plus de sentido que evade la interpretación, así como puntos ciegos en la propia subjetividad y en el objeto. Y aun así se para en el borde del lenguaje, para descifrar algo de esa opacidad. □

La devaluación logicista de la historia

Última réplica a Elías Palti

Horacio Tarcus

cedinci / Universidad Nacional de San Martín

Cualquier lector que haya tenido la paciencia de seguir este debate nacido en las páginas de *Políticas de la Memoria* y prolongado en las de *Prismas*, que ya lleva ocho textos entre los de ida y los de vuelta, considerando las contribuciones de Laura Sotelo y de Ariel Petruccelli, advertirá que las correspondientes argumentaciones y contrargumentaciones ya se habían desplegado con claridad en los primeros intercambios. Lo sorprendente no es tanto el empecinamiento de Elías Palti en prolongarlo más allá de lo razonable, sino encontrarse en *Prismas* n° 16 (2012) con un texto del tenor de “La historiografía militante ‘ponderada’ y su método”. No sólo porque la crítica *ad hominem* de esta pieza se encuadra incómodamente en una revista que aspira a un registro de mayor dignidad intelectual, sino porque el proyecto que reclama una y otra vez apunta a reconocer “la pluralidad de abordajes” dentro del campo de la historia intelectual antes que a erigir a uno de ellos –como veremos enseguida, el más formalista, reduccionista y despolitizado– en el único legítimo. Dado que sus mismos editores encarnan modos muy diversos de entender y practicar la historia intelectual, sería deseable que esa voluntad pluralista del proyecto inicial de *Prismas* no se viera clausurada por tolerar un Can Cerbero en la puerta de ingreso de este campo de estudios.

Hay que saber poner fin a un debate, sobre todo cuando ya se dijo lo principal y se comienza a advertir que los argumentos se reiteran. Entonces, a riesgo de que este intercambio aparezca como una versión historiográfica de la célebre novela de Joseph Conrad, me he propuesto en el presente texto salir en la medida de lo posible de las reglas de honor del duelo, evitando una fatigosa réplica puntual a cada acusación. En lugar de responder, pues, disparo por disparo, he decidido concluir esta discusión proponiendo (contraponiendo, si se quiere) unas breves reflexiones sobre la labor historiográfica,

los posicionamientos intelectuales y el lugar que asigno en ellas a la política. Concluido esto, daré de ahora en más por inexistente, como supo hacerlo finalmente el General D’Hubert, a este obsesionado duelista.

1. La historia y la política

Politización que significa [...] necesidad de comprender que detrás de toda interpretación histórica hay siempre “política”, y que conviene que seamos conscientes de este contenido subyacente, en lugar de limitarnos a transmitirlo inadvertidamente, como solemos hacer.

Recordaré aquí la lúcida visión de Walter Benjamin: “Los acontecimientos que rodean al historiador y en los que éste toma parte están en la base de su interpretación, como un texto escrito en tinta simpática. La historia que somete al lector constituye, por así decirlo, el conjunto de citas que se insertan en su texto y son únicamente éstas las que están escritas a mano, de una manera que todos pueden leer”.

Joseph Fontana, *La historia después del fin de la historia*

No voy a responder aquí la acusación burda de que mi obra historiográfica está inscripta dentro de la “historiografía militante”. El propio Palti ha reconocido en algún prólogo el estímulo intelectual de nuestros intercambios, ha colaborado reiteradamente en *El Rodaballo* y ha citado e incluso reseñado algunos de mis trabajos en libros y revistas académicas, sin plantear hasta ahora nada semejante. En el marco mismo de esta polémica me ha invitado a escribir conjuntamente una suerte de historia del “fin de la historia” de la izquierda, a lo que me he rehusado señalando desacuerdos político-historiográficos, decisión que mi crítico ha interpretado como un desprecio personal. Lamento que Palti se sienta despechado, pero es

a todas luces evidente que si yo fuera una suerte de versión izquierdista de Pacho O'Donnell, como se me presenta en el texto de *Prismas*, un académico de su reputación científica jamás me hubiera invitado a suscribir un proyecto conjunto. Ni siquiera hubiera puesto mi nombre en una cita al pie.

Sin embargo, este debate parece haber servido para que finalmente cayera una venda de los ojos de Palti, quien arribó ahora a la lógica conclusión, a través de una serie de razonamientos cuyo encadenamiento no ahorra al lector, de que no soy sino un “historiador militante”. Aunque me honra que desde el “objetivismo” académico mis afanes intelectuales se lean como una militancia –y lo son, en cierto sentido que quiero especificar aquí–, no ignoro, ni reniego ni oculto que mi labor historiográfica se desarrolla dentro de la universidad, que está reconocida como investigación científica por el CONICET y que mis libros, producidos conforme de las reglas del oficio, están sujetos a la crítica y a la valoración de mi campo académico. Mi esfuerzo puesto en recuperar para la investigación histórica actual y para la enseñanza universitaria obras de “historia militante” como, por ejemplo, la de Milcíades Peña, no me convierte en un “historiador militante”. Dado que soy parte de aquella franja que buscó aportar a la vida académica, desde 1984 en adelante, problemáticas y autores que se desarrollaron fuera de ella y que aprendió fuera de su entorno –desde Marx a Gramsci, de Trotsky a Deutscher, de Lukács a Sartre, pasando por Benjamin, por citar algunas estaciones cruciales–, vengo sosteniendo desde hace muchos años la enorme deuda que tiene contraído el actual “conocimiento científico” con esas tradiciones hoy fácilmente despachadas como sospechosas por su “parcialidad” política. No reniego de la profesionalización de la historia, de la que, para bien y para mal, soy también parte. Digo otra cosa: digo que sin *El capital*, Hilda Sabato no hubiera podido escribir *Capitalismo y ganadería en Buenos Aires*, ni Tándeter hubiera concebido siquiera *Coacción y mercado*; que sin Gramsci y sin Hoggart y sin Williams, la obra de Beatriz Sarlo y la de Carlos Altamirano serían inconcebibles, como hubiera sido imposible la obra de José Szabón sin Marx, Lukács, Sartre y Benjamin; del mismo modo que Chiaramonte, que tanto nos advierte acerca de los riesgos de la intromisión de la política en la historia, jamás

hubiera pensado la formación de la nación argentina sin la mediación de Gramsci. Entonces, en lugar de levantar una Muralla China entre saber político y saber científico, me empecé estos años en mostrar el notable aporte al conocimiento de cierta “historia militante” como la de Peña, o de obras historiográficas nacidas por fuera de la academia y en deuda con la praxis política –de Deutscher a Claudín, de Rosenberg a Aricó– y, al mismo tiempo, la politicidad presente en los saberes académicos que más se empeñan en negarla.

No me interesa Palti en sí mismo, sino como síntoma de la mala conciencia que campea hoy en ciertas franjas del campo historiográfico, cuando el llamado neorrevisiónismo recusa en nuestra vida académica la pérdida de cualquier preocupación por la vinculación entre pasado y presente, o entre historia y memoria. Los neorrevisiónistas han identificado un déficit real de nuestra producción historiográfica, en la medida en que la profesionalización del oficio de historiador implicó no sólo su despolitización sino incluso un cierto grado de burocratización y pérdida de sentido de nuestra labor. Volveré al final sobre el punto.

La historiografía académica tiene, en este sentido, una deuda por saldar con la sociedad. Ahora bien, los modos en que resuelva volver a anudar pasado y presente, o historia y memoria, no pueden ser, desde ya, los que nos propone como alternativa el neorrevisiónismo. Y he aquí mi crítica a esta corriente, y a la creación del Instituto Dorrego, que ha tomado por sorpresa a Elías Palti. Ahí vamos.

En primer lugar, he señalado que un Estado que se dice democrático no debería institucionalizar una vertiente historiográfica (o literaria, o filosófica, o artística), sino limitarse a garantizar el libre debate de las diversas escuelas en pugna. En su visión instrumentalista del Estado, el kirchnerismo no ha hecho gala de una visión de futuro más generosa que la de sus predecesores. Pero además de este cuestionamiento político-institucional, sostuve una crítica intrínseca al proyecto historiográfico de esta corriente. He señalado que cuando, por ejemplo, se sostiene que “Mariano Moreno fue el primer desaparecido de la Argentina”, o que “la deuda externa de nuestro país comenzó con la Baring Brothers”, lo que se produce es un ostensible aplanamiento de la historia. Procesos históricos específicos, tales como “la política de

desaparición” ejecutada por las fuerzas armadas durante la última dictadura militar, o el endeudamiento masivo de la periferia mundial que estalla en la década de 1980, vistos por el neorrevisiónismo, pierden cualquier espesor histórico, cualquier especificidad.

No es que en la historia argentina no se hayan cometido crímenes políticos seguidos de la desaparición de los cuerpos. Pero cuando un régimen dictatorial hace un uso sistemático de este método, convirtiéndolo durante siete años, como ha analizado Pilar Calveiro, en una estrategia de aterrorización y disciplinamiento social y político, estamos ante un fenómeno de otra naturaleza. También podemos identificar momentos de grave endeudamiento en la historia del país, pero el proceso de endeudamiento masivo de la periferia capitalista que estalla en la década de 1980 –como es sabido, fenómeno derivado de la gran masa de capital circulante tras la suba del precio del petróleo y la crisis capitalista de 1973-1974– tiene una especificidad histórica que esa corriente termina por aplanar.

El problema no está en la explicitación de la visión política del historiador (sin ir más lejos, el decano de nuestros historiadores, Tulio Halperin, cada vez que arriba a nuestro país acepta entrevistas de cuanto medio lo solicita y no deja de pronunciarse sobre el presente político), sino en la articulación que el historiador es capaz de hacer entre visión política y práctica historiográfica, entre historia y memoria, o entre pasado y presente, para decirlo en términos que me son gratos. Todos conocemos, porque está en el abecé de la formación profesional, los riesgos de que nuestra “parcialidad” política presente nos induzca a “presentificar” el pasado, que es en definitiva la operación del revisionismo. El problema radica –la expresión es de Halperin– en entender el pasado como una alegoría del presente. Paradójicamente, esta hiperpoliticización de la historia tiene un efecto deshistorizante, pues se basa en el supuesto de que la historia argentina fue siempre la misma, en la cual los “malos” de hoy son la continuación de los “malos” de ayer, y los “buenos” de ayer son los abuelos y los padres de los “buenos” de hoy.

Ahora bien, los riesgos de anacronismo historiográfico que tanto obsesionan a Palti no se resuelven proclamando lisa y llanamente cualquier “desconexión” entre pasado y presente, alimentando la ilusión de cierta vertiente de la historia intelectual de la posibilidad de abandonar

todo presente para iniciar una suerte de viaje encapsulado al pasado, buscando circunscribir la interpretación del texto a estudiar dentro y sólo dentro del universo lingüístico de su época. Para evitar el anacronismo de los neorrevisiónistas que leen un texto del siglo XIX *como si* fuera del siglo XXI, Palti lee en el siglo XXI *como si* fuera un contemporáneo lingüístico del siglo XIX. Mientras Palti se cree capaz de viajar asépticamente al tiempo de Sarmiento, o al menos a su universo lingüístico, Pacho cree posible traernos a Dorrego a nuestro presente. Este nos divierte por televisión, aquel nos aburre por escrito. Quiero decir, en suma, que la despolitización académica de la historia no es la solución frente a esta hiperpoliticización militante de la historia, sino el reverso de la medalla. Palti es funcional a O’Donnell tanto como O’Donnell lo es a Palti.

Para este último, el *desideratum* de la historiografía científica es la evacuación absoluta de cualquier marca subjetiva derivada del posicionamiento del autor. Su crítica historiográfica favorita es mostrar hasta el cansancio cómo los deseos subjetivos de un autor estarían contradiciendo sus mismos supuestos científicos. Consciente de que no ha logrado semejante ejercicio de desobjetivación en *Verdades y saberes del marxismo*, pide desde el prólogo la indulgencia del lector por si hubiera subsistido, a pesar de sus esfuerzos de asepsia historiográfica, alguna mancha de autor que hubiera escapado a su celo. Si se ha ofuscado con mi crítica, es porque puse de manifiesto cómo en esta obra el historiador no habría logrado asfixiar completamente al político.

No sólo “hacen política” los historiadores que así lo declaran, ni aquellos con cuyas posturas no coincidimos. Tampoco la perspectiva más objetivista o cientificista escapa al posicionamiento político. ¿Alguien podría afirmar que incluso el proyecto rankeano de conocer el pasado “tal y como verdaderamente ha sido” está más allá de la ideología? Los historiadores, desde el momento mismo en que identificamos/construimos una problemática del pasado, estamos tomando una decisión político-historiográfica desde el presente. No casualmente escogí como insignia en la primera página de mi primer libro colocar como epígrafe un tramo de las “Tesis sobre el concepto de historia” de Benjamin, porque creía y sigo creyendo en la voluntad crítica del historiador de

contribuir a romper con el conformismo historicista, dilucidando –a través de las reglas de su oficio– aquellos momentos perdidos, olvidados o reprimidos del pasado en virtud del *continuum* de la historia. Esta voluntad está inextricablemente asociada a la conciencia del historiador acerca de un presente cargado de riesgos y de una tradición de los vencidos que vuelve a ser avasallada. Por supuesto que desde la perspectiva de la Poshistoria estos temores son vanos. No deja de ser altamente significativo que Benjamin sostuviera este tenor de reflexión frente a Horkheimer, para quien “la injusticia pasada ha transcurrido y concluido. Los muertos están realmente muertos”. Ciertamente, no podemos hacer de las “Tesis” una preceptiva historiográfica para nuestro tiempo, pero creo que es estimulante buscar en ellas inspiración cuando no queremos resignarnos a disociar el presente del pasado. No niego en absoluto el cambio epocal iniciado en torno a 1989, sé que la adopción de las tesis benjaminianas acerca de escribir la historia desde el punto de vista de los vencidos no admite, después del estalinismo, ilusión o ingenuidad respecto de las interrupciones mesiánicas del tiempo histórico. Como ha señalado recientemente Enzo Traverso en *La historia como campo de batalla*: “Para quienes no han elegido el desencantamiento resignado o la reconciliación con el orden dominante, el malestar es inevitable.

Probablemente la historiografía crítica se encuentre hoy bajo el signo de tal malestar. Hay que tratar de volverlo fructífero”.

Pero más allá de la elección/construcción de su objeto, todo historiador, incluso en el caso extremo de que se limitara a copiar documentos, inevitablemente elige (sopesa entre diversas opciones y finalmente elige) aquellos documentos o tramos que considera significativos, y esa elección está inevitablemente fundada en un juicio. Enjuicia no porque juzgue a las figuras de la historia pasada en términos de justos o réprobos, no porque lea de modo esencialista los documentos del pasado como intemporales, como si pertenecieran a su misma época, sino desde el momento mismo en que interpreta fuentes, en que pondera –sí, pondera– interpretaciones divergentes de una situación histórica, en que evalúa la plausibilidad de un proyecto, en que sopesa relaciones de fuerza...

El juicio del historiador, que finalmente se elabora a partir de la interpretación de

fuentes conforme las reglas del oficio, y aunque se refiera a épocas pretéritas, es también un juicio inscripto en la historia. Salvo, claro, para quien tiene el salvoconducto para considerar estos míseros procesos desde el privilegiado observatorio de la Poshistoria. Porque si hay un lugar desde el cual el juicio histórico se torna absoluto, es precisamente el de la perspectiva del Fin de la Historia.

2. La muerte del marxismo y el fin de la historia

Hay quienes quisieran negar el valor y el vigor de la historiografía a que han dado lugar los historiadores británicos, y que hoy es proseguida por generaciones de jóvenes a ambos lados del Atlántico. Escuchamos sus proclamas no solo de boca de quienes desde la derecha insisten en su retórica macartista, sino también de aquellos que –hablando supuestamente desde la izquierda– afirman que vivimos en una era postmoderna en la que ya no existe continuidad entre pasado y presente, ni razón alguna que permita esperar que el futuro pueda ser diferente; de este modo es como sirven a los poderes establecidos ofreciéndoles una imagen refleja de la tesis del fin de la historia.

Harvey J. Kaye, “¿Tiempos difíciles?”

“La muerte del marxismo”, al igual que “el fin de las ideologías” y “el fin de la historia” se desprende del *wishful thinking* de ciertos académicos convencidos de que su propia sociedad debe ser eterna porque les resulta confortable.

Christopher Hill, “¿Unas exequias prematuras?”

En 1992, apenas tres años después de la caída del muro de Berlín y a un año del derrumbe de la URSS, la revista británica *History today* dirigió a una veintena de historiadores una serie de preguntas sobre las implicaciones que estos acontecimientos tendrían sobre la teoría marxista en particular y la labor historiográfica en general. ¿Representaba este derrumbe ignominioso del comunismo la muerte del marxismo, teoría que se habría mostrado incapaz de predecir o de explicar semejante acontecimiento? ¿Estábamos ante el fin del ciclo del comunismo iniciado en

1917, o incluso ante el fin del ciclo mismo de las revoluciones modernas? ¿Derrotada cualquier alternativa al capitalismo, habíamos finalmente arribado al tantas veces anunciado “fin de la historia” e ingresado en la Poshistoria? A este volumen (de donde extraigo mis epígrafes) siguieron el citado *pamphlet* de Joseph Fontana, la obra colectiva *Después de la caída*, editada por Robin Blackburn, el libro de Perry Anderson sobre *Los fines de la historia* y una vasta bibliografía que sería vano citar en detalle aquí.

La respuesta de los historiadores a estos problemas fue, pues, inmediata, pero sus consideraciones, complejas y elaboradas, contrastaron con las fórmulas impactantes del periodismo y el ensayismo *fin-de-siècle*. Por ejemplo, casi todos los historiadores que respondieron a la consulta de *History today* se instalaron en la mediana y larga duración, y trataron de evaluar la suerte del marxismo comparándola con el ciclo de otros sistemas de pensamiento y de creencias del pasado, revelando una precaución, propia de la profesión, que estuvo mayormente ausente entre los periodistas adoradores del acontecimiento. Así, Christopher Hill venía a recordarnos que “la Cristiandad sobrevivió a los horrores de la Inquisición y a la quema de herejes y las guerras de religión”. Y David Marquand observaba que “los perdedores no siempre caen y mueren. En ocasiones, contraatacan. Algunas veces se las ingenian para transformar la derrota en victoria, o cuanto menos, para dejar el asunto en tablas. Incluso cuando se convierten en cadáveres políticos, no necesariamente lo son desde el punto de vista intelectual”. Y añadía a continuación:

A decir verdad, algunos perdedores han muerto... Lo que cuenta es si la tradición perdedora tiene recursos para interpretar, asimilar y adaptarse a su propia derrota: si es o no capaz de encontrar el modo de explicar lo ocurrido en sus propios términos y, en caso de serlo, rearmar a sus adeptos para ulteriores ataques. Una adaptación afortunada implica revisión desde adentro, no la rendición ante los que acechan afuera. La Iglesia Católica sobrevivió a la Reforma porque la tradición católica disponía de recursos morales e intelectuales suficientes para que los católicos hicieran frente al reto que se les presentaba, sin dejar de ser católicos. La antigua religión romana desapareció porque sus categorías resultaban demasiado estrechas y

frágiles para que sus fieles pudieran reinterpretarlas y dotar con ellas de sentido a un mundo nuevo.

Es en esta línea de reflexión y no en una defensa atrincherada y dogmática que vengo sosteniendo que una indagación seria (y no sumaria como la realizada por Palti) sobre la “crisis” o la “muerte del marxismo” debería explorar los desarrollos del marxismo contemporáneo, sobre todo los acontecidos en los últimos veinticinco años, para evaluar si esta teoría o alguna de sus vertientes ha sido capaz de renovar sus “recursos para interpretar, asimilar y adaptarse a su propia derrota”, si ha sido o no “capaz de encontrar el modo de explicar lo ocurrido en sus propios términos y, en caso de serlo, rearmar a sus adeptos para ulteriores ataques”.

Aunque vivimos en tiempos en que el marxismo aparece automáticamente como sinónimo de dogmatismo, mientras que posmarxismo o ex marxismo se lucen como equivalentes de apertura intelectual y renovación teórica, vale la pena enfatizar cuánto de dogmatismo y de “filosofía de la historia” ha estado en juego entre quienes proclamaron su crisis o su muerte. ¿En nombre de qué, sino de una nueva filosofía de la historia, se puede proclamar “el fin de las revoluciones”? Como señala Traverso, las revoluciones no se decretan sino que “se inventan”, “surgen de las crisis sociales y políticas sin derivarse de ninguna ‘ley’ de la historia”.

En lo que hace a la labor historiográfica, no veo sino desventajas en cerrar el ciclo de Historia, con sus utopías y sus revoluciones, en pos de una nueva filosofía histórica que no hace sino aplanar los procesos sociales en otro Gran Relato, el relato del fin de los relatos, en definitiva el relato del posmodernismo. Ahora bien, de aquí no se desprende que para mí el posmodernismo sea, como en la burda caricatura que de mí traza Elías Palti, una moda ideológica derechista y pasajera que no deba tomarse en consideración. Toda mi actividad historiográfica e intelectual tiene como punto de partida el hecho de que nos ha tocado vivir en una época histórica en la cual comunismo ya no significa futuro, utopía o revolución, sino un régimen totalitario propio del pasado; y donde nociones como mercado, libre empresa, competencia, individualismo, no remiten ya a los estrechos límites del egoísmo burgués sino que aparecen

como valores legitimados y naturalizados. Hacer historia contemporánea no significa aceptar pasivamente este estado de cosas, sino comprender cómo llegamos a él. Este programa implica, al menos, una primera forma de resistirla.

Es manifiesto que mi empeño en editar autores como Gorz, Jameson y Anderson (por no hablar del conjunto del debate modernidad/ posmodernidad que compiló Casullo), en el marco de una editorial de izquierdas como El Cielo por Asalto, respondía a una necesidad de tomar en serio el desafío del posmodernismo. Desde revistas como *El Cielo por Asalto* o *El Rodaballo*, quisimos contribuir a la comprensión no sólo del derrumbe del comunismo y de la crisis de las izquierdas, sino simultáneamente de las metamorfosis del capitalismo tardío, de la llamada sociedad postindustrial, del fin del viejo mundo del trabajo y del ocaso de la política fundada en el Proletariado, así como atisbar la emergencia de nuevas formas políticas y culturales. Mientras otros desdeñaban por considerarla de antemano obsoleta cualquier reflexión o preocupación por las viejas y las nuevas formas de la emancipación, quienes integramos esos colectivos buscamos afirmarnos en lo mejor de nuestras tradiciones del pensamiento de izquierdas, sin dejar de dialogar críticamente con autores como Foucault, Derrida o Deleuze, y sin ignorar o despreciar a los adversarios como Fukuyama.

Ahora bien, reconocer un adversario ideológico no significa sucumbir ante él. Aceptar una derrota y por lo tanto tomar en serio una ideología hegemónica no implica necesariamente asumirla ni mucho menos prosternarse ante ella. Como ha señalado Anderson, una cosa es haber sido derrotados, otra es estar vencidos. Autores como Gorz, Thompson, Williams, Hobsbawm, Anderson, Jameson, Eagleton, E. M. Wood, Löwy, Traverso, Gilly, Joseph Fontana o José Sazbón entre nosotros, por citar sólo a algunos que han coincidido en el campo historiográfico, llevaron adelante una labor crítica, de revisión, de resistencia lúcida y de rearme de la cultura de izquierdas en tiempos difíciles, a distancia tanto del triunfalismo vacío de los que dijeron “aquí no ha pasado nada, hay que esperar al próximo ciclo de la lucha de clases”, como de quienes dieron vuelta la hoja de la Historia y con un gesto de desdén dijeron “adiós a todo eso”.

Es posible, deseable incluso, que esta franja

de pensamiento crítico adolezca de tensiones irresueltas, acaso de contradicciones, pues su proyecto político-intelectual busca afirmarse en un espacio muy frágil entre, digamos, para usar la jerga paltiana, una Verdad sin Saberes y un Saber sin Verdades. Desde luego, para cada una de estas opciones extremas no hay tensiones: ni para la Historia en pleno torbellino de lucha clasista, propia de los viejos izquierdistas al estilo de un James Petras, ni para la paz de los cementerios de la Poshistoria de Palti, hay riesgos de que “las conclusiones de sus posturas minen sus propios presupuestos”. La productividad del pensamiento del espacio crítico tiene que ver, precisamente, con esa difícil colocación que ha escogido.

3. La carta robada

[...] para ocultar aquella carta el ministro había recurrido al más amplio y sagaz expediente de no tratar de ocultarla absolutamente.

Edgar Allan Poe, *La carta robada*

¿Qué atractivo conserva el archivo [...] cuando, en el momento actual, esas formas de aprehender el pasado provocan la sonrisa, o, en el mejor de los casos, parecen vestigios de una historiografía sobre la que reflexionan sabiamente ciertos intelectuales?

Arlette Farge, *La atracción del archivo*

Palti concluye su última réplica recordando que “una vez [...] 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 lugar de replicar esta chicana con otra semejante, me parece más productivo sugerir una breve reflexión sobre la sensibilidad del historiador ante las fuentes escritas, su búsqueda y su interpretación. La chicana alude a una búsqueda imposible (esa carta no existe) o bien a una búsqueda inútil (una pieza suelta jamás podría torcer un juicio histórico sobre el estalinismo de Lukács, fundado en la abundante evidencia de todo un corpus documental que lo incrimina). Sin embargo, ¿no matizaría el juicio histórico sobre el estalinismo de Lukács el hallazgo de una o más cartas donde el filósofo húngaro le confesara

a sus amigos el íntimo rechazo que le producía un régimen al que se veía obligado a adscribir por una penosa combinación de presiones y conveniencias? ¿No arrojaría nueva luz a nuestra comprensión acerca de la situación de la vida intelectual bajo el estalinismo una reflexión o una confesión de uno de los marxistas más significativos del siglo XX sobre los tortuosos mecanismos no sólo de la censura sino de la autocensura, los autos de fe, las autocríticas, las autoincriminaciones y las palinodias? Lukács no es Zdanov, me parece más productivo pensarlo como figura trágica que como un mero verdugo.

No hizo falta llegar a Elías Palti para saber que una carta suelta, en sí misma, no prueba demasiado. En todo caso, es necesario previamente hallarla dentro de un conjunto, un fondo de archivo, saber si la institución que la resguarda da fe de su autenticidad, o nos pone en la pista de su historia archivística; es preciso ponerla en relación con otras piezas de ese conjunto, considerar que vamos a hacer un uso público de un texto en principio “privado” y, en suma, poner en juego en su lectura todos los recursos de la interpretación textual y contextual. El historiador formalista carece de esa sensibilidad que Arlette Farge analizó como *le goût de l'archive*. Como ya sabe de antemano lo que quiere decir (lo ha deducido), le resulta incomprensible esa desmesura de entregarse meses, años enteros, a improbables hallazgos en esos universos inconmensurables de papel. ¿Entonces, buscar una carta o buscar cartas? ¿Pruebas o azares, silogismos o conocimientos? La diferencia nos remite al “Yo no busco, encuentro” de Picasso. Frase de artista, pero también actitud de pensador y disposición del historiador. Quien busca una carta y desecha todas las otras hasta encontrar aquella que le sirve para lo que quería demostrar no hace arte ni historia, a lo sumo propedéutica. Un lógico. Quien mientras busca una carta encuentra otras, abre las puertas a que lo que busca se encuentre con lo desconocido, abre los sobres que pueden demoler las fórmulas de una historia ya conocida que sólo espera localizar las pruebas que la legitimen.

Hay una “carta robada” en la historia de las vicisitudes del marxismo que viene a cuento, una carta que está a la vista pero que nadie ve durante medio siglo, hasta que alguien es capaz de encontrarla. Y quien la encuentra no es quien la tiene, ni quien la ve sin verla, sino aquel

historiador benjaminiano imbuido de la noción de peligro. Me refiero a la célebre carta de Marx a Vera Sazúlich del 8 de marzo de 1881 sobre los posibles caminos que podía tomar el curso histórico en la Rusia zarista. Significativamente, la carta no fue publicada por los marxistas rusos que desde entonces la tuvieron en su poder. Descubierta por Riazanov en 1918 entre los papeles de Plejanov, el marxólogo ruso la publicó sin mayores consideraciones, como una suerte de curiosidad histórica. Recién medio siglo después, cuando el debate sobre las vías alternativas al desarrollo capitalista cobró escala internacional, investigadores como el historiador japonés Haruki Wada, el inglés Theodor Shanin o el argentino José Aricó le dieron especial relieve, integrando esta pieza finalmente enviada con los sucesivos borradores descartados por Marx, una muestra del esforzado trabajo de Marx por responder una pregunta en apariencia muy simple pero que apuntaba al corazón de su propio sistema. Esta simple carta, de apenas algunas líneas, reinterpretada en el contexto de los años ‘70, nos revelaba un Marx descentrado del modelo evolutivo de la historia, un Marx que no era “marxista”. Aricó halló, pues, luego de una prolongada labor de estudio y reflexión, la carta en que Marx no era marxista. “Hallazgos” como el de Aricó, una cartita, una pieza de un género menor como la correspondencia, sólo pueden despertar el desinterés o la mofa de quien practica una versión formalizada y logicista de la historia intelectual.

Bien pensado, es notable este desdén por la carta cuando todo este prolongado debate nació... ¡de una carta de Oscar del Barco! Y dentro de un debate muy tedioso, hay que reconocer que hay en el fondo algo gracioso. Comencé señalando, en el primer ensayo de esta polémica aparecido en *Políticas de la Memoria*, que Palti hacía en el capítulo sobre Nahuel Moreno de *Verdades y saberes del marxismo* una operación inconcebible para un historiador intelectual tan consustanciado con la preceptiva de la Escuela de Cambridge, cuando le atribuye al líder del trotskismo argentino una visión trágica de la política. Decía allí que Palti, sin intentar trazar una historia de la corriente morenista, ni llevar a cabo un trabajo de historia oral con los militantes de esa vertiente política, o sin relevar el conjunto de los escritos de Moreno, apelaba al hallazgo de un párrafo específico, tomado de una entrevista que el propio Moreno

había encargado al aparato editorial de su partido, un párrafo donde Palti cree encontrar las trazas de una definición de la visión trágica tal como la definía Lucien Goldmann. No sin esfuerzo, podría llegar a reconocerse en ese párrafo, simplemente, que Moreno leyó al autor de *Le Dieu Caché*. Y en todo caso que en una entrevista el líder del MAS era capaz de hacer gala de una amplitud intelectual que no necesariamente se trasuntaba en la vida intelectual, ni mucho menos en la orientación política y en la actividad militante de la organización. Palti me acusa de buscar la carta en que Lukács no era estalinista, y él se ufana por haber hallado el párrafo en que Nahuel Moreno no era morenista. ¿Tanto Skinner para esto?

4. Pasiones intelectuales

[...] una obra que revoluciona las ideas y las jerarquías establecidas no puede suscitar sino reacciones heteróclitas. Su éxito se mide en función del vigor de la polémica, que sólo puede existir si la adhesión comparte ese vigor con la oposición, y el amor, con el odio.

Élisabeth Badinter,
Las pasiones intelectuales

Debo decir que si a Palti le disgusta el perfil de flemático posmoderno que de él habría yo trazado, a mí en cambio me complace el perfil de polemista apasionado y colérico que me atribuye. Para el *homo academicus*, las pasiones deben estar debidamente sublimadas: sólo cabe el incremento continuo, regular, de la producción curricular y el frío cálculo racional para avanzar estratégicamente posiciones dentro del campo profesional. Para cualquier sujeto debidamente disciplinado en este juego de poder, mis esfuerzos en crear y sostener formaciones intelectuales, revistas independientes y pequeños proyectos editoriales, o mi empeño en producir intervenciones político-intelectuales más allá de la academia, le resultan completamente ajenos e incomprensibles. Nadie ignora, salvo Elías Palti, que las formaciones grupusculares, con su bajo nivel de institucionalización, están habitualmente atravesadas por pequeñas disputas de poder, pasiones encontradas y conflictos libidinales. Desde luego, el mundo académico está también tensionado por pequeñas mezquindades y juegos de poder, incluso en un grado superlativo. Pero

cualquiera que haya leído el abecé de la sociología de las instituciones, o sea capaz de salir un poco de su solipsismo y sostener un cierto grado de reflexión crítica, sabe que este tipo de conflictos, que a menudo comprometen gravemente y a veces hacen estallar las formaciones grupusculares, suelen ser mediatizados (y por lo tanto amortiguados) en instituciones de mayor complejidad, formalización, jerarquización y reconocimiento.

Como señalé al comienzo, muchos colegas de mi generación y sobre todo los de la generación anterior nos formamos en esos espacios político-intelectuales y somos sujetos de esos *habitus*. A partir del año 1984, con la normalización de la vida universitaria posdictadura, fuimos incorporándonos a la vida académica. Dado que no fue una agregación de casos individuales, sino un proceso colectivo que afectó a cientos o a miles de docentes e investigadores, los que entonces nos incorporábamos a la vida académica buscamos enriquecerla llevando no sólo temas, autores y programas enteros de investigación que traíamos de dichos espacios político-intelectuales, sino que reproducimos en su seno muchos de esos *habitus* adquiridos, como editar revistas y convocar seminarios de debate intelectual. Son espacios que si bien la academia ha acogido en buena medida desde 1984 a esta parte, se mantienen como focos de resistencia intelectual dentro un campo académico que, a medida que crece y se profesionaliza, también sufre un efecto de burocratización del conocimiento, de producción de investigadores preformateados y en serie. No reniego de la academia, en la cual estoy indudablemente inscripto y dentro de la cual no ejerzo estrategia “entrista” alguna. Simplemente, trato de mantener encendida la llama de la producción intelectual dentro de ella e incluso más allá de ella, tratando de no escribir exclusivamente para la tribu y en la jerga de la tribu.

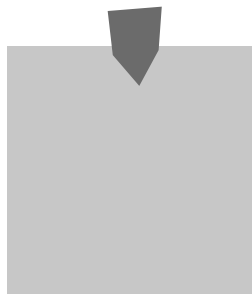
¿Por qué intelectual? Me explico. Así como ayer, en el campo de la acción político-intelectual, me empeñé en cuestionar las prácticas burocráticas, manipulatorias y dogmáticas de las izquierdas, en el campo donde juego hoy elijo manifestar “el malestar en la academia”, señalar los que a mi criterio son los riesgos de burocratización y de pérdida del sentido en la producción del conocimiento. Me anticipo a decir que para Palti esto es inconcebible, una suerte de contradicción en los

términos, una fuente de futuros paralogismos y otras perversiones lógicas. Palti fue ayer el militante disciplinado, hoy es el perfecto *homo academicus*. Así como nunca hizo interferir sus saberes en las verdades del Partido (no conozco, al menos, ninguna crítica de esas inmovibles “verdades” o de las prácticas del morenismo firmada por Andrés Chester), hoy se ha empeñado en mostrar que lo mejor que puede hacer la Academia es producir un saber purgado de verdades. Ayer, cuando todavía corrían los agitados tiempos de la Historia, era el Político Revolucionario, abnegado y disciplinado; hoy, bajo la monotonía de la Poshistoria, es el Académico virtuoso, con la suficiente autodisciplina como para vigilar y evacuar cualquier resto de política de su registro científico. Ni antes ni después fue capaz siquiera de intuir la figura del intelectual como el crítico, el “aguafiestas” que cuestiona la unilateralidad de esos roles en el interior de cada uno de esos momentos. Es en ese sentido que vengo sosteniendo en este debate que tanto antes como ahora Palti y yo nos posicionamos de modo exactamente opuesto.

Si mi crítica a su estudio sobre el marxismo de Moreno lo irritó tanto fue precisamente porque le señalaba aquello que, por otra parte, era obvio para todo el campo historiográfico pero nadie le decía francamente: que ese capítulo ponía en evidencia que a través del aséptico académico, el militante morenista reprimido seguía hablando. La política, expulsada por la puerta de la Modernidad, había vuelto a entrar por la ventana de la Poshistoria. Mi crítica era, pues, una verdadera afrenta para quien ha hecho de la evacuación de la política y de cualquier subjetividad el *desideratum* de la historiografía científica.

Para concluir. Según su propia confesión, en su reiterado afán crítico Palti no se ha privado siquiera de apelar al más ruin de los recursos, llegando a recabar chismes entre antiguos “allegados” despechados. En plan de confesiones, me veo en la obligación de decir lo mío: también yo busqué información en su entorno, pero he de confesar mi completo fracaso: no encontré a nadie, absolutamente nadie, en quien Elías Palti hubiera despertado una pasión. □

Reseñas



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 17 / 2013

Sabina Loriga,
La piccola x. Dalla biografia alla storia,
Palermo, Sellerioeditore, 2012, 213 páginas

En el prefacio de esta obra, la autora da cuenta de cómo, desde fines del siglo XVIII, los historiadores buscaron descubrir las dinámicas de la historia universal dejando de lado las acciones de los individuos. Llama a este proceso la “desertificación” del pasado. Sin embargo, ante el avance de esta tendencia, una minoría de autores trataron de salvar la dimensión individual de la historia y de dar cuenta de ella en sus obras. Esta dimensión es la que Johann Gustav Droysen llamó “la pequeña x ” –o la x minúscula–. A comienzos de la década de 1860, Droysen escribió: “si se llama A al genio individual, es decir a todo aquello que es singular en un hombre, lo que posee y hace, entonces esta A es $a+x$: a está compuesta por todas las circunstancias externas –país, pueblo, época, etcétera–, mientras que x representa su contribución personal, la obra de su libertad individual”. Siguiendo esta sugerencia de Droysen como norte, la autora destaca que varios autores del siglo XIX y XX trataron de explorar esa x minúscula. Con la intención de seguir estas indagaciones, Loriga propone trascender las disciplinas y elige una serie de autores: Thomas Carlyle, Wilhelm von Humboldt, Jakob Burckhardt, Wilhelm Dilthey, León Tolstoi. Destaca que es difícil agrupar a estas figuras en una sola escuela o tendencia

interpretativa o dotar de coherencia a sus intereses y producciones. Sin embargo, propone pensar estas voces en conjunto porque tienen en común dos convicciones: 1. “creen que el mundo histórico es creativo, productivo, y que esta cualidad no tiene su fundamento en un principio absoluto, trascendente o inmanente a la acción humana sino en la acción recíproca de individuos singulares”; 2. “tienen un fuerte sentido de la vitalidad periférica de la historia: más que unificar los fenómenos, tratan de revelar la naturaleza multiforme del pasado” (p. 17). Además de los autores mencionados, la autora se sirve de referencias de William James, Max Weber, Walter Benjamin, Siegfried Kracauer, entre otros. Pero es el mencionado elenco el que llama centralmente su atención. El libro está organizado en una Prefazione y siete capítulos: I. “La soglia biografica” –el umbral biográfico–, II. “La vertigine della storia”, III. “El dramma della libertà”, IV. “La pluralità del passato”, V. “L’uomo patologico”, VI. “La storia infinita”, VII. “Sulle spalle dei giganti”.

Antes de adentrarse en el seguimiento de los autores seleccionados, Loriga dedica parte del libro a estudiar las “fronteras inciertas e inestables” que separan la biografía de la literatura y de la historia. En el capítulo I, revisa

los orígenes antiguos de la biografía en Grecia y en Roma y se refiere a biógrafos del medioevo y del Renacimiento. Sin embargo, se enfoca en los escritores de vidas que recibieron por primera vez el bautismo de “biógrafos”; fueron ingleses: Izaak Walton, John Aubrey, Samuel Johnson, James Boswell.

Desde sus inicios la biografía fue, según señala Loriga, un “género híbrido y promiscuo”, constantemente tensionado entre la historia y la literatura, cambiando en sus elecciones y en sus estilos narrativos y, por lo tanto, difícil de ser sometido a reglas. Las reflexiones más sistemáticas sobre el género se concentraron en el curso del siglo XVIII. Este hecho se debe a que se comenzó a escribir biografías de santos y reyes, sino que aparecieron en escena nuevos personajes, como poetas, soldados y criminales, y se comenzó a dar relevancia a los tonos íntimos de las vidas por escribir. Ya en el siglo XIX, la biografía se convirtió en parte de un oficio, el de algunos críticos literarios. Las figuras ligadas a esta definición fueron John Forster, John Morley, James Parton y Charles-Augustin Sainte-Beuve. A partir de esta afirmación, Loriga revisa las propuestas de Sainte-Beuve en relación con la forma de tratar las relaciones entre los autores y sus obras; él no

pretendía relevar las circunstancias singularísimas de los autores que estudiaba, más bien anhelaba encontrar en el caso singular un valor tipológico. Otro autor para el que la crítica literaria debía ser biográfica es Hippolyte Taine, aunque su idea era convertir la biografía en una forma científica de abordaje. Junto con estas personalidades destacadas del mundo intelectual, en la segunda mitad del siglo XIX comenzaron a ver la luz empresas enciclopédicas de diccionarios biográficos. De alguna forma, la aparición de importantes diccionarios en Inglaterra y Francia, lejos de traducirse en una forma novedosa de presentar semblanzas biográficas, generó un *boom* de nuevas biografías muy cercanas a las hagiografías y comenzaron a trazarse galerías de personalidades demasiado solemnes. Por su parte, se alzaron “voces rabiosas” contra la biografía. Entre sus más célebres detractores se encontraban personalidades que abarcan un arco temporal y espacial que va, según sugiere la autora, desde Charles Dickens hasta Sigmund Freud.

Avanzando en el recorrido, la autora destaca que ya en el curso del siglo XIX la impersonalidad tuvo un éxito indiscutido en las formas de practicar la crítica literaria. Partiendo de las consideraciones de Virginia Woolf y llegando a las ideas de Roland Barthes, Loriga muestra de qué manera se fue acentuando una tendencia a renunciar a la noción de individuo en la historia de la literatura y la crítica literaria. Este movimiento de

borramiento de las huellas individuales en las obras literarias habría sido acompañado por la difusión de la idea de los límites poco claros de la “verdad biográfica”.

Pero no sólo en la frontera entre biografía y crítica literaria se encuentran vecinos incómodos o belicosos en el recorrido propuesto por Loriga, “también la frontera que separa la historia de la biografía fue siempre incierta y poco pacífica” (p. 32). El recorrido propuesto para evaluar esta otra línea de frontera presenta en el libro características similares al propuesto para la crítica literaria. Se parte desde la mirada de Tucídides –quien manifestó desprecio por la biografía– y se avanza recuperando las voces de personalidades que, ya hacia el siglo XIX y atravesadas por las necesidades dictadas por el contexto de consolidación de los estados nacionales, comenzaron a dar cuenta de que el destino de una nación no podría ser equiparado –ni comprendido– con el destino de un hombre. De este modo, cuando la disciplina histórica devino profesional y ligó parte de sus destinos a la creación de historias nacionales, la categoría de totalidad asumió el centro de las explicaciones históricas. Los desafíos que la Historia recibió desde distintos campos, como la Filosofía y, posteriormente, la Sociología, distanciaron cada vez más a la biografía del mapa de los historiadores –aunque no faltaron voces de disenso, que la autora se encarga de poner en escena–. Como es sabido, desde la segunda mitad del siglo XIX, ante la intención de la Historia

de convertirse en una ciencia, los rasgos individuales y humanos del pasado fueron puestos en tela de juicio. Posteriormente, la encarnizada batalla de *Annales* contra “el ídolo individual” convirtió a la biografía en una forma estigmatizada y sospechada para estudiar el pasado. Loriga da cuenta de este recorrido.

El capítulo II focaliza la atención en la obra de Thomas Carlyle. Se recorren en sus páginas desde los tempranos ensayos históricos del autor hasta sus conferencias pronunciadas en mayo de 1840, célebres por ser aquellas en las que cristalizaron sus consideraciones sobre los héroes y sus ideas respecto de la necesidad de que la historia universal se resumiera en las biografías de los grandes hombres (p. 53). La nota distintiva de este capítulo es que la autora pone en diálogo los textos que fueron fruto de estas conferencias en el largo plazo de la producción de Carlyle y muestra las ideas sobre la historia y la biografía que trascienden a esas conferencias. De este modo, Loriga sugiere, por ejemplo, que pese a “su intuición un poco obsesiva sobre la esencia biográfica de la historia” (p. 59), y pese a la idea de que “solamente una reflexión biográfica permite recoger la vida íntima y escondida del pasado” (63), en realidad, las argumentaciones sobre los héroes de Carlyle, que a simple vista parecen ser baluartes de la biografía como forma de conocimiento, son bastante más ambiguas: “en lugar de la exaltación de la personalidad, el culto de los héroes está fundado sobre la renuncia del ego, sobre

el olvido de la persona; y mira lo universal, el punto del espejo que refleja el infinito” (p. 71).

En el capítulo III, Loriga propone lecturas de algunos textos del siglo XIX que descansaron sobre la convicción de la necesidad de escribir las “biografías de las naciones”. En este punto, recuerda que para los historiadores germanos, como Leopold von Ranke y Friedrich Meinecke, esta mirada no fue neutra, ya que traía consigo la idea de que las peculiaridades de los pueblos eran como las de las personas. Es en este punto donde la autora concentra la mirada en Wilhelm von Humboldt partiendo de su sentencia: “la nación es un individuo”. Loriga atiende a las consideraciones de Humboldt sobre la riqueza individual de la historia. Completan el cuadro de este capítulo consideraciones sobre Droysen –que, como se mencionó ya, sugirieron el título del libro aquí reseñado–, Karl Lamprecht, Eduard Meyer, Otto Hintze. El hilo conductor del capítulo refiere a las necesidades, las obligaciones y las posibilidades de elección de argumentos y elementos para interpretar el pasado en lo que se conoce generalmente como “la escuela alemana”.

Loriga revisa en el capítulo IV las discusiones que tuvieron lugar entre el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX sobre los supuestos límites de la Historia para conocer el pasado y los desafíos que lanzaron diferentes filósofos, entre los que se destaca la voz de Johann Gottfried Herder. En la vereda contraria, la autora posiciona el ideario de Wilhelm Dilthey, que trató de pensar filosóficamente y con

sensibilidad hermenéutica la historiografía alemana del siglo XIX. Loriga destaca que Dilthey sentó las bases de una mirada totalmente pluralista del mundo histórico, sugiriendo que la dinámica del pasado no podía captarse en principios absolutos ni trascendentes, sino tan sólo en la acción recíproca entre individuos singulares (p. 119). A diferencia de la “escuela alemana”, Dilthey abandonó el interés por el Estado como actor y subrayó la necesidad de “descubrir los diversos modos en los cuales la humanidad realiza su libertad interior” (p. 123). Es en este punto donde la biografía pasa a tener un rol destacado, en tanto debe colaborar a condensar las experiencias históricas por medio de “tipos” –en tanto factores de inteligibilidad y no como tipos representativos– en sintonía con las propuestas de Max Weber.

En el capítulo V, la autora centra la mirada en Jacob Burckhardt y muestra sus elecciones historiográficas. Desde su perspectiva, el programa de Burckhardt puede resumirse en la siguiente operación de definición por la negativa: “a la historia del espíritu, promovida por la filosofía de la historia, que propone un diseño general de evolución en sentido optimista, Burckhardt contrapone la historia del hombre, una historia concreta, radicada en la existencia, cargada de contradicciones, de aporías, de paradojas” (p. 149). Otro punto que se destaca de Burckhardt es su interés por poner en juego la imaginación del historiador, con el objetivo casi hermenéutico de acercarse a la forma de creación del artista.

Tolstoi se encuentra en el centro de la escena en el capítulo VI. Loriga revela la intención de este escritor de pensar y mostrar el pasado a “nivel molecular” (p. 165). Por medio del seguimiento de las ideas de Tolstoi en relación con las obras de figuras como Adolphe Thiers o Henry Buckle, se deja en evidencia el interés de Tolstoi por vulnerar “la inaccesibilidad del pasado”. En estas páginas se analizan estrategias narrativas de *Guerra y Paz* en las que el autor cuenta las biografías de los personajes en sus diferentes facetas e intenta contar desde múltiples puntos de vista y perspectivas la historia para alejarse de la idea de “estabilidad”. La conclusión a la que Loriga llega es que Tolstoi propone, con su obra, un modo alternativo de hacer la historia; un modo que respeta y pondera el lugar de los “vacíos” que aparecen para narrar el pasado, rescata las pluralidades, subraya los puntos de vista divergentes, y, en suma, sugiere que el pasado es inagotable (p. 183).

Con el elocuente título de “Sobre las espaldas de los gigantes”, el capítulo VII es el cierre del libro. Se destaca en estas páginas la forma en la que Loriga presenta sus propias experiencias como historiadora a la hora de escribir este libro. Señala que comenzó la investigación pensando ingenuamente que la biografía era un nuevo problema historiográfico. Narra también que cuando entró en contacto con los debates sobre el tema, su eje se deslizó desde los problemas ligados a la biografía hacia los temas de debate sobre las posibilidades del conocimiento histórico. De este

modo, vale señalarlo, el subtítulo del libro, más que sugerir una sucesión de etapas “de la biografía a la historia”, parece dar cuenta de este deslizamiento de eje –que, para ser más precisa, es una ampliación de lente de observación–. A partir de estas “confesiones”, la autora propone en este cierre un ejercicio que sabe peligroso –así lo califica– y propone un diálogo ente el pasado y el presente historiográfico para reflexionar sobre la pequeña “x”. En estas páginas, parte de un balance sobre las décadas de 1970 y 1980, cuando en el contexto francés (y con proyecciones internacionales) comenzaron a proponerse una serie de “giros” historiográficos ante la denominada crisis de los grandes paradigmas interpretativos válidos hasta entonces. Elige mostrar cómo, ante la insatisfacción de los relatos totalizantes y de las categorías englobadoras, como “clase social” o “mentalidad”

–entre otras–, que convertían las acciones humanas en epifenómenos de estructuras, se comenzó a reflexionar sobre los destinos personales. A partir de entonces, según argumenta Loriga, se consolidaron dos tendencias contradictorias en la historiografía. La primera cargó las tintas sobre las posibilidades de la biografía como forma alternativa de conocimiento. En palabras de Daniel Bertaux: “la biografía apareció como un medio de conocimiento alternativo y anti-autoritario del pasado, pero también como un instrumento de lucha para cambiar a la sociedad” (p. 186). La segunda tendencia partió de la extraña idea de que la biografía es una posibilidad minimalista –o resignada– fundada en la convicción de que es una empresa simple estudiar a un individuo. Por debajo de estas dos tendencias, según apunta la autora, estarían subyaciendo debates sobre tres cuestiones

centrales: la entidad de la narración biográfica, la relación entre la biografía y la historia, y entre la historia y la literatura.¹

Paula Bruno
CONICET / UBA

¹ En este punto prefiero no adelantar los argumentos sobre los que avanzan las últimas páginas del libro; creo que vale la pena leer esas reflexiones porque son de una productividad y densidad destacables. El libro tuvo una primera versión en francés: *Le petit x: de la biographie à l'histoire*, Paris, Seuil, 2010, y fue traducido al portugués: *O pequeno X. Da biografia à história*, San Pablo, Autêntica Editora, 2011, trad. de Fernando Scheibe. Esta edición en italiano fue realizada por la propia Sabina Loriga. De su autoría en español y sobre los temas del libro puede verse el ensayo “La escritura biográfica y la escritura histórica en los siglos XIX y XX”, en Paula Bruno (coord.), Dossier: “Biografía e Historia: reflexiones y perspectivas”, en *Anuario IEHS*, n° 27, 2012.

Enzo Traverso,

La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo xx,

Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, 332 páginas

Para Enzo Traverso, el siglo xx comporta todas las características de un nuevo *Sattelzeit*. Fechada entre el final de la guerra de Vietnam en 1975 y los atentados de septiembre de 2001 en los Estados Unidos, esta ruptura fundamental se caracteriza por una transformación radical en el paisaje social, político y lingüístico. Entre esas dos fechas se encuentra el triunfo a escala global del neoliberalismo, la desaparición de los proyectos socialistas, el fin de la Guerra Fría, el desmembramiento del bloque soviético y, a manera de apoteosis, la caída del muro de Berlín. Con esta ruptura, el siglo xx se desplazaba finalmente a la dimensión de pasado, de experiencia terminada y, por lo tanto, al dominio de la historiografía.

Pero, ¿qué tipo de historiografía podría lidiar con las catástrofes que marcaron el siglo xx? ¿Bajo qué perspectiva se podría comprender la violencia desplegada durante dos guerras mundiales, revoluciones y contrarrevoluciones, guerras civiles y genocidios? Y, tal vez más importante, ¿es posible desplazar estas experiencias al pasado, simplemente porque se sitúan cronológicamente en el pretérito? Igual que en el *Sattelzeit* koselleckiano, el impacto de las experiencias de este último siglo exige una nueva discusión sobre la

historiografía misma. Como historiador del siglo xx, Traverso reconoce tanto la distancia operada por el paso del tiempo entre estos hechos y la generación actual, como la proximidad provocada por su radicalidad. Acostumbrados a un mundo que podía ser explicado en buena medida recurriendo a la bipolaridad y a la heroica historia de las luchas por ideales utópicos, pero al menos claramente definidos, el siglo xxi nos encuentra no sólo escépticos, sino también temerosos del futuro. El pasado se nos aparece ya no habitado por estructuras que se desarrollan y se transforman, sino por víctimas de la tragedia con sus memorias y reivindicaciones.

Traverso identifica tres consecuencias esenciales de este nuevo *Sattelzeit* para la historiografía. En primer lugar, la necesidad de aprehender este *espacio de experiencia* mutilado favoreció el nacimiento de la perspectiva de la *historia global*, que observa el pasado como un conjunto de redes de interacciones, descentralizando procesos que antes se organizaban a partir de la historia del continente europeo, devenido provincia del mundo multipolar. En ese mismo espíritu, el fin de la Guerra Fría terminó con el último proceso de larga duración capaz de organizar una terrible multiplicidad de eventos disruptivos, dando

lugar a un retorno del *acontecimiento*, la “espuma de la historia”, que pasó a ser nuevamente el foco de atención de los historiadores. Finalmente, así como los acontecimientos dejaron de caber en las estructuras en función de su terrible singularidad, las experiencias personales de las víctimas dejaron de pertenecer a una memoria colectivizable debido a su intraducibilidad. Los historiadores se volcaron, entonces, a recuperar la *memoria* de las víctimas como forma de comprender el horror y de paliar el pacto colectivo de silencio de que también habían sufrido hasta entonces, relegando a un segundo plano la noción explicativa de sociedad.

Este panorama sombrío acarrió una serie de nuevos (¿viejos?) cuestionamientos para la historiografía. Uno de ellos se refiere a la implicación subjetiva del historiador. Traverso intenta abordar este dilema a partir del análisis del conocido intercambio epistolar que tuvo lugar durante el *Historikerstreit* entre los historiadores Martin Broszat y Paul Friedländer. Así como se encontraron en lados opuestos durante el nazismo, estos dos historiadores también asumieron dos perspectivas diferentes sobre su historia. Mientras Broszat demandaba una mayor historización del nazismo, tradicionalmente

pensado desde la perspectiva *post-factum* del Holocausto, Friedländer calificaba de “obsceno e inmoral” cualquier intento de tomar distancia de los acontecimientos en nombre del espíritu científico, pues “cualquier tentativa de historización de la era nazi choca con Auschwitz”. Las posturas que emergieron de esta discusión son la que ve la *solución final* como un plan específico y la que la considera el resultado de una radicalización acumulativa. Sin embargo, ambas propuestas redundan en posturas igualmente insostenibles: una que organiza toda la historia en términos de “perpetrador y víctima”, y otra que corre el peligro de exculpar a los autores, activos o pasivos, de la masacre.

Un problema similar se presentaba en el debate sobre el fascismo, renovado en las tres últimas décadas por los estudios de Mosse, Sternhell y Gentile. Trabajando respectivamente sobre la Alemania nazi, la Tercera República francesa y la Italia de Mussolini, los tres autores comparten un concepto cultural e ideológico del *fascismo* que viene a refutar la tradicional interpretación “negativa”, que lo consideraba incapaz de producir una cultura original. En oposición a esta visión, estos historiadores destacan la coherencia del proyecto fascista como síntesis de elementos preexistentes y discordantes, denominada *modernismo reaccionario*. Para Traverso, el balance de los aportes y los reveses de este debate no sólo es contradictorio en el plano teórico. A pesar de haber abierto una nueva discusión, las

querellas sobre el fascismo en Italia se abrieron en el marco del cuestionamiento de la legitimidad ética del antifascismo y contribuyeron a la despolitización del problema al centrarse en sus aspectos simbólico y cultural, en clave supuestamente científica, y con el objetivo de la reconciliación, lo que acabó provocando una cierta legitimación del fascismo en la vulgata mediática.

Estas discusiones iluminan el problema de las posibles consecuencias de la elección de determinadas perspectivas en la interpretación histórica. Específicamente, apuntan a los problemas generados por una concepción de historia como ejercicio puramente teórico o científico, desprovisto de criterios morales o éticos, asumiendo una pretensa neutralidad que no sólo puede conducir al error, sino que es incluso peligrosa, en la medida en que acaba creando legitimidad *real*. En una mirada más profunda, lo que estas discusiones ponen en cuestión es el concepto mismo de “objetividad” y de “distancia” crítica, en la medida en que muestran de qué manera las circunstancias políticas y las experiencias históricas de los historiadores participan en la formulación de sus aproximaciones.

Y si la distancia temporal ya no puede invocarse como guardián de la objetividad (ni la objetividad como guardián de la buena historia), otro tanto sucede con la distancia espacial y con la “perspectiva de la víctima”, que fueron frecuentemente consideradas como garantes de la justicia de las evaluaciones del pasado. Los límites de una

hermenéutica de la distancia se muestran particularmente en el caso de la contribución de los intelectuales exiliados después de la Segunda Guerra. Si bien es cierto que, como ha señalado Carlo Ginzburg, la distancia puede proporcionar al investigador una perspectiva más amplia de comparación, eso no significa que produzca *necesariamente* ideas nuevas. Traverso apunta que en muchos casos la “deuda moral” contraída con el país de acogida se transformó en una restricción que condicionó los análisis de estos intelectuales sobre expresiones subsecuentes del mismo totalitarismo que antes habían criticado. En otras palabras, el historiador *siempre* está en algún lugar desde el cual analiza la realidad.

Y esto también vale para el caso de los grandes historiadores. Al mostrarse desilusionado con el “eurocentrismo” de Eric Hobsbawm, Traverso parece olvidar la inscripción política y cultural de su trabajo. Sin duda tiene razón cuando critica la incorporación de todos los conflictos mundiales dentro de una misma narrativa, pero también es verdad que Hobsbawm forma parte de la generación que optó por el “partidarismo explícito” de la tradición marxista, que observaba el triunfo del capitalismo occidental y la derrota de su propio proyecto, lo que si bien tiene límites evidentes, no invalida su contribución. Cuando Traverso afirma que Hobsbawm se contradice en su compromiso con la historia de los vencidos, asume de antemano la existencia de *dos* Hobsbawms, el que se interesa por “los de

abajo” y el autor de las grandes síntesis históricas. Como cada vez que se han multiplicado las personalidades de un intelectual, lo que se pierde de vista es la discusión que un mismo autor mantiene consigo mismo y con sus colegas en diferentes momentos –políticos, académicos o personales–, es decir, su carácter histórico.

En otro momento de la obra, Traverso sí reconoce la condición de “testigo” que caracteriza a los historiadores del siglo xx. Pero a pesar de notar el “carácter biográfico” de toda reconstrucción histórica, sostiene la tesis de que historia y memoria no deben confundirse, si bien esa separación parece cada vez menos sostenible. La discusión sobre la ley de memoria histórica en España y el debate sobre el memorial del Holocausto en Berlín son ejemplos de lo que se ha denominado el *boom* de la memoria. Sin embargo, según Traverso, para que la historia sea un discurso crítico sobre el pasado hace falta, primero, considerar la experiencia pasada e incluso la reciente como cerrada, y luego, que haya una petición social de conocimiento que sugiera los objetos de investigación. La memoria sólo debe intervenir en este segundo punto, como vía de alimentación de la historia. Este posicionamiento debería leerse en el contexto del debate sobre la “presencia del pasado” que ha ocupado a intelectuales como François Hartog, Pierre Nora, Eelco Runia y Chris Lorenz, entre otros. Para estos pensadores, al contrario de la tesis de Traverso, el Holocausto no pertenece aún al pasado, o,

mejor dicho, el pasado ya no es una experiencia terminada.

Traverso advierte que a pesar de los debates que ha generado sobre el tema de la ética y la reparación histórica, el paradigma del “principio de responsabilidad”, que identifica en el cambio de siglo, no ha significado el fin de las utilidades políticas de la historia. Más precisamente en la historiografía europea, la Shoah ha pasado a desempeñar un papel de *relato federador*, una especie de “Religión civil”, con su propia liturgia laica del recuerdo, que por un lado ayuda a compensar las divisiones y a superar la ausencia de política internacional común, y por otro lado esconde el vacío democrático de una construcción europea fundada sobre la economía de mercado y el poder oligárquico. Traverso entiende que la reactivación del pasado de que somos testigos es una consecuencia del eclipse de las utopías, y que el surgimiento de la memoria colectiva como discurso es el resultado del desplazamiento del punto de fuga del futuro hacia el pasado. Por eso hoy la figura de la víctima ocupa el centro de la escena como base para la construcción de la memoria de Europa. Sin embargo, la historicización del holocausto se acerca más a una redefinición de la memoria colectiva “como proceso catártico de victimización nacional” que obstaculiza la mirada crítica sobre el pasado e incluso puede ir acompañada de una rehabilitación del colonialismo, aliado a un “humanitarismo mesiánico”. Para escribir la historia de Europa en el siglo xx, opina Traverso, es

necesario superar tanto las restricciones políticas, culturales y psicológicas de las diferentes memorias cruzadas del pasado, como la oposición entre víctimas y victimarios.

Partiendo de estas consideraciones, se comprenden mejor las elecciones teóricas de Traverso. En primer lugar, la adopción de los conceptos centrales de la *Begriffsgeschichte*, el *Sattelzeit* como distanciamiento del *espacio de experiencia* y el *horizonte de expectativas*, que le permiten conceptualizar la existencia de un hiato que convierte el pasado reciente en poco menos que alienígena. Sin embargo, Traverso parece refutar esta alienación en el curso de sus propias consideraciones. En segundo lugar, la utilización de algunos presupuestos de la Escuela de Cambridge, que apunta a corregir la versión de la historia intelectual que desconsidera al autor, sus intenciones y sus interlocutores. Sobre la base de estas perspectivas y de la propuesta de Arno J. Mayer, Traverso construye sus propias reglas: la de la *contextualización*, la del *historicismo crítico* (un término más feliz tal vez hubiera sido el de *historización*), la del *comparativismo*, cuyo alcance resta evaluar, vistas sus observaciones sobre la comparatividad de la Shoah, y la de la *conceptualización*. Finalmente, de Walter Benjamin, aunque, por qué no, de Koselleck, Traverso ha aprendido la importancia de adoptar el punto de vista de los vencidos y el presupuesto de que “la exploración empática y entristecida del mundo que se ofrece ante nuestra mirada

como un campo de ruinas es un acto productor de conocimiento” (p. 324).

La obra de Traverso constituye una interesante contribución al debate sobre los nuevos desafíos de la historiografía, que va abandonando por fuerza de la evidencia sus ambiciones de científicidad y de objetividad, para reemplazarlas, en este caso, con el criterio de responsabilidad. Las

conclusiones de Traverso recuerdan que la escritura de la historia participa de un uso político del pasado y excede el espacio de la academia. Sin embargo, esta constatación no alumbra el panorama, pues confirma que “el siglo XX ha sido la era de la violencia, las guerras totales, los fascismos, los totalitarismos y los genocidios, pero también la era de las revoluciones que naufragaron y de las utopías

que se desmoronaron”, y la mirada retrospectiva, plagada de víctimas y teñida por la sensación de la derrota, posee un rasgo melancólico. En la melancolía (de Traverso) se lee también la inconformidad con la muerte de la historia objetiva y del pasado pasado.

Eugenia Gay
UNQ

Philippe Corcuff,

Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010,

Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, 187 páginas

Publicado por primera vez en 1995, el libro *Las nuevas sociologías*, del francés Philippe Corcuff, se propuso originalmente trazar un mapa de los debates existentes hasta entonces en el campo de la sociología en Francia a partir de la década de 1980. Vale la pena comenzar diciendo que, aunque casi veinte años después de aquella primera edición, el panorama de la sociología sea indudablemente otro, la persistencia en el campo de las ciencias sociales de muchos de los interrogantes planteados entonces confiere una notable relevancia a esta reedición enriquecida y actualizada de su trabajo original.

Desde sus primeras páginas, el libro de Corcuff declara su objetivo de presentar un panorama de las respuestas que la sociología dio en Francia y en el mundo desde los años '80 en adelante a los problemas epistemológicos y metodológicos derivados de la tradicional estructuración de sus interpretaciones sobre la base de pares conceptuales, tales como *idealismo/materialismo, sujeto/objeto o colectivo/individual*. A estos binarismos heredados de las raíces filosóficas de las ciencias sociales, productores de numerosas aporías en el tratamiento de lo social, el autor sugiere contraponer lo que denomina *relacionalismo metodológico*. Bajo este título general, Corcuff propone

agrupar aquellos programas de investigación que, con un léxico *constructivista*, intentaron avanzar hacia una superación de la dualidad establecida entre el holismo metodológico y el individualismo metodológico mediante un desplazamiento del foco de análisis hacia las relaciones sociales que existen entre los individuos.

Así las cosas, el autor se propone presentar el desarrollo de este enfoque en sus distintas variantes durante los últimos treinta años, recuperando sus raíces en algunos de los grandes autores del siglo xx, analizando los puentes de la sociología francesa con el campo de las ciencias sociales en el resto del mundo. De esta manera, con el correr de los capítulos el autor emprende una reconstrucción de los grandes debates de la sociología francesa y mundial alrededor de algunos de los principales temas que han ocupado a las ciencias sociales: las estructuras sociales, las interacciones, los grupos sociales y el problema del individuo.

Corcuff inicia este recorrido recuperando la obra de algunos de los pensadores que durante el siglo xx problematizaron el pasaje entre lo colectivo y lo individual, o entre lo objetivo y lo subjetivo. Analizando las principales contribuciones de Norbert Elias, Pierre Bourdieu y Anthony Giddens, da cuenta de la radical importancia de estos autores como referentes

de la sociología contemporánea, ponderando el valor de sus aportes pero señalando también sus carencias. La noción de *interdependencia* de Elias, los conceptos de *habitus*, *violencia simbólica* o *campo* de la obra de Bourdieu, así como la noción de Giddens de *estructuración*, aparecen como piedras fundacionales y puntos de partida de recorridos diversos y presentes hasta nuestros días, enlazadas al trabajo de sociólogos contemporáneos como Michel Dobry, Bernard Lahire, Lóïc Wacquant o Sylvia Faure. En esta sucesión de discusiones e intercambios, como no podía ser de otra manera, el legado de Pierre Bourdieu aparece como una referencia de particular importancia en virtud de la magnitud de sus contribuciones, de su papel fundacional para el lenguaje constructivista y del peso de sus trabajos en la esfera intelectual francesa. La impronta del autor de *La distinción* es particularmente destacada desde las primeras páginas del libro, y algunos conceptos clave de su obra, que se vuelven estructurantes de los debates que Corcuff reconstruye, reaparecen reiteradamente en las páginas siguientes.

El itinerario continúa con autores más ligados al paradigma interaccionista, pero particularmente destacados por haber extendido la mirada por fuera del ámbito

microsociológico para dar cuenta de las grandes dinámicas que condicionan a los individuos y sus interacciones. Se trata, en pocas palabras, de recuperar los aportes que para el enfoque relacionista y el lenguaje constructivista han hecho las obras de Peter Berger y Thomas Luckmann con sus trabajos sobre la construcción social de la realidad, así como la etnometodología de Harold Garfinkel. Para ello, sin embargo, el autor no puede sino volver sobre las raíces de estos trabajos en la sociología del austríaco Alfred Schütz, introduciendo una dimensión fenomenológica a partir de la cual es posible pensar los pasajes entre el orden subjetivo y el objetivo. Al mismo tiempo, siguiendo la estructura argumental que caracteriza al libro, Corcuff recorre los trabajos de algunos de los autores que han investigado bajo la influencia de este legado constructivista en las últimas décadas, tales como la sociología económica de Michel Lallement o Jean-Louis Laville, que desnaturaliza los fenómenos económicos en clave de construcción social, o el pensamiento de la integración de niveles e imbricación de contextos de Aaron Cicourel. Corcuff explica en profundidad los aportes de estos enfoques de corte más interaccionista, pero no deja sin embargo de señalar los problemas para fundar una lógica científica que se derivan de construcciones epistemológicas fundadas en el orden subjetivo, crítica que atañe particularmente a la sociología de las ciencias de Michel Callon y Bruno Latour, cuyo enfoque a caballo entre el

relativismo metodológico y el relativismo epistemológico dificulta la posibilidad de definir criterios de validez científica.

La construcción social de la realidad como confluencia del orden subjetivo y el objetivo aparece fuertemente trabajada en el tercer capítulo del libro, consagrado a las contribuciones hechas en el campo de la sociología a propósito del problema de los grupos sociales, en particular en lo que atañe a las *clases*. En esta sección, el autor vuelve sobre el legado del historiador marxista británico Edward P. Thompson y su trabajo sobre la formación de la clase obrera en Inglaterra, obra central por su empleo de la noción de *experiencia* como mediadora entre las condiciones objetivas que delimitan un grupo y el proceso subjetivo de formación de su identidad. Corcuff reconstruye aquí la recepción de la obra de Thompson, sólo traducida al francés en 1988, y sus repercusiones sobre el campo francés de las ciencias sociales a partir de la década del '80. Y en esta línea resulta de particular importancia *Les cadres*, de Luc Boltanski, un importante referente de la sociohistoria constructivista de los grupos sociales, así como la distinción de Bourdieu entre lo que denomina la *clase probable* o "clase sobre el papel" (un conjunto de agentes que ocupan posiciones similares) y la *clase movilizadora* o "real" (aquella que cuenta con portavoces e instituciones comunes). De igual modo, Corcuff muestra las contribuciones al campo de Alain Desrosières y Laurent Thévenot, quienes desde el campo de la estadística

desarrollaron productivas investigaciones acerca del trabajo de categorización social y la elaboración de un concepto complejo de *representación*, así como otros aportes desde el campo de los estudios de género, particularmente productivo durante los últimos años en los Estados Unidos pero con aportes de gran influencia para la esfera francesa.

La sección final del libro de Corcuff se dedica al examen de las contribuciones realizadas en la sociología a propósito de un tema de especial relevancia durante las últimas décadas: el problema del individuo y los procesos de individuación. El autor retoma en este punto la conexión establecida al principio del libro entre las corrientes filosóficas y los paradigmas interpretativos de la sociología, para presentar distintas conceptualizaciones de lo individual, que ponen en diálogo los aportes de autores como Paul Ricoeur, Jocelyn Benoist, Pierre Bourdieu, Luc Boltanski y François Dubet. Privilegiando como siempre los planteos relacionistas, destaca tanto los trabajos enfocados en perspectivas históricas, tales como las contribuciones de Robert Castel sobre el nexo entre el individualismo moderno y la constitución del Estado social, como diferentes lecturas del individualismo propio de las sociedades contemporáneas. Esta línea de investigación, muy desarrollada durante las últimas décadas y con referentes importantes en el mundo angloamericano, ha tenido también una fuerte repercusión en la sociología francesa, y es por ello que Corcuff recupera algunos de sus aportes, destacando autores

críticos del ascenso del individualismo, tales como el norteamericano Richard Sennett, así como otros posicionados en una perspectiva más comprensiva, como el ya mencionado Anthony Giddens.

Particular importancia revisten para esta discusión sobre el fenómeno individual dos tradiciones anteriormente analizadas por Corcuff: por un lado, el constructivismo estructuralista de Pierre Bourdieu con su concepto de *habitus*, acuñado originalmente para referirse a las disposiciones estructurales de los agentes sociales pero retomado críticamente por escritores contemporáneos como Bernard Lahire en clave deconstructiva y radicalmente plural; por otro lado, el legado de la fenomenología del austríaco Alfred Schütz, recuperado por la sociología pragmática de Luc Boltanski y Laurent Thévenot para desplazar el foco de examen hacia “la acción en situación”, aunque intentando mantener una perspectiva de análisis que

sobrepase el marco microsociológico.

La nueva edición de *Las nuevas sociologías*, ampliada y actualizada para dar cuenta de enfoques desarrollados durante los últimos años –como la sociología económica de mirada constructivista o las apropiaciones francesas de los estudios feministas norteamericanos–, refleja con claridad las tendencias de un campo central para la historia intelectual francesa como es el de las ciencias sociales. En suma, el trabajo de Corcuff reconstruye itinerarios clave del campo sociológico de las últimas décadas, presentando las contribuciones y los puntos ciegos de las diversas teorías y los enfoques que han aparecido con vistas a trabajar sobre el hiato existente entre los polos conceptuales tradicionales, dando forma así al enfoque relacionalista; haciendo uso de un lenguaje constructivista y presentando modos alternativos de recortar los objetos de análisis, así como nuevas propuestas metodológicas que

proveen soluciones pero también plantean nuevos interrogantes. Sin dejar de afirmar la posibilidad real de refinar y enriquecer la comprensión de los fenómenos sociales, el autor consigue escapar a una mirada evolucionista del desarrollo de la sociología al interpretar las dinámicas internas al campo de la sociología no como superaciones sino como *desplazamientos*. Evita así cualquier exceso de optimismo, e incluso presenta serias advertencias sobre la práctica sociológica actual derivadas del exceso de especialización. Reivindicando en cambio el carácter artesanal y creativo de los autores a los que dedica su análisis, Corcuff propone recuperar la impronta más innovadora de la sociología, ese espíritu de apertura que resulta de su posición fronteriza entre la cultura literaria y la científica.

Agustín Cosovschi
UNSAM / CONICET

Javier Fernández Sebastián (org.),
La aurora de la libertad. Los primeros liberalismos en el mundo hispánico,
Madrid, Marcial Pons, 2012, 515 páginas

La aurora de la libertad forma parte de la empresa más vasta, verdaderamente monumental, ideada y llevada a cabo por Javier Fernández Sebastián. Consiste en la formación de un equipo de colaboración internacional, reunido bajo el rótulo de *Iberconceptos*, que se propone trazar un mapa comparativo de la historia conceptual a escala iberoamericana. El resultado más importante de este ambicioso proyecto es la confección del *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, del que ha aparecido ya un primer volumen. Los múltiples trabajos de investigación encarados en los distintos países para la realización de este *Diccionario* dieron lugar, a su vez, a la publicación de textos preliminares o adicionales, como el que aquí nos ocupa. Este se enfoca en un concepto particular, el de *liberalismo*, y en un período específico, el siglo XIX.

Cada uno de los doce capítulos de que se compone el libro se ocupan de un país o región: Río de la Plata-Argentina (Fabio Wasserman), Brasil (Christian Cyril Lynch), Centroamérica (Víctor Hugo Acuña), Chile (Alejandro San Francisco y Cristina Moyano), Nueva Granada-Colombia (María Teresa Calderón y Carlos Villamizar), Cuba y Puerto Rico (María Dolores González Ripoll), España

(Javier Fernández Sebastián), Nueva España-México (Roberto Breña), Perú (Víctor Samuel Rivera), Portugal (Nuno Gonçalo Ribeiro y Rui Ramos), Uruguay (Gerardo Caetano y Ana Ribeiro) y Venezuela (Carolina Guerrero, Carole Curiel y Elena Plaza).

Como señala Fernández Sebastián en la Introducción, este trazado histórico comparativo no parte de un supuesto preestablecido acerca de qué es liberalismo para tratar luego de determinar hasta qué punto los autores del período y del país estudiado se acercaron o se alejaron de dicho tipo ideal liberal, sino que intenta reconstruir la pluralidad de significados y horizontes políticos que se albergaron bajo dicho apelativo a fin de observar cómo se fue reformulando históricamente su concepto.

Los textos aquí reunidos nos permiten descubrir tras esta diversidad de sentidos cierto patrón compartido, aunque este no habrá de situarse en el plano de los contenidos semánticos. No hay ningún núcleo conceptual que se mantenga inmutable por debajo de las variaciones que sufrió dicho concepto, nada que permanezca inalterado al nivel de sus contenidos referenciales que lo identifique y unifique más allá de las transformaciones que experimentó y que permita definirlo de un modo unívoco. Lo que vincula las distintas experiencias históricas

analizadas y provee cierta unidad a la narrativa histórica se encuentra en una trayectoria conceptual común, que si bien no excluye la presencia de importantes divergencias en los distintos países, revela, de todos modos, ciertas analogías fundamentales, la existencia de derroteros compartidos que atraviesan, de algún modo, los contextos nacionales.

El punto de origen para este trazado histórico, de modo nada incidental, pues en ese momento las regiones estudiadas eran parte de una misma unidad política (o, mejor dicho, de dos: los imperios español y portugués), es el mismo: una definición del concepto *liberal* en tanto adjetivo que denota ciertas cualidades morales de un sujeto o funcionario real. Lo que sigue a continuación es el proceso por el cual el adjetivo se convierte en sustantivo y adquiere, en su transcurso, claras connotaciones políticas. En definitiva, se vuelve un *concepto político*, fenómeno que, según señala Juan Marichal, ocurrió primeramente en España, en el marco de las cortes gaditanas, aun antes que en el resto de Europa (hecho que, no obstante, como señala Fernández Sebastián, no ha impedido que la idea de una supuesta incompatibilidad entre liberalismo y cultura católica hispana se difundiera hasta convertirse en un lugar común entre los historiadores de

ideas). Y junto con el apelativo *liberal*, como nombre que designa una identidad política, nacerá también aquel otro frente al cual este intentará delimitarse, el de *servil*.

La trayectoria que sigue este proceso común a toda la región será, no obstante, compleja, y en muchos aspectos conflictiva. En un primer momento, el término *liberal*, ya definido en un sentido político, se asociará a aquellos que buscarán la reforma del régimen monárquico (en particular, la libertad de imprenta), aun cuando de ningún modo lo cuestionaran. Será en las colonias donde la oposición entre liberalismo y monarquismo se afirmará más tempranamente, mientras que en la península (al igual que en el Brasil independiente), por razones obvias, la identidad entre liberalismo y republicanismo tardará en establecerse, y permanecerá siempre problemática a lo largo del período considerado. De hecho, en este primer momento, a los liberales peninsulares, y también a los sectores realistas en las colonias que expresarían ciertas simpatías por las ideas liberales (como el gobernador de Montevideo, De Elío), les resultaría profundamente incómoda su obligada sociedad con los sectores ultramonárquicos que por entonces se habían convertido en los últimos baluartes de un orden imperial en descomposición, y al que ellos también defendían.

Poco después de la independencia el concepto sufrirá una nueva mutación, que será también común a las distintas regiones americanas (con la excepción notable del

Río de la Plata), por la que el término *liberal* pasará ahora a asociarse a aquellos sectores que promoverán la descentralización del poder. Así, el eje del antagonismo político rotará para situarse primordialmente en la arista que separa a federalistas de centralistas. Lo que no quiere decir, sin embargo, que las líneas de demarcación sean siempre tan nítidas, ya que muchos centralistas se definirán a sí mismos como liberales, y viceversa. En todo caso, está claro que el término *liberalismo* no denotaba en esos años posturas democráticas (ni tampoco antiesclavistas, al menos allí donde la esclavitud constituía una institución clave para la economía local). La asociación del liberalismo con actitudes más democráticas (entendido esto en términos de perseguir una mayor inclusión electoral) será, en realidad, un fenómeno posterior. Pretender encontrar esta asociación entre liberalismo y democracia ya establecida en este período, o, por el contrario, lamentar su ausencia, supone, pues, incurrir en un anacronismo característico de los enfoques típico-ideales.

Una línea de demarcación ya más definida entre liberales y conservadores se afirmará en la segunda mitad del siglo XIX, lo que traerá aparejado un nuevo giro semántico. La oposición entre fuerzas políticas ya algo más estables y de contenido ideológico más preciso se articulará a partir de la lucha desatada por sectores de la élite gobernante local destinada a limitar lo que consideraban privilegios corporativos, especialmente los de la corporación eclesiástica. El

apelativo *liberal* se convierte así en el eje para la articulación de una identidad política colectiva, y ello dará lugar, a su vez, al surgimiento de nuevas divergencias y conflictos acerca de la definición de tal identidad.

Este derrotero, que describimos muy sumariamente, encuentra su caso paradigmático en México. Pero, con variantes y mayor o menor grado de complejidad, se replica en las distintas regiones del subcontinente. En todo caso, esta comunidad de orientaciones que se despliegan en función del liberalismo como concepto político excluye, al mismo tiempo, la posibilidad de toda identidad en cuanto a sus contenidos semánticos. En definitiva, lo que muestra esto es el error de comprender el liberalismo primariamente como una ideología política. El liberalismo, según vimos, será, al mismo tiempo, algo menos y mucho más que una ideología. Si nunca tuvo la coherencia que se espera de una doctrina, es, precisamente, porque sirvió a una función que excedería en mucho el plano doctrinario y convertirá a este concepto, a diferencia de lo ocurrido con otros términos análogos – hoy muy difundidos entre los estudiosos, como el de republicanismo – en un signo de identidad para ciertos sectores o facciones que disputarían en esos años el poder. Y los modos de demarcación de estas identidades serán necesariamente cambiantes y complejos, alterándose según el modo y las circunstancias en que los antagonismos políticos se establecerán en cada caso. Como advirtiera ya el liberal español Manuel Quintana, “la

libertad es para mí un objeto de acción o de instinto, y no de argumentos y de doctrina, y cuando la veo poner en el alambique de la metafísica me temo que va a convertirse en humo". En efecto, si dejamos de lado esta dimensión pragmática del concepto, su estudio necesariamente se desencaja, deslizándose, para retomar la expresión de Quintana, al

terreno de la metafísica. La serie de estudios reunidos en el libro que se reseña busca, precisamente, desnudar las limitaciones inherentes a las aproximaciones propias de la historia de ideas, enfocadas exclusivamente en el plano semántico de los conceptos, ignorando así las múltiples funciones adheridas a los usos públicos del lenguaje.

Y con ello busca revelarnos una trayectoria del liberalismo decimonónico latinoamericano mucho más errática y compleja que la que los enfoques típicos-ideales pueden alcanzar a comprender.

Elías José Palti
UBA / UNQ / CONICET

Alfredo Ávila, Jordana Dym, Erika Pani (coords.),
Las declaraciones de independencia. Los textos fundamentales de las independencias americanas,
México, COLMEX/UNAM, 2013, 620 páginas

En su sugerente libro *The Declaration of Independence. A global History*, el historiador David Armitage plantea que la declaración de independencia de los Estados Unidos fue una matriz intelectual y una referencia simbólica para los diversos textos independentistas que irrumpieron en todo el mundo desde fines del siglo XVIII.¹

Más allá de la evocación de los derechos individuales, esta controvertida tesis supone el flujo de un principio universal que ofrecía a los agentes revolucionarios de otras latitudes un soporte retórico-discursivo para la creación o reafirmación de diferentes formas de soberanía. Al advertir los riesgos de considerar su ensayo como una lectura difusionista del texto estadounidense, Armitage reconocía la debilidad de abordar el fenómeno de las declaraciones de independencia sin tomar en cuenta las disímiles experiencias nacionales que las antecedieron o precedieron, ni tampoco las resistencias que estas suscitaban durante la instalación de nuevas entidades estatales.

En esta perspectiva, la historia de las declaraciones de independencia, sea en una escala global, atlántica o americana, es una historia de la transformación de la soberanía y el afianzamiento de prerrogativas e intereses de los

diferentes actores políticos que las apoyaron, más que una narrativa de la creación de estados o la difusión y recepción de ideas referentes a la patria y a la nación. Los disímiles destinos de las declaraciones americanas –particularmente en los casos de México y Brasil– nos recuerdan que las búsquedas de independencia y de soberanía popular discursivamente podían acompañarse entre sí pero que cada una por sí misma no era una condición necesaria para la reivindicación de la otra: entre 1821 y 1823 las provincias independientes de México se convirtieron en un imperio bajo el poder de Iturbide, mientras que en diciembre de 1822 Dom Pedro I era proclamado emperador tras haber declarado la independencia del Brasil.

Sólo cuando los pueblos americanos se convencieron de que habían sido despojados de sus derechos, tras una larga serie de abusos y usurpaciones, comenzaron a buscar la protección de esos derechos mediante una declaración de independencia que les permitiera formar su propio Estado conforme al reconocimiento del derecho internacional. Así, el problema de cómo proteger y preservar los derechos de un determinado cuerpo político frente a las interferencias de autoridades externas fue uno de los dilemas

a resolver por una gran parte de estos textos independentistas, convirtiéndose en el *leit motiv* de la modernidad política americana y caribeña.

La obra editada por Alfredo Ávila, Jordana Dym y Erika Pani de alguna manera recoge estas problemáticas y propone repensar los significados, las reconceptualizaciones, las inflexiones, las fuentes de legitimidad y los contextos sobre los que se construyeron los textos fundamentales de las revoluciones de independencia americanas. El objetivo trazado por los editores busca sortear los marcos interpretativos derivados de los ecos historiográficos del nacionalismo para considerar las ambigüedades y los matices de unas actas y declaraciones que, en su calidad de acontecimientos, marcaron un antes y un después al erigirse a sí mismas como fuentes de transformación o reinterpretación de la legitimidad y del derecho. La consistencia de esta premisa intelectual se corresponde implícitamente con la reflexión trazada por Pocock cuando afirmaba que en ciertos niveles un texto puede y debe ser visto como una acción y un acontecimiento,² y que para

¹ David Armitage, *The Declaration of Independence. A global History*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.

reconstituirlo como un acontecimiento histórico es necesario situarlo en un contexto cuyo componente primario es el lenguaje.

La primera parte, titulada “Trasfondos”, reúne artículos de David Armitage, Javier Fernández Sebastián y Brian Owensby. Fiel a su búsqueda comparativa de patrones históricos globales, Armitage cuestiona que las declaraciones sean el punto de origen de la nación y marquen un hito de transición de la dependencia colonial a la independencia nacional: “las múltiples transiciones de imperio a Estado (y, en algunos casos, de un imperio a otro) que caracterizaron al hemisferio no fueron nunca tersas o incontrovertibles, en parte porque las fuentes legales y políticas de la soberanía eran eclécticas y plurales” (p. 21). Las preguntas fundamentales que establece apuntan a los significados de la independencia a fines del siglo XVIII e inicios del XIX, y a sus formas de consolidación política y jurídica. El éxito y la circulación de la declaración estadounidense habrían contribuido a la domesticación y diseminación del lenguaje independentista, de tal manera que este modelo de rebelión fue utilizado y resignificado para legitimar futuros levantamientos y guerras civiles que presagiaban el fin de la soberanía imperial en las Américas y el Caribe. Tal como había señalado Thomas Paine en *Common Sense*, el deseo de publicitar y proclamar un acta, grito o declaración de independencia no sólo provenía de la necesidad de legitimar el estatus beligerante y

autonomista de los insurgentes en un contexto de vacío de poder o abierta guerra civil, como ocurrió en 1812 en el caso de Nueva España y en 1816 en el Río de la Plata, sino también de la necesidad de formar *pueblos*. La ventaja para los hispanoamericanos respecto de sus antecesores estadounidenses radica en que los matices, las ambigüedades y las mezclas de tradiciones jurídicas permitieron a los primeros hacer uso de un universo ideológico dúctil que los convertía en portadores de autoridad y en articuladores de una opinión pública revolucionaria. Javier Fernández Sebastián examina la radical mutación semántica del concepto *independencia* en el mundo Iberoamericano a partir de las connotaciones, convenciones lingüísticas y usos políticos del término a fines del siglo XVIII e inicios del XIX. A través de un análisis histórico-conceptual se observan sus primeros usos para resolver controversias jurisdiccionales referentes a la autonomía de las órdenes religiosas y otros cuerpos eclesiásticos, hasta su primera aplicación a los cuerpos políticos refiriéndose a cierto grado de autonomía jurisdiccional de unos frente a otros. Fernández Sebastián señala que esta palabra “no se utilizaba para referirse a la secesión ocasional de alguna provincia o reino de una monarquía o imperio”, sino que refería a una forma de integración en un cuerpo mayor con miras a una unidad política superior (p. 48). El punto de inflexión en la resemantización del concepto comienza con la crisis de 1808, cuando una

parte del pueblo español declaró ilegítimas las abdicaciones de Bayona en favor de los Bonaparte y circularon numerosos textos políticos patriotas que planteaban la necesidad de recuperar la independencia de España frente a los invasores franceses. Desde el bienio 1808-1810, el campo discursivo se alimenta de una serie de conceptos que adquieren una vitalidad inédita: “usurpación”, “despotismo”, “ilegitimidad”, “independencia nacional” son sólo algunos de ellos. Si bien los textos españoles no representan declaraciones de independencia, marcan un antes y un después en los debates que tendrán lugar en las Cortes de Cádiz de 1812. La línea argumental que se origina desde ese momento permitirá a ciertos liberales españoles tender un puente ideológico con los defensores del autonomismo y el independentismo hispanoamericano, tejiendo de esta manera un trasfondo historicista cuyo terreno común era el lenguaje antidespótico. No obstante, su uso en las colonias españolas del Pacífico y del Atlántico sufrirá una creciente radicalización conforme avanzaba el conflicto peninsular de 1808-1814. El artículo de Brian Owensby revisa el problema de los derechos de las comunidades indígenas en la época de la independencia, y demuestra que los nuevos gobiernos debieron hacer frente a complejas tensiones jurídicas y

² J. G. A. Pocock, “Texts as events: reflections on the history of political thought”, en J. G. A. Pocock, *Political Thought and History. Essays on Theory and Method*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010, p. 108.

gubernamentales producidas por una definición individualista de la libertad que no siempre coincidía con el significado colectivo de ella que poseían los indígenas.

En la segunda parte, Pauline Maier y David Geggus abordan el problema de las continuidades y discontinuidades políticas en las declaraciones de independencia de los Estados Unidos y de Haití. Maier pone en cuestión la tesis de Armitage sobre la excepcionalidad *sui generis* de la declaración estadounidense, afirmando que lejos de ser obra del genio particular de Jefferson, fue el resultado de una cuidadosa adaptación de modelos británicos previamente elaborados. Sin perjuicio del auténtico componente norteamericano, la Declaración de Derechos de 1689 fue uno de los modelos más evidentes en los borradores que Jefferson envió a la Convención de Virginia. Esto explicaría “que los ecos de documentos canónicos ingleses más antiguos, así como la afirmación de ideas que habían arraigado profundamente en la mente americana recomendaron el documento al pueblo estadounidense, que lo valoraría como el instrumento de su independencia, y posteriormente, como una declaración de sus derechos fundamentales” (p. 116). David Geggus, connotado especialista en la revolución haitiana, enfatiza en su artículo las particularidades de esta revolución para lo cual se aparta de las interpretaciones que sitúan su devenir en narrativas ligadas a la historia atlántica, la democracia liberal,

la modernidad emergente y la dimensión colonial.³ A diferencia de otras declaraciones de independencia, el texto haitiano proclamado en enero de 1804 –precedido por otra declaración en 1803– no marca el inicio de un movimiento revolucionario sino su culminación, al mismo tiempo que no hacía referencia alguna a los derechos ni al establecimiento de repúblicas sino un llamado a eliminar a los colonizadores de Saint-Domingue. Resulta interesante considerar, como señala Geggus, que la complejidad racial y política de esta revolución la une más al proceso revolucionario francés que a los movimientos independentistas continentales. Los diferentes actores revolucionarios impulsaron una serie de reivindicaciones que se tradujeron sucesivamente en la temprana abolición de la esclavitud, el establecimiento de la igualdad racial, y la descolonización. De acuerdo con Geggus, estos cambios convierten a la revolución de Haití en la más profunda de todas las revoluciones atlánticas, y su declaración en prueba del reconocimiento de una mixtura etnoracial –*les gens de couleur*– por la cual la preeminencia de la igualdad racial y el abolicionismo

³ En otros estudios ya ha explorado estos temas. Véase David Geggus, “The Haitian Revolution in Atlantic Perspective”, en Nicholas Canny y Philip Morgan (eds.), *The Atlantic World c. 1450-c. 1820*, Oxford, Oxford University Press, 2011; David Geggus, “The Caribbean in the Age of Revolution”, en David Armitage y Sanjay Subramanyam (eds.), *The Age of Revolution in Global Context, c. 1760-1840*, Nueva York, Palgrave Mcmillan, 2010.

antecedía al principio secesionista que animaba a otras declaraciones. El uso de una retórica odiosa y heroica por sobre un lenguaje legalista en la redacción justificaba que la noción de independencia fuera un medio para el fin principal: mantener la libertad de la esclavitud y proteger a los haitianos de la dominación francesa.

La tercera parte, denominada “Las Declaraciones Hispanoamericanas”, compila ocho estudios sobre América del Norte, Centro y Sur que, utilizando el juego de escalas del macro y el microanálisis, observan desde nuevas perspectivas la centralidad y/o marginalidad de los lenguajes y la palabra escrita en la construcción de comunidades políticas que reclamaban libertad política y autogobierno en un contexto de disolución de monarquías e imperios en el mundo atlántico; otros –como el capítulo sobre el caso chileno– se conforman con esbozar los ya consabidos cuadros contextuales en que las declaraciones de independencia se sitúan, sin profundizar en las complejidades de un entramado ideológico que trasciende la esfera local y la genealogía del Estado-nación. Esta perspectiva trae al debate nuevas consideraciones sobre la dimensión territorial de las declaraciones, como las descritas por Federica Morelli para el caso de Ecuador, el complejo problema del reconocimiento y la representación de los cuerpos políticos en el Río de la Plata y la Nueva España, revisados por Marcela Ternavasio, Alfredo Ávila y Erika Pani, y la legitimidad de las nociones de

soberanía en los bordes del continente, como ocurre en Nueva Granada, Centroamérica y la provincia de Texas.

“Contextos”, la cuarta parte de esta publicación, aporta novedosos análisis sobre las Antillas españolas, la independencia del Brasil, las traducciones de la declaración estadounidense en Hispanoamérica, el sistema político y la independencia constituyente americana, mientras que la sección “Anexos” ofrece una útil

antología de las actas y las declaraciones de independencia, desde la provincia de Texas en Norteamérica hasta Chile en el extremo sur del continente.

En medio de la oleada de publicaciones que ha traído la conmemoración del Bicentenario de las independencias –algunas de gran originalidad y otras que, sin aportar nada nuevo a la discusión historiográfica, sólo podrán ser recordadas por aparecer con oportunismo en

una coyuntura en la cual muchos querían estar presentes–, es claro que este libro será una referencia obligada para los futuros estudios sobre los lenguajes políticos, las revoluciones y el devenir de la modernidad política en el mundo americano.

Nicolás Ocaranza
École des Hautes Études en
Sciences Sociales (ÉHESS)

Jeffrey D. Needell,

Belle Époque tropical. Sociedad y cultura de elite en Río de Janeiro a fines del siglo XIX y principios del XX,

Bernal, Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo 3010, 2012, 399 páginas

La edición de este libro de Jeffrey D. Needell, en la colección *Las ciudades y las ideas* de la Universidad Nacional de Quilmes, dirigida por Adrián Gorelik, es en sí misma un hecho que merece destacarse: acerca, en español, el libro que el autor publicara originalmente en 1987 en Cambridge University Press, con el título *A Tropical Belle Époque. Elite Culture and Society in turn-of-the-century Rio de Janeiro*. La importancia de una obra, como es sabido, reside en la relación entre sus argumentos y el contexto historiográfico del que emergió, así como en su capacidad de supervivencia al paso del tiempo. Que este libro amerite una edición veintiséis años después de la original es un señalamiento de que reúne ambas condiciones.

El trabajo consta de seis capítulos, un prefacio, conclusiones y un apéndice metodológico. El primer capítulo, “Río de Janeiro, capital del Brasil decimonónico”, presenta el escenario, en una doble perspectiva: histórica, sintetizando los cambios políticos, económicos y sociales ocurridos desde el Imperio (1868-1889) hasta la consolidación de la Vieja República (1889-1898); y urbana, a través del relato de las reformas implementadas en Río desde el período colonial hasta inicios del siglo XX. Los

tres capítulos siguientes: “Instituciones formales de la elite”, “El Salón y el florecimiento de la alta sociedad”, “Instituciones domésticas de la elite”, se ocupan de la sociabilidad y los espacios de formación y reclutamiento de este grupo social: colegios (el Colegio Pedro II, el Collège de Sion), clubes (Casino Fluminense, Club dos Diários, Jockey Club), familia (incluyendo un amplio abanico de aspectos: el mercado matrimonial, las prácticas y convenciones de crianza, las modalidades residenciales). Los dos últimos capítulos, “La eclosión del fetichismo del consumo” y “La *belle époque* literaria en Río: El final del siglo XIX brasileño”, deslizan la atención hacia las preferencias de consumo, abordando también un espectro diverso, del vestuario a la literatura. Las conclusiones sintetizan los principales argumentos, mientras que el Apéndice presenta las decisiones metodológicas utilizadas para reconstruir el elenco de la élite.

El argumento principal de Needell es que la cultura y la sociabilidad de la élite carioca de la Belle Époque (período delimitado por el autor entre 1898 –año de la asunción de Manuel Campos Salles a la presidencia del Brasil– y 1914) se caracterizó por la incorporación de motivos culturales europeos, más

específicamente franceses, y, en menor medida, ingleses. Este argumento principal se refina a partir de la consideración de tres dimensiones de análisis.

La primera remite al alcance de la transformación. Este aspecto se vincula con una de las preguntas vertebradoras del trabajo: la relación entre colonialismo y cultura, es decir, en qué medida la europeización implicó simples replicaciones o, en cambio, supuso adaptaciones permeables al contexto local. Según Needell, la europeización fue mayor en las instancias del mundo de la élite, que define como “formales”, y menor en las “informales” (pp. 15-17). Estas últimas son las concernientes a los hábitos domésticos: por sus propias características, reconocieron una conjugación entre las novedades europeas y los usos locales (así lo expone al abordar las pautas de crianza de los hijos, por ejemplo en pp. 221-228). Las instancias formales, por su parte, abarcan desde las instituciones educativas hasta la arquitectura y el urbanismo (y también los gustos literarios). En este sentido, Needell concibe la ciudad de Río de Janeiro como una dimensión más a partir de la cual estudiar la cultura de la élite, en tanto que las reformas urbanas, inspiradas en la París de Haussmann, fueron proyectadas y aplicadas por algunos de sus miembros más notorios (como Francisco

Pereira Passos) (pp. 68-91). Como precisa en la Introducción, esta aproximación es el resultado de otro de los intereses que alentaron el trabajo: pensar la relación entre europeización cultural y cultura urbana (p. 16).

El segundo eje a partir del cual se precisa el argumento principal es la relación entre transformación cultural y coyuntura económica, rotulada por el autor como orden o contexto neocolonial (p. 15). Al respecto, se destaca que semejante escenario, en tanto supuso la integración del Brasil a la economía mundial, facilitó la europeización cultural al acelerar circulaciones y vínculos entre el país y el Viejo Continente (pp. 244-247).

Esta afirmación, con todo, se matiza por la tercera dimensión que incorpora Needell: el grado de originalidad de los cambios ocurridos durante la Belle Époque. En este punto, el autor subraya que durante ese período se desplegó, antes que una novedad, una aceleración de tendencias preexistentes: la incorporación de la cultura europea en el mundo de la élite reconoce raíces en la colonia, y se profundiza desde la llegada de la corte portuguesa en 1808 y el Segundo Reinado (1840-1889) (véanse por ejemplo las páginas dedicadas al salón como forma de sociabilidad –pp. 172-187 y 233-238–).

En consecuencia, los procesos visibles en la Belle Époque se sitúan en el largo plazo y se los vincula con factores económicos, sociales y culturales. La europeización de la élite carioca no es un mero epifenómeno del contexto económico neocolonial, aunque

este fue una condición de posibilidad para que alcanzara una profundidad y extensión inéditas, las cuales, sin embargo, fueron desiguales según las dimensiones de la sociabilidad y la cultura de la élite. En última instancia, Needell subraya las motivaciones culturales como las más decisivas detrás de la metamorfosis del cambio de siglo, en un doble sentido. Por un lado, porque en el Brasil la oposición a la alteridad social se yuxtapuso con la diferenciación de otredades étnicas y culturales: la europeización se concibió no sólo como una forma de refinamiento social, sino también como sinónimo de civilización cultural, en oposición a las tradiciones afrobrasileñas (pp. 91-98). El eurocéntrico contexto neocolonial, en este sentido, alentó el proceso por las facilidades económicas, pero, asimismo, por difundir semejantes coordenadas culturales. En segundo lugar, la raíz cultural de la europeización se desprende de la periodización planteada por Needell: a pesar de la atención al contexto económico y social de la Belle Époque (urbanización, surgimiento de sectores medios, etc. –por ejemplo, pp. 175-177–), sus fuentes de largo plazo impiden concebirla sólo como respuesta a ese contexto, y conducen a ubicarla como un producto de matrices culturales más profundas.

Como ya se adelantó, es necesario ubicar historiográficamente el libro de Needell. La historiografía latinoamericanista sobre élites, y, en especial, aquella elaborada

por la historiografía estadounidense en las décadas de 1960 a 1980, se había concentrado fundamentalmente en el perfil y en las conductas económicas en los años de la integración de los países latinoamericanos a la economía mundial como exportadores de materias primas, entre mediados del siglo XIX y la Primera Guerra Mundial: la pertinencia –o no– de su consideración como burguesías, la racionalidad de sus comportamientos empresariales, los vínculos con el Estado y el poder político fueron, entre otros, los tópicos más recorridos. Esta producción historiográfica se conjugó con investigaciones interesadas por problemas de otra índole, como la relación entre poder político, riqueza y estatus, abordada a su vez desde diferentes aproximaciones metodológicas, de las historias de familia a los estudios de redes sociales.

En este contexto, sobresale la originalidad del trabajo de Needell, tanto por los problemas elegidos como por las decisiones metodológicas: estudiar un grupo social, optando por la sociabilidad como vía de entrada para su identificación en lugar de los por entonces transitados –aunque también crecientemente cuestionados– criterios socioocupacionales (como se muestra en el Apéndice), o el seguimiento de una familia determinada (aquí la familia es una dimensión de análisis, no un objeto). Las citas y las referencias son un buen exponente de esta originalidad y de las coordenadas preeminentes en el campo profesional en el momento de la edición original. Si, por un

lado, las alusiones a la historiografía brasileirista norteamericana incluyen a los exponentes clásicos de los abordajes señalados en el párrafo anterior (Joseph Love, Linda Lewin, Thomas Skidmore, Warren Dean, entre otros), el tratamiento de las dinámicas familiares, además de a estos autores, incluyen referencias a autores como Diana Balmori. En cambio, los interlocutores para el abordaje de los aspectos sociales y culturales de la élite carioca, así como los concernientes a la historia urbana de Río de Janeiro, provienen de la historiografía europea, como por ejemplo (para citar dos casos ejemplares) los estudios de Leonore Davidoff sobre las élites británicas, o los de Carl Shorske sobre la Viena de fin de siglo. Más aun, la reflexión sobre el consumo se nutre de teoría social y ensayística antes que de historiografía (de Marx a Benjamin).

La consideración de sus argumentos, por lo tanto, no puede escindirse de su contexto de producción y del carácter casi precursor del libro en los temas y problemas que aborda. Podrían esgrimirse, sin embargo, algunas observaciones. Ante todo, la afirmación de una tendencia nítida (la europeización de la cultura de élite), aun matizada por argumentos ya señalados, conduce a que los aspectos o incluso los personajes que no caben en esa tendencia sean definidos como contradicciones o ambigüedades. Así, por ejemplo, sobre el escritor más notable del período, Machado de Assis, mulato, se afirma: “he aquí una notable paradoja de la

belle époque literaria: su autor más sobresaliente se mantuvo aparte de ella” (p. 352). Tales sentencias son las que motivan el interrogante sobre si, en realidad, la *belle époque* literaria –en este caso– incluyó pliegues adicionales a los contemplados por Needell. En un sentido similar, en el momento de retratar los elencos de la élite, el autor subraya su permanencia y estabilidad entre el Segundo Reinado y la Vieja República, describiendo los cambios como de perfil más que de composición (por ejemplo, p. 177), cuando, al mismo tiempo, algunos de los itinerarios biográficos reproducidos sugieren experiencias de una significativa movilidad social, y por lo tanto de renovación de la élite carioca: además de Machado de Assis, podrían sumarse casos como los de André Gustavo Paulo de Frontin (pp. 150-152). Finalmente, Needell plantea que la europeización social y cultural contribuyó a la consolidación de la élite (pp. 363-365). Esta afirmación, sin embargo, se yuxtapone con otra igualmente destacada del texto, referida a que esa europeización condujo a una élite alienada del contexto local (pp. 113-115), lo que abrió así el interrogante, en el lector, sobre cómo esta alienación podría haber contribuido al éxito de la élite como grupo dirigente. Paralelamente, la distinción de una mayor europeización en instancias formales y menor en las informales, acompañada de observaciones que apelan a mostrar el carácter de impostura de ese cambio cultural en

muchas de sus facetas (por ejemplo, el ornamento europeo sólo en los ambientes residenciales volcados a la vida social y, por lo tanto, destinados a mostrar la posición ante los demás –pp. 240-241–, o la opción por vestir ropas inadecuadas para las temperaturas de la ciudad sólo por su procedencia europea –pp. 265-272–), si suponen argumentos a favor de la condición alienante de esas aficiones, despiertan la pregunta sobre su eficacia simbólica.

Más allá de estas observaciones, derivadas de eventuales contrapuntos interpretativos entre diferentes perspectivas para el análisis de un mismo objeto, el texto de Needell es de lectura necesaria, no sólo para los interesados en la historia brasileña o en la historiografía latinoamericanista sobre élites, sino para todos aquellos volcados a la historia urbana, la historia cultural y la historia social. Al respecto, una de las razones de la vigencia de este libro es que ofrece un abordaje para el estudio histórico de grupos sociales potencialmente inspirador en tiempos de discusiones epistemológicas sobre los rumbos posibles de la historia social como área disciplinar. Todos estos aspectos, entonces, ameritan la lectura de un libro que reconstruye de manera convincente, y con una escritura ágil que conjuga erudición y calidad narrativa, un período clave en la transición del Brasil del siglo XIX al XX.

Leandro Losada
IEHS-IGEHCs / CONICET

Pedro Meira Monteiro (org.),

Mário de Andrade e Sérgio Buarque de Holanda: Correspondência,

San Pablo, Companhia das Letras/Instituto de Estudos Brasileiros/Edusp, 2012, 431 páginas

Un discreto desequilibrio: Sérgio Buarque y Mário de Andrade

Las cartas parecen ser una forma específica de capturar el tiempo presente, a la espera de destinatarios imprevistos que, en el futuro, por medio del acceso a una esfera de la subjetividad y de lo privado, puedan reinterpretar el sentido de vidas pasadas. Pero una carta, advierte la poeta Ana Martins Marques, también preserva un “discreto desequilibrio”: la letra “no conserva el tiempo / que duró la escritura”, el borrador, la vacilación, el deseo no escrito.¹ Una correspondencia como la de Mário de Andrade (1893-1945), protagonista mayor del modernismo brasileño, con Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982), historiador proveniente de las mismas corrientes modernistas, parece asentarse sobre tal “desequilibrio”. Vacilante, a primera vista, por lo mucho que no conservó y por lo poco que enuncia, la correspondencia está integrada por treinta y una cartas escritas desde 1922, poco después de producida la Semana de Arte Moderna en San Pablo, hasta diciembre de 1944, dos meses antes de la muerte del escritor modernista. La mayor parte es de sólo una o dos hojas; y en rigor, algunas son esquelas lacónicas.

Renuentes a una interpretación focalizada en la

esfera de la intimidad, que el conjunto poco deja ver, las cartas exigen la mediación de la vida pública o de las obras ya conocidas, esferas necesarias para descifrar no sólo los sobrentendidos y las palabras no escritas, sino también el sentido de lo poco que se escribió. Esa es, al menos, la apuesta del aparato crítico que acompaña a la correspondencia; elaborado por Pedro Meira Monteiro, está compuesto por notas explicativas, un apéndice con textos de los mismos escritores, imágenes que ilustran temas y personajes presentes en el diálogo epistolar y, sobre todo, un largo ensayo crítico escrito por el compilador. El objetivo del aparato crítico consiste, según explica Pedro Monteiro en la Introducción al libro, en hacer hablar correspondencias que no “hablan por sí” (p. 10), tal vez a causa del modo epistolar de Sérgio Buarque, que reconoce, en ciertos momentos, su falta de disposición para escribir con asiduidad.

Sin embargo, es posible que esa no sea la única razón del pequeño tamaño de la correspondencia. Algunas cartas son respuestas a otras que no están en el conjunto publicado. En abril de 1925, por ejemplo, dice Sérgio Buarque: “Si no he respondido a las cartas que me escribes no es por falta de tiempo ni por falta de coraje” (p. 71), lo que deja al lector con curiosidad acerca del destino y

del contenido de esas “cartas no respondidas”, ya que las dos anteriores (de 1924 y 1922) son del mismo Sérgio Buarque. Y en 1922, no hubo cartas sin respuesta. Por lo demás, de las treinta y una ahora publicadas, sólo trece son de Mário de Andrade (un prolífico escritor de cartas, como se verá más adelante) y dieciocho de Sérgio Buarque. Muchos silencios atraviesan el conjunto, en particular a lo largo de los años treinta: sólo dos, en 1931 y 1933, y ambas de Sérgio Buarque.

Si esto puede resultar un poco frustrante, el conjunto no deja de ser significativo gracias a los múltiples hilos que revela. Cuando se tira de esos hilos y se los confronta con el destino público y con las obras de los autores, el “discreto desequilibrio” entre lo explícito y lo sobrentendido puede decir algo, en especial acerca de la forma en que los interlocutores elaboran su personalidad.² Pues ese es un hilo preciso a partir del cual otros elementos adquieren relieve en la conversación, como

¹ Ana Martins Marques, “Uma carta”, en Maria Carolina Fentati, *Gratuita*, vol. I, Belo Horizonte/Lisboa, Chão da Feira, 2012, p. 70; disponible en <www.chaodafeira.com>.

² Sobre este aspecto, véase Ricardo Benzaquen, “Um grão de sal: autenticidade, felicidade e relações de amizade na correspondência de Mário de Andrade com Carlos Drummond”, p. 2 (mimeo).

la fisonomía intelectual de una época marcada en un extremo –los años veinte– por la aventura modernista y en el otro –los años cuarenta– por una conversación pautada por investigaciones metódicas y de carácter historiográfico.

En cuanto a la elaboración de las formas de la personalidad, son sus rasgos la concisión en el estilo y la franqueza en el debate de ideas, sin que esa franqueza pase las fronteras del decoro. Con excepción de un desliz en 1926: “Mi querido Sérgio, casi me asusté con tu esquila. [...] Escribiste: ‘Tienes el derecho a suponer todo de mí menos entender lo que diste a entender’. Por Dios, ¡no di a entender nada de nada! Con los amigos, nunca doy a entender. Hablo franco y en voz alta, te juro. Estuve rumiando sobre mi esquila escrita a 200 kilómetros por hora, y creo que fue por aquello que yo había dicho de ‘que me mandes a la mierda’ que imaginaste que yo imaginé que me estabas abandonando. Palabra que fue una broma y nada más” (pp. 88-89).

Por lo visto, Sérgio Buarque había puesto límites al discurso franco de Mário de Andrade, recolocando el diálogo en un tono que no debería perder las reglas del decoro y el principio de la contención. Se trataba de asegurar un espacio en el cual la confianza no abandonara las reglas de la corrección.³ Sólo en un aspecto Sérgio Buarque es incorrecto: en no responder. “Hace varios días, desde aquellas pocas horas en que estuvimos juntos, tenía la intención de reparar la falta que estaba cometiendo al dejar de escribirte (¿hace cuánto tiempo?). [...] Tenía la

intención de escribir a cada uno de ustedes una larga carta que expresase lo que siento. Entre tanto, como estaré por allí [en San Pablo] con toda certeza en los primeros días de junio eso queda un poco para más adelante” (p. 65). De todos modos, el *corpus* ahora publicado es significativo porque deja ver la personalidad altiva de Sérgio Buarque en su diálogo con uno de los más influyentes personajes del modernismo brasileño.

En cuanto a Mário de Andrade, las cartas, tomadas en conjunto, también son contenidas, lo que no deja de sorprender, sobre todo cuando se conoce algo de su monumental correspondencia, en gran parte ya publicada. En efecto, al autor de libros como *Paulicea desvariada* (1922) y *Macunaíma* (1928) –este último, una divisoria de aguas de la prosa brasileña–, al autor de críticas literarias y de investigaciones etnográficas, y a aquel que formó parte de instituciones públicas elaborando y ejecutando políticas para el patrimonio histórico y artístico brasileño, en fin, a esos y otros frentes de su accionar, se debe sumar su caudalosa correspondencia como parte fundamental de su obra. Y se debe destacar en especial la larga conversación con los poetas Manuel Bandeira, de su generación, y Carlos Drummond de Andrade, de la generación de Sérgio Buarque.

Poco contenidas por lo general, esas cartas muestran, como ha señalado Ricardo Benzaquen, una riqueza de detalles que hacen de su análisis una empresa arriesgada. De cualquier modo, Benzaquen

llama la atención sobre cierto rasgo en las cartas a Drummond que, en alguna medida, también se puede extender a Bandeira: la presencia de una atmósfera de intimidad y de intensidad, como si Mário de Andrade dejase en claro que iría a expresarse sin compromiso alguno con el buen tono,⁴ algo que el propio escritor haría explícito por medio de una metáfora hogareña. En una carta dirigida al escritor Murilo Rubião, afirma: “lo que me inquieta un poco es que tengo la manía de escribir demasiadas cartas en pijama [...] mi pijama epistolar, es claro que no se refiere a ‘labores de estilo’”.⁵

En relación con esa esfera de intimidad, puede recordarse una carta dirigida a Manuel Bandeira, de febrero de 1923: “No bien llegué a Río les dije a los amigos: Dos días de Carnaval serán míos. [...] El lunes, pasaré el día con Manuel en Petrópolis. Volveré a la noche para ver las famosas comparsas. Manuel mío... ¡Carnaval! Perdí el tren, perdí la vergüenza, perdí la energía... Perdí todo. Menos mi facultad de gozar, de delirar... Fui ordinario. Y además: una aventura curiosísima. Disculpa que te cuente toda esta pornografía... Pero... ¡Qué delicia, Manuel, el carnaval de Río!”.⁶ Compárese ese

³ Véase Roger Chartier (dir.), *La correspondance: les usages de la lettre au XIX^e siècle*, París, Fayard, 1991.

⁴ Ricardo Benzaquen, “Um grão de sal...”, *op. cit.*, p. 2.

⁵ Véase Marco Antonio de Moraes, *Mário e o pirotécnico aprendiz*, Belo Horizonte, UFMG, 1995, p. 18.

⁶ Marco Antonio de Moraes, *Correspondência Mário de Andrade e Manuel Bandeira*, San Pablo, Edusp, 2000, p. 84.

pasajecon la primera carta enviada a Sérgio Buarque, de mayo de 1922: “Recibí el número de *Vanity Fair*. Muy interesantes los poemas. Te agradezco cordialmente la valiosa comunicación. Los poemas fueron de ayuda para la conferencia ya terminada” (p. 19).

No hay intimidad ni tampoco una atmósfera dramática en torno de esta y las otras cartas a Sérgio Buarque, que era su amigo desde 1921. Mário de Andrade le escribe correctamente vestido. ¿Y no sería ese “vestido” otro grano en la subjetividad múltiple del escritor modernista? Con Sérgio Buarque, que nunca carnavaaliza la conversación, Mário de Andrade sólo parece estar a gusto –pero nunca en pijama– cuando conversan sobre asuntos ajenos a la esfera íntima: por un lado, sobre la defensa y la divulgación de la revista *Klaxon*, cuando, en 1922, el joven crítico literario, que estaba viviendo en Río de Janeiro, es investido por el amigo paulista como agitador del ideario modernista; por otro lado, sobre los rumbos de sus propias investigaciones sobre artistas y artífices de San Pablo, cuando Sérgio Buarque, cada vez más reconocido como una autoridad en el campo de la historiografía, es nombrado, en una carta de 1944, como el “primer controlador de mis aventuras histórico-sociales” (p. 148).

Y no es casual que se destaquen el año de 1922 (con siete de las treinta y una cartas publicadas) y el de 1944 (con seis). Esos dos años no sólo constituyen un conjunto relativamente orgánico –mientras que en la mayor parte hay bastantes lagunas–, sino

que también son testimonio de otro “discreto desequilibrio”, no del todo inscrito en la letra de los textos, pero que deja a la vista hilos que pueden ser retomados. La lectura de esos dos pequeños conjuntos apunta hacia un cambio en la vida intelectual brasileña que suele ser analizado como el paso entre dos generaciones: la modernista, con su aventura de “redescubrimiento” de las fuentes de la singularidad brasileña, y la que desarrolla esa agenda en el marco de los controles metódicos del conocimiento universitario, que se estaba estructurando en la década de 1930. Sérgio Buarque es representativo de esos cambios. Él mismo pareció estar a gusto en el nuevo patrón, que tuvo su coronación en los años cincuenta cuando pasa a ser profesor de la cátedra de Historia del Brasil en la Universidad de San Pablo.⁷ En cuanto a Mário de Andrade, se debe prestar atención al hecho de que el investigador no abandona la autoimagen del “aventurero”. Y no hay que olvidar que sabía que el uso de ese término –“aventura” [histórico-social]– para definir su actividad de investigación era afín al universo intelectual de su interlocutor, que lo había asociado en el libro *Raízes do Brasil* (1936) a la idea de plasticidad, contraria al racionalismo ascético.

En todo caso, ¿qué habría de modernista en esos investigadores o ya de “académico” en los modernistas? Esa es la cuestión que orienta a Pedro Monteiro en el ensayo que acompaña la edición anotada de las cartas, que, con casi doscientas páginas, es como un libro

dentro del libro. Su perspectiva –que resulta sugerente al no contar el paso de los años veinte a los cuarenta a partir de la clave, a menudo apologética, de los progresos de la profesionalización– es enunciada ya desde la Introducción del volumen: “las cartas aquí reunidas, anotadas y comentadas, brindan una ventana a través de la cual es posible repensar el modernismo brasileño. En ellas, algunos de los más importantes debates de aquella época están implícitos, presentes de forma cifrada, pero no por eso menos interesante” (p. 7). Sin embargo, el punto que parece haber interesado más al compilador está determinado por el ensayo “El lado opuesto y otros lados”, que Sérgio Buarque publicó en 1926 y que no casualmente está incluido en los apéndices del libro aquí comentado.

Ese ensayo es el que genera el núcleo duro de la interpretación de Pedro Monteiro: una divergencia de fondo entre los dos autores. El eje narrativo de su argumento lo constituye la crítica de Sérgio Buarque a amigos modernistas, a los que ahora considera demasiado ajenos a las inquietudes vanguardistas. Esa crítica valorizaba un “punto de resistencia” contra aquellos que deseaban imponer

⁷ Véase Mateus Henrique de Faria Pereira y Pedro Afonso Cristovão dos Santos, “A odisseia do moderno conceito de história”, en *Revista do IEB*, n° 50, septiembre-marzo de 2010; Robert Wegner, “Latas de leite em pó e garrafas de uísque: um modernista na universidade”, en Pedro Meira Monteiro y João Kennedy Eugênio (orgs.), *Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas*, Campinas, Ed. Unicamp, 2008.

jerarquías en cierto desorden productivo, sobre todo la “resistencia” de un Oswald de Andrade. Ahora bien, Mário de Andrade aparece en el ensayo de 1926 en una zona ambigua: autor de obras admirables, él también tendría una actitud intelectualista, que le desagradaba a Buarque porque la encuentra próxima –y este es el temor del amigo– a las tendencias dogmáticas del catolicismo y su anhelo de construcción del orden.

Pedro Monteiro admite que ese temor es infundado. Sin embargo, ese sentimiento es el hilo a partir del cual él desata el núcleo argumental de Sérgio Buarque, que, “en vez de buscar el terreno más o menos sólido de una ‘cultura nacional’ [...], va atrás de un espacio en que las formas no se hayan fijado” (p. 217). De ese núcleo saldría el historiador que, de *Raízes do Brasil* a los libros sobre la historia de la conquista de los sertones, como *Caminhos e fronteiras* (1957), dio el mayor relieve a los ejes de la “vida”, la “frontera”, los “camino móviles”, la “plasticidad” o la “aventura”. De ese mismo núcleo móvil, a su vez, parece salir el propio ensayo de Pedro Monteiro, aun cuando, según su interpretación, el progresivo interés teórico y práctico de Mário de Andrade por el gesto creador está ligado a la cultura popular y a un catolicismo no dogmático. La obra del escritor modernista había resistido, en efecto, a la “revelación final y apaciguadora”, pero nunca había dejado “de guiarse por la

búsqueda del sentido. En ese aspecto, ella es una obra cristiana en su esencia” (p. 229).

La narración de Pedro Monteiro parece, pues, estar estructurada desde un punto de vista buarquiano, que proviene de un libro anterior, su excelente *A queda do aventureiro* (1999), en el que la dialéctica del orden y del desorden, inspirada en Antônio Cândido, fue una clave de lectura para interpretar, en *Raízes do Brasil*, la relación entre la plasticidad y la transgresión de las normas sociales.⁸ Retomada en un nuevo contexto, la impresión que queda es que esa clave exclusiva deja sin explorar otras puntas del ovillo modernista y de sus impasses. Todavía dentro del terreno buarquiano, es posible recordar dos de ellas, inscritas por la palabra “vida”. La primera, asociada a la “espontaneidad” o al “organicismo”: intérpretes de Sérgio Buarque han puesto de relieve dimensiones que llevan a un vitalismo proveniente de Klages (Eugênio) o a una recepción irracionalista de Nietzsche (Waizbort), y que darían otro perfil al modernismo de Sérgio Buarque;⁹ la segunda, asociada a la “biografía”, en particular a los “aspectos pintorescos” de un estudio biográfico, cuya importancia Sérgio Buarque reconoce en una carta de 1944 (p. 157): la relación entre “vida” y “obra” puede llevar al lector hasta *Capítulos de literatura colonial*

–comenzados en los años cuarenta y publicados póstumamente en 1991–, cuando Sérgio Buarque incorpora notas biográficas en su historia literaria, un tema poco o nada explorado en la literatura buarquiana.

Si esas vidas paralelas corresponden al lado opuesto o a los otros lados de los impasses modernistas es algo que la confrontación con el libro ahora publicado puede ayudar a dirimir. El hecho es que el lector no podrá ignorar la obra compilada por Pedro Monteiro, una referencia insoslayable para todo estudio que se proponga lidiar con los destinos del modernismo brasileño.

Henrique Estrada Rodrigues
Pontificia Universidade
Católica de Rio de Janeiro

Traducción del portugués
de Ada Solari

⁸ Pedro Meira Monteiro, *A queda do aventureiro*, Campinas, Ed. Unicamp, 1999, pp. 250-270; Antônio Cândido, “Dialéctica da malandragem”, en *O discurso e a cidade*, San Pablo, Duas cidades, 1993.

⁹ João Kennedy Eugênio, *Ritmo espontâneo*, Teresina, Ed. UFPI, 2011; Leopoldo Waizbort, “O mal-entendido da democracia”, en *RBCS*, vol. 26, n° 76, junio de 2001; véase también Sérgio da Mata, “A Alemanha secreta da Sérgio Buarque de Holanda”, en *II Jornada de História da historiografia*, Porto Alegre, 2012 (disponible en youtube). Hay que decir que Pedro Monteiro cita la obra de Eugênio (p. 227).

Benedetta Calandra y Marina Franco (eds.),
La guerra fría cultural en América Latina. Desafíos y límites para una nueva mirada de las relaciones interamericanas,
Buenos Aires, Biblos, 2012, 222 páginas

Como parte de la colaboración internacional entre investigadores europeos y latinoamericanos nucleados en torno a las variadas problemáticas culturales durante la guerra fría entre los Estados Unidos y América Latina, el libro compilado por Benedetta Calandra (Università degli studi di Bergamo, Italia) y Marina Franco (IDAES-UNSAM/CONICET, Argentina), supone un esfuerzo significativo en la tarea de expandir y consolidar un área de estudios, aún poco visitada. ¿Qué lugar adquiere América Latina en la confrontación política e ideológica de la guerra fría? ¿Qué productividad tiene hablar de “guerra fría cultural” en esta región? ¿Qué diferencias la habitarían con respecto al caso europeo? ¿Qué modalidades de circulación y apropiación de bienes simbólicos se activan a lo largo de este proceso? Estos son algunos de los interrogantes iniciales que proponen las organizadoras del libro a fin de demarcar, como lo sostienen desde el subtítulo,¹ los retos y las limitaciones de esta perspectiva en el análisis de las relaciones interamericanas.

Desde el, ya clásico, *Close Encounters of Empire. Writing the cultural history of U. S.-Latin American Relations*, editado por Gilbert M. Joseph, Catherine LeGrand y Ricardo Salvatore,² las investigaciones concentradas en esta línea de

trabajo han crecido de manera sostenida. Efectivamente, la tarea emprendida parte de un diagnóstico, en principio, poco alentador: el balance historiográfico de los estudios dedicados a relevar las relaciones entre los Estados Unidos y América Latina señala un desequilibrio manifiesto hacia los tópicos “clásicos” de la historia política y militar, relegando a un segundo plano la producción y el intercambio cultural. Sólo recientemente, y mediante la fuerte crítica a los marcos interpretativos heredados de las teorías de la modernización, las lecturas *dependentistas* o los enfoques del “imperialismo cultural”, las investigaciones sobre las vinculaciones culturales interamericanas han sido objeto de una renovación paulatina de sus presupuestos conceptuales y metodológicos.

En primer lugar, la recolocación territorial de América Latina en el mapa internacional de los flujos culturales implica, paralelamente, repensar las direcciones y las intensidades que estos describieron entre centros y periferias; ambas *situaciones* geográficas, antes que entidades a priori, son producidas por dinámicas cuyos contornos dependen menos de imposiciones absolutas e incontestadas de los espacios centrales y más de los intercambios, de las resistencias

o de las negociaciones en los intersticios, en las “zonas de contacto transnacional” (tal como planteaba Mary Louise Pratt en su *Ojos imperiales*),³ dando lugar a procesos de circulación, recepción y apropiación de ideas, agentes de difusión y bienes culturales *entre* centros y periferias. En segundo término, estas relaciones entre los Estados Unidos y América Latina durante la guerra fría tuvieron en la multiplicidad de dispositivos retóricos, y de agentes e instituciones intervinientes, una riqueza irreductible a las prácticas gubernamentales de las élites políticas o académicas, lo que desplaza la atención hacia ámbitos de difusión, actores o soportes de divulgación políticos e intelectuales no convencionales para la historiografía vigente.

¹ Una primera versión del libro fue editada con un subtítulo similar, con un mayor hincapié en el proceso de recepción latinoamericana de las pautas culturales estadounidenses. *La Guerra fredda culturale. Esportazione e ricezione dell'American Way of life in America Latina*, Verona, Ombre Corte, 2011.

² Gilbert M. Joseph, Catherine LeGrand y Ricardo Salvatore, *Close Encounters of Empire. Writing the cultural history of U. S.-Latin American Relations*, Durham/Londres, Duke University Press, 1998.

³ Mary Louise Pratt, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

La guerra fría cultural en América Latina se organiza a partir de esta heterogeneidad de puntos de mira y horizontes de investigación. El primero, y acaso fundamental, es la interrogación por el lugar de América Latina en el proceso de confrontación política e ideológica entre los Estados Unidos y la Unión Soviética, priorizando los fenómenos culturales. La productividad del trabajo sobre el concepto “guerra fría cultural”, de Frances Stonor Saunders,⁴ para el caso latinoamericano es manifiestamente problematizado en cada uno de los ensayos, ya sea bajo una reflexión teórica más general o a partir de estudios particularizados. La estructura del libro responde exactamente a esa distinción, donde la primera sección incluye cinco trabajos cuyo foco son unidades geográficas o temporales amplias (intervenciones norteamericanas en el espacio latinoamericano) mientras que la segunda parte del volumen se detiene en casos nacionales. El texto introductorio, a cargo de Calandra y Franco, traza un ajustado mapa de los antecedentes de investigación con los cuales dialoga la propuesta, a la vez que, desde una vocación programática, señala los caminos por recorrer. Las preguntas que allí se plantean buscan desestabilizar una serie de supuestos tanto conceptuales como metodológicos respecto de la categoría “guerra fría cultural”, los límites temporales que ese proceso admite y las tensiones que implica pensar la unidad de la región frente a sus variantes nacionales.

En ese sentido, la sugerencia de una cronología para pensar la guerra fría cultural con un mayor grado de autonomía respecto de los procesos políticos es abordada paralelamente por Raffaele Nocera y Eduardo Rey Tristán en los dos primeros capítulos. Mientras que Nocera ofrece una periodización institucional sobre la guerra fría en la región, Rey Tristán busca articularla con un “estado del arte” de los estudios sobre las relaciones interamericanas, proponiendo una perspectiva de larga duración en que la Segunda Guerra Mundial no debería oscurecer otras experiencias precedentes de la intervención estadounidense en América Latina, fuertemente explicativas de los desarrollos posteriores.

En esa línea argumental, los textos de Ixel Quesada Vargas y Sol Glik presentan dos aproximaciones a las políticas de expansión cultural norteamericana sobre América Latina con anterioridad al ingreso de los Estados Unidos a la guerra. A través de un análisis de las estrategias establecidas para el control militar e ideológico de los trópicos, Quesada sostiene que los Estados Unidos disputaron el ámbito geopolítico centroamericano a Francia y, especialmente, a Alemania, basándose en justificaciones humanísticas y científicas. Durante el período de entreguerras, la División de Asuntos Latinoamericanos del Departamento de Estado norteamericano encontró en la “educación moral” de los pueblos centroamericanos la base de su fundamentación expansionista. Por otro lado, Glik analiza los dispositivos

culturales puestos en marcha por la Office of the Coordinator of Inter-American Affairs (OCIAA) del Consejo Nacional de Defensa de los Estados Unidos desde 1940, para la diseminación de las ventajas de la democracia occidental entre el público latinoamericano ante la “amenaza nazi”. Este rasgo de la diplomacia cultural de “la buena vecindad” instalado a través de los dibujos animados producidos por Walt Disney (con el personaje paradigmático de Carmen Miranda), sostiene Glik, no fue unidireccional sino que se asentó, a su vez, en una imagen de América Latina exótica y divertida para la población norteamericana. “Lo latinoamericano” como construcción naturalizada permitió a la OCIAA promover la visión positiva de los consensos ideológicos que proponían los Estados Unidos en la región a través de las industrias culturales.

En el capítulo “Maquinaria imperfecta. La United States Information Agency y el Departamento de Estado en los inicios de la guerra fría”, Franciso J. Rodríguez Jiménez afirma que otro modo de circulación de los patrones culturales norteamericanos en América Latina fue el de los saberes humanísticos y sociales. La creación de institutos de intercambio cultural en los diversos países latinoamericanos fue una estrategia de la diplomacia pública por legitimar la presencia estadounidense. Con la creación en 1953 de la

⁴ Frances Stonor Saunders, *The Cultural Cold War: The CIA and the world of arts and letters*, Nueva York, New Press, 2000.

United States Information Agency, el fomento de los *American Studies* como disciplina especializada en temas norteamericanos y los intercambios culturales pasaron a la esfera de esta nueva agencia, en reemplazo del Departamento de Estado. La disputa entre ambas esferas gubernamentales permite a Rodríguez Jiménez señalar los conflictos internos generados en torno a la dirección que debían tomar los proyectos de intervención cultural en América Latina.

La segunda parte del libro, dedicada a estudios de caso, ofrece una llamativa variedad de objetos y registros analíticos. Patrick Iber reconstruye en detalle la historia institucional del Congreso para la Libertad de la Cultura (CLC) en América Latina. Emprendimiento originalmente dispuesto por los Estados Unidos para afrontar los avances de la política cultural de Moscú en Europa occidental, el CLC reorientó parte de sus energías a la sede latinoamericana, donde difundió su obra mediante la publicación de los *Cuadernos* y consiguió el apoyo de buena parte de los intelectuales liberales (el grupo de la revista *Sur*, en la Argentina) y de fracciones de izquierda de la región. Las alteraciones en la suerte del CLC le permiten a Iber ofrecer una periodización en la que las diversas fases revelan los efectos de la guerra fría en este ámbito de sociabilidad cultural. Tras la Revolución Cubana y el ataque a Playa Girón, numerosos intelectuales se distanciaron del CLC, máxime cuando a mediados de la década de 1960 se transparentaron sus vínculos

con la CIA, lo cual aceleró su desintegración.

Benedetta Calandra aborda, durante el mismo período temporal que Iber, las acciones de la Fundación Ford (FF) en América Latina. A través de una minuciosa investigación en sus archivos centrales, Calandra restituye toda la compleja trama de vínculos organizada para la instalación de sus proyectos y la selección de sus objetivos de financiamiento. Los *Latin American Studies* como campo de saber promovieron la divulgación académica de América Latina en los Estados Unidos, a partir de la creación de Programas de investigación y de publicaciones periódicas. El fomento a las ciencias sociales latinoamericanas por parte de la FF se focalizó en Chile, y tuvo en la figura de Kalman Silvert su principal hombre de contacto. Calandra demuestra, de manera convincente, cómo la imbricación entre la CIA y la FF no fue automática sino que deparó resultados no buscados, alejados del control de los técnicos de Nueva York. La resistencia a las intervenciones estadounidenses en la región y el golpe de Estado en Chile terminaron por reconstituir la agenda de la FF en torno a una nueva clave.

Por último, los trabajos de Carlos Hernández, Fernando Purcell, Ernesto Capello y Marina Franco se concentran en cuatro casos reveladores de la diversidad de miradas posibles para el análisis de la guerra fría cultural en América Latina. Hernández ahonda en las “políticas de sensacionalismo cultural” (avistamiento de ovnis y vampiros) puestas en marcha por medios de comunicación en

Puerto Rico como elemento de distracción dirigido contra el éxito de la experiencia cubana. Hernández sostiene que tal estrategia mediática de la Alianza para el Progreso fue canalizada por exiliados cubanos anticomunistas sumándose a otros medios para frenar el comunismo en el área. Por otro lado, Purcell y Capello ofrecen dos textos basados en exhaustivos trabajos sobre archivos y correspondencia. Purcell presenta una investigación pormenorizada de la misión de los Cuerpos de Paz en Chile en los años sesenta. Motivados por razones humanitarias y una imagen “tercermundista” de la situación latinoamericana, Purcell ilumina cómo las prácticas de los voluntarios formados en una visión paternalista no siempre respondieron al patrón anticomunista de Washington, flanqueados por las contingencias a las que se enfrentaban en el terreno. Ernesto Capello, por su parte, examina las cartas del archivo de la Rockefeller Foundation para mostrar cómo la misión presidencial de Nelson Rockefeller en 1969 disparó peticiones de financiamiento de proyectos, especialmente entre las clases medias de la región. Esto le permite explorar las “imaginaciones hemisféricas” cifradas en sentidos comunes de amplios sectores sociales. En este sentido, Franco expande el argumento y exhibe un sutil análisis sobre la disponibilidad de categorías y representaciones en la cultura política argentina acuñadas en clave de confrontaciones de la guerra fría. Esa tensión explícita entre global-local se articula de manera sólida a fin de

demostrar cómo el discurso de la “seguridad nacional”, reappropriado para resolver la interna del peronismo entre 1973 y 1975, instaló en el espacio público nociones como “subversión”, “infiltración” o “enemigo interno”, que perdurarían luego de 1976.

La guerra fría cultural en América Latina contribuye considerablemente a describir los variados modos en que los Estados Unidos ejercieron la diplomacia cultural a lo largo del siglo xx, tanto a través de agencias estatales, fundaciones filantrópicas y acciones culturales anticomunistas, como

mediante la propagación de películas de dibujos animados y estrategias comunicativas en medios masivos de prensa. Si bien la ausencia en el libro de las políticas culturales de la Unión Soviética como objeto de análisis resta valor al aporte sustancial que este viene a ofrecer, es posible señalar que será en el análisis combinado de los esfuerzos estadounidenses y soviéticos que algunas dimensiones de esa confrontación cultural adquirirán una mayor complejidad. En respuesta al reclamo de Gilbert M. Joseph de incorporar *significativamente*

a América Latina en los estudios sobre la guerra fría,⁵ el libro de Calandra y Franco satisface acabadamente ese propósito.

Ezequiel Grisendi

CONICET / CEMICI-UNC

⁵ Gilbert M. Joseph, “What we now know and should know. Bringing Latin America more meaningfully into Cold War Studies”, en Gilbert M. Joseph y Daniela Spenser (eds.), *In from the cold. Latin America's New Encounter with the Cold War*, Durham, Duke University Press, 2008.

Vania Markarian,

El 68 uruguayo: El movimiento estudiantil entre molotovs y música beat,
Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2012, 186 páginas

La historiadora Vania Markarian ofrece un estudio refrescante de las imbricaciones entre prácticas políticas y culturales que tuvieron lugar en el marco del movimiento estudiantil durante el “68 uruguayo”. Opacado en muchas visiones retrospectivas del ‘68 latinoamericano (en las que sobresale el recuerdo del movimiento mexicano y la posterior tragedia de Tlatelolco), Markarian reconstruye detalladamente hechos, discusiones y posibles sentidos político-culturales de las movilizaciones estudiantiles con afán explicativo. En una de las imágenes más elocuentes del ensayo, la autora considera que esas movilizaciones, antes que un “relámpago en el cielo sereno,” fueron “el fogonazo que iluminó las grandes nubes que se venían acumulando en la oscuridad” (p. 25). Así, Markarian analiza transformaciones de las condiciones socioeconómicas que hacían que muchos uruguayos creyeran vivir en “la Suiza latinoamericana,” un emergente ciclo de protesta social datado desde fines de la década de 1950, y la aparente imposibilidad del sistema político de lidiar con ese y otros disensos sin apelar a medidas de “excepción” –tal el caso de las Medidas de Pronta Seguridad por las que se dotaba al presidente de poderes de coartar derechos civiles y políticos en medio de las

movilizaciones del “68”–. En la pluma de Markarian, ese “fogonazo” ilumina su pasado cercano y, más fundamentalmente, se ilumina a sí mismo. Haciendo uso de publicaciones periódicas de la prensa nacional y partidaria, algunos informes de inteligencia policial recientemente desclasificados, materiales de archivo de la Universidad de la República y, en menor medida, publicaciones contraculturales y entrevistas, la autora reconstruye distintas “capas” del “68 uruguayo”, haciendo foco en el movimiento estudiantil y, en especial, en sus vertientes de izquierda.

Es en el estudio de las transformaciones dentro del conglomerado de izquierda donde se alojan los dos aportes más fecundos del libro. A partir de un análisis de caso, con toda la especificidad que esto indica, Markarian discute, por un lado, las demarcaciones tajantes entre una “nueva izquierda” asociada a las opciones más radicalizadas y a la lucha armada, y una “izquierda tradicional” (identificada centralmente con el Partido Comunista Uruguayo [PCU]) que enarbolaba opciones pacíficas y de convivencia democrática. Markarian muestra que durante las movilizaciones del “68” militantes encuadrados y/o por encuadrarse dentro de esa segunda vertiente también

hicieron uso de estrategias confrontacionales de tipo violento. Explorar la ampliación de los repertorios de acción de grupos estudiantiles vinculados a la izquierda en su conjunto le permite a la autora discutir, entonces, la diseminación del uso de la violencia –y de cómo operó el ciclo de represión policial e indignación estudiantil– tanto como su lugar simbólico en la creación de “místicas revolucionarias” que circulaban entre las nuevas cohortes que ingresaban a la vida política. La atención a los clivajes de tipo generacional, por otro lado, es la clave que Markarian privilegia cuando se trata de entender el entrecruzamiento de nuevas pautas culturales y renovación de los modos de acción política. De especial importancia es la exploración de los espacios y las circunstancias en que grupos estudiantiles buscaron expandir el espectro de los “comportamientos adecuados” en lo que respecta a las movilizaciones –y más allá de ellas–. En tal sentido, la autora demuestra que dos de los elementos de que el “68 uruguayo” parecía carecer en comparación con otros movimientos sesentayochistas, esto es, la confrontación intergeneracional y los cuestionamientos a los modos anquilosados de representación y toma de decisiones, no sólo estuvieron presentes sino que

fueron parte del terreno en disputa. El hilo conductor que sigue Markarian es, en lo fundamental, el activismo y las discusiones dentro de la Unión de Juventudes Comunistas, hilo central para comprender la dinámica del “68 uruguayo” pero que, tal vez, resulte demasiado acotado al “caso” cuando se trata de intentar pensar sus aportes en una escala latinoamericana.

Escrito con una prosa amena y atenta a la contextualización precisa, *El 68 uruguayo* se organiza en tres capítulos y una conclusión, donde se busca integrar el caso dentro de un arco temporal más amplio tanto como en una perspectiva global. Procediendo metodológicamente en capas, el primer capítulo reconstruye los seis meses de movilización protagonizados por estudiantes secundarios y universitarios con un ojo puesto en desentrañar la lógica de la “escalada” del ciclo de movilización, represión policial y recrudecimiento de las tácticas de confrontación violenta. Mientras que la puesta en funcionamiento de las Medidas de Pronta Seguridad, en junio, permite comenzar a comprender la ampliación de la represión policial tanto como el involucramiento más sostenido de los universitarios, Markarian presta atención a la decisión estudiantil de expandir las tácticas de confrontación, así como los espacios y los horarios de las movilizaciones. En esa voluntad la autora advierte un rasgo que a través de diversas agrupaciones estudiantiles y las distinguió de las más “prudentes” directivas de los organismos directivos de la Universidad y del PCU. Convincentemente, Markarian

explica que esas disputas sobre los límites de las movilizaciones canalizaban también disputas intergeneracionales, donde los jóvenes testeaban y traspasaban las fronteras de los “comportamientos adecuados”. El segundo capítulo pasa de las movilizaciones a las discusiones que estas y sus protagonistas incitaron, en especial en el interior de la izquierda. De crucial importancia fueron aquellas discusiones que pusieron el foco en la edad de los participantes, un tópico común alrededor del mundo en el “68”. En sus testimonios contemporáneos a las movilizaciones, muchos jóvenes de izquierda intentaban borrar las huellas de su edad (y eventualmente de su condición estudiantil) en un intento por mostrar un vínculo directo con los trabajadores, estrategia que también compartía la dirección del PCU. Markarian constata esa ambivalencia pero se detiene poco en analizar sus implicaciones cuando explica la politización juvenil, por lo cual se difumina la posibilidad de pensar qué nos dice del “68 Uruguayo” el hecho de que sus principales protagonistas buscaran desmarcarse del rasgo que más los distinguía. La autora se detiene mucho más en otras discusiones, en especial aquellas que atraían a las izquierdas globalmente en relación con los posibles cambios en la identidad de las “vanguardias” revolucionarias y con las “vías” posibles de la acción revolucionaria. De manera insistente, Markarian se refiere a que todos los grupos que se autoproclamaron en favor de la revolución ganaron

adeptos jóvenes tras las movilizaciones del “68 Uruguayo”, lo cual por supuesto no excluía al PCU (que se emparentaba en esto con su par italiano, un “caso” a través del cual la autora quizá podría haber obtenido comparaciones fructíferas). La clave generacional, que aparecía como una dinamizadora de las experiencias de movilización y como uno de los núcleos de discusión, se retoma con más densidad en el tercer capítulo, dedicado a las expresiones culturales. Antes que el estudio de las apropiaciones de la figura del Che Guevara o de las construcciones de “épicas” militantes, en mi opinión uno de los grandes hallazgos del estudio es la radiografía de las pautas de consumo cultural (en especial las lecturas y las opciones musicales) que nutrían, a la vez que vindicaban, el “compromiso militante”, volviéndolo atractivo para nuevas cohortes de edad. Con mucha perspicacia, pero con evidencia mucho más endeble –ya que se trata una trayectoria individual y un emprendimiento cultural-editorial– la autora también intenta una lectura que muestre que ese “compromiso militante” no se llevaba del todo mal con expresiones artísticas “contraculturales”.

La posibilidad del puente entre militancia de izquierda y “contracultura” queda esbozada, pero la densidad de esos cruces no es explorada sistemáticamente. Markarian nos muestra un “68 Uruguayo” con más cócteles molotov que música beat, pero lo interesante del caso es que esos cócteles molotov aparecen en las manos de jóvenes de

varias “familias” de la izquierda uruguaya, dotándolas de una novedad que atravesaba al “viejo” PCU tanto como a las “nuevas” alternativas. Es en esa dimensión, la del análisis de lo nuevo (sujetos,

demandas, acciones) insertándose y transformando lo “viejo”, donde se aloja el aporte más contundente de este estudio, desde ahora indispensable para los interesados en la década de

1960 y en la historia de las izquierdas en América Latina.

Valeria Manzano
IDAES-UNSAM / CONICET

Klaus Gallo,
Bernardino Rivadavia. El primer presidente argentino,
Buenos Aires, Edhasa, 2012, 207 páginas

En los últimos años, y alentadas por el creciente interés por el pasado nacional y por su utilización en el debate público argentino, algunas editoriales comenzaron a publicar colecciones de historia dirigidas a lectores no especializados. Es el caso de *Biografías Argentinas* que, bajo la dirección de Juan Suriano y Gustavo Paz, se propone llegar a un público amplio sin resignar rigor en la investigación y en la escritura. En este sentido, lo primero que debe destacarse de la biografía de Bernardino Rivadavia realizada por Klaus Gallo es que cumple acabadamente con esos objetivos no siempre fáciles de satisfacer. Una prosa clara y amena les permite a los lectores conocer la vida de Rivadavia desde su nacimiento en Buenos Aires en 1780 hasta su muerte en Cádiz en 1845, como también ponerse al tanto de las nuevas interpretaciones sobre su actuación pública y sobre los distintos escenarios en los cuales se desarrolló.

Este logro se valora aun más cuando se considera que en el nombre de Rivadavia, al igual que en el de Juan Manuel de Rosas, que oficia como una suerte de reverso suyo, se cifran posiciones políticas e ideológicas antagónicas que suelen ser consideradas como dos corrientes que atraviesan la historia nacional. Este estado de cosas genera condiciones de lectura muy particulares, que

añaden un desafío adicional a los que de por sí debe afrontar toda empresa biográfica. Gallo asume de frente este problema, y ya en el Prólogo plantea la necesidad de superar esas visiones estereotipadas y dicotómicas que tienden a dificultar la comprensión del personaje –sin duda otro mérito del autor, ya que sin desconocer esas tradiciones, construye una interpretación mucho más rica y compleja de la figura de Rivadavia–. Para ello se valió de estudios clásicos como los de Alberto Palcos y Ricardo Piccirilli, que releyó a la luz de aportes más recientes, entre los cuales se cuentan algunos realizados por él mismo. Cabe consignar que estos aportes no se reducen a datos relevantes o poco conocidos, sino más bien al enfoque utilizado para examinar el convulsionado período que tuvo a Rivadavia como uno de sus protagonistas más destacados. La biografía constituye en ese sentido un mirador privilegiado para avistar el proceso revolucionario y los primeros intentos de organización política tras la ruptura del antiguo orden.

Entre otras opciones posibles, Gallo decidió hacer foco en su trayectoria política. Para ello tramó un relato cronológico estructurado en seis capítulos, con la particularidad de que cada uno de estos tiene uno o dos ejes temáticos. El primero brinda

una información sumaria sobre su familia y sus primeros pasos en la vida pública, prestando especial atención a su actuación como secretario del primer Triunvirato, entre 1811 y 1812, y como diplomático en Francia e Inglaterra, entre 1815 y 1820. El segundo describe el escenario político e intelectual de ambos países, haciendo hincapié en el contacto de Rivadavia con algunas figuras, como Bentham o Destutt de Tracy, a la vez que analiza y discute el impacto que ellos provocaron en sus ideas. El tercero se ocupa de su desempeño como ministro de gobierno de la provincia de Buenos Aires entre 1821 y 1824, durante el cual dio impulso a un vasto programa de reformas políticas, institucionales y sociales. El cuarto es un complemento del anterior, pero centrado en la dimensión cultural y urbanística de las reformas. El quinto se aboca a su compleja relación con Inglaterra y, sobre todo, a su actuación como presidente entre 1826 y 1827, que si bien pudo haber sido el momento cumbre de su carrera, terminó en un desastre político y personal. El sexto y último capítulo trata los casi veinte años siguientes, durante los cuales vivió exiliado en Colonia, París y Río de Janeiro, para terminar muriendo en Cádiz con la única compañía de dos sobrinos. Asimismo, se refiere a su proceso de

reivindicación como *héroe civil* y contrafigura de Rosas iniciado con la repatriación de sus restos en 1857.

Este breve repaso permite advertir que “El primer presidente argentino” es un subtítulo que no logra dar cuenta de la biografía, y ni siquiera de lo más importante de ella. Si bien se trata de un hecho relevante por el que suele ser recordado (el sillón presidencial en la Argentina lleva su nombre), el libro pone en evidencia que su carrera política no puede reducirse a su actuación al frente del ejecutivo nacional. No sólo por su carácter efímero, sino más bien porque se trata de un momento poco representativo de su trayectoria y en el que además se produjo un abrupto cambio en su personalidad, que le valió el distanciamiento de allegados y simpatizantes. Mucho más decisivo parece su accionar como ministro de gobierno de Buenos Aires, al que Gallo le dedica dos capítulos sustanciales. El minucioso análisis que realiza de las reformas que también suelen ser recordadas por su nombre (las “reformas rivadavianas”), permite apreciar que estas fueron llevadas a cabo por un grupo del cual su biografiado era la figura más visible y relevante, pero no la única. Este vínculo, sin embargo, queda un poco desdibujado en el texto, quizá por restricciones propias de una biografía, por lo cual se pierde la posibilidad de entender mejor el lugar que ocupó Rivadavia. Una mirada más amplia ayudaría también a precisar la razón por la que buena parte de las reformas fueron apoyadas por los grupos propietarios porteños, y

rechazadas por las clases populares, para las cuales no se trató de una “feliz experiencia”.

La incorporación de mayores referencias sobre la sociedad, o al menos sobre el círculo social de Rivadavia, habría enriquecido la biografía. Este señalamiento no cuestiona la elección de hacer foco en la política, pero aun en ese plano hay situaciones que sólo pueden comprenderse restituyendo la dimensión social e incluso la familiar, que en esa época era decisiva. El libro da cuenta y explica las razones políticas por las cuales Rivadavia fue nombrado ministro en 1821 y presidente en 1826, y también el final de su carrera, que se debió a la crisis provocada por la guerra con el Brasil y al fracaso del intento por crear un Estado unitario ante el rechazo de los grupos de poder provinciales. Pero no sucede lo mismo con el inicio de su carrera a fines del período colonial, cuando fue nombrado alférez real del Cabildo de Buenos Aires. Dada su falta de antecedentes, esta elección sólo pudo deberse a sus vínculos sociales y familiares: su padre, además de ser uno de los comerciantes más ricos de Buenos Aires, era un allegado al virrey Liniers. Tampoco es claro cómo consiguió tantos votos al elegirse el Triunvirato en 1811, hecho que le valió ser elegido su secretario, y la posibilidad de comenzar una carrera política a partir de la cual, ahora sí, esta parece haber cobrado mayor autonomía. Si bien Gallo hace referencia a su pertenencia social y familiar, que incluye el casamiento con la hija de un ex virrey, no la analiza en profundidad, dejando

en manos de los lectores inferir el apoyo que pudo haber logrado.

Bien distinto es el análisis del vínculo que Rivadavia mantuvo con la cultura y, en particular, con el mundo de las ideas, que junto a su actividad política es el tema mejor tratado en el libro. A diferencia de otros hombres públicos que eran clérigos o abogados, no llegó a terminar sus estudios formales. Su veta intelectual, su afinidad con el mundo de las ideas, se expresó sobre todo en el trato que mantuvo con una serie de autores franceses e ingleses, como De Pradt, Destutt de Tracy, Bentham y J. Mill. En ese sentido, uno de los mayores aportes del libro es la reconstrucción del panorama político e intelectual francés e inglés en la década de 1810, pues además de ofrecer una síntesis precisa y rigurosa del tema, logra situar a Rivadavia en ese escenario junto a otros americanos que residían en Europa como exiliados o diplomáticos.

Tras su regreso a Buenos Aires, Rivadavia mantuvo su estrecho contacto con algunos de estos pensadores. Gallo examina este vínculo en el marco de un enfoque clásico de la historia de las ideas, como lo es el de las influencias. Retomando una sólida tradición de estudios, y dando cuenta del debate existente sobre las relaciones entre Bentham y sus discípulos, analiza la influencia de este y de otros autores republicanos e ilustrados. Pero, tal como se ha planteado en más de una oportunidad, el problema no se reduce a mostrar ese vínculo, sino que también debe entenderse cuál era su sentido y qué se buscaba

en la obra de esos autores. Esta cuestión excede el plano de las ideas y, al menos en este caso, remite a la política o, al menos, a su dimensión pragmática, que no suele ser tenida en cuenta en el caso de Rivadavia, ya que persiste la visión de un dogmático poco sensible a considerar los datos de la realidad.

El libro ofrece varias pistas en ese sentido que valdría la pena explorar. Por ejemplo, cuando se señala que algunos políticos y publicistas eran estimados por el apoyo que daban a la causa de América, como el whig reformista Brougham o los mucho más conocidos Bentham y De Pradt. Esto se aprecia mejor cuando se considera que en más de una ocasión los textos y las ideas podían llegar a ser valorados no sólo por el trasfondo ideológico o el prestigio de sus autores, sino más bien por las soluciones ofrecidas. Y lo que muchos políticos y publicistas buscaban eran respuestas al problema que afectaba a las sociedades que estaban transitando o habían transitado procesos revolucionarios: la necesidad de crear un nuevo orden social y político. Es en ese marco que se produjo la recepción de corrientes como el republicanismo, la *idéologie* y el utilitarismo.

Gallo muestra cómo durante su estancia en Europa, Rivadavia trocó la búsqueda de un monarca para el Río de la Plata por una explícita adhesión al republicanismo, que nunca abandonarían. Atribuye esta conversión a la influencia de Bentham y Destutt de Tracy, pero el propio libro evidencia que primó el pragmatismo ante las transformaciones

provocadas por la revolución y la guerra, tal como lo reconoció el propio Rivadavia en una carta escrita en 1834 en la que recordaba su discordancia con San Martín en cuanto a las posibilidades de establecer una monarquía. Además, y esto resulta decisivo, no se trató de una particularidad de Rivadavia y su círculo, pues si hubo un cambio notable en la cultura política rioplatense en la década revolucionaria fue el abandono del monarquismo y la rápida y masiva aceptación del republicanismo.

En cuanto a la influencia del utilitarismo, cabe recordar que varias de las ideas y propuestas de Bentham retomadas por Rivadavia y otros políticos y publicistas americanos formaban parte del repertorio ilustrado que estaba siendo reformulado por los efectos de las revoluciones europeas y americanas. Por ello parece difícil establecer si una medida fue consecuencia de una influencia ideológica tan precisa, y aun en ese caso restaría plantear cómo se produjo esa recepción, bajo qué condiciones. La reforma eclesiástica, por ejemplo, no puede atribuirse sin más a las ideas utilitarias, y, por otro lado, no fue una originalidad de Rivadavia ni de los rivadavianos. Reformas similares fueron ensayadas con diversa suerte en otras regiones de Iberoamérica en las que los estados procuraban avanzar en el control de las instituciones eclesiásticas. En este punto resulta de interés el plano personal, pues el muy poco piadoso discurso utilitario no parece haber hecho mella en Rivadavia, quien siguió siendo un católico practicante.

En cuanto al orden político creado en Buenos Aires, Gallo nos recuerda que el modelo propiciado por Bentham apuntaba a concentrar el poder en el legislativo unicameral, que debía constituirse a partir del sufragio basado en el distrito único y en el voto secreto. Pero estas características, que para el pensador inglés eran irrenunciables, no fueron respetadas por sus seguidores rioplatenses cuando se sancionó la ley electoral en 1821, lo que obedeció a consideraciones pragmáticas, como la división entre la ciudad y la campaña y el distinto tratamiento dado a cada uno de estos espacios. Del mismo modo, cuando un lustro más tarde se discutió una ley de sufragio de alcance nacional, la dispar valoración que se hizo del estado sociocultural de las provincias motivó la sanción de una ley mucho más restrictiva en lo que hacía al universo de votantes.

Estos u otros casos, como podrían ser algunas medidas económicas, entre ellas el recurso a los impuestos a la importación para financiar al Estado, que se mantuvo durante los gobiernos de Rosas, no apuntan a invalidar la influencia del utilitarismo en Rivadavia y su círculo, pero sí a plantear a la necesidad de situarla en un marco más preciso en el que se consideren los problemas que debieron enfrentar, las posibilidades que se les presentaban y su reforma o abandono cuando estimaban que ya no les eran necesarios o pertinentes.

Se trata de cuestiones sobre las cuales Gallo da algunos indicios sin avanzar demasiado, quizá porque excede el marco

de una biografía o para no forzar un análisis con pocos elementos, dejando de ese modo en manos de los lectores la tarea de interpretarlos. Lo mismo sucede con algunas referencias a la vida privada que contribuyen a delinear un perfil de Rivadavia alejado de la imagen monolítica que erigieron sus admiradores y detractores. Entre otras, aquellas que complejizan su condición de emblema de la civilización, como el hecho de que no supiera hablar bien el inglés y su comportamiento inadecuado en situaciones sociales, como una cena en la casa de Bentham en la que su anfitrión le hizo entender que no era de buena

educación escupir en el piso los huesos de pollo. Pero también sus críticas por la pérdida de las islas Malvinas, y su distanciamiento político, intelectual y afectivo de Inglaterra al asumir la presidencia, que en verdad fue parte de un llamativo cambio en su personalidad. Tan llamativo como el hecho de que dos de sus hijos eligieran la carrera de las armas y terminaran adhiriendo al rosismo, mientras Rivadavia pasaba sus últimos años de vida en un oscuro exilio.

En suma, la biografía ofrece un perfil complejo de Rivadavia, del que aquí sólo se

hizo referencia a algunos aspectos de su vida política e intelectual. En ese sentido, podría concluirse que su singularidad radica tanto en su accionar como en el intenso vínculo personal e intelectual que estableció con algunos pensadores, pese a no ser él un publicista sino un político o un hombre de gobierno, razón por la cual mantuvo una relación mucho más pragmática con las ideas que la que suele atribuírsele.

Fabio Wasserman
CONICET / UBA

Martín O. Castro,
El ocaso de la república oligárquica: poder, política y reforma electoral, 1898-1912,
Buenos Aires, Edhasa, 2012, 392 páginas

En un texto publicado hace algunos años Tulio Halperin Donghi reflexionaba acerca de las características del resurgimiento de la historia política argentina sobre el siglo XIX. Identificaba, en principio, tres núcleos de temas y problemas en torno de los cuales se había desplegado hasta entonces la parte a su juicio más significativa de la renovación en curso: “la transición del Antiguo Régimen a la república, la peculiar experiencia política vivida en la ciudad de Buenos Aires desde Caseros hasta 1880, y la lenta consolidación y articulación, [...], de centros de poder locales y regionales que a partir de 1880 se constituirán en base de apoyo para un régimen que se ha de revelar más frágil de lo que hubiera podido anticiparse en ese momento inaugural”. Pero al mismo tiempo Halperin afirmaba haber detectado también signos de la progresiva conformación de otros intereses que podían ser vistos como “jalones en el camino hacia ese gran tema que es la fracasada experiencia democrática abierta por la Ley Sáenz Peña”.¹ El libro recientemente publicado de Martín Castro, *El ocaso de la república oligárquica*, bien podría insertarse en esta última tendencia. El propósito del autor es analizar el surgimiento entre 1898 y 1912 de iniciativas favorables a la apertura del sistema político, pero

atendiendo especialmente a la articulación entre, por un lado, los “ambivalentes” intentos de introducir cambios en la legislación electoral que impulsaban algunos sectores de la élite política y, por el otro, la exacerbación de los conflictos internos que dividían al Partido Autonomista Nacional (PAN) y que iban socavando su predominio. El trabajo tiene su origen en la investigación que el autor realizó para su tesis doctoral, y se apoya en un riguroso análisis bibliográfico y de fuentes.

Castro edifica su argumento a partir del cruce entre ambas variables (el reformismo electoral y los conflictos intraélite), y consigue desde esa perspectiva realizar un aporte significativo al debate historiográfico sobre la ley electoral de 1912. Desarrolla y profundiza una línea interpretativa que ya había señalado la relevancia de considerar el proceso de reforma no sólo en términos del problema de la legitimidad del llamado *régimen conservador* y de los esfuerzos que desde el interior de la propia élite política se hicieron para modernizarlo, sino también la dinámica de antagonismo y de lucha dentro del partido gobernante, bajo el supuesto de que esa conflictividad tuvo una incidencia directa en el proceso de transformación de las reglas del juego.² Desde ese punto de vista, el análisis que el autor

hace de las disputas y de los alineamientos políticos que desde fines de los años noventa fueron marcando tanto el pulso de la crisis interna del PAN como la gradual declinación de su hegemonía, ayuda a una mejor comprensión del derrotero que durante esos mismos años siguió el reformismo electoral y que se tradujo en diversos ensayos de democratización del sistema político. A propósito del último y el más exitoso de estos experimentos, la Ley Sáenz Peña, Castro reconstruye hasta qué punto las divisiones internas crearon las condiciones propicias para que el proyecto de reforma fuera efectivamente aprobado. Dice al respecto: “es en la fragmentación y desorganización de los miembros de la élite política que se oponían a la reforma electoral más que en la fortaleza del gobierno reformista en donde se deben buscar los elementos que explican la sanción de la reforma electoral en la particular coyuntura de 1912” (p. 356).

¹ Tulio Halperin Donghi, “El resurgimiento de la historia política: problemas y perspectivas”, en Beatriz Bragoni, *Microanálisis*, Buenos Aires, Prometeo, 2004. Disponible en <<http://historiapolitica.com/dossierxix>>.

² Fernando Devoto, “De nuevo el acontecimiento: Roque Sáenz Peña, la reforma electoral y el momento político de 1912”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. E. Ravignani”*, n° 14, segundo semestre de 1996.

Un enfoque centrado en lo que él denomina el “faccionalismo político” así como el esmero puesto en reconstruir la dinámica política del período en sus diversas coyunturas son, por lo tanto, dos de las características salientes del libro. El uso del término facción (un concepto de la época) como categoría analítica no está, por cierto, exento de riesgos, pero el autor defiende su utilidad para explicar no sólo la dinámica interna de la élite política sino, más en general, el funcionamiento de la política argentina durante el período observado. Castro subraya, en particular, la gravitación que alcanzó el enfrentamiento entre roquistas y antirroquistas dentro del propio PAN, y, en relación con ello, se detiene a examinar dos momentos en particular. Por un lado, la crisis desatada en 1901, durante la segunda presidencia de Julio A. Roca, por el fracaso del proyecto de unificación de la deuda externa. En medio de ruidosas protestas callejeras que durante varios días se sucedieron para repudiar el proyecto (al que buena parte de la opinión pública consideraba lesivo de la soberanía nacional), la decisión de Roca de abandonarlo dañó seriamente la alianza que este poseía con Carlos Pellegrini, causó una grave escisión dentro del PAN y terminó generando una coyuntura favorable para que se discutiera la conveniencia de modificar la legislación electoral. La reforma diseñada por Joaquín V. González y que el Congreso Nacional aprobó a fines de 1902 apuntaba a neutralizar las amenazas de agitación e inestabilidad política

permitiendo la representación de las oposiciones parlamentarias. El otro momento clave es, claro está, el de la coyuntura del Centenario. Castro examina con detenimiento el contenido del programa político de Roque Sáenz Peña. Advierte, entre otras cuestiones, que ese programa excedía la preocupación por depurar las prácticas electorales fraudulentas y por debilitar el predominio de las máquinas políticas. La reforma electoral se inscribía, observa, en el marco de un esfuerzo más amplio encaminado a regenerar el Estado y a cohesionar una sociedad que aparecía como demasiado cosmopolita y fragmentada. Pero, más allá de considerar esas preocupaciones de más largo aliento, lo que le interesa explicar también es —como decíamos— el modo en que la dinámica de la política intraélite fue creando efectivamente las circunstancias que desembocaron en la sanción de la ley de reforma electoral de 1912. El análisis de Castro revela las tensiones que en el interior del elenco oligárquico originó la operación emprendida por José Figueroa Alcorta para desmontar el aparato político roquista a partir de 1908, y para asegurar dos años después la sucesión presidencial a favor de Sáenz Peña. Es interesante advertir, siguiendo al autor, la confluencia no exenta de contradicciones que se produjo en ese contexto entre, por un lado, las aspiraciones de aquellos cuyo principal designio era socavar la influencia de los roquistas, sus competidores, desplazándolos de posiciones de poder, y, por

otro lado, los anhelos de quienes aun sin ser por completo ajenos a esa contienda buscaban asimismo impulsar la transformación del sistema político con los objetivos ya mencionados.

El trabajo de Martín Castro es, entonces, una contribución importante para seguir pensando el problema de la reforma electoral. Habría que agregar que el libro no sólo permite avanzar en el análisis del reformismo electoral tal como este se fue desarrollando entre 1898 y 1912, en articulación con el proceso de fragmentación interna que en ese mismo período experimentó la élite dirigente. La preocupación principal es explorar esa articulación, como ya se indicó, pero de allí se desprenden otras líneas que Castro también recorre y que hacen igualmente al interés con que puede ser leído el libro. Es notorio, en principio, que este análisis empalma con el que Paula Alonso efectuó sobre el PAN y la política nacional para el período anterior, entre 1880 y principios de los noventa.³ El punto de partida es, en ese sentido, la caracterización que elabora Alonso de la naturaleza del PAN, describiéndolo como un partido fragmentado y carente de organización interna. La fluida dinámica de competencia entre fracciones o *ligas* que la autora identifica para los primeros años de dominio del PAN se transforma luego, de acuerdo con lo que sostiene Castro, en un

³ Paula Alonso, *Jardines secretos, legitimaciones públicas. El Partido Autonomista Nacional y la política argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, Edhasa, 2010.

enfrentamiento más persistente, que a comienzos del siglo XX se estructuraba en torno al ya mencionado “clivaje” roquismo/antirroquismo. En el planteo de Castro, la crisis del PAN se monta sobre ese clivaje, como lo denomina, y va empujando a su vez el declive del *régimen oligárquico*. Por otra parte, el libro avanza sobre temas poco estudiados, como por ejemplo la participación de sectores católicos en la coalición política liderada por el presidente Roque Sáenz Peña. Esa participación se fundaba en el antirroquismo de los políticos católicos así como en la inquietud por la llamada “cuestión nacional”, que también profesaban y que los llevó a apoyar el programa reformista de Sáenz Peña. En tercer lugar, entre los aportes del trabajo pueden indicarse igualmente las reflexiones que propone al autor acerca de las consecuencias que trajo consigo la ley electoral de 1912. ¿Qué aspectos de la vida política cambiaron a partir de la sanción de la reforma y cuáles no? ¿Cómo medir la trascendencia de esos cambios? ¿Cómo explicar el fracaso de las fuerzas conservadoras (y el éxito de los radicales) para adaptarse a las nuevas reglas del juego? Si bien son preguntas que exceden el marco interpretativo y temporal trazado por Martín Castro, su investigación y las conclusiones que extrae de ella ofrecen algunas pistas fundamentales para, en el sentido de la observación de Halperin Donghi citada al comienzo, avanzar en la búsqueda de respuestas.

Son varios, por lo tanto, los aportes del libro y seguramente podrían enumerarse otros. En un registro un poco diferente,

es posible señalar igualmente algunas cuestiones que Castro plantea a lo largo del trabajo y que se vinculan con el problema de la caracterización y la periodización del denominado *régimen oligárquico* o *conservador*. En los últimos años la historiografía ha abordado desde diversos lugares y con profundidad dispar dicho problema, tomando como referencia el clásico análisis de Natalio Botana sobre el funcionamiento de la política entre 1880 y 1916.⁴ Sin embargo, queda aún mucho por debatir y la lectura del libro de Castro puede ser útil también en ese aspecto. El propio título de la obra da pie para iniciar la discusión. ¿Por qué utilizar la categoría de *república oligárquica* para calificar la forma de ejercicio del poder que el PAN instauró a partir de 1880? ¿Qué significados se le atribuyen a esa configuración? ¿Es igualmente válido hablar de “régimen” (en el sentido establecido por Botana) o de “sistema de partido hegemónico” (tal como ha propuesto Paula Alonso)? Todas esas preguntas refieren a la especificidad de esa etapa de la historia política argentina, a los rasgos que la definen y le dan unidad. Pero asimismo, y en relación con ello, es necesario interrogarse acerca de los criterios con base en los cuales se establecen cortes temporales, se marcan cambios y continuidades. Castro habla del “ocaso” (a veces también el “otoño”) de la república oligárquica. ¿Cuándo se habría iniciado ese ocaso y respecto de qué estado de cosas previo? El trabajo tiene, entre otras, la virtud de mostrar la

trascendencia de lo ocurrido en 1901, esto es: la magnitud de la crisis política desencadenada por el fracaso del proyecto de unificación de la deuda y sus implicaciones en términos del agravamiento de las disputas dentro del PAN. Al mismo tiempo, el autor indica la existencia de un “ordenamiento político posterior a la revolución de 1890” y, en ese sentido, no puede dejar de advertirse la importancia de volver a estudiar –siguiendo los pasos de Ezequiel Gallo– la convulsionada década del noventa.⁵

Finalmente, una discusión interesante es aquella vinculada con –tomando las palabras de Castro– los alcances pero también los límites de la participación política popular en el marco del orden vigente a fines del siglo XIX y principios del XX. En la Introducción del libro, Castro reconoce el peso que tuvieron los mecanismos de control que la élite gobernante procuraba imponer para restringir una participación que en sus diversas formas (la participación electoral pero también la movilización callejera) era vista como un

⁴ Natalio Botana, *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*, Buenos Aires, Sudamericana, 1994. Para un balance de la discusión sobre el tema, véase Eduardo Míguez, “Gestación, auge y crisis del orden político oligárquico en la Argentina. Balance de la historiografía reciente”, en *PolHis. Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política*, n° 9, primer semestre de 2012, disponible en <<http://historiapolitica.com/boletin9>>.

⁵ Ezequiel Gallo, “Un quinquenio difícil: las presidencias de Carlos Pellegrini y Luis Sáenz Peña”, en Gustavo Ferrari y E. Gallo (eds.), *La Argentina del Ochenta al Centenario*, Buenos Aires, Sudamericana, 1980.

factor de inestabilidad política. Sin embargo, su argumento principal apunta a marcar las limitaciones que, más allá de los controles formales e informales establecidos desde arriba, esas prácticas encontraban en la propia dinámica del conflicto intraélite. El ejemplo paradigmático es, una vez más, el de la movilización contra la unificación de la deuda externa en julio de 1901. Castro sugiere que la protesta que estudiantes universitarios y otros sectores protagonizaron en las calles de Buenos Aires contra el proyecto financiero quedó finalmente capturada por la disputa dentro del PAN (la ruptura de la alianza entre Roca y Pellegrini) y terminó por diluirse en el contexto del recorrido político que se abrió a partir de entonces (la fragmentación del partido dominante y la actualización del debate sobre la reforma electoral). El autor subraya, y

con razón, el carácter infructuoso de los esfuerzos que hizo la oposición para traducir aquella movilización en términos de resultados electorales. Desde otra perspectiva, sin embargo, tampoco puede pasarse por alto el hecho de que por su magnitud y por las formas agresivas que revistió, la protesta impactó fuertemente sobre las preocupaciones de la élite gobernante y contribuyó a instalar la percepción de que la ausencia de canales efectivos para la manifestación del disenso podía conducir a situaciones riesgosas en términos del mantenimiento de la estabilidad política. Castro no deja de advertir esto y lo vincula, acertadamente, con la estrategia de reforma electoral que al año siguiente puso en marcha el gobierno de Roca a través de la intervención de Joaquín V. González. Pero

habría que observar también que la movilización de julio de 1901 se inscribía en el marco de una dinámica contestataria que, al menos en la ciudad de Buenos Aires, tuvo numerosas expresiones a lo largo de aquellos años. El libro de Martín Castro se ocupa, como él mismo subraya, del estudio de “la política al nivel de las elites”. Pero, precisamente por eso, es también una invitación a continuar indagando sobre las características de la vida política en el cambio de siglo, sobre la diversidad de actores, espacios, prácticas e ideas que constituían esa vida política, y sobre las formas de construcción, legitimación e impugnación del poder que se desarrollaron en aquel contexto.

Inés Rojkind
UBA / CONICET

Ana Cecchi,

La timba como rito de pasaje. La narrativa del juego en la construcción de la modernidad porteña (Buenos Aires, 1900-1935),

Buenos Aires, Teseo, 2012, 200 páginas

En el terreno de la timba se entreveran varios mundos: el del bajo fondo y la ilegalidad; el modernizador, controlado por el Estado; el entretenimiento y el vicio. Allí no sólo convergen y dialogan agentes de la ley y del delito, sino que también se mezclan el rico y el pobre, que comparten, por ejemplo, la pasión por los burros. Estos cruces hacen de la práctica cultural del juego un objeto de estudio huido y complejo. El desafío es sorteado por Ana Cecchi, quien reconstruye esos mundos recuperando las voces de sus protagonistas y sus debates, a la vez que identifica sus nudos de tensión y delinea sus geografías.

A través del análisis de fuentes diversas que van desde debates parlamentarios, sanciones legales, textos literarios y crónicas periodísticas, hasta partituras y letras de tangos, la autora revive los imaginarios que ocupó el juego en la ciudad de Buenos Aires a principios del siglo XX. Así, describe la íntima ligazón existente entre la timba y el pujante desarrollo urbano, y para ello se remonta al siglo XIX, cuando el entretenimiento público de la ciudad dejó atrás las corridas de toros y las riñas de gallos para centrarse en las carreras de caballos, la lotería, los naipes y la quiniela.

En la primera parte del libro se narra la manera en que el juego se incorporó a los

vaivenes de la modernización. En este sentido, el Estado se erigió como agente principal en la tarea de encauzarlo, convirtiéndolo en una fuente de recaudación. Su voluntad fue monopolizar las prácticas del juego: las loterías destinarían sus fondos a financiar obras públicas y, de hecho, la autora muestra cómo la Biblioteca Nacional, el Archivo General de la Nación, el Museo Histórico Nacional, así como muchos hospitales y asilos recibieron partidas de dinero provenientes del juego legal.

Al tiempo que estas regulaciones hicieron que dicho ritual fuera dejando atrás su costado menos “civilizado” (por ejemplo, con la prohibición del maltrato a los animales), también se produjeron una serie de debates públicos en los que figuras del mundo cultural se pronunciaron acerca de las desventajas de la práctica del juego. En su discurso inaugural de la Biblioteca Nacional de la calle México, Paul Groussac destacó que el cambio de destino del edificio, inicialmente perteneciente a la Lotería, representaba un triunfo de la cultura sobre lo profano. Esa preocupación generalizada en torno a las implicaciones perjudiciales del juego se extendió también entre los políticos, que tomaron medidas restrictivas, entre ellas la prohibición a empleados municipales de concurrir a las

carreras. Por otra parte, en 1901, en el *meeting* contra el juego, que reunió a cinco mil personas y nueve mil firmas, se destacaron los socialistas, quienes, en clave moral, veían en el juego una fuente generadora de pobreza y miseria; entre ellos, el joven Alfredo Palacios fue el orador principal del encuentro realizado en Plaza de Mayo.

En esta puja por encauzarlo o erradicarlo, el juego se manifiesta, según la autora, como uno de los escenarios en los que se encarnó, no sin dificultades, la periférica modernidad porteña. En su análisis retoma esta expresión que Beatriz Sarlo acuñó a fines de los años ochenta, que luego dialogaría, en el marco del PEHESA, con Luis Alberto Romero y Leandro Gutiérrez, entre otros, con el fin de renovar ciertas categorías analíticas de la historiografía cultural que se consideraban improductivas.¹ Estos autores buscaron superar explicaciones de raíz marxista que, ante la evidencia de sujetos lectores de “novelitas rosas”, seguidores del teatro de revista o jugadores empedernidos, apelaban a la

¹ Beatriz Sarlo, *Una modernidad periférica, Buenos Aires: 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988; Leandro Gutiérrez y Luis Alberto Romero, *Sectores populares, cultura y política. Buenos Aires en la entreguerra*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

noción de “falsa conciencia” de clase. De allí surgieron una serie de investigaciones que atendieron a los efectos que artefactos como el cine, la radio o los folletines habían impreso en “el imaginario” o “la mentalidad” de los sectores populares. El concepto de *clase obrera* fue reemplazado por el de *sectores populares*, incluyendo a las clases medias y a los trabajadores informales. Enfocando en la condición popular por sobre la obrera-trabajadora, se investigó el afuera de la fábrica y del partido político: los espacios de entretenimiento, ocio y diversión venían a contar nuevas historias.² Si bien el libro de Ana Cecchi se inscribe en esta historia cultural, incorpora categorías propias de la historiografía urbana y la sociología cultural, lo que le permite realizar nuevas e incitantes preguntas.

En la segunda parte, la autora explora la manera en que diferentes narrativas sobre el juego convergieron en una problemática identidad nacional. Para ello analiza las crónicas de Máximo Sáenz (alias Last Reason), en el *Diario Crítica*, y las de Roberto Arlt, en *El Mundo*, pues esos grupos de relatos expresaron, desde perspectivas divergentes, imaginarios de fuerte pregnancia en la época.

Por un lado, Last Reason resaltó los aspectos de integración reflejados en el mundo de los burros en el que las “barreras sociales estaban abolidas y también las diferencias de clase” (p. 103). Para este cronista, el hipódromo, donde predominaba la “igualdad entre criollos”, resultaba un

espacio a salvo de las conflictividades político-sociales. Apelando al humor, pero manteniendo un perfil nacionalista conservador, Last Reason retrató una masculinidad porteña: la idiosincrasia del hombre que juega a las carreras porque es “manso” y “acepta el cotidiano laburo sin protestas ya que de este depende su concurrencia a los clásicos” (p. 102).

Por otro lado, Roberto Arlt, con una perspectiva cínica pero en un tono pedagógico y realista, denunciaba las trampas que aguardaban al jugador. Arlt se burlaba de quienes creían en los sistemas de elección de números, fijas o en las cábalas: los crédulos, que descansan en su fe en el azar, sólo sueñan despiertos mientras son víctimas de un espejismo. Cecchi señala que Arlt advertía a sus lectores que cuando el batacazo se transformaba en la única posibilidad de cambio, en la única fantasía del pobre, este caía preso de la angustia y la desesperanza. Por eso, no alimentaba la práctica del “ensueño de ojos abiertos”; aun a sabiendas de la atracción que ejercía la posibilidad de la suerte, la denunciaba como una trampa. En suma, estos dos grupos de relatos sobre el azar son leídos por Cecchi en clave comparada, en tanto que plasmaron expresiones de identidad nacional que tuvieron gran popularidad.

La última parte del libro está dedicada al tango, otro puntal de la identidad nacional, que ha tenido innumerables cruces con el juego. Siguiendo las letras del tango canción, se reconstruyen las geografías del juego en la ciudad. Así, en el Gran Buenos Aires nos

reencontramos con los hilos de continuidades ilegales que resisten y perduran. En estos lugares suburbanos la modernidad no sólo es periférica y de mezcla, sino esencialmente incompleta. Pero no sólo allí se manifiesta el dilema entre modernidad y tradición. A partir de la figura de Carlos Gardel, el tango *for export* y el arrabal en Hollywood, la autora retoma una pregunta clásica de la sociología de la cultura, aquella formulada por Max Horkheimer y Theodor Adorno en torno a la industria cultural. La rivalidad entre Gardel y Homero Manzi, en la que este último increpó la incorporación de Gardel a la industria cinematográfica internacional, ilustra las tensiones entre los afanes mercantilistas y el “arte” auténtico, y también evidencia lo paradójico de la condición mercantil de la cultura.

Frente a esto Cecchi no concluye con una respuesta cerrada o simple, sino que despliega interrogantes y pistas que entrecruzan el suburbio, el lunfardo, la noche y el delito con el afán de control del Estado, el mercado, las tecnologías y los públicos masivos. Todos estos elementos, unidos en una tensión irresoluble, se

² Entre ellos, Beatriz Sarlo, *El imperio de los sentimientos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011; Lila Cáimari, *Mientras la ciudad duerme*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012; Carolina González Velasco, *Gente de teatro, ocio y espectáculo en la Buenos Aires de los años veinte*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012; Andrea Matallana, “Locos por la radio”. *Una historia de la radiofonía argentina, 1923-1947*, Buenos Aires, Prometeo, 2006.

condensan en los espacios del juego, generando una fuerte atracción a la que buena parte de la sociedad porteña sigue sin poder resistirse.

Con la solidez de la investigación académica y la

frescura de un texto de divulgación, este libro, que cuenta con el aval de la Biblioteca Nacional, viene a reponer una mirada analítica en una zona central y poco estudiada de la cultura, no sólo

porteña sino también latinoamericana.

Laura Prado Acosta
CONICET / UNAJ / UNQ

Soledad Martínez Zuccardi,
En busca de un campo cultural propio. Literatura, vida intelectual y revistas culturales en Tucumán (1904-1944),
Buenos Aires, Corregidor, 2012, 477 páginas

En las dos últimas décadas del siglo xx y las primeras del siglo xxi se percibe en Tucumán un marcado interés por el estudio de aspectos de su vida cultural y por el establecimiento de elementos identitarios particularizantes que definan un perfil propio en el amplio panorama cultural argentino. En este sentido, se constata el resultado de la creciente y acertada política de investigación del CONICET de brindar apoyo a las que todavía siguen siendo consideradas zonas desfavorecidas del país, en un intento por paliar el persistente centralismo de Buenos Aires y de sus zonas de influencia inmediata.

En este contexto, cabe destacar la apuesta de Corregidor al promover, a través de su prestigioso sello, publicaciones aparentemente localistas, vinculadas y en diálogo o contraposición con ese centro excluyente. En su colección “La vida en las Pampas”, la editorial publica un ensayo sobre Tucumán que no coincide exactamente con el plan y el título de la colección, pero que respondería a esa búsqueda de diálogo confrontador de intención federalista entre las Pampas y las zonas “no pampeanas”, en este caso, “andina”. *En busca de un campo cultural propio. Literatura, vida intelectual y revistas culturales en Tucumán (1904-1944)*, de Soledad Martínez Zuccardi, es producto

de la tesis doctoral de la autora, desarrollada en el marco de su investigación como becaria de CONICET. Se percibe una línea de continuidad reflexiva con el trabajo de investigación de su directora, Victoria Cohen Imach, sobre el campo intelectual argentino y la periferia provincial de la década del sesenta,¹ que constituye un significativo aporte al estudio de las tensiones culturales existentes entre Buenos Aires y el interior del país. Dichas tensiones son estudiadas por Cohen Imach a la luz de la teoría de campo intelectual de Pierre Bourdieu, de las conceptualizaciones teóricas de Raymond Williams y de sus adaptaciones para el contexto argentino realizadas por Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo en su clásico texto *Literatura/Sociedad*.

La extensa lista de nombres incluida bajo el título “Agradecimientos” del principio del libro da cuenta de la cantidad de personas involucradas en el desarrollo de la presente investigación con las que la autora pudo entablar un diálogo y rastrear y obtener información por medio de entrevistas, de sugerencias surgidas en el diálogo de amigos, de préstamos e intercambios bibliográficos. Como toda sección de reconocimientos, pone de manifiesto un “colaborador colectivo” comprometido en su tesis doctoral.

El corpus de estudio está constituido por cuatro publicaciones que la autora considera significativas “en el desenvolvimiento cultural y literario en Tucumán” (p. 15): la *Revista de Letras y Ciencias Sociales* (1904-1907), *Sustancia* (1939-1943), *Cántico* (1940) y los boletines de *La Carpa* (1944). La autora señala la existencia de una importante distancia temporal (aproximadamente treinta y cinco años) entre la primera publicación, cuyo ámbito de actuación transcurre en los primeros años del siglo xx, y las siguientes publicaciones, cuyo marco temporal es la década de 1940. Dicha brecha temporal se diluye, según Martínez Zuccardi, al identificar, por una parte, una línea de continuidad, fundada básicamente en una tradición recuperada y resignificada por la revista *Sustancia*, que remite al modelo cultural promovido por la *Revista de Letras y Ciencias Sociales*; y, por otra parte, posturas renovadoras y de ruptura con respecto al modelo precedente, que convive en el incipiente campo cultural tucumano de los cuarenta.

Entre los objetivos expuestos en la Introducción del libro, la

¹ Victoria Cohen Imach, *De utopías y desencantos. Campo intelectual y periferia en la Argentina de los sesenta*, Tucumán, UNT, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, 1994.

autora menciona su interés por mostrar las relaciones existentes entre los actores sociales, las instituciones y las disciplinas en su proceso de formación y de fortalecimiento. Sostiene que la continuidad, renovación y ruptura del modelo modernizador impulsado por los creadores de la *Revista de Letras y Ciencias Sociales* se percibe en el perfil y el tono de las publicaciones estudiadas. Además, señala el surgimiento de proyectos específicamente literarios, como los impulsados por *Cántico* y por el grupo y los boletines de *La Carpa*.

La investigación se articula sobre la base de dos enfoques históricos: por una parte, desarrolla una lectura diacrónica que abarca desde principios del siglo XX hasta la década del cuarenta. Dicha perspectiva focaliza la problemática emergencia de un campo intelectual y de un campo literario en la provincia. Por otra parte, se detiene en una lectura sincrónica, atenta al sistema de relaciones de competencia y conflicto entre los grupos que comparten el ámbito cultural durante los años cuarenta.

A partir de la visualización de algunos aspectos generales del desarrollo cultural de la provincia, Martínez Zuccardi identifica diferentes modos de inflexión o participación de cada una de las publicaciones mencionadas, en un proceso que comprende posturas de tradición (*Revista de Letras y Ciencias Sociales* y *Sustancia*), renovación (*Cántico*) y ruptura (*La Carpa*) (p. 21). La estructura del trabajo se articula, en concordancia con este movimiento, en cuatro capítulos, titulados 1. “La

Revista de Letras y Ciencias Sociales y la construcción de una cultura regional”;

2. “*Sustancia*. La recuperación de un modelo cultural”;

3. “*Cántico*. Renovaciones desde la literatura”;

4. “*La Carpa*. Irrupción de un grupo de escritores”.

La autora señala en la Introducción la evidente desproporción en cantidad de páginas que abarca cada capítulo y la justifica por la cantidad de volúmenes publicados de cada revista. Tal como se puede comprobar a simple vista, el capítulo dedicado a *Cántico*, el tercero, resulta ser el más breve, dado que sólo se publican tres números. Sin embargo, llama la atención la extensión del último capítulo, dedicado a *La Carpa*, sobre todo si se considera que los cuatro boletines del grupo *La Carpa* no permiten hablar de una vida más prolongada que las tres ediciones de *Cántico*. La razón de dicho desequilibrio podría explicarse por una mayor repercusión crítica de los boletines de *La Carpa* y la fuerte implicación cultural del grupo, señaladas por la autora.

La idea central que atraviesa todo el texto y articula los cuatro capítulos gira en torno al trazado de esa línea de continuidad y al reconocimiento de las posturas de renovación y de ruptura del modelo cultural regional instaurado por la *Revista de Letras y Ciencias Sociales*. En este sentido, el texto se presenta coherente en tanto continuación de la línea de investigación de la autora iniciada en sus años de estudiante y que produjo como resultado una tesina de grado –bajo la supervisión de la

misma directora– que se materializó pronto en un libro apoyado por el Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos (IELA) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán y que le valió el grado de licenciada en Letras: *Entre la provincia y el continente: modernismo y modernización en la Revista de Letras y Ciencias Sociales (Tucumán, 1904-1907)*. Precisamente, el capítulo que inicia el libro resulta una síntesis de esta tesina, revisada para su vinculación con los capítulos siguientes.

En una primera aproximación al contenido del libro resulta evidente una estructura subyacente de dos partes claramente diferenciables: una consagrada a los proyectos de la *Revista de Letras y Ciencias Sociales* y de *Sustancia* por su carácter entre académico, elitista y de divulgación científica; y una segunda centrada en *Cántico* y *La Carpa*.

En la *Revista de Letras y Ciencias Sociales* se otorga mayor importancia a la materia histórica y sociológica –y en menor medida a las ciencias naturales–, secciones a cargo de Juan B. Terán y Julio López Mañán, que a la literaria, aunque ella está presente bajo la supervisión del reconocido escritor Ricardo Jaimes Freyre. Este grupo de directores logra reunir un conjunto de publicaciones de personalidades destacadas en el ámbito nacional y latinoamericano, al mismo tiempo que en la revista, y a través de ella, el grupo de letrados pertenecientes a la élite socio-política económica de la provincia, tales como Terán y

López Mañán, impulsa la creación de la Universidad de Tucumán, ocupa cargos públicos importantes y preside la Sociedad Sarmiento, considerada el centro cultural más destacado de la provincia. La literatura que se transmite en sus páginas, según Martínez Zuccardi, de corte principalmente modernista, no tendrá el espacio suficiente como para configurar un escenario de desarrollo de la labor literaria específica.

En la misma línea de interés por el desarrollo cultural e institucional de la provincia, Alfredo Coviello, codirector de uno de los diarios más importantes de la época, *La Gaceta*, gracias al apoyo de figuras ligadas a la élite azucarera provincial y a *Revista de Letras y Ciencias Sociales* con las que busca vincularse, según Martínez Zuccardi, invierte en la publicación de la revista *Sustancia*. A través de sus páginas se promueve el desarrollo de la filosofía como disciplina y de la crítica bibliográfica como una incipiente práctica profesional. En esta publicación, lo literario, según la autora, ocupa un espacio muy reducido.

Por otro lado, en los capítulos centrados en las revistas *Cántico* y en los boletines y cuadernos de *La Carpa*, enfocados específicamente en la literatura, la autora concentra su mirada en la cuestión de la profesionalización del incipiente escritor moderno dedicado a lo literario. Analiza temas específicos como las prácticas de la crítica y de la producción literaria asumidas con “rigor y seriedad” y el fomento de

jóvenes escritores. Dichas prácticas de escritura y de fomento aparecen articuladas por un profesor universitario en el caso de *Cántico*, en cuyas páginas se discursiviza un reclamo por lo que la autora denomina “la especificidad literaria”. Por su parte, el grupo La Carpa especifica aun más esa práctica de escritura, centrada en la producción de poesía y la promoción de la figura del poeta atento a la dimensión ética de su trabajo como tal, es decir, a la toma de conciencia de la labor y del “ser” poeta. La autora reconoce que el proyecto de La Carpa se presenta impulsado por un grupo de jóvenes que no recurren a figuras consagradas ni al apoyo de instituciones tradicionales para el desarrollo de sus ideas, cuyo éxito se demuestra en la repercusión en la vida cultural regional posterior.

Martínez Zuccardi vincula las cuatro publicaciones por el hecho de que comparten no sólo el espacio geográfico de la ciudad capital de Tucumán como centro de irradiación y circulación de sus propuestas, sino, fundamentalmente, por su relación con la actitud de “rigor y seriedad” en la asunción del trabajo cultural, además de la preocupación por la especialización y diferenciación de áreas disciplinares en su proceso de formación.

Este esquema bipartito, explicitado más arriba, derivado de la lectura del texto, pone en evidencia una de las ideas centrales que sostiene la autora: la problemática diferenciación de las diversas áreas del campo cultural en el proceso de profesionalización de cada disciplina (Historia, Sociología, Filosofía, Ciencias Naturales y

Literatura), un proceso que se prolonga hasta mediados del siglo XX.

Ahora bien, tal como queda en evidencia las dos revistas que marcan para Martínez Zuccardi una tradición y una continuidad de dicha tradición se inscriben dentro de los parámetros de lo que hoy puede considerarse como la emergencia de las revistas académicas y de divulgación científica. La diferencia entre el perfil de dichas publicaciones y el de las innovadoras y de ruptura se percibe, tras la lectura del libro, como una lucha por la conformación de un espacio específicamente profesional para el desarrollo de la práctica literaria, tanto de crítica como de producción.

El libro se constituye, además, en un instrumento de consulta sobre las personalidades de la cultura tucumana de la época estudiada. En este sentido, cabe señalar que los capítulos contienen un elemento llamativo para un trabajo académico doctoral, pero con claras intenciones de difusión: la inclusión de las biografías de los directores y de los miembros colaboradores involucrados en los proyectos editoriales y culturales de cada publicación en el cuerpo central de la investigación –no en un anexo final–. La intención de estas trayectorias de vida es evidentemente informativa para el lector, y funcional en el desarrollo de la investigación, ya que se exponen elementos que luego son retomados por la autora para una recapitulación vinculante de las relaciones entre los protagonistas y las instituciones. Dichas biografías se encuentran estructuradas, a

su vez, de acuerdo a un esquema tradicional que comienza con la fecha y el lugar de nacimiento del incipiente escritor/letrado, recorre zonas familiares inmediatas, establece los vínculos laborales significativos y su inicio en las actividades culturales o de escritura y finaliza con la fecha y el lugar de fallecimiento del biografiado. Este esquema se mantiene prácticamente en todos los casos, excepto en el de la autora María Elvira Juárez, miembro de La Carpa, cuyo relato biográfico se ve interrumpido. Se mencionan algunos de sus libros, su casamiento con el poeta Ramón R. Loberza y su partida a Córdoba, donde reside durante treinta años. Luego se corta el relato biográfico sin brindar mayores informaciones sobre sus relaciones “laborales”

posteriores, ni familiares ni la fecha y el lugar de su muerte. Esta interrupción resalta y desentona con el resto del libro, sobre todo al contrastar con el mayor desarrollo e importancia otorgada a María Adela Agudo, otra integrante del grupo La Carpa, a quien en otra oportunidad la autora ha reivindicado, tal como ella misma señala (p. 410).

Las reivindicaciones de personalidades, la recuperación de revistas olvidadas, el establecimiento de perfiles letrados y culturales, la elaboración de las extensas listas de colaboradores de diversas procedencias del país, del continente, etc., constituyen arduas tareas que ponen de manifiesto la complejidad del tema tratado. En la concreción de dichas tareas se evidencian ciertos puntos de su investigación retomados de sus

principales fuentes: Vicente Atilio Billone, David Lagmanovich, Julio Ardiles Gray y Raúl Aráoz Anzoátegui. En el texto de Martínez Zuccardi se percibe la huella de la docencia de los dos primeros críticos mencionados, ejercida de modo informal por medio de las constantes consultas bibliográficas, de las entrevistas y de las charlas.

El libro de Martínez Zuccardi, si bien confirma la canonización del incipiente campo literario tucumano ya efectuada por los docentes mencionados, articula, sin embargo, elementos novedosos que constituyen una contribución a la historia cultural local.

Ana María Risco
CONICET / UNT

Lila Caimari,

Mientras la ciudad duerme. Pistoleros, policías y periodistas en Buenos Aires, 1920-1945, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, 243 páginas

El nuevo libro de Lila Caimari da cuenta de la cuestión del orden en Buenos Aires durante los años de entreguerras. Para ello se propone analizar las prácticas y representaciones del orden y del desorden, privilegiando el espacio de la ciudad que organiza y delimita la investigación. Desde la perspectiva de la historia cultural, *Mientras la ciudad duerme* es un aporte fundamental para pensar los años veinte y treinta, que dialoga con las interpretaciones historiográficas sobre ese período, recuperando tensiones y ambigüedades que estaban ausentes en ellas. Al mismo tiempo, este trabajo forma parte de un giro interdisciplinario en torno a la historia de la policía, que es otra forma de hablar de la ciudad.

La historiografía de los años ochenta ha provisto un marco de observación sobre la sociedad porteña de entreguerras que se propuso iluminar aspectos de la vida cotidiana y se construyó a partir de una serie de preguntas sobre la ciudadanía política, las reservas democráticas y el poder transformador de la educación. Esas interpretaciones destacaron el extraordinario crecimiento que significó la ampliación de la ciudad hacia los barrios, el tendido de servicios y transportes públicos, el asociacionismo vecinal y la proliferación de bibliotecas

populares. La caracterización de los años de entreguerras como un “período elusivo, de cambios proclamados a media voz que corre entre dos épocas vocingleras”, de “cambios sostenidos pero tranquilos y callados”, a menudo ha sido retomada como un dato y no como una hipótesis a contrastar.¹ *Mientras la ciudad duerme* no se propone ser el reverso de esa perspectiva esencialmente optimista, sino revisitar la vida cotidiana de la sociedad porteña con otras preguntas y otras fuentes. En ese camino –un camino azaroso, lleno de desvíos, momentos de incertidumbre y “hallazgos sorprendentes”–, Lila Caimari propone inyectar tensión a la interpretación sobre la ciudad de entreguerras y prestar atención a aquellas manifestaciones latentes de violencia propias de la inestabilidad del ascenso y descenso social, del triunfo y la frustración propios del proceso de modernización.

Lejos de tratar el período como un interregno entre dos épocas convulsionadas, Caimari da entidad propia a esos años, y destaca la validez de la pregunta por la cuestión del orden en una etapa de profundas transformaciones. Precisamente porque Buenos Aires es una ciudad moderna es que conviven en ella desigualdades, clausuras y delimitaciones. “La imagen resultante es quizás menos

fotogénica que la que hemos cultivado hasta aquí. Seguramente es menos virtuosa y optimista. Junto a las muchas bibliotecas populares, hay algún que otro garito (popular también)” (p. 16).

Ubicar este libro en la producción de la autora permite reconstruir las huellas que fueron construyendo su objeto de indagación, ya que en ese recorrido se fueron configurando tanto sus preguntas como el tema y los materiales con los que trabaja. Caimari señala que este libro nació de los desvíos, las distracciones y las notas mentales que surgieron en el contacto con los archivos mientras se preguntaba otros asuntos. Ya en *Apenas un delincuente. Crimen, castigo y cultura en la Argentina, 1880-1955*, una historia social del castigo administrado por el Estado, el uso de materiales de la cultura popular es evidente: son las voces de periodistas, escritores y dramaturgos las que brindan el material del relato. En *La ley de los profanos. Delito, justicia y cultura en Buenos Aires (1870-1940)*, una compilación de ensayos, aparecen algunas de las hipótesis que luego serán retomadas: la espectacularidad

¹ Francis Korn y Luis Alberto Romero (comps.), *Buenos Aires/Entreguerras. La callada transformación, 1914-1954*, Buenos Aires, Alianza, 2006, p.11.

como una nueva clave para leer el delito, y una firme intención por revisar “los tranquilos años veinte frente a la brava década del treinta”. *La ciudad y el crimen. Delito y vida cotidiana en Buenos Aires, 1880-1940*, es una estación diferente. Pensado para un público más amplio y como parte de una colección que rescata la divulgación como un campo plausible de ser apropiado por los historiadores académicos, ese libro es una apuesta por la narración. En este recorrido no puede dejar de mencionarse la conformación del grupo “Crimen y sociedad” que funciona en la Universidad de San Andrés, coordinado por Caimari y Eduardo Zimmerman, que desde 2005 formalizó la investigación sobre el delito, la policía y la justicia, y que fue el marco en el que la autora pensó, discutió, revisó y reconfiguró algunas de las hipótesis más estimulantes de su investigación.

Mientras la ciudad duerme recupera aquella apuesta por la narrativa, los materiales de la cultura popular y las hipótesis visitadas en trabajos anteriores para pensar la ciudad y el orden en el período de entreguerras, incorporando como novedad el uso de fuentes policiales. El registro del libro está marcado por el archivo y sus derivas, y en ese sentido la introducción es una excelente lección de cómo son las preguntas del investigador las que ordenan los materiales empíricos. El lector puede así seguir de cerca los “hallazgos intrigantes”, el azar y los desconciertos de la autora en el inhóspito archivo policial, en un camino que permite observar el taller de trabajo del historiador en su tarea de dotar de inteligibilidad y construir un

relato a partir de una serie de registros y datos desordenados y aleatorios: memorias de comisarios con aspiraciones literarias, magazines con notas de la cultura popular, libretos de radioteatros policiales, fotomontajes al mejor estilo Hollywood para ilustrar revistas para la tropa, melodramas policiales en clave moderna, policías gauchos, policías que se quejan de la brecha tecnológica, revistas que celebran la técnica, etc. Y sobre la marcha, la investigadora, que había llegado al archivo policial en busca de datos sobre los pistoleros, se encuentra ante un vasto campo que la obliga a cambiar sus preguntas. Esos materiales hablan del orden en la ciudad, un orden callejero y un orden social. Son estos registros los que le permiten escribir una historia cultural de la ciudad en esos años.

El libro está organizado en seis capítulos en forma de ensayos que permiten reconstruir el itinerario de cuestiones y problemas que orientaron la investigación, y que van desde las preguntas en torno a las nuevas prácticas del delito y sus representaciones hasta las hipótesis más novedosas en torno a una historia de la policía que es a la vez una historia de la ciudad. El primer capítulo analiza el pistolero como un fenómeno emergente en los años veinte que las notas policiales de la prensa popular definen como “nuevo crimen”. Este nuevo enfoque es cualitativo más que cuantitativo, y está asociado al potencial de las nuevas tecnologías. El automóvil –que cambia la experiencia del espacio público– y las armas

dotan al delito de formas nuevas; es diurno y se despliega como una performance que implica un público. Si lo nuevo de los años veinte serán las nociones vinculadas al delito grupal que define el espacio del *hampa*, en los años treinta, con la expansión de las carreteras, tendrá que ver con el banditismo móvil, que hará un uso vanguardista de la expansión del radio de acción.

El capítulo dos recupera el potencial de entretenimiento de este nuevo delito. A través del género menor constituido por las notas policiales en los diarios masivos Lila Caimari analiza los nuevos lenguajes del espectáculo para narrar el delito en el que la acción es la protagonista. Recursos del cine, escenificaciones fotográficas, reconstrucciones del hecho, historietas al estilo *pulp*, evidencian que la gran pregunta ya no es por el *porqué* sino por el *cómo* actúan los delincuentes. Esa atención por la acción es una de las claves que brinda la autora para explicar la relativa convergencia representacional de figuras tan dispares en objetivos y genealogía como anarquistas expropiadores, mafiosos y delincuentes comunes. Aquí nuevamente se traza una diferencia que será sustancial; el “suceso de cinematográficos aspectos” que inaugura la década del veinte es potente en su capacidad estimulante de los sentidos pero débil en interpretaciones morales. En los años treinta, sin embargo, una nueva modalidad delictiva restituirá el peso emotivo de la “historia del crimen para multitudes”. El secuestro como nueva práctica

consolidará la asociación entre reformismo penal y decadencia política.

La discusión historiográfica que se presenta en la Introducción recién es retomada en el capítulo tercero, en el que Lila Caimari propone un registro de observación que atendiendo a lo cotidiano y al espacio público en Buenos Aires no se desentiende de la pregunta por la “diferencia” de los años treinta. El archivo policial es central en este capítulo porque permite reconstruir la dimensión urbana de esa institución. De esta manera, la especificidad de los años treinta no es sólo estructural, o no lo es exclusivamente; no conduce a los avatares del fraude ni a los discursos del nacionalismo sino a un registro que permite observar la difusa preocupación por el orden social y la vigilancia en el espacio público. La propuesta es revisar las explicaciones disponibles sobre las transformaciones de la policía porteña en esa década en la medida en que junto a la Sección Especial, los fusilamientos de anarquistas y la represión a las organizaciones obreras renace la dimensión urbana de la intervención policial. La baja policía, la de la esquina, la policía pastoral, será la protagonista de los capítulos siguientes.

El impacto de los cambios tecnológicos en la policía de la capital vinculados a la percepción del delito y la acumulación de datos sobre la “peripezia urbana” y las formas

de pensar el poder de la policía da tema al capítulo cuatro. Aquí nuevamente los años treinta funcionan como bisagra, esta vez en torno a la estabilización de criterios de reclutamiento y entrenamiento así como de mecanismos formales de construcción identitaria. Los cambios tecnológicos favorecerán una nueva presencia policial que le permite a la institución *aggiornar* su imagen ante la opinión pública: patrulleros, camiones, pistolas Colt, gases lacrimógenos y ametralladoras forman parte del capítulo sobre la modernización técnica y la legitimación de la policía como garante del orden. De todas estas innovaciones, la radio será la que más alcances genere por su potencial para controlar el territorio y contribuir a estrechar lazos entre policía y pueblo.

Los capítulos cinco y seis reflejan las preguntas más recientes de la autora; son por ello los menos cerrados y evidencian el dinamismo de esta nueva corriente de estudios que busca dar cuenta de una historia de la cultura urbana de los policías. Se propone revisar el núcleo de sentidos asociados a la secuencia urbano-suburbano y la localización simbólica de los polos de legalidad e ilegalidad que se insinúa a fines de los veinte y se consolida a mediados de los años treinta y en los que la policía tiene mucho que ver. El último capítulo reconstruye la capacidad de la policía para generar sentidos sobre sus propias prácticas. A través de una serie de revistas de

entretenimiento para la tropa –el gran hallazgo documental de la autora en los archivos policiales– se destaca su familiaridad con la cultura de masas de entreguerras. La pregunta por las “culturas policiales” apunta a buscar la especificidad de la imaginación social de la policía, con muchos elementos en común con la sociedad que vigila: aquellos que mantienen el orden, lo padecen y lo ven padecer.

Mientras la ciudad duerme es el gran libro de los años veinte y treinta; traza un relato de la ciudad en el que la violencia y la tensión latentes están presentes en la vida cotidiana y que complejiza lo que hasta ahora conocemos del período de entreguerras. Le otorga a la policía un lugar central en la construcción de un orden del que forman parte y busca restituírle especificidad a este proceso inestable. Las preguntas y los materiales que construyen esta investigación son propios de un nuevo momento historiográfico que, como todos, será más claro cuando lo observemos con cierta perspectiva. No viene a sustituir aquella mirada más optimista centrada en las expectativas de ascenso social, pero es un gran paso en “la composición de un cuadro hecho a muchas manos”. Así como se hace la historia y así como se cambia.

Luciana Anapios
IDAES-UNSAM / CONICET

Mark Healey,

Las ruinas de la Nueva Argentina. El peronismo y la reconstrucción de San Juan después del terremoto de 1944,

Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, 384 páginas

Esta obra, del profesor norteamericano Mark Healey, parte de un hecho extraordinario en la historia argentina del siglo XX, central en muchos aspectos, como fue la destrucción de una de sus ciudades capitales, tal el caso de San Juan en 1944. El estudio de esta catástrofe se lleva a cabo a partir de lo que el autor llama una “comprensión expandida de la política”, enfoque que le permite construir una cuidadosa red de temas que va de lo local a lo nacional, de lo específicamente técnico a consideraciones sociales, y en la que cobra particular importancia la historia urbana y del entorno construido. Esta expansión se pone de manifiesto también en el amplio arco temporal en el que queda inmersa la consideración política de la catástrofe, que lleva al autor desde el surgimiento del movimiento cantonista sanjuanino, a mediados de los años '20, hasta la Revolución Libertadora.

Se asiste, de esta manera, a un estudio que tiene la forma y los ingredientes de una narración: el relato del largo proceso de reconstrucción tanto de la ciudad como de la provincia de San Juan en su conjunto. Es un relato particular, cuyo desenlace (bueno o malo, feliz o no) parece no resolverse nunca. El choque de los intereses económicos y sociales, las

fluctuaciones políticas (notorias aun dentro del período peronista) y la sucesión por momentos exasperante de planes de reconstrucción contrapuestos para la ciudad, que fueron desde los proyectos para crear un centro urbano *ex novo* a las intenciones de mantener en su estructura original la ciudad vieja (pero levantada esta vez con una técnica antisísmica), se muestran en un entrelazamiento que tiene la apariencia de lo dinámico, en el que concurren muchos actores y acciones, pero que no registra un avance acorde; de hecho, apenas parece avanzar. Por momentos, el libro describe lo que podríamos llamar una suerte de dinamismo sin movimiento, un proceso marcado por la actividad, en este caso actividad histórica, pero que no parece encontrar un cauce de desarrollo, sino más bien derramarse de una manera amorfa, en múltiples direcciones y con constantes avances y retrocesos. No se trataría tanto de la ausencia de un proyecto, ya que en teoría ese proyecto que enmarcó la reconstrucción de San Juan existió y se llamaba la *Nueva Argentina*, sino que este proyecto pasó directamente al estado de ruina al no poder alcanzar un grado de realización suficiente. La tortuosa reconstrucción de la ciudad de San Juan, que finalmente desembocó en una solución de compromiso

anodina, en la que retazos de distintos proyectos flotan en lo que finalmente se llegó a construir por la fuerza de la necesidad o de las circunstancias, es la plataforma desde la cual Healey observa, no sólo el desarrollo del peronismo en sus primeros períodos, sino la historia argentina de gran parte del siglo XX.

Lo fructífero de este enfoque desde el punto de vista de la historia política y social de la Argentina ya ha sido señalado por voces sin duda expertas y autorizadas, como por ejemplo la de Tulio Halperin Donghi. Sin duda, gran parte del interés y el valor del trabajo reside en la manera en que Healey construye su tema, a partir de la elección del mismo y del enfoque que desarrolla. En tal sentido, el terremoto de San Juan no es considerado como una “catástrofe natural”, sino como un acontecimiento social de primera magnitud, enormemente traumático y violento, que expone, sacude y destruye no sólo la estructura física de la ciudad sino también sus fundamentos sociales, sus jerarquías políticas y sus sistemas de relación económica. Ser fiel a este enfoque implica reconocer que, si bien en los casos de destrucción por terremoto se produce una violencia sobre todo en el entorno humano que obedece a causas naturales, el alcance de esta violencia depende en

definitiva de las características del entramado socio/físico sobre el cual se aplica, no sólo de su fuerza. Esta violencia ocurre en un tiempo brevísimo, que no llega en general al minuto, pero en el que se pone en juego tanto la historia de la ciudad objeto de destrucción como su futuro, al que se verá súbita y abrumadoramente enfrentada. Para comprender en su complejidad las implicaciones políticas de esta violencia natural y lo que en tales términos significa la ciudad destruida, se necesita justamente del “tiempo largo”, que trata este estudio sobre San Juan. Considerar la destrucción como un hecho social y no natural implica tener en cuenta las circunstancias históricas en que se inscribe la violencia natural que lleva a la destrucción de la ciudad. También el ulterior desarrollo o comportamiento de esta sociedad en relación con dicha destrucción.

En función de este punto de vista, el caso de las ciudades destruidas por causas naturales no es tan distinto del de las ciudades destruidas por la violencia del hombre, las arrasadas, por ejemplo, por la guerra. En ambos casos se produce una violencia extrema sobre el cuerpo social y está presente un estado de conflicto, aunque este es mucho menos brutal y toma formas menos notorias en el caso de la destrucción por causas naturales. Pero de todas maneras existe, aunque en general sea de baja intensidad y no violento. Piénsese, sólo a modo de ejemplo, que luego de un terremoto muchas veces se hace necesario declarar el estado de sitio en la ciudad

afectada y eventualmente proceder a su militarización frente a la virtual destrucción de las barreras físicas entre lo público y lo privado. Se trata de un ejemplo clásico de conflictividad social posterremoto, pero es importante tener en claro que es sólo una de las múltiples formas de conflictividad que se producen. Otras tienen un nivel mucho más bajo y se generan en otros ámbitos. Es una conflictividad ramificada y que puede parecer difusa, pero que tiene sin duda profundas implicaciones sociales, y también sus propios tiempos de absorción.

Creo que una de las grandes virtudes del libro de Mark Healey es el haber captado en toda su complejidad esta conflictividad, haber localizado los innumerables frentes de conflicto desatados por el terremoto del '44, dando cuenta de sus tiempos y sus consecuencias políticas de largo alcance. Muchos de estos frentes ya estaban instalados en la realidad social, económica, política e incluso urbana de San Juan, como da cuenta justamente la primera parte del libro. Allí se muestra cómo el terremoto y la necesidad inescapable de superar la destrucción removieron virtualmente el suelo de estos conflictos, los pusieron sobre bases nuevas, en muchos casos inestables, y les imprimieron unos tiempos y unas formas inéditas. A modo de ejemplo, puede mencionarse el seguimiento que hace Healey de los distintos proyectos y planes urbanos para la ciudad de San Juan que se fueron sucediendo, uno tras otro, en los casi diez años siguientes al

terremoto. El choque de intereses, ya sea económicos, políticos, sociales o disciplinares, está de alguna manera en la naturaleza en este tipo de planes o proyectos tendientes a determinar el comportamiento físico de la ciudad. Pero en el caso de la ciudad de San Juan post-44, el trasfondo de ellos era la ciudad destruida, las miles de personas viviendo de manera precaria, los derechos de propiedad en suspenso, la apuesta del gobierno nacional por la reconstrucción sin resolver, etc., lo que imprimió a este proceso una intensidad y particularmente una significación completamente diferente a lo usual en estos casos. Atender a esta nueva significación, a los grados de confrontación y negociación que supuso, tomando esto como un indicador de la manera en que una nación se construye a sí misma, es una de las principales apuestas del trabajo de Healey, y lo que lo dota de un interés particular, no sólo para los historiadores.

La comprensión expandida de la política, aplicada a la historia, muestra entonces su pertinencia y su fecundidad en relación con el tema de estudio. De todas maneras, si algo pudiera reprochársele al trabajo es, quizás, una consideración más matizada de lo que significaba una catástrofe de este tipo más de medio siglo atrás. ¿Qué Estado estaba en condiciones de afrontarla? ¿Cuáles eran las posibilidades reales del Estado provincial o aun nacional de mitigarla? Explicar la catástrofe sanjuanina dejando entrever que una de sus principales causas podría haber sido la desidia y la

falta de previsión de sus clases gobernantes, si bien es probable que contenga una alta dosis de verdad, también es desconocer todo lo que de inmanejable tenía esta situación, aun desde el punto de vista de la técnica. En tal sentido, es importante señalar que en la mayoría de los países del mundo las técnicas antisísmicas aún estaban en estado de prueba, y de hecho ni siquiera las causas de los terremotos estaban claras. El caso de Chile puede arrojar algunas pistas. Ese país contaba con una ley nacional que obligaba a construir con técnicas en principio antisísmicas desde 1929. Diez años de aplicación estricta de la ley no alcanzaron para que en 1939 la ciudad de Chillán prácticamente se desmoronara entera debido a

uno de los terremotos que más víctimas dejó en la historia de Chile. En 1960, con el llamado terremoto de Valdivia, una parte de las construcciones destruidas o severamente afectadas fueron “construcciones modernas”, hechas en hormigón armado, que respondían a los cálculos antisísmicos y a la ley que regulaba su aplicación, ley que no había dejado de actualizarse hasta ese momento. El control con técnicas antisísmicas de grandes extensiones de tejido urbano es algo relativamente reciente, al menos en Chile, un país sistemáticamente enfrentado a este tipo de eventos y con un Estado relativamente preparado para hacerles frente, dadas sus condiciones de desarrollo.

Todavía hoy las catástrofes exceden la técnica y siguen

siendo un hecho excepcional, más allá de las posibilidades de la política o de los estados por controlarla (piénsese en lo ocurrido en New Orleans con el huracán Katrina o en el último terremoto y tsunami en el Japón). Y esa también es parte de su naturaleza. Quizá le faltó a esta obra considerar con más atención esta dimensión excesiva de la catástrofe. En definitiva, su probable ingobernabilidad bajo las circunstancias históricas que analiza. Esto no disminuye el valor evidente de este libro, que es en muchos aspectos un ejercicio modélico.

Alejandro Crispiani
Pontificia Universidad
Católica de Chile

Matthew Karush y Oscar Chamosa (eds.),
The New Cultural History of Peronism. Power and Identity in Mid-Twentieth-Century Argentina,
Durham, Duke University Press, 2010, 309 páginas

Se ha dicho muchas veces: desde su mismo nacimiento, el peronismo es tema primordial de reflexión de las ciencias sociales. Y también: las perspectivas adoptadas por dichos análisis han evolucionado según los vaivenes del peronismo mismo, y de los marcos teóricos de los observadores. Con esta selección de la investigación histórica producida en años recientes, el volumen editado por Matthew Karush y Oscar Chamosa vuelve a confirmar la doble validez de esa afirmación. Por un lado, incorpora un bagaje de perspectivas teóricas y metodológicas que podrían reunirse bajo el generoso paraguas de la historia “cultural”. Por otro, reflexiona sobre el pasado de este fenómeno político en el contexto del auge de su encarnación kirchnerista, cuando la pregunta por los componentes simbólicos e identitarios –que siempre ha sido importante– parece haber cobrado una relevancia casi excluyente. Al utilizar el término “identidad” en el subtítulo, los editores señalan desde el comienzo dónde reside el centro de gravedad del proyecto. (La otra palabra, “poder”, resulta más marginal en el balance general.)

El libro reúne ensayos de calidad sobre temas variados: el lugar de los lenguajes de la cultura masiva en el discurso político de los líderes peronistas

(Karush), la construcción del estereotipo antiperonista del “cabecita negra” (Natalia Milanesio), la gestión peronista de los reclamos de los indígenas del norte (Diana Lenton), el auge del folclore (Chamosa), la arquitectura y la escultura en torno a la figura de Eva Perón (Anahi Ballent), los rituales de elección de la reina del trabajo (M. Lobato, M. Damilakou y L. Tornay), una empresa editorial oficialista dedicada a difundir normas de “buen gusto” (Eduardo Elena) y la emoción política desatada durante las semanas posteriores al golpe de Estado de septiembre de 1955 (César Seveso). El volumen cierra con un ensayo de Mariano Plotkin, que mezcla dosis de entusiasmo y de escepticismo en relación con el potencial de este proyecto “culturalista”.

¿En qué consiste la novedad de esta “nueva” historia cultural? No cuesta encontrar antecedentes de las perspectivas aquí desplegadas, y podríamos hacer el ejercicio –tan propio de la historiografía del peronismo– de buscar ejemplos que desmienten los reclamos rupturistas del título. Como queriendo minimizar los riesgos del *cliché* marketinero de la “new history”, los editores abren el volumen con una minuciosa genealogía historiográfica. Y a medida que se avanza en la lectura del libro, resulta evidente que de los hitos allí mencionados, ninguno es

tan decisivo como el que marca la obra de Daniel James. Recurrentes y deferentes, las citas indican el reconocimiento de una deuda con implicaciones teóricas y metodológicas ya plenamente asimiladas.

Este rasgo llama la atención sobre otro: la colección reúne trabajos producidos en los Estados Unidos y en la Argentina, en mundos académicos que aparecen bien comunicados (menciono el detalle porque es más excepcional de lo que debería). Una dimensión en la que confluyen los ensayos reside en el reconocimiento de las profundas ambivalencias que depara el exuberante repertorio simbólico peronista. Cambio declamado y permanencia soterrada, impulso herético y freno conservador... Lejos de ser una dificultad, esta tensión constitutiva funciona como una suerte de consenso del que parte todo análisis: Ballent observa las ambivalencias en los modelos arquitectónicos y esculturales vinculados a la figura de Evita; Chamosa, la promoción inédita de la cultura criolla junto a la persecución y represión de sus figuras más fundamentales; Lenton, los límites de la incorporación de las comunidades indígenas a la “comunidad organizada” justicialista; Elena, las contradicciones implícitas en un proyecto pedagógico “popular” y difusor del “buen gusto”; Lobato, Damilakou y

Tornay, el mezclado modelo femenino puesto en escena en la coronación de las reinas del trabajo.

También queda confirmado hasta qué punto el repertorio simbólico peronista se construye mediante la apropiación y resignificación de tradiciones culturales previas. El efecto de lectura sucesiva de estos ensayos renueva la importancia de la década de 1930 como clave para explicar cambios de consecuencias sociales y políticas explosivas. Pero el lugar de “los treinta” no es sólo el de una nueva convergencia de consensos sobre las continuidades que desmienten o matizan las supuestas rupturas iniciadas en 1943. También es crucial allí donde el “giro cultural” es asumido como una apuesta más audaz que la incorporación de temas nuevos al estudio del peronismo. En los últimos tiempos, hemos visto algunas de estas apuestas desplegadas en obras individuales, y es posible reconocer en el conjunto que ofrece este libro una suerte de núcleo programático fuerte.¹ Me detengo en dos elementos que aluden a la articulación con los años treinta y que constituyen, a mi juicio, novedades de relevancia historiográfica.

“La Nueva Argentina también tenía una dimensión étnica”, dice Chamosa (p. 138). Si bien la hipótesis del vínculo entre las migraciones internas y el peronismo data de los primerísimos análisis del fenómeno, la pregunta por la transformación étnica en la estructura social ha estado, hasta hace poco, oculta tras la dimensión de clase y de “brecha cultural”. No es este el

lugar donde extenderse sobre las razones de esta ausencia, que conducen tanto a la naturaleza de la interpelación peronista como a las grillas de análisis de las ciencias sociales argentinas. (La modificación de este estado de cosas, cuyos resultados se han hecho perceptibles en años recientes, lleva las marcas de ese mundo académico estadounidense donde dichas dimensiones son centrales a toda discusión sobre la estructura de la sociedad.) Que este elemento es más que un agregado ornamental al entendimiento del período peronista es evidente en la recurrente alusión que, a propósito de cuestiones muy diversas, surge en la mayoría de estos estudios sobre identidad política (el tema es central en los ensayos de Chamosa, Milanesio y en el de la antropóloga Diana Lenton, pero sobrevuela varios más). Más allá de lo que pueda decirnos sobre el peronismo y el antiperonismo, la integración de lo étnico (y racial) conduce a preguntas más generales, incluyendo la que atañe a ese fenómeno trascendental a la constitución de la sociedad argentina contemporánea que es el movimiento migratorio que se inicia en los años treinta. El desequilibrio entre nuestro saber sobre dicho fenómeno y la vastedad y riqueza de los estudios sobre la inmigración transatlántica constituye una de las distorsiones más elocuentes de nuestra historiografía. En dicho marco, algunos pasajes de este volumen pueden ser leídos como ejercicios de traducción de los datos de la demografía a dimensiones específicas de la historia política y social, donde la

inscripción simbólica (identitaria) es clave.

Otra dimensión muy visitada conduce por los caminos de la cultura masiva y las industrias culturales. Existen antecedentes, claro, comenzando por los importantes trabajos de Mariano Plotkin y Marcela Gené.² Pero si allí el interés en los repertorios simbólicos se ligaba a preguntas por la propaganda estatal, aquí prima una perspectiva antropológica imbricada con lo social que busca desmarcarse de la hipótesis manipuladora (este es, quizás, el principal núcleo “jamesiano” del proyecto). La inflexión se manifiesta en un *corpus* de fuentes que da primacía a los productos culturales de circulación masiva, interrogados con la sistematicidad aplicada a fuentes de gran potencial explicativo. No cuesta demostrar la relevancia de este ámbito: cualquier duda sobre la centralidad de la radio, las

¹ Matthew Karush, *Culture of Class: Radio and Cinema in the Making of a Divided Argentina, 1920–1946*, Durham, Duke University Press, 2012; Oscar Chamosa, *Breve historia del folclore argentino (1920-1970). Identidad, política y nación*, Buenos Aires, Edhasa, 2012; Eduardo Elena, *Dignifying Argentina: Peronism, Citizenship, and Mass Consumption*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2011; Natalia Milanesio, *Workers Go Shopping in Argentina: The Rise of Popular Consumer Culture*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2013.

² Mariano Plotkin, *Mañana es San Perón. Propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*, Buenos Aires, Ariel, 1994; Marcela Gené, *Un mundo feliz. Imágenes de los trabajadores en el primer peronismo. 1946-1955*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica/ UDeSA, 2005.

revistas de entretenimiento, la publicidad o el cine en el universo cultural de los habitantes de la Argentina de los años treinta y cuarenta es despejada en el primer vistazo a las astronómicas cifras de producción y consumo, cifras mucho más altas que las de los demás países de la región. Esto explica el interés actual de tantos autores (en este libro, pero no solamente) en la capacidad de estos productos para intervenir en la modulación de imágenes sobre jerarquías sociales, estereotipos de género y raza, gustos musicales y (como ya mostró

James) lenguajes de la política. Internarse por este camino es elegir una opción de mucha exigencia crítica, por cierto. A pesar de los laboriosos ejemplos de “usos” y “apropiaciones” de estos repertorios, siempre estará allí la pregunta por la recepción, imposible de responder satisfactoriamente (aunque no más insatisfactoriamente que la pregunta por la recepción del discurso de un líder político o la de un libro leído por pocos, que se formula con menos frecuencia). Renunciar por este motivo a interrogar el intrincadísimo juego simbólico que hay tras la vitalidad

identitaria peronista (y antiperonista) es renunciar a mucho –sin duda, a mucho más que el peronismo–. Porque en sus momentos de mayor agudeza y en sus zonas de mayor relevancia, la historia cultural de este inagotable fenómeno político reserva importantes claves interpretativas de aquella sociedad argentina, tan conocida y tan desconocida a la vez.

Lila Caimari
CONICET / UDESA

Claudio Benzecry,
El fanático de la ópera. Etnografía de una obsesión,
Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, 315 páginas

Un amor correspondido

Estamos frente a un libro sobre música. Si bien últimamente este sector del mundo editorial argentino ha empezado a moverse un poco –ahí están la editorial El Gourmet Musical, una colección de Eterna Cadencia o, más esporádicamente, algunos títulos “sonoros” de Paidós–, los libros sobre música siguen siendo la Cenicienta de la vida cultural argentina. Se comentan poco en los suplementos literarios y los de espectáculo generalmente los evitan, porque evitan los libros en general. Los libreros suelen agruparlos en los últimos anaqueles, con cancioneros y otras publicaciones de estilo fanzine. A su vez, este lote está próximo al de los libros de cine –que son un poco más prestigiosos, tienen más “aparato teórico” y tradición crítica– y los de cocina. A propósito de esto último, vale recordar las palabras de La Rochefoucauld, oportunamente citadas por Pierre Bourdieu, cuando afirmaba que nuestro amor propio está menos dispuesto a aceptar la crítica a nuestro gusto que a nuestras opiniones, incluso las opiniones políticas. En tal caso, que los libros de música estén cerca de los de cocina quizá no sea algo tan malo. No estoy dispuesto a discutir mi gusto por el *risotto*, de la misma manera que un

melómano no desea discutir su amor por Verdi.

Otro motivo de entusiasmo ante la salida de este libro se relaciona con su título: he aquí un libro sobre música que se baja del escenario y se pone del lado del oyente. Habitualmente, los libros sobre música ignoran o soslayan al oyente; lo ven como un derivado o consecuencia “natural” de la comunicación artística. Es cierto que en los últimos años se ha insinuado una sociología del público de los géneros de música popular: rock, folclore, cumbia, etc. Por ejemplo, una investigación sobre los Redondos seguramente reservará un buen espacio al análisis del fenómeno tribal y a las homologías del caso. Incluso en algunos libros parece haber una extraña, y un poco perversa, relación inversamente proporcional entre densidad o complejidad musical –no digamos *calidad* para no entrar en una discusión sin fin– y el interés por el público como objeto de estudio. Como si dijéramos: a menor interés musicológico, mayor interés sociológico.

De cualquier manera, los estudios culturales aplicados a la música han sido muy provechosos en la ampliación del campo, por más que no hayan hecho mucho por reducir la distancia entre la especificidad de la materia musical y los tópicos con más

ranking en las ciencias sociales: identidad de clase, distinción social, multiculturalismo, etc. En este sentido, el libro de Benzecry logra hacer sociología cultural sin sacarle el cuerpo a la música. De hecho, los fans que estudia hablan de música, comparan voces, recuerdan puestas teatrales y direcciones orquestales, opinan sobre *Bomarzo* o sobre *La Traviata* con apasionamiento y con parámetros musicales. Tal vez no hablen de modo excesivamente técnico, pero hablan de música desde la música. La mirada de Benzecry sobre el público, entonces, es muy respetuosa de ese punto tan sensible de la subjetividad que es el gusto musical.

Esta “etnografía de una obsesión” aborda con paciencia metodológica y acertados golpes de vista –el investigador como observador participante, al fin y al cabo– una materia acaso tan inasible como la música misma: el amor por la música. Un amor que no se extingue después de ese fogueo que solemos llamar *enamoramiento*. Benzecry explica, en la segunda parte de su libro, cómo es el camino de iniciación para gustar de la ópera. En este punto, no se puede dejar de señalar cierta similitud entre el fan de ópera y el de jazz. Este también recuerda un momento

epifánico, generalmente inducido por alguna experiencia familiar. Ahí se abre un camino largo, en etapas. Uno se va involucrando cada vez más, va aprendiendo –el aprendizaje y el fanatismo no son términos antagónicos– y se va pertrechando de un cierto aparato crítico, que resulta muy estimulante. Aprende a fundamentar estéticamente aquello que ama, en un vídrioso equilibrio entre razón y sentimiento. Y suele defenderse, como puede, de la curiosa acusación de elitismo. Sin embargo, hay una diferencia, entre muchas otras, claro, que resulta definitoria: el fanático del jazz vive su pasión en los discos, principalmente. Por más intransferible que resulte la experiencia del *vivo*, su afición suele expresarse en la forma del coleccionismo. En cambio, el fanático de la ópera es un gran salidor. Es más estoico, en ese sentido: es capaz de pasarse tres o cuatro horas de pie, si Wagner se lo pide. Sin duda otros fanatismos musicales –el del rock, por ejemplo– también exigen sacrificios y mucha vida “exterior”, pero no responden a la misma lógica de aprendizaje, ni presentan la misma novela de iniciación. Tal vez porque la ópera, esa bella rémora de otros siglos, sigue ligada a eso que Jacques Attali ha denominado “la época de representación musical” en contraste con la de la repetición.

Por un lado, Benzecry nos presenta elementos generales a toda afición, pero a la vez logra autonomizar su objeto de estudio. En realidad, este no es exactamente un libro sobre el fanático de ópera: es un libro

sobre el fan *argentino* de ópera; o mejor aun: el fan de ópera según la Argentina. Por eso comienza con la historia del Teatro Colón, de los inmigrantes y sus hijos, de las formas de socialización históricamente constituidas, de la estratificación espacial del teatro, de las expectativas políticas de ese gran símbolo del Centenario y sus fuerzas vivas. Una vez presentado el tema en toda su historicidad –con algunos señalamientos muy atinados sobre la historia del Colón durante el primer gobierno de Perón–, salen a escena los fanáticos que Benzecry ha estudiado: sus informantes. Se ubican en los sectores más altos del teatro, ahí gozan y se sacrifican; pagan con horas de su vida la economía de su pasión. Pero no pagan en cualquier parte (eventualmente lo harán en el Teatro Argentino de La Plata, aunque tal vez sin la misma intensidad; o con una intensidad sin tanto valor agregado). Lo hacen en un espacio con historia, con símbolos. Hay un país –una ciudad capital– tan real como imaginaria: el Colón representa lo que quisimos ser como sociedad y tal vez no pudimos; lo que nos enorgullece frente al mundo. “Al Colón!”, le gritaron por años al maestro Osvaldo Pugliese, que terminó tocando allí con su orquesta. Un comunista en el Colón, por qué no, pero entendiendo aquella exigencia como un hecho reivindicativo, una cierta revancha popular, tal vez un poco hiriente para los fanáticos de la ópera que no logran hacerse entender fuera del círculo de iniciados.

Me pregunto, y en este punto me atrevo a introducir una pequeña disidencia con la etnografía de Benzecry, si toda esa carga de sentido político del Colón, todo ese legado superestructural –ideológico, al fin y al cabo– no ha ejercido su poder de influencia en la conciencia del fanático, por más que venga de la clase media, en su mayoría, y prefiera el paraíso a la platea. Y por más que su capital cultural no sea instrumental, no le sirva al fanático como la etiqueta del gran abono al miembro de las clases altas. No dudo del amor por la ópera del fanático: no se puede dudar de un amor tan íntegramente expresado. Pero entre los elementos que convergen para explicar ese amor, creo que también están, no sé en qué proporciones, el prestigio del género y el aura del teatro. Desde luego, en las formas de valoración del fanático –una de las partes más divertidas de este libro, que es académico pero nada aburrido– emerge la conciencia del valor histórico y cultural del Colón, pero nunca para explicar o justificar ese apego irrefrenable –y obsesivo– por la ópera.

El fanático de la ópera es un valioso aporte al conocimiento del público de música argentino, y por lo tanto es un aporte a la historia de la música en nuestro país. Estudia gente viva que ama fantasmas, como tan bien lo escribió por ahí Manuel Mujica Láinez. (Todo amor por la música tiene algo de fantasmagórico.) “Ser un apasionado de la ópera, ¿es un estado que puede reducirse a una posición particular en una estructura social?”, se pregunta

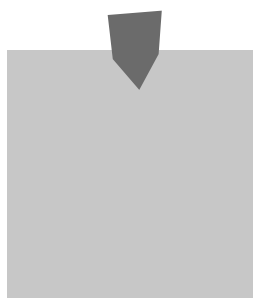
el autor. Y concluye que no, aunque también sabe, y lo escribe, que la ópera no llega a todo el mundo; que hay en la Argentina una fuerte ligazón entre el género y los descendientes de los

inmigrantes, la clase media porteña. Pero ese *no* al reduccionismo sociológico supone una apuesta fuerte por conocer una zona tan delicada de la subjetividad, allí donde el amor por la ópera y el gusto

por el *risotto* no se rinden fácilmente.

Sergio Pujol
CONICET / UNLP

Fichas



Prismas

Revista de historia intelectual
Nº 17 / 2013

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.

La sección es organizada por Martín Bergel y Ricardo Martínez Mazzola.

Niklas Olsen,
*History in the Plural: an
Introduction to the Work of
Reinhard Koselleck*,
New York, Berghahn books,
2012, 338 páginas

El libro de Niklas Olsen aparece como la primera, y sin duda ansiosamente esperada, biografía intelectual del historiador alemán Reinhart Koselleck. El trabajo de Olsen pretende mostrar que no sólo la formación intelectual de Koselleck, sino también sus propias experiencias durante la guerra y como parte del universo académico, resultaron en la constitución de un *habitus* y una identidad peculiares que otorgan sentido a su trabajo. Para comprender el camino de la obra de Koselleck, Olsen comienza por situar al historiador dentro del universo intelectual de la academia alemana de la segunda mitad del siglo xx. Koselleck se identifica con la generación de los *forty-fivers*, caracterizada también como “la generación escéptica”, y por su rol de “mediación” entre los mandarines y los “revolucionarios” del ‘68. En 1947 Koselleck ingresó a la universidad de Heidelberg, donde en el contexto de la reconstrucción de posguerra se reunían algunas de las mayores figuras de la intelectualidad alemana y se discutían los nuevos rumbos del conocimiento histórico. Allí, Koselleck entró en contacto con sus principales maestros y referentes, entre los que se cuentan Carl Schmitt, Johannes Kühn, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Werner Conze y Otto Brunner. Ya como profesor, Koselleck participó del

Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte, del cual nació el proyecto del diccionario de *Geschichtliche Grundbegriffe*. Más tarde, y con el traslado a la Universidad de Bielefeld, esas experiencias se transformarían en el desarrollo de una perspectiva histórica tan innovadora como ecléctica. En ese contexto, Olsen caracteriza el trabajo de Koselleck como una serie de intentos de desbancar la idea de una “historia en singular” y de refutar tanto el relativismo histórico como el “utopismo”, mediante el desarrollo de una teoría de “historias en plural” que la mayoría de las veces no pueden ser moldeadas según las expectativas del historiador. Olsen acomete la interpretación de la obra de Koselleck a partir de los procesos de recepción y transformación de discursos de otros intelectuales, que asumieron en su obra características específicas debido a una diversidad de factores. Analizando esta recepción en algunas de sus obras, Olsen traza el camino recorrido por Koselleck desde la posición de *outsider* de la profesión a referente de una de las teorías de la historia más exitosas de la actualidad. La gran ausencia en este trabajo, de excelente calidad general, es una tentativa de esbozo cronológico que permita a los lectores situar con más exactitud los trabajos discutidos en la trayectoria de Koselleck y relacionarlos con aquellos que no fueron tomados en consideración por el autor, matizando así la imagen de totalidad que por momentos proyecta.

Eugenia Gay

Maria Pia Casalena,
Biografie. La scrittura delle vite in Italia tra politica, società e cultura (1796-1915),
Milán, Bruno Mondadori,
2012, 376 páginas

Esta obra es tan pretenciosa como bien lograda. La autora se propuso abordar las formas de escritura biográfica, los circuitos de producción y circulación de las biografías y las posibles dinámicas de lectura de las mismas en un período de más de un siglo en la península itálica. A la vez, pretende dar cuenta de los cambios que se dieron a partir de la unificación italiana en este tipo de escrito. El largo plazo, entonces, permite subrayar tres momentos: entre 1796 y la “Unità”, el momento de la unificación y el momento que va desde entonces hasta los albores de la primera guerra mundial. Casalena destaca: “quien se disponía a leer la historia de una vida, en la Italia del siglo xix y comienzos del xx, podía encontrarse frente a las posibilidades más diversas” (p. 2). Y a partir de esta afirmación enumera esas posibilidades: el recuento de una vida sin implicaciones morales, narraciones moralizantes que señalaban las formas de la virtud, textos que daban cuenta de una vida en su contexto, escritos que solamente depositaban su curiosidad en un trayecto vital sin preocuparse por la época, obras pensadas para ensalzar a políticos contemporáneos, semblanzas de personajes del pasado ejemplificadoras –o no–, vidas de santos, retratos de laicos, entre otras formas. Estas posibilidades formaban lo que

la autora denomina la “cultura biográfica”. Asume esta denominación para dar cuenta de una sensibilidad extensamente difundida en Italia, pese a que en el período bajo estudio no hubiese una definición precisa del término “biografía”. Es en esta “cultura biográfica” en la que profundiza la investigación del libro. Además, la autora pretende mostrar que la escritura de biografías en la época del Risorgimento se acentuó, pero que el tipo de biografía asociado a la “construcción de la nación” convivió con otras tradiciones ya vigentes y con nuevas formas de pensar las historias de vida.

El libro cuenta con una introducción, seis capítulos –1. *Diverse Italie*, 2. *Suggestioni dall'estero*, 3. *Gli autori*, 4. *Il ritratto della nazione*, 5. *Memoria e politica*– y un índice de nombres. En estos capítulos se encuentra un relevamiento exhaustivo de la producción biográfica de la época analizada, un estudio sistemático de las influencias europeas –sobre todo francesas– sobre las formas de escribir biografías en Italia, un estudio minucioso sobre los editores y la “geografía editorial” –que permite conocer los circuitos de producción y circulación de las biografías–, una aproximación sugerente al mundo de las traducciones y un intento de capturar situaciones de lectura de biografías en distintas regiones de la península italiana y en diversos actores sociales potencialmente protagonistas de la “cultura biográfica”.

Paula Bruno

Víctor Goldgel,
Cuando lo nuevo conquistó América. Prensa, moda y literatura en el siglo XIX,
Buenos Aires, Siglo XXI, 2013,
286 páginas

Este libro se propone estudiar el modo en que “lo nuevo” va ganando legitimidad cultural en Hispanoamérica en la primera mitad del siglo XIX; en particular, analiza los casos de Argentina, Chile y Cuba, países que por su lugar marginal en la cultura colonial y su fuerte despegue económico en el período aparecen como áreas muy receptivas a la novedad, pero que además introducen un aspecto comparativo interesante por la muy diferente situación política, que enfrenta el clima de revolución del Cono Sur a una Cuba colonial y esclavista. Se trata de un universo temático que en las últimas décadas (especialmente a partir de los debates modernidad/ posmodernidad) ha sido muy transitado, a pesar de lo cual Goldgel logra producir una perspectiva original y productiva. Y podría decirse que la clave de ese logro radica en que toda la empresa está parejamente comandada por las indagaciones del historiador y las reflexiones conceptuales del crítico. Esa combinación le permite no perderse en la prodigiosa variedad de fuentes con que ha trabajado (periódicos, folletines, revistas), extrayendo de allí una escena de lo nuevo mucho más compleja y angulada que la que suele provenir de las lecturas de obras más canónicas; pero además le permite iluminar con nuevas preguntas un tema central de la cultura latinoamericana. Porque,

en efecto, ¿cómo escribir una historia cultural de lo nuevo en un mundo que, si fue definido por sus conquistadores como “Nuevo”, padeció siempre del estigma cultural de la falta de originalidad? Goldgel consigue hacer presente, en el propio examen histórico del objeto que recorta, todo el denso arsenal de aproximaciones críticas a la modernidad latinoamericana (la noción de “traducción” de Octavio Paz, la de “ideas fuera de lugar” de Roberto Schwarz, la de “modernidad periférica” de Beatriz Sarlo, por mencionar sólo algunos hitos en una larga cadena reflexiva), manteniendo un talante equilibrado que si no le impide proponer hipótesis fuertes, hace que las mismas surjan de la comprensión comprometida de las dos posiciones opuestas que marcan esa tradición: la de la excitación y el escepticismo ante la idea de lo nuevo. Distancia y compromiso: dos clásicas actitudes que la buena historia sabe mantener unidas en tensión, y que en este caso producen no sólo un fascinante relato histórico, sino una entrada contundente al viejo tema de los centros y las periferias culturales. Ya que si la compulsión con el “centro” es una marca distintiva del intelectual latinoamericano –y como tal debe ser incorporada a todo análisis–, una historia de la modernidad local que no participe ella misma de esa compulsión logra entender en qué medida estas formas “periféricas” de lo nuevo también pueden aportar al conocimiento de la modernidad *tout court*.

Adrián Gorelik

Nicolau Sevcenko,
Orfeo extático en la metrópolis. San Pablo, sociedad y cultura en los febriles años veinte,
Universidad Nacional
de Quilmes / Prometeo, Bernal,
2013, 420 páginas

La publicación de este libro en la colección “Las ciudades y las ideas” que dirige Adrián Gorelik en la Universidad Nacional de Quilmes, acerca al público argentino e hispanoparlante una investigación fascinante que, publicada originalmente hace más de dos décadas, anticipó algunos de los problemas y coordenadas en los que hoy discurren los estudios sobre cultura urbana latinoamericana. Su tema general es el amplio espectro de imaginarios sociales y de intervenciones culturales que acompañó el vertiginoso proceso de metropolización de la ciudad de San Pablo en los años que siguen al fin de la Primera Guerra Mundial. Ese foco emparenta al texto con *Una modernidad periférica*, el clásico libro que contemporáneamente Beatriz Sarlo consagrara a las representaciones culturales y estéticas vinculadas a las transformaciones que tuvieron lugar en Buenos Aires en el mismo período. El estudio de Sevcenko se distingue sin embargo de esa obra al menos en dos aspectos. De un lado, concibe a la vida urbana emergente en la megalópolis paulista en los años '20 en términos de más acentuada ruptura respecto a su historia precedente. Esa experiencia citadina radicalmente novedosa revertirá ya en miradas que

reflejan una situación de anomia y desconcierto, ya en un abanico de ensayos y experimentaciones a cargo de las vanguardias estéticas y otras expresiones artísticas. De otro lado, el autor interroga una serie más amplia de materiales culturales que los que integraban el estudio de Sarlo. Así, el libro se desgrena en una batería heterogénea de registros que recoge manifestaciones tales como los posicionamientos de la prensa y de los cronistas urbanos ante las raudas modificaciones del paisaje, la aceleración del mercado editorial, las relaciones variopintas entre arte y cambios técnicos, o las tensiones y debates suscitados por el conjunto de prácticas sociales innovadoras que la nueva trama de la ciudad trae consigo, todo lo cual devuelve un escenario caleidoscópico de la vida metropolitana paulista singularmente denso y vital.

Martín Bergel

Adriana Amante (dir.),
Sarmiento (vol. IV
de la *Historia crítica de la Literatura Argentina*),
Buenos Aires, Emecé, 2012,
832 páginas

Finalmente ve la luz el ineludible tomo consagrado a Sarmiento de la *Historia crítica de la Literatura Argentina*, dirigida por Noé Jitrik. Adriana Amante, directora del volumen, coordinó este esfuerzo que reúne treinta estudios sobre muy diversos aspectos atinentes al autor de *Facundo*. Si debido a la cantera inagotable de temas vinculados al trayecto vital del escritor sanjuanino el libro se guarda de proponerse como una exploración total de su figura, en su monumentalidad y su amplia variedad de problemas y registros homenajea la fulgurante pluridimensionalidad de su vida y su legado. Concurren así aproximaciones que interrogan al Sarmiento inventor, obsesionado con los adelantos técnicos (Martín Kohan); al Sarmiento remitente, el que hizo de las cartas, en el deslice de lo privado a lo público, una forma privilegiada de la escritura (Susana Zanetti); al narrador de la barbarie, sea como matriz conceptual que enmarca y define el juego político, sea como arsenal estético que auspicia abordajes literarios (Pablo Ansolabehere) y al pensador del paisaje, la ciudad y las formas arquitectónicas acordes al avance del proceso civilizatorio (Fernando Aliata); al que fue objeto cambiante de inspiración y diálogo para el ensayo y la ficción (Beatriz Sarlo) y al que fue motivo de vituperio para el discurso del revisionismo

histórico (Pablo Alabarces); al que fue modelado por imágenes y retratos del siglo XIX (Adriana Amante y Natalia Brizuela) y al que es visitado por un director de cine del siglo XXI (Matías Piñeiro). Las cuestiones que dan tema a cada una de las indagaciones del volumen, en definitiva, se reparten entre asuntos originales que no habían sido hasta aquí considerados por la *sarmientología*, con otros inescapables que son abordados sin embargo desde ángulos y registros también novedosos. De conjunto, tanto por esa multiplicidad de materias como por la calidad del plantel que las acomete –que reúne a críticos y estudiosos de primer nivel de varias generaciones–, este libro está destinado a ocupar un lugar prominente dentro del abundante corpus ya existente sobre la figura de Sarmiento.

Martín Bergel

Lucio V. Mansilla,
El excursionista del planeta. Escritos de viaje (selección y prólogo de Sandra Contreras), Buenos Aires, FCE, 2012, 472 páginas

Sandra Contreras agrupa en este volumen un valioso conjunto de textos del que fuera reconocidamente uno de los más notables cultores de la literatura de viajes dentro de los grupos letrados argentinos de la segunda mitad del siglo XIX. Si en la mayoría de los títulos de la colección a la que pertenece el libro, la *Serie Viajeros* dirigida por Alejandra Laera, concurren las voces de un conjunto de autores reunidos en torno a un tipo de viaje particular, este texto en cambio se concentra en una figura que sobresalió por sus travesías y por la recurrencia con que las hizo materia de escritura: Lucio V. Mansilla, el “excursionista del planeta”, al decir de Paul Groussac. Es que, como muestra Contreras en el prólogo, varios rasgos singularizan la afición del autor de *Una excursión a los indios ranqueles* por escribir desde o sobre el extranjero. Si el viaje fue, para las élites decimonónicas, un recurrente mecanismo de distinción social, los textos de Mansilla están atravesados por una constante búsqueda por edificar para sí la imagen del mejor y más distinguido viajero argentino. En torno a esa creencia orbitan las tres secciones de escritos del autor que se reúnen en el libro (algunos de ellos publicados sólo en la prensa periódica y por ende hasta aquí de difícil acceso). En la primera se agrupan los principales

textos consagrados al viaje iniciático de Mansilla, el que lo condujo antes de cumplir los 20 años a parajes infrecuentes para un letrado latinoamericano de mediados del siglo XIX como la India y Egipto. Sus andanzas orientales, determinantes de ese afán del autor por exhibirse como un viajero de excepción, serían por ello mismo repetidamente abordadas en textos elaborados en distintos momentos de su vida. La segunda sección permite adentrarse en una zona menos conocida del trayecto biográfico de Mansilla: la conformada a partir de sus exploraciones en el Paraguay como buscador de oro. Si esa empresa se revela infructuosa, provee en cambio un cúmulo de incitaciones que reciben de Mansilla abordaje literario. Dentro del corpus vinculado a esas experiencias en tierras paraguayas, Contreras incluye atinadamente la serie completa de las *Cartas de Amambay*, un material poco tenido en cuenta dentro de la producción del autor. Finalmente, la sección titulada “Europa. Política, mujeres, tecnologías”, ofrece tanto algunas de sus célebres *Cause series*, como textos surgidos a partir de la función de corresponsal de diarios argentinos asumida por Mansilla. De conjunto, tanto por su incisivo estudio preliminar como por la razonada selección de textos que dispone al lector, este libro se ofrece como una vía de ingreso que completa la visión hasta ahora conocida del autor.

Martín Bergel

Laura Malosetti Costa y Marcela Gené (comps.), *Atrapados por la imagen. Arte y política en la cultura impresa argentina*, Buenos Aires, Edhasa, 2013, 360 páginas

La imprenta no sólo reproduce palabras, también dibujos, fotografías, historietas. Y, relativizando las afirmaciones que lo consideran un rasgo de la posmodernidad, desde hace siglos. El libro compilado por Malosetti Costa y Gené se propone abordar la historia de una parte de la cultura impresa en la Argentina, la que hace a las imágenes. Aborda para ello distintos períodos, del rosismo a los inicios del Proceso, y objetos múltiples, de los retratos femeninos de *El Búcaro Americano* a la mirada de la industria en *Éxito Gráfico*.

En algunos de los artículos compilados la vinculación con la política es estrecha. Marcelo Marino reconstruye cómo, a través de reproducción de slogans e imágenes en cintilas, colgantes, abanicos, guantes y fondos de galeras, el rosismo propuso el control del espacio público y la opinión en Buenos Aires. Avanzando sobre el terreno de las prácticas, señala que los procesos de uniformización de la apariencia tuvieron como resultado la imposibilidad de distinguir a partidarios de opositores, lo que reforzó la paranoia de un régimen obsesionado por el descubrimiento del unitario disfrazado. Marcela Gené y Juan Buonuome tornan al periódico socialista *La Vanguardia*, tantas veces abordado como simple fuente, en objeto de interrogación y,

luego de señalar las transformaciones de su formato y los avatares de su dirección, dan cuenta de las tensiones entre “periodismo de ideas” y “prensa comercial”. También analizan los avisos publicitarios, subrayando que, si su inclusión podía darse la mano con la reivindicación del PS como “partido de los consumidores”, los modelos propuestos en muchos casos contrastaban con el tono educativo y con el destinatario obrero invocado por el partido.

Las compiladoras distinguen ese primer núcleo de trabajos, centrado en los usos políticos de la imagen, de otro que aborda publicaciones ligadas a la esfera artística y literaria. La distinción es clara en artículos como el de Juan Cruz Andrada y Catalina Vara, quienes apelan a la noción de *museo imaginario* para interpretar las publicaciones de historia del arte impulsadas por Julio Payró, o en el de Silvia Dolinko y María Amalia García, que reconstruye los complejos debates sobre el arte abstracto que dieron origen a la apuesta de *Boa*. En otros textos, la vinculación con la política se hace crucial: así, Laura Malosetti Costa y María Isabel Baldasarre dan cuenta de la vinculación de la revista *Mundial* con una red de artistas latinoamericanos anclados en París, pero también permiten aventurar cómo esos núcleos se vieron conmovidos por la Revolución Mexicana; y en referencia a otro latinoamericano en París, Isabel Plante subraya los interrogantes que una publicación como *La mujer sentada*, de Copi, planteaba al sentido de común de la izquierda.

Ricardo Martínez Mazzola

Claudia Touris y Mariela Ceva (coords.), *Los avatares de la “nación católica”. Cambios y permanencias en el campo religioso de la Argentina Contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, 2012, 198 páginas

Como es costumbre, las comillas permiten una toma de distancia. Los trabajos reunidos por Touris y Ceva dejan ver que el campo religioso argentino está cruzado por procesos múltiples y complejos que no se dejan apresar por la imagen mítica de la Argentina católica. Y eso porque, en primer lugar, la religión católica debió convivir con la vitalidad de confesiones religiosas como el protestantismo –capaz de emprender iniciativas que, como señala Paula Seiguer, salieran del espacio de las “iglesias de colectividad” para convocar a numerosos miembros de los sectores populares–, o el judaísmo –que, como subraya Daniel Bargman–, logró diluir las divisiones de origen migratorio y perfil ideológico para construir una vida comunitaria relativamente unificada.

Pero, en segundo lugar y sobre todo, la imagen monolítica de la nación católica es puesta en cuestión por la reconstrucción de la heterogeneidad y los conflictos del propio espacio católico. A dar cuenta de la pluralidad de las apuestas contribuye el artículo de María Pía Martín, quien, en clave de historia de las ideas, reconstruye las derivas del pensamiento de José Manuel Estrada; y también el de Mariela Ceva, que aborda las

iniciativas que, en la línea de un catolicismo social, propusieron empresarios católicos como Julio Steverlinck, propietario de la Algodonera Flandria. En los años '30 y '40 el espacio católico exhibe su mayor fortaleza, prueba de ello son las iniciativas orientadas a la mujer estudiadas por Alejandra Bonvicini, y se refuerza la identificación entre catolicismo y nacionalidad; y sin embargo, como señala José Zanca, es en esos días que tal identificación es contestada por un humanismo cristiano igualmente integralista pero menos intransigentemente opuesto a la modernidad y al liberalismo. Por un momento pareció que el Concilio Vaticano II abriría la vía hacia un catolicismo más secularizado y pluralista. Pero éste no fue el caso, y ello no se explica solamente por la militancia de los núcleos tradicionalistas, estudiados por Elena Scirica, sino también, como señala Claudia Touris, por las definiciones integristas de los propios católicos progresistas quienes, en nombre de una propuesta escatológica, mantenían la fusión entre prácticas religiosas y políticas. Quizá por ello estas propuestas no pudieran incorporar reclamos “liberales” como los referidos al matrimonio sacerdotal o las prácticas de anticoncepción, llegando, como señala Karina Felitti, a adoptar una postura natalista que pensaba al control de la natalidad como una manifestación imperialista.

Ricardo Martínez Mazzola

José Emilio Burucúa, Fernando Devoto y Adrián Gorelik (eds.), *José Luis Romero. Vida histórica, ciudad y cultura*, San Martín, UNSAM Edita, 2013, 360 páginas

El libro reúne las ponencias presentadas a las “Jornadas Internacionales José Luis Romero”, realizadas en conmemoración del centenario del nacimiento del historiador argentino. De la compilación toman parte autores de diferentes pertenencias disciplinarias y generacionales, lo que es lógico dado el intento de aprehender las diferentes dimensiones de la obra y –tal como propone Ramón Villares al dar cuenta de los vínculos con el exilio republicano español– de la vida de Romero. Así Peter Burke y Carlos Barros ponen a Romero en diálogo con las principales tradiciones historiográficas del período, *Annales* y el marxismo, y destacan las particularidades de su abordaje de las mentalidades, Carlos Astarita analiza su mirada acerca de las luchas de la burguesía contra el patriciado medieval y Julián Gallego subraya cómo aun su selección de la historiografía antigua atendía a la crisis de su tiempo. Es partiendo de tal atención, señala Ricardo Pasolini, que Romero elegía a los individuos a abordar en sus estudios: aquellos que testificaran tanto sobre su tiempo como sobre el porvenir. Historia y profecía aparecían, recuerda Fernando Devoto, estrechamente ligados en una mirada atenta a los problemas del presente, entre los que destacaba el de los regímenes de masas. Pero,

afirma Halperin Donghi, ni siquiera la decepción que para su apuesta socialista supuso el ascenso del peronismo logró conmover la fidelidad de Romero por la idea de una Argentina unida por una imagen compartida y optimista del futuro.

Una sección particularmente densa del libro se estructura en torno a la ciudad: Graciela Silvestri sostiene que todo el pensamiento urbano de Romero se apoya en torno a una *forma mentis*, la de Buenos Aires, una *ciudad letrada* asediada por un mundo carente de forma; Natalio Botana se pregunta por la existencia de formas de representación política capaces de canalizar las demandas colectivas en las modernas megalópolis; Adrián Gorelik subraya que la deuda con el Martínez Estrada que enfrentaba ciudad ideológica y ciudad real no conducía a Romero a la denuncia de la ideología sino al análisis de cómo la mezcla entre realidad e ideología producía situaciones nuevas. Si esa mirada alejaba a Romero del pesimismo, también planteaba diferencias respecto de las propuestas de modernización y reforma social de un aliado como Gino Germani. Diferencias que, explica Alejandro Blanco, se fundaban en el modelo de intelectual asumido: ante el “especialismo” de Germani, Romero mantenía una mirada universalista que, como muestran María Teresa Gramuglio y José Emilio Burucúa, podía extraer sus pruebas, y aun sus hipótesis fundamentales, del diálogo con la literatura, las artes plásticas y la música.

Ricardo Martínez Mazzola

Isabel Plante,
*Argentinos de París. Arte
y viajes culturales durante
los años sesenta*,
Buenos Aires, Edhasa, 2013,
408 páginas

El libro de Isabel Plante estudia la experiencia de una serie de artistas plásticos argentinos que se radicaron en París en la década de 1960. Para iluminar los deslizamientos políticos, estéticos y geográficos de esos artistas, la mirada de Plante se desplaza entre París, Buenos Aires y Nueva York. En ese movimiento, la autora desarticula nociones polarizadas como las de centro-periferia y se adentra en la discusión de una serie de tópicos centrales para la historia cultural argentina: el cosmopolitismo, el viaje del artista, el desarrollo del mercado, las representaciones de la cultura francesa y las relaciones entre arte y política en los agitados años sesenta.

Dividida en seis capítulos, la investigación va de lo específico, aquello que tiene que ver con el campo de las artes plásticas, a lo más general, lo que interpela a la cultura y la sociedad. La autora incorpora fuentes muy diversas que le permiten dar cuenta de lo dicho y hecho por un universo de actores muy amplios (críticos, *marchands*, artistas, funcionarios, tanto europeos como argentinos). La investigación se detiene particularmente en los premios otorgados a argentinos y discute su impacto tanto dentro del campo artístico europeo como argentino.

El trabajo se ocupa particularmente de los artistas

cinéticos, quienes obtuvieron un reconocimiento importante en Europa, especialmente en París. Su momento de mayor apogeo se dio con la entrega del Gran Premio de la Bienal de Venecia a Julio Le Parc en 1966. Un contrapunto al caso de los cinéticos lo ofrece el capítulo cinco, donde Plante recrea la circulación de la obra de Antonio Berni. La investigación muestra cómo el mapa cultural internacional delineado por Berni en Europa representó el lugar de la consagración y, por contrapartida, su éxito comercial en Buenos Aires. Revela además el contenido político de esta obra.

El recorrido desplegado en el libro concluye a mediados de la década del setenta, cuando se abre un nuevo ciclo en América Latina signado por la violencia política que, según la autora, implicó el ocaso de la representación de América Latina como una usina cultural.

Flavia Fiorucci

Alicia Méndez,
*El Colegio. La Formación de
una élite meritocrática en el
Nacional Buenos Aires*,
Buenos Aires, Sudamericana,
2013, 384 páginas

¿Cómo se genera una élite meritocrática? ¿De qué modo se generan desigualdades que se consideran legítimas? Alicia Méndez se asoma al CNBA como un sitio emblemático para plantear estas preguntas. Lo escolar aparece en la investigación como el lugar productor de trayectorias y representaciones, sustrayendo a los individuos de las familias y de “influir sobre sus posiciones sociales ulteriores”. Lo que distingue este trabajo de otros, es que inquiera acerca de cómo las distinciones en status se generan en un contexto laico y democrático. La tensión entre espacio exclusivo e ímpetu inclusivo es lo que funda la sociodicea a la vez democrática y elitista que Méndez describe.

El libro se basa en las narrativas de auto-presentación producidas por las entrevistadas a cincuenta egresados del CNBA, enfatizando el rol de los recuerdos de ciertos momentos fundamentales (el ingreso, el primer día) así como de las prácticas cotidianas que fueron moldeándolos como estudiantes de “El Colegio”. Este material se complementa con una serie de autobiografías, comenzando por *Juvenilia* de Miguel Cané y culminando con el último libro de Tulio Halperin Donghi.

El texto subraya la construcción de un espíritu de cuerpo que continúa en el tiempo. El “nosotros” que la autora describe atraviesa las distintas cohortes o

generaciones y está basado en la idea de esfuerzo, dedicación, y su moralización. En la autoafirmación del grupo, la transmutación de criterios estéticos y formas relacionales se convierte en elegancia (mayormente intelectual), allí se articulan lo honorable y lo jerárquico. Esto sucede a través de rituales específicos (el examen de ingreso, la vuelta olímpica), la relación con el espacio (venir al "centro"), las prácticas de sociabilidad, así como las oposiciones con otros internos (los preceptores, en vez de los profesores) y externos (los otros colegios universitarios, los viejos amigos del barrio, la propia familia). Esta valorización auto-legitimante es sostenida en el tiempo por redes de sociabilidad profesionales e interpersonales. Dentro de esta continuidad, el libro distingue la particularidad de los años setenta dando cuenta de cómo el elitismo del CNBA puede ser pensando como laboratorio exagerado para algunas visiones de cambio revolucionario bajo la pregunta "¿Si no lo hacemos nosotros, quién?". También distingue la particularidad del período post 1984, enfatizando el cuasi monopolio que los egresados exigen sobre el uso disciplinado y ordenado del tiempo y el consecuente alto rendimiento intelectual. La autora enfatiza la capacidad del CNBA de proveer herramientas cognitivas y éticas, así como de prácticas específicas que permiten a los individuos de esta tercera cohorte (auto)moldearse y adaptarse a distintos problemas profesionales.

Claudio Benzecry

David Sheinin,
Consent of the Damned. Ordinary Argentini-ans in the Dirty War,
Gainesville, University Press of Florida, 2012, 216 páginas

¿Cuán impopular fue la última dictadura militar (1976-1983) en la Argentina? Este libro de David Sheinin plantea esta pregunta y ofrece elementos orientados a responderla. El camino elegido es el de la emergencia, desarrollo y reconfiguración de un discurso sobre los derechos humanos en la Argentina. El autor distingue tres etapas. Una primera, al comenzar el gobierno militar, en la que jugó un rol protagónico la campaña liderada por Amnesty International contra la dictadura que, sin embargo, no determinó la visión de la sociedad argentina sobre los derechos humanos. Una parte de la sociedad, de hecho, vio en el golpe militar de 1976 un mal necesario, cuando no, afirma el autor, una salvación. La segunda etapa hace foco en la construcción de la narrativa sobre los derechos humanos que fue construyendo el propio gobierno militar, apelando directa e indirectamente a un público que coincidía con muchos de sus objetivos, como la modernización, la creación de riqueza y la supresión de la izquierda violenta. La versión militar de los derechos humanos encontró eco no sólo en la propia sociedad sino en muchos países que, según sostiene Sheinin, mejoraron sus relaciones exteriores con la Argentina durante la dictadura. La tercera etapa, hacia el final de 1983 y el comienzo de 1984,

está vinculada con la transición a la democracia y las políticas que el gobierno de Alfonsín llevó a cabo, tanto en el plano doméstico como en el internacional. Sheinin afirma que, enfrentado a presiones y problemas de índole similar a los de la dictadura, el gobierno de Alfonsín a veces confirmó y hasta defendió registros internacionales instalados por el último gobierno militar. Tanto en esta última sección como a lo largo de todo el libro, la ambición más general que alienta este trabajo es la de discutir la pertinencia de la polaridad dictadura-democracia para explicar tanto el advenimiento del último gobierno militar como la transición a la democracia.

Sebastián Carassai

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.