

Prismas

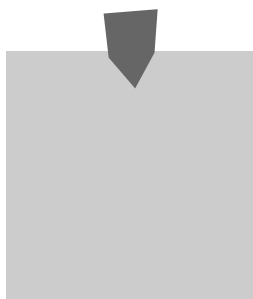
Revista de historia intelectual

9

2005



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



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 9 / 2005

Universidad Nacional de Quilmes

Rector: Daniel Gomez

Vicerrector: Jorge Flores

Centro de Estudios e Investigaciones

Director: Carlos Altamirano

Programa de Historia Intelectual

Director: Oscar Terán

Prismas

Revista de historia intelectual

Buenos Aires, año 9, No. 9, 2005

Consejo de dirección

Carlos Altamirano

Adrián Gorelik

Jorge Myers

Eliás Palti

Oscar Terán

Editor: Adrián Gorelik

Secretario de redacción: Alejandro Blanco

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

Comité Asesor

José Emilio Burucúa, Universidad Nacional de San Martín

Roger Chartier, École de Hautes Études en Sciences Sociales

François-Xavier Guerra†, Université de Paris I

Charles Hale, Iowa University

Tulio Halperin Donghi, University of California at Berkeley

Martin Jay, University of California at Berkeley

Sergio Miceli, Universidade de São Paulo

José Murilo de Carvalho, Universidade Federal do Rio de Janeiro

Adolfo Prieto, Universidad Nacional de Rosario/University of Florida

José Sazbón, Universidad de Buenos Aires

Gregorio Weinberg, Universidad de Buenos Aires

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

Diseño original: Pablo Barragán

Realización de interiores y tapa: Silvana Ferraro

Precio del ejemplar: 15\$

Suscripción internacional: 2 años, 40\$

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

La revista *Prismas* recibe la correspondencia,

las propuestas de artículos y los pedidos de suscripción en:

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

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

Correo electrónico: historia@unq.edu.ar

Índice

Artículos

- 11 De la historia política a la historia intelectual: reactivaciones y renovaciones, *Carlos Altamirano*
- 19 Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos, *Elías J. Palti*
- 35 Fuegos cruzados. Estética vanguardista e ideología conservadora en *Retrato do Brasil* de Paulo Prado, *Alejandra Mailhe*
- 51 Roger Bastide, intérprete del Brasil: africanismos, sincretismo y modernización, *Fernanda Arêas Peixoto*
- 71 La circulación internacional de las ideas de José Carlos Mariátegui, *Fernanda Beigel*

Argumentos

- 91 El elemento estético de las representaciones históricas, *Johan Huizinga*

Dossier

Católicos en el siglo: política y cultura

- 111 Presentación, *Roberto Di Stefano*
- 119 La prensa católica y sus lectores en Buenos Aires, 1880-1920, *Miranda Lida*
- 133 La opinión política de los católicos y la cuestión nacional. 1880-1910, *Lilia Ana Bertoni*
- 141 La relación entre los Círculos de Obreros y los sectores patronales en las dos primeras décadas del siglo XX, *María Ester Rapalo*
- 155 La construcción de la Iglesia Católica argentina como actor político y social, 1930-1960, *Susana Bianchi*
- 165 Sobre el criollismo católico. Notas para leer a Leonardo Castellani, *Lila Caimari*
- 187 Atilio Dell'Oro Maini y los avatares de una generación de intelectuales católicos del centenario a la década de 1930, *Fernando J. Devoto*
- 205 La experiencia de los Círculos Obreros en el Brasil, *Jessie Jane*
- 217 Sociabilidades de los laicos en el catolicismo en la Argentina. Un recorrido socio-histórico, *Verónica Giménez Béliveau*

- 229 Neo-integralismo, denuncia profética y Revolución en la trayectoria del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, *Claudia Touris*
- 241 Aristocratismo de la salvación. El catolicismo “liberacionista” y los Montoneros, *Luis Miguel Donatello*
- 259 La Iglesia argentina durante el “Proceso” (1976-1983), *Martín Obregón*

Lecturas

- 273 Sartre en la historia intelectual, *José Szabón*
- 283 Entre la *Kulturkritik* y los Estudios culturales: un debate contemporáneo entre Francis Mulhern y Stefan Collini, *Jorge Myers*

Reseñas

- 293 Martín Jay, *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, por María del Carmen Cabrero
- 296 Ernesto Galli della Loggia, *L'identità italiana*, por Oscar Terán
- 301 Aimer Granados García y Carlos Marichal (comps.), *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual (siglos XIX y XX)*, por Adrián Celentano
- 303 Hugo Cancino (coord.), *Los intelectuales latinoamericanos entre la modernidad y la tradición, siglos XIX y XX*, por Elías José Palti
- 306 Beatriz Colombi, *Viaje intelectual: Migraciones y desplazamientos en América Latina (1880-1915)*, por Álvaro Fernández Bravo
- 309 Gustavo Sorá, *Traducir el Brasil. Una antropología de la circulación internacional de las ideas*, por Florencia Garramuño
- 312 Heloisa Pontes, *Destinos Mistos. Os críticos do grupo Clima em São Paulo 1940-1968*, por Flavia Fiorucci
- 315 Gonzalo Aguilar, *Poesía concreta brasileña: las vanguardias en la encrucijada modernista / Poesía concreta brasileira: As Vanguardas na Encruzilhada Modernista*, por Raúl Antelo
- 319 Fernando Devoto y Nora Pagano (eds.), *La historiografía académica y la historiografía militante en Argentina y Uruguay*, por Martín Bergel
- 322 Paula Alonso (comp.), *Construcciones impresas. Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920*, por Inés Rojkind
- 327 Alejandra Laera, *El tiempo vacío de la ficción. Las novelas argentinas de Eduardo Gutiérrez y Eugenio Cambaceres*, por Claudia Roman
- 331 Graciela Silvestri, *El color del río. Historia cultural del paisaje del Riachuelo*, por Silvina Quintero
- 335 Federico Neiburg y Mariano Plotkin (comps.), *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en Argentina*, por Diego Pereyra
- 340 Diego Armus, *Disease in the History of Modern Latin America. From Malaria to Aids*, por Ricardo Martínez Mazzola

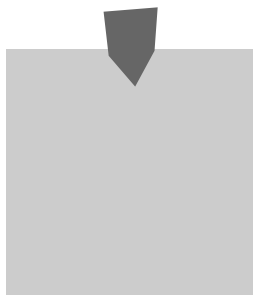
Fichas

- 347 Libros fichados: F. Fistteti, *Comunidad* / R. Paredes, *Pasaporte a la utopía* / J. Fernández Vega, *Las guerras de la política* / R. Salvatore (comp.), *Culturas Imperiales* / J. C. Chiaramonte, *Nación y Estado en Iberoamérica* / O. Terán (coord.), *Ideas en el siglo* / S. McGee Deutsch, *Las derechas* / B. Subercaseaux, *Historia de las ideas y de la cultura en Chile* / P. Artundo, *Mario de Andrade e a Argentina* / E. Romano, *Revolución en la Lectura* / G. Siracusano, *El poder de los colores* / C. Mayo, *Porque la quiero tanto* / R. Di Stefano, *El púlpito y la plaza* / V. Blengino, *La zanja de la Patagonia* / P. Bruno, *Travesías intelectuales de Paul Groussac y Paul Groussac* / M. I. Tato, *Viento de fronda* / S. Bianchi, *Historia de las religiones en la Argentina* / M. Z. Lobato (ed.), *Cuando las mujeres reinaban* / N. Mutsuki, *Julio Irazusta* / A. Gorelik, *Miradas sobre Buenos Aires* / N. Avaro y A. Capdevila, *Denuncialistas* / C. Suasnábar, *Universidad e Intelectuales*

Obituarios

- 361 Noé Enrique Tandeter, 1944-2004, *José Emilio Burucúa*
364 Jorge Rivera, 1935-2004, *Mirta Varela*
366 Eduardo Archetti, 1943-2005, *Alejandro Grimson*

Artículos



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 9 / 2005

De la historia política a la historia intelectual

*Reactivaciones y renovaciones**

Carlos Altamirano

Universidad Nacional de Quilmes / Universidad de Buenos Aires / CONICET

Basta observar la actual proliferación de la literatura histórica sobre ciudadanía, republicano, desarrollo del sufragio o surgimiento de una esfera pública en los países de América Latina para afirmar que la historia política ha vuelto.¹ Sé que no hago ningún descubrimiento con esta aseveración, pues se trata de un hecho reconocido. La historia política, por cierto, no es una novedad en nuestros países. Sin embargo, estrictamente no se trata del simple retorno a una práctica historiográfica ya largamente transitada. Tampoco de la proyección de una escuela o de una corriente historiográfica determinada. Podría hablarse de una refundación de la historia política, pero sin la hegemonía de un modelo. Lo que puede observarse son más bien convergencias e intersecciones de preocupaciones que no proceden de una sola fuente de inspiración teórica. Ahora bien, el renacimiento de la historia política ha activado —o se ha aliado con la activación de— otros modos de interrogar el pasado, como la historia de las élites y la historia intelectual.

En lo que sigue quiero darle un desarrollo más argumentado a estas pocas y simplificadoras afirmaciones.

En tanto forma historiográfica, como sabemos, la historia política no es novedosa en América Latina: data del siglo XIX. En los países latinoamericanos de la segunda mitad del siglo XIX, saber historia era —como escribió José Luis Romero— “tener opinión acerca del proceso de constitución del país o, mejor aun, participar en alguna medida en el arduo proceso de definición de la nacionalidad. Porque ésta era, en el fondo, la motivación sustancial de la pasión que suscitaban los estudios históricos”.² Romero pensaba antes que nada en las obras de los fundadores de la historiografía latinoamericana: Domingo F. Sarmiento, Bartolomé Mitre, José Victorino Lastarria, Diego Barros Arana, Daniel O’Leary, José Luis Mora. Nacida

* Ponencia presentada en el Coloquio Internacional “América Latina: historia, realidades y desafíos”, organizado por el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Autónoma de México.

¹ Puede leerse un amplio y razonado panorama de esta literatura histórica en Hilda Sabato, “On Political Citizenship in Nineteenth-Century Latin America”, *The American Historical Review*, vol. 106, Nº 4, octubre de 2001.

² José Luis Romero, “Los puntos de vista: historia política e historia social”, en *Situaciones e ideologías en Latinoamérica* (Ensayos compilados por Luis Alberto Romero), Buenos Aires, Sudamericana, 1986, p. 15.

bajo el signo de la conjunción entre liberalismo e historicismo romántico, esa historia política tenía en general como objeto el relato de la nación. Es decir, el relato de la formación y el surgimiento de un sujeto colectivo, el *pueblo-nación* (argentino, o chileno, o colombiano o mexicano), que se desplegaba pese a obstáculos y errores, afirmando una personalidad nacional distintiva.

Las luchas políticas –tema casi exclusivo de esas obras– se inscribían en las luchas por la civilización contra la barbarie; pero se inscribían sobre todo en la lucha contra el autoritarismo, la ignorancia, el dogmatismo [...]. Aun la lucha por la juridicidad era una lucha por la libertad, en un ámbito social en el que el viejo autoritarismo colonial había sido heredado por caudillos y dictadores surgidos de las guerras civiles que siguieron en casi todos los países a la Independencia.³

El hilo de la historia, que era el de la libertad y el progreso, podía romperse aquí y allá, pero siempre se regeneraba y reanudaba su marcha. El Estado nacional, ordenado según los principios del constitucionalismo liberal, era (o debía ser) el corolario y la expresión de esa personalidad preexistente.

Cuando en el último tercio del siglo XIX los razonamientos y las nociones de la “ciencia social” positivista se incorporaron al bagaje intelectual de las élites, la actitud de éstas respecto de esa narrativa histórica liberal fue haciéndose más recelosa. La permanencia del caudillismo y de la violencia política, vistos como lastres de la herencia hispánica o reflejos de la constitución racial de los pueblos de “nuestra América”, fue volviendo más cautos los diagnósticos sobre la marcha de las repúblicas hispanoamericanas. Pero la interpretación del pasado no perdió el eje político nacional. La marcha de nuestros países podía aparecer más lenta y torpe que el modelo ofrecido por la América sajona, pero ella, de todos modos, no escapaba a las leyes del progreso o, más bien, a las leyes de la evolución, concepto que le dio a la idea de progreso las garantías de la ciencia. Dentro de ese mismo cuadro intelectual positivista, la sociedad podía ser pensada como un organismo –“un ser vivo”, como decía el mexicano Justo Sierra, que “crece, se desenvuelve y se transforma”–,⁴ pero ese organismo era un organismo nacional y el relato de su evolución seguía siendo el relato de un ser nacional.

El desgaste de la historia política en América Latina comenzará en el siglo XX y el primer agente crítico de esa concepción será el marxismo. Aunque en algunos países la entrada del materialismo histórico fue casi contemporánea con el ingreso de la sociología positivista,⁵ su propagación continental es indisociable de la Revolución Rusa de 1917. El canon interpretativo del marxismo, como se sabe, cambia el centro de interés del análisis histórico, desplazándolo del dominio político al de la estructura económica y las relaciones de clase correspondientes a esa estructura. Los conflictos políticos debían ser descifrados a la luz de estas dimensiones, entendidas como fundamentos últimos –la “base real”, como decía Marx– de la vida social. Los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), de José

³ José Luis Romero, “El liberalismo latinoamericano”, en *Situaciones e ideologías en Latinoamérica (Ensayos compilados por Luis Alberto Romero)*, cit., Parte I, p. 160.

⁴ Justo Sierra, *Evolución política del pueblo mexicano*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, p. 264.

⁵ Ya en una conferencia de 1898, “La teoría científica de la historia y la política argentina”, el socialista Juan B. Justo expone una visión de la historia nacional en clave marxista.

Carlos Mariátegui, fueron el primer resultado relevante de este método de análisis. La idea de “nacionalizar” el marxismo para fundar una estrategia política adecuada al tipo de sociedad que eran las latinoamericanas alimentó la producción historiográfica inspirada en el materialismo histórico. Sólo a título de ejemplos de esta veta, recordemos los libros que el marxista argentino Rodolfo Puiggrós publicó en la primera mitad de la década de 1940 (entre otros: *De la colonia a la revolución*, *Los caudillos de la revolución* e *Historia económica del Río de la Plata*) y los del brasileño Caio Prado Jr., *Formação do Brasil contemporâneo* e *Historia econômica do Brasil*, editados en los mismos años.

La historia económica y social encontrará nuevos paradigmas e incitaciones intelectuales en la segunda mitad de los años de 1950 y, sobre todo, en la década siguiente, lo que no hará sino consumir la pérdida de prestigio de la historia política dentro de la disciplina. Se trataba de un giro del pensamiento historiográfico generalizado en el mundo, y América Latina no fue ajena a ese giro. Algunos de los paradigmas eran afines (o al menos compatibilizables) con los esquemas conceptuales del materialismo histórico, como las lecciones que procedían de la llamada escuela francesa, identificada con la empresa de los *Annales*. La sociología de la modernización y la problemática del desarrollo económico, por su parte, obrarían como estímulos o como desafíos para el ejercicio de la interpretación histórica. El análisis marxista, a su vez, liberado del corsé estalinista después de 1956, se había hecho más abierto al contacto con otras corrientes. Eric Hobsbawm recordaría, más de veinte años después, ese período en que la relación entre la izquierda marxista de varios países y los *Annales* fue “amistosa y cooperativa”.⁶ Se habló entonces de *nueva historia*. “En contraste con la historia que privilegiaba el análisis de las instituciones y de la vida política, la nueva se interesa por casi todos los ámbitos de pasado. Si la historia tradicional tenía por cometido la narración de los acontecimientos, la más reciente se ejercita en el análisis de las estructuras y la explicación.”⁷

Tres sectores de la historia económica latinoamericana polarizarían el interés de la investigación historiográfica de este período: la economía colonial, la estructura de la economía rural, en particular la “hacienda” –y su naturaleza, capitalista o no– y la inserción de los países de la región en el mercado capitalista mundial en el último tercio del siglo XIX. La emergencia de una importante generación de estudiosos latinoamericanos está ligada con los logros de la historia económica y social, que despegó de hecho el cultivo académico de la disciplina del modelo de la patria.⁸

En este cuadro, reconfigurado por la nueva historia, que se quería científica, analítica y atenta a las estructuras de larga duración, la historia política no dejó de hacerse. Pero se la identificaría como historia tradicional, interesada en las grandes figuras y los sobresaltos de la vida política y militar, impresionista y narrativa –historia meramente “acontecimental”, para emplear el lenguaje de la historiografía francesa, o, retomando las palabras de Hilda Sabato, rama arcaica y menor de la labor historiográfica–. “Arcaica, porque se la asociaba con la *histoire événementielle*; menor, porque su objeto de estudio, la política, debía explicarse a partir de otras dimensiones de lo social que la determinaban en última instancia.”⁹ Es decir,

⁶ Eric Hobsbawm, “La historia británica y los ‘Annales’”, en *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica, 1998, p. 185.

⁷ Enrique Florescano, *Historia de las historias de la nación mexicana*, México, Taurus, 2002, p. 437.

⁸ Sólo como ilustración, indico algunos títulos representativos: *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina* [1975], al cuidado del historiador mexicano Enrique Florescano; *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)* [1979], del brasileño Fernando A. Novais; *El sistema colonial en la América española* [1991].

⁹ Hilda Sabato, “La política argentina en el siglo XIX: notas sobre una historia renovada” (mimeo).

no se trataba del modo en que se practicaba la historia política, sino de que la política misma carecía de un espesor propio, por decir así.

IComo dije al comienzo, la historia política ha vuelto a retomar sus derechos en los últimos diez, quince años aproximadamente. También para América Latina se podrían usar las palabras que Jacques Julliard utilizó para registrar el cambio en el campo de la historiografía francesa a mediados de la década de 1970: “en la actualidad, la ilusión de que se podría hacer desaparecer el universo político sustituyéndolo por aquello que se supone camufla, es una ilusión ya disipada”.¹⁰ Lo cual, como es obvio, reconfigura el paisaje que evoqué rápidamente poco antes. Pero la historia política no reclama sus derechos haciendo suya la óptica de un paradigma que declara la caducidad de los otros en nombre de un modelo historiográfico único. Tal como la veo en el ejercicio de la producción historiográfica latinoamericana que ha inspirado en los últimos años, la historia política aparece renovada en sus enfoques y en sus preocupaciones, pero sin la pretensión de deslegitimar los otros modos de cultivar la disciplina, las especialidades más o menos vecinas. Más aun: no pretende ignorar lo que sus explicaciones deben a los conocimientos que producen sus vecinos o lo que pueden aprender de ellos. ¿Por qué, después de todo, el esfuerzo de comprensión de una coyuntura no podría cruzar el análisis del acontecimiento con los factores del tiempo largo de las estructuras? La historia política se reivindica como un punto de vista entre otros, sin ambición de historia total, pero sin renunciar a una perspectiva globalizadora, ni creer tampoco que para responder a sus preguntas y sus problemas basta la luz que arrojan la historia económica o la historia social. No cree, en otras palabras, que los hechos políticos se descifren simplemente en otras esferas de la sociedad, sobre el supuesto de que ellos no serían más que el reflejo directo o enmascarado de los hechos que se registran en esas esferas. ¿Por qué una coyuntura económica y social lleva en unos casos a una revolución y en otros no? Si la historia política reclama un punto de vista propio es porque entiende que preguntas como éstas no pueden ser respondidas sino en su propio dominio.

El renacimiento del interés en la historia política en América no podría dissociarse, por cierto, de las desventuras políticas del subcontinente. Pienso particularmente en la experiencia de los regímenes autoritarios sufrida por los países del Cono Sur, y en la reflexión sobre las condiciones y las adversidades de la democracia que esa experiencia provocó en el espacio de las élites intelectuales (el exilio fue en muchos casos el contexto de esa reflexión). De todos modos, la reaparición de la historia política no se explica simplemente como un eco de debates ajenos a la disciplina, ni se trata de un fenómeno exclusiva ni singularmente latinoamericano. Se trata de una tendencia que es activa hoy en la historiografía occidental. La explicación de este hecho no es seguramente simple, pues conjuga razones de diferente orden. Pero no quisiera internarme en un laberinto de causas y motivos del que después no estoy seguro de poder salir. Así que me limitaré a indicar los motivos más frecuentemente señalados como factores o condiciones que hicieron posible ese renacimiento.

El factor intelectual que ante todo salta a la vista es la erosión de la credibilidad en los grandes paradigmas unitarios de explicación del mundo social —funcionalismo, marxismo, es-

¹⁰ Jacques Julliard, “La política”, en Jacques Le Goff y Pierre Nora (comps.), *Hacer la historia. Nuevos enfoques*, Barcelona, Laia, 1979, vol. II, p. 240.

tructuralismo—. Suele mencionarse sobre todo la crisis del marxismo, por la relevancia política de su declinación como foco de inspiración ideológica. Sin embargo, si se trata de caracterizar el estado actual de las ciencias sociales, el agotamiento de los otros paradigmas no resulta menos indicativo, pues tanto el funcionalismo como el estructuralismo fueron vistos, en diferentes momentos de la segunda mitad del siglo XX, como centros conceptuales en torno de los cuales era posible construir un sistema general para las ciencias sociales. Para recordar la relevancia que el programa asumió durante unos veinticinco años, basta remitir al célebre artículo de Fernand Braudel de 1958, sobre la “larga duración” y la alianza entre historia y ciencias sociales. En este texto Braudel tenía como interlocutor a Claude Lévi-Strauss, a quien citaba como a ningún otro autor, por lo general aprobatoriamente, y cuando polemizaba no lo hacía para disentir con la orientación del proyecto estructuralista, sino para defender la importancia de la “duración” y, con ella, de la historia, en el marco del programa esbozado por Lévi-Strauss.¹¹

El retroceso de esos modelos socio-históricos como fuente de inspiración intelectual o, simplemente, la conclusión de que no era posible unificar en torno de ellos la labor de las ciencias sociales ni, por lo tanto, la de la historia, tuvo dos efectos básicos. Por un lado, legitimó la pluralización de los modos o puntos de vista para interrogar e investigar el pasado; por el otro —en conexión con la pluralización de los puntos de vista—, le ha quitado sustento a la idea de un campo disciplinario fundamental respecto de los otros. En conclusión, si hay más de un foco de la historia, ¿cómo no reconocer en la política a uno de ellos?

Podríamos decir que asistimos al surgimiento de una nueva historia política en América Latina, siempre que no asociemos sus manifestaciones con el auge de un paradigma. Habría que destacar, por cierto, el poder de irradiación que han tenido algunas investigaciones históricas, como las de Maurice Agulhon, Pierre Rosanvallon y, en el área del subcontinente, las del historiador hispanoamericanista François Xavier-Guerra. Sin embargo, aunque como fuente de sugerencia la gravitación de estos autores es innegable, resultaría difícil definirlos como portadores o expresiones de un paradigma. Tampoco podría conectarse la reactivación actual de la historia política con el ingreso de una nueva generación de historiadores, puesto que varios de quienes sobresalen hoy en el cultivo del nuevo terreno se iniciaron y escribieron anteriormente obras importantes en el campo de la historia social, como los argentinos José Carlos Chiaramonte e Hilda Sabato. Hasta donde alcanzo a ver, en síntesis, creo que debería hablarse de preocupaciones convergentes en torno de la historia política, sobre la convicción compartida de que la agitada e inestable existencia de nuestras repúblicas, desde el siglo XIX hasta el presente, no puede esclarecerse sólo con la ayuda de la historia económica y social. No pienso que esta nueva historia surja con la promesa de resolver todos los enigmas, aunque tal vez pueda resolver algunos.

III Quiero destacar un rasgo de la nueva historia política: la atención que presta a los lenguajes políticos. ¿De qué hablaban esos personajes históricos, no importa si eran notorios, oscuros o anónimos, cuando decían, por ejemplo, “nación”, “ciudadano” o “pueblo”, en proclamas, constituciones, documentos, periódicos, libros, es decir, en esa masa de escritos

¹¹ Fernand Braudel, “La larga duración”, en *Historia y ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, 1968. Sobre el periplo del programa estructuralista, véase el informado libro de François Dosse, *Histoire du structuralisme*, París, La Découverte, 1992.

por los que circulaba la palabra pública en el siglo XIX? Seguramente nunca se ha sido tan consciente como en la actualidad tanto de la historicidad del conjunto nocional entretejido en los lenguajes políticos modernos, como de la equívocidad de nociones que remiten a más de un sistema de referencia, por lo cual alojan a menudo diferentes capas temporales de sentido. Una y otra vez, François-Xavier Guerra ha subrayado la importancia de esta polisemia para la inteligibilidad de los debates y los conflictos políticos del pasado hispanoamericano:

El ciudadano y la nación son dos de las mayores novedades del mundo moderno, dos figuras íntimamente ligadas con la soberanía en el mundo latino [...]. Pero ni uno ni otro son realidades simples que se pueden captar de manera unívoca, sino conceptos complejos con atributos múltiples –y a veces contradictorios– que cambian según los momentos y los lugares.¹²

Este giro, que podríamos llamar “hermenéutico”, manifiesto en el valor crítico que se concede al lenguaje con que los actores atribuyen sentido a la acción, a las fuerzas en presencia y al combate político mismo, refleja ciertamente los progresos que la historiografía europea y norteamericana han experimentado en las últimas décadas respecto de su propia historia política, incluyendo la de los conceptos de esa historia. El punto de vista de la nueva historia comporta la rehabilitación de la palabra del actor histórico –como se dice: toma en serio la palabra del actor–, no porque suponga que éste se halla en posesión de la verdad o del sentido de su acción, sino porque esa verdad o sentido no puede ser aprehendida sin referencia a esa palabra. Como ha escrito Marcel Gauchet: “Para captar retrospectivamente lo que los hombres ignoran acerca de la historia que hacen, la vía más segura es escrutar lo más cerca que sea posible la historia que ellos piensan estar haciendo”.¹³

La relevancia otorgada al lenguaje político no implica la ignorancia del mundo social, sus restricciones y sus efectos. No se trata de propiciar lo que Pierre Clastres decía del análisis estructuralista de los mitos: un discurso elegante, a veces muy rico, que no habla de una sociedad. Pensar, analizar, interpretar las representaciones acerca del orden social sin reducirlas a la condición de eco o disfraz de datos o estructuras que, de otro modo (esto es, sin el rodeo de los discursos) podrían, por decirlo así, tocarse con las manos, no implica sustraer los mitos, las ideologías –como se quiera llamar a la forma simbólica del caso–, de su espacio de producción e invención. Esas representaciones no se engendran ni flotan en el vacío social. No obstante sería difícil hablar en general, o sea independientemente del tipo de sociedad de que se trate, del modo en que ellas se aferran a las articulaciones del mundo social, uniendo, separando, disponiendo, en fin, en un orden de sentido las relaciones de autoridad, la división social del trabajo, las categorías de sexo o de edad, las asimetrías de casta o de clase, etc. En términos generales, sólo puede postularse que si bien la naturaleza de esas relaciones no se reduce a las significaciones que se entretajan con ellas, las significaciones son parte constitutiva de su naturaleza.

Como es ya demasiado evidente a esta altura de la exposición, este giro pone a la historia política en comunicación con la historia de las significaciones. Empleo esta denominación

¹² François-Xavier Guerra, “El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina”, en Hilda Sabato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, Colegio de México-FCE, 1999, p. 33.

¹³ Marchel Gauchet, “L’élargissement de l’objet historique”, en *Le Débat*, enero-febrero de 1999, N° 103, p. 142.

hospitalaria para abarcar con ella no sólo las expresiones de lo que llamamos habitualmente pensamiento, sea o no político, sino también las figuraciones de lo imaginario. El historiador brasileño José Murilo de Carvalho nos proporciona un ejemplo inmediato y claro de esta comunicación entre historia política e historia de las significaciones, en los trabajos que creyó necesario escribir después de su libro sobre la implantación de la república en el Brasil. Concluido éste, dice, comenzaron a asaltarlo algunos interrogantes:

¿Se había consolidado el nuevo régimen apenas sobre la base de la fuerza del acuerdo oligárquico? ¿No hubo, como ocurre casi siempre, intentos de legitimación que lo justificasen, si no ante la totalidad de la población, al menos ante los sectores políticamente movilizados? En caso positivo, ¿cuál fue ese esfuerzo, cuáles las armas usadas y cuáles los resultados?¹⁴

A partir de estas preguntas, Murilo de Carvalho explora lo que denomina “la batalla en torno de la imagen del nuevo régimen”, una batalla que se libra por el imaginario popular entre definiciones rivales de la república. Los datos que tendrá como materia de sus análisis no serán únicamente los hechos de discurso, sino también rituales, símbolos, alegorías.

Desde hace un tiempo algunos hemos comenzado a utilizar el término “historia intelectual” para designar este campo de estudios, que tiene una larga y rica tradición en América Latina. En un artículo publicado en 1986, el historiador Jaime Jaramillo Uribe señalaba que la historia intelectual, entendida y practicada como historia de las ideas, representaba, junto con la historia económica y social, la otra zona de desarrollo de la investigación del pasado en nuestros países. Su foco de irradiación era México y sus comienzos remitían a la labor pedagógica de José Gaos, pero sobre todo a la amplia producción de Leopoldo Zea. El tema de la identidad latinoamericana y el de los avatares de la conciencia de esa identidad en el dominio de las ideas y la cultura han sido las preocupaciones centrales de esta línea historiográfica en que junto con el de Zea sobresalen los nombres de Arturo Ardao, Arturo Roig, Ricarte Soler.

Más o menos en contacto con la historia política, la historia intelectual conoce también una reactivación en los últimos años. Esta reactivación no se halla en continuidad con la tradición que acabo de mencionar, y sus practicantes no hacen suya la afanosa búsqueda de la identidad latinoamericana y sus formas de conciencia. Hay nuevas perspectivas en el análisis histórico de las significaciones, y en un reciente trabajo de Aimer Granados García y Carlos Marichal puede hallarse un sintético estado de la cuestión en América Latina. Remito a esa útil introducción para no repetir lo que ya expuse en otro lugar acerca de la orientación que podría tomar la historia intelectual.¹⁵ Quisiera, en cambio y para concluir, referirme a otra área de investigación, también conectada tanto con la historia política como con la historia intelectual. Hablo de la historia de los intelectuales.

Las élites culturales han sido actores importantes de la historia de América Latina. Obrando como mediadores entre la “república internacional de las letras” y las condiciones y tradiciones locales, esas élites desempeñaron un papel decisivo no sólo en el dominio de las

¹⁴ José Murilo de Carvalho, *La formación de las almas. El imaginario de la República en el Brasil*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1995, p. 15.

¹⁵ Carlos Altamirano, “Ideas para un Programa de Historia Intelectual”, en *Prismas*, N° 3, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1999.

ideas, el arte o la literatura del subcontinente, es decir, de las actividades y las producciones reconocidas como culturales, sino también en el de la historia política. Si se piensa en el siglo XIX, no podrían describirse adecuadamente ni el proceso de la Independencia, ni el drama de nuestras guerras civiles, ni la construcción de los estados nacionales, sin referencia al punto de vista y la acción de los letrados, los doctores, los intelectuales. El vasto cambio social y económico que posteriormente, en el último tercio del siglo XIX, incorporó a los países latinoamericanos en la órbita de la modernización capitalista, reclutó sus profetas y “legisladores”, para usar la denominación de Zigmunt Bauman, entre esos círculos ilustrados. En el siglo XX la situación y el papel de las élites culturales varió de un país al otro, según las vicisitudes de la vida política nacional, la complejización creciente de la estructura social y la ampliación de la gama de los productores y los productos culturales. Pero, hablando en términos generales, hemos tenido, como en otras partes del mundo, hombres de letras aplicados a la legitimación del orden e intelectuales críticos del poder, vanguardias artísticas y vanguardias políticas surgidas de las aulas universitarias. El APRA, creado en 1924 por un líder del movimiento estudiantil peruano, Haya de la Torre, es sólo el ejemplo más logrado, pero no el único, de esas vanguardias que estimuló a lo largo de América Latina el movimiento de la Reforma Universitaria. Por último, ¿no han sido también parte de nuestra vida pública las instituciones características de la *intelligentsia*, desde las comunidades científicas a las formas de expresión típicas de la acción intelectual, como las revistas y los movimientos literarios?

Sin embargo, no contamos con una historia de estos grupos, de sus asociaciones y sus formas de acción, de los espacios de la vida intelectual, de sus debates y de las relaciones entre “poder secular” y “poder espiritual”, para hablar como Auguste Comte. Hay excelentes estudios sobre casos nacionales, por cierto, y el Brasil y México son los países que llevan la delantera en este terreno. Creo que la reactivación de la historia intelectual como de la historia política pueden ayudar a fertilizar esa zona abandonada hasta ahora que es la de una historia social y política de nuestras élites culturales. Christophe Charle observa a propósito de los intelectuales en la Europa del siglo XIX que el estudio social de éstos fue ganando su lugar a medida que se hacía más compleja la definición de las jerarquías y las dinámicas sociales que ofrecían los historiadores.¹⁶ La observación es pertinente igualmente para América Latina, de la que tenemos también, por obra de sus historiadores, sociólogos y antropólogos, una imagen de sus divisiones y jerarquías sociales crecientemente compleja. Pero añadiría, contra la inclinación a una reducción sociologista del análisis y la explicación, que una historia que tome en cuenta la diversidad de formas que adoptó la acción de los intelectuales a lo largo de dos siglos únicamente puede ser fruto de la colaboración de estudiosos de diferentes disciplinas, desde la historia política a la historia de la literatura latinoamericana, pasando por la sociología de la cultura y la historia de las ideas.

No creo que la investigación de esas élites sea un tributo obligado a una concepción elitista de la historia. No se trata de volver a contar el relato épico de los héroes civilizadores, ni de invertir ese relato para alimentar el género opuesto, el del proceso a los intelectuales. Una historia social y política de los actores de la cultura y de las prácticas culturales, de sus debates y sus espacios de sociabilidad, tiene los medios para escapar a esa disyuntiva. □

¹⁶ Christophe Charle, *Les intellectuels en Europe au XIX siècle*, París, Seuil, 1996.

Temporalidad y refutabilidad de los conceptos políticos

Elías J. Palti

Universidad Nacional de Quilmes / Universidad Nacional de La Plata / CONICET

El cambio producido en esta rama de la historiografía en las dos décadas pasadas puede caracterizarse como un movimiento que lleva de enfatizar la historia del pensamiento (o, más crudamente, “de ideas”) a enfatizar algo diferente, para lo cual “historia del habla” o “historia del discurso”, aunque ninguno de ellos carece de problemas o resulta irreprochable, pueden ser los mejores términos hasta ahora hallados.

J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*.

En un artículo reciente, Terence Ball discute la tesis de la esencial refutabilidad (*contestability*) de los conceptos.¹ Siguiendo el apotegma de Nietzsche de que “sólo lo que no tiene historia es definible”, los sostenedores de dicha tesis aseguran que el sentido de los conceptos medulares del discurso ético, político y científico nunca puede fijarse de un modo definitivo; es decir, que “no hay ni puede haber criterios comunes compartidos para decidir qué cuenta en estética por ‘arte’ o en política por ‘democracia’ o ‘igualdad’”.² Esta tesis, afirma Ball, resulta especialmente atractiva para los historiadores, puesto que aporta una clave para comprender el cambio conceptual, de un modo, además, valorativamente neutral. Desde esta perspectiva, ninguna teoría política podría afirmarse como superior o más verdadera que cualquier otra. De hecho, según confiesa, él mismo la compartió por mucho tiempo, hasta que empezó a descubrir sus deficiencias.³

En primer lugar, dice, conlleva una falacia metodológica, puesto que parte del hecho contingente de que ciertos conceptos han sido históricamente refutados (*contested*) para extraer de allí una ley universal acerca de la naturaleza de los mismos. Por otro lado, tiene, además, implicaciones éticas negativas, dado que si no hubiera forma de fijar el sentido de los conceptos políticos fundamentales, si cada uno pudiese interpretarlos a su manera, la idea misma de comunidad se volvería inconcebible.

¹ Al respecto, véase William Connolly, *The Terms of Political Discourse*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

² Terence Ball, “Confessions of a Conceptual Historian”, *Finnish Yearbook of Political Thought*, 6, 2002, p. 21.

³ El prólogo a *Conceptual Change and the Constitution*, que Ball escribe junto con Pocock, es, de hecho, uno de los alegatos más elocuentes en favor de dicha tesis. Cf. J. G. A. Pocock y Terence Ball (comps.), *Conceptual Change and the Constitution*, Lawrence, Kansas University Press, pp. 1-12.

Si los conceptos constitutivos del discurso político, y, por lo tanto, de la vida política, son efectivamente *esencialmente* refutables, entonces no podría haber lenguaje moral común o léxico cívico, y, por ende, comunicación, y por ende comunidad –incluso siquiera *esperanza* de establecer y mantener una comunidad cívica–. Si la tesis de la refutabilidad esencial fuera cierta, entonces el discurso político, y por lo tanto la vida política, se tornaría imposible, y exactamente por las mismas razones que la civilidad y la vida social es imposible en el estado de naturaleza imaginario y solipsista de Hobbes: cada individuo es una mónada, radicalmente desconectada de cualquier otro individuo en la medida en que habla una suerte de lenguaje privado de su propia factura. Dado que estos lenguajes individuales no pueden traducirse o entenderse mutuamente, cada hablante es forzosamente un extraño y un enemigo para los demás.⁴

En última instancia, afirma, la tesis mencionada tiene consecuencias autoritarias. En caso de que surgieran desacuerdos respecto del sentido de conceptos tales como “poder”, “libertad”, “justicia”, etc., el entendimiento mutuo se lograría únicamente por dos medios: la conversión o la coerción; “y presumiblemente aquellos que no puedan ser convertidos deben ser coaccionados (excluidos, silenciados, ridiculizados, ignorados, etc.)”.⁵ Según veremos, el argumento de Ball permite establecer una distinción fundamental. Sin embargo, es allí también que se hacen manifiestas aquellas deficiencias inherentes a la propia historia de “conceptos”, las cuales derivan, en última instancia, de una noción de la temporalidad que reduce a ésta a una mera ocurrencia fáctica.

La historia de los conceptos y sus aporías constitutivas

Ball señala, en efecto, un punto fundamental, aun cuando la forma en que lo formula no resulte del todo apropiada. Está claro que afirmar que la tesis de la esencial refutabilidad de los conceptos conduce a una suerte de solipsismo, volviendo imposible toda forma de comunidad, es exagerado y, en última instancia, erróneo. Lo que dicha tesis señala es la imposibilidad para una comunidad de constituirse plenamente como una totalidad orgánica, perfectamente integrada y homogénea. Como afirma Pocock, toda sociedad relativamente compleja alberga pluralidad de códigos o lenguajes políticos.⁶ Lo cierto es que la tesis de la esencial refutabilidad de los conceptos no niega, en principio, la posibilidad de fijar el sentido de los mismos, aunque afirma sí que ello es posible únicamente dentro de los marcos de una determinada comunidad política o lingüística.⁷

Así formulada, los desacuerdos respecto de dicha tesis pierden su apariencia infranqueable. De hecho, Ball no ignora que los conceptos cambian su sentido según su contexto de enunciación. Sería simplista ver su argumento como proponiendo un llano regreso al tipo de ahistoricismo propio de la antigua tradición de historia de “ideas”. El punto de controversia

⁴ Terence Ball, “Confessions of a Conceptual Historian”, *Finnish Yearbook of Political Thought*, 6, 2002, p. 24.

⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁶ Véase J. G. A. Pocock, “Introduction: The State of the Art”, en *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 1-36.

⁷ Quien sostuvo esta afirmación de un modo más sistemático es Stanley Fish, en su provocativo texto *“Is There a text in this Class?”*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1980.

aquí yacería en otro lado: si es o no posible la mutua traductibilidad entre los diversos tipos de discurso. En todo caso, y si bien las posturas al respecto varían,⁸ no sería imposible reconciliarlas, hallar algún término medio aceptable entre los extremos de “llana continuidad” y “radical inconmensurabilidad”.

No obstante, planteadas las cosas de este modo, se diluye el núcleo de la disputa. Aun la perspectiva de la imposible traductibilidad mutua de los conceptos sigue siendo una expresión débil de la idea de la *indefinibilidad* de los mismos de que hablaba Nietzsche. Ball está aquí en lo cierto cuando afirma que la tesis mencionada tiene implícita una premisa más “fuerte”, que es la que, en última instancia, él rechaza. De acuerdo con la misma, no sólo toda fijación de sentido sería inevitablemente parcial, relativa a un lenguaje particular, sino que, además, sería siempre precaria. Y ello por causas que remiten menos al contexto histórico externo en que se desenvuelven los lenguajes que a razones mucho más inherentes, intrínsecas (“esenciales”) a los mismos. Un artículo de Sandro Chignola resulta ilustrativo al respecto.⁹

En dicho artículo, Chignola distingue dos etapas en el desarrollo reciente de la historia conceptual italiana. La primera aparece centrada alrededor de Pierangelo Schiera y el *Instituto Ítalo-Germánico* de Trento, que en los años de 1970 renovaron de manera decisiva los enfoques relativos a la historia constitucional.¹⁰ Su modelo interpretativo, de matriz hintzeana,¹¹ permitió la revalorización del elemento lingüístico en la articulación de las relaciones políticas, enfatizando así la necesidad de historizar los conceptos a fin de proceder a una reconstrucción más precisa, *típico-ideal*, de la experiencia político-constitucional moderna.

Una segunda vertiente historiográfica, identificada con la obra del “Grupo de Investigación de los Conceptos Políticos Modernos”, dirigido por Giuseppe Duso en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Padua, habrá, sin embargo, de ir más allá, reformulando el sentido de la propia historia conceptual.¹² Según afirma esta escuela, para descubrir el sentido de las categorías políticas modernas no basta con trazar largas genealogías conceptuales, analizando los distintos sentidos que adoptaron los conceptos, e historizar sus usos. Lo que se requiere es, además, una tarea de “crítica y deconstrucción”. “Si los conceptos políticos modernos poseen una historicidad específica”, insiste Chignola, entonces “será posible reabrir la discusión en torno a ellos y a su intrínseco carácter aporético”.¹³

Como vemos, ambas corrientes acuerdan en cuanto a la idea de la temporalidad de los conceptos. Sin embargo, parten de la base de dos visiones muy distintas de ella. Para la primera, el postulado de que el sentido de los conceptos no puede fijarse de un modo definitivo surge del rechazo de los supuestos evolucionistas implícitos en la vieja historia de ideas. Es-

⁸ Para un punto de vista opuesto al de Fish, véase Mark Bevir, “¿Hay problemas perennes en teoría política?”, *Res publica*, VI: 11-12, 2003, pp. 7-26.

⁹ Sandro Chignola, “Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno”, *Res publica*, VI: 11-12, 2003, pp. 27-67.

¹⁰ La ideas historiográficas de esta generación de autores se encuentran condensadas en Pierangelo Schiera (comp.), *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Nápoles, Vita e Pensiero, 1970.

¹¹ El libro de Schiera, *Otto Hintze* (Nápoles, Guida, 1974) fue clave en la difusión de las ideas históricas de este último autor en Italia.

¹² Al respecto, véanse AA.VV., *Per una storia del moderno concetto di politica*, Padua, CLEUP, 1977; Giuseppe Duso (ed.), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Carocci, 1999, y *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Roma, Laterza, 1999.

¹³ Sandro Chignola, “Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno”, *Res publica*, VI:11-12, 2003, p. 35.

ta primera fase en la temporalización de los conceptos se propone así revelar que los cambios semánticos ocurridos a lo largo del tiempo no siguen un patrón determinado, orientado a la realización de una meta preestablecida: la iluminación de la verdadera definición del concepto dado. Sin embargo, la indefinibilidad de los conceptos se encuentra allí asociada aún a factores de orden estrictamente empírico. Indica una condición fáctica, un suceso circunstancial. Nada impide, en principio, que los conceptos puedan fijar su contenido semántico. No hay nada *intrínseco a ellos* que nos permita anunciar o entender por qué las definiciones establecidas devienen inestables y, llegado el momento, sucumben. La historicidad es aquí contingente e inevitable a la vez. Los conceptos, definitivamente, cambian de sentido con el tiempo, pero la historicidad no les es una dimensión constitutiva. Para decirlo en términos de Ball, los mismos son siempre refutados, pero eso no significa que sean *esencialmente* refutables. Desde esta perspectiva, si a nadie se le ocurriera cuestionar su significado, el mismo podría sostenerse indefinidamente.

El desarrollo de una perspectiva más “fuerte” relativa a la temporalidad de los conceptos supone un desplazamiento de la fuente de la contingencia, su traslado del “contexto externo” al seno de la propia historia intelectual. En efecto, de acuerdo con esta segunda perspectiva, el hecho de que los conceptos no puedan establecer su significado no es una comprobación meramente empírica; refiere a una condición inherente a los mismos. Señala el hecho de que sus contenidos semánticos nunca conforman un sistema racional y lógicamente integrado. Quien mejor definió la misma es Hans Blumenberg, cuando discute la teoría de la secularización. Lo que, para él, la modernidad hereda de las antiguas escatologías no es ninguna serie de contenidos ideales traducidos en clave secular, sino, fundamentalmente, un vacío. Las cosmovisiones cristianas no aportarán respuestas a la pregunta respecto del sentido del mundo, frente a la cual, sin embargo, la modernidad no podría permanecer indiferente. En definitiva, los diversos lenguajes políticos no son sino otros tantos intentos de llenar significativamente ese vacío, tratar de asir, tornar inteligible, crear sentidos a fin de hacer soportable un mundo que, perdida toda idea de trascendencia, no puede, sin embargo, dejar de confrontar lo impensable para aquéllos: la radical contingencia (“irracionalidad”) de los fundamentos de todo orden secular; en fin, de la “esencial refutabilidad” de las categorías nucleares de todo discurso ético o político moderno.

Esto implica que, aun en el caso improbable –y, en el largo plazo, definitivamente imposible– de que no mute el sentido de un concepto, éste continuará siendo, de todos modos, siempre refutable, por naturaleza. Encontramos así una interpretación diferente de la máxima de Nietzsche: no se trata de que los conceptos no puedan definirse de un modo determinado porque históricamente cambian su sentido, sino a la inversa: los mismos cambian su sentido porque no pueden definirse de un modo determinado. No obstante, para comprender por qué toda fijación de sentido es constitutivamente precaria, debemos reconstruir un entero campo semántico, ir más allá de la historia de *conceptos* en la dirección hacia una historia de los *lenguajes políticos*. Recrear un lenguaje político conlleva no sólo la tarea de trazar cómo los conceptos cambiaron su significado a lo largo del tiempo, sino también, y fundamentalmente, la de comprender qué les impedía alcanzar su completitud semántica, descubrir aquellos puntos de fisura que le eran inherentes.

Esto es, más precisamente, lo que, en su conferencia inaugural en el *Collège de France*, Pierre Rosanvallon llama “una historia conceptual de lo político”. Según afirma allí, la visión formalista, típico-ideal, que ve las formaciones conceptuales como sistemas autocontenidos y

lógicamente estructurados, esconde un impulso normativo que desplaza el objeto histórico particular para recolocarlos en un sistema de referencias ético-políticas. De esta forma, dice, deja escapar, precisamente, la “cosa misma” de lo político, que es, asegura, su esencia aporética. El argumento de Ball es una buena muestra de los impulsos normativos que subyacen a las perspectivas débiles de la temporalidad de los conceptos políticos. La idea de Rosanvallon de una “historia conceptual de lo político” lleva a invertir su argumento al respecto. No sería realmente la imposibilidad de fijar el sentido de conceptos políticos lo que haría la política imposible. Por el contrario, si el significado de conceptos tales como los de justicia, democracia, libertad, etc. pudiera establecerse de un modo objetivo, la política perdería *ipso facto* todo sentido. En tal caso, la resolución de los asuntos públicos debería confiarse a los expertos. No habría lugar, en fin, para las diferencias legítimas de opiniones al respecto; sólo existirían quienes *conocen* esa verdadera definición y quienes la *ignoran*.

El punto, en palabras de Rosanvallon, no es “buscar resolver el enigma [de la política moderna] imponiéndole una normatividad, como si una ciencia pura del lenguaje o del derecho pudiera indicar a los hombres aquella solución razonable a la cual no tendrían otro remedio que adecuarse”, sino de “considerar su carácter problemático” a fin de “comprender su funcionamiento”.¹⁴ Y ello conlleva una reformulación fundamental de los modos de abordar la historia político-intelectual. Según señala: “El objetivo no es ya solamente oponer banalmente el universo de las prácticas con el de las normas. De lo que se trata es de partir de las antinomias constitutivas de lo político, antinomias cuyo carácter se revela únicamente en el transcurso de la historia”.¹⁵

Encontramos aquí, expuesta en forma condensada, una segunda formulación de la naturaleza de los desacuerdos entre ambas corrientes. Mientras que la primera de ellas sitúa la fuente del estigma de la temporalidad que tiñe a los conceptos en la brecha ineliminable entre las normas y las prácticas concretas, para la otra, ello resulta de antinomias constitutivas de la política. La fuente externa de la temporalidad (la distancia entre normas y prácticas) remite, en última instancia, y hace manifiesta aquella otra forma de temporalidad alojada en el interior de las formaciones conceptuales. Así reformulada, la controversia cambia su naturaleza (en última instancia, el núcleo del desacuerdo entre estas dos escuelas refiere a la definición del propio desacuerdo). La misma no refiere ya a diferencias situadas en un mismo nivel de realidad, las cuales podrían, por lo tanto, ser formuladas en términos de más o menos. No hay ya aquí término medio posible. En suma, las dos corrientes que Chignola observa en el desarrollo reciente de la historia intelectual italiana ilustrarían una oscilación característica en la historia conceptual, según hoy se la practica. Mientras que la primera devuelve a ésta a una situación en la que bordea con la vieja tradición de historia de *ideas*,¹⁶ la segunda traslada la disciplina a un terreno completamente nuevo y distinto, abre un horizonte a lo que cabría más propiamente llamar una historia de los *lenguajes políticos*.

Como la intervención de Ball muestra claramente, por detrás de la primera de las perspectivas analizadas se puede descubrir la persistencia del tipo de aspiraciones normativistas

¹⁴ Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, FCE, 2003, pp. 41-42.

¹⁵ *Ibid.*, p. 43.

¹⁶ Un buen ejemplo de esta convergencia espontánea entre esta forma de comprender la historia conceptual y la más tradicional propia de la historia de ideas se encuentra en Irmline Veit-Brause, “The Interdisciplinarity of History of Concepts. A Bridge Between Disciplines”, *History of Concepts Newsletter*, 6, 2003, pp. 8-13.

propias de los enfoques típicamente filosóficos a las creencias del pasado. La historia intelectual latinoamericana del siglo XIX nos ofrece algunos ejemplos de las consecuencias para la investigación histórica de la persistencia de estos impulsos normativistas. En definitiva, como veremos, los mismos llevan a reducir las controversias del pasado relativas al significado de los conceptos políticos meramente a una serie de lamentables malentendidos del sentido de la política moderna, impidiendo así captar la naturaleza últimamente dilemática de las cuestiones a las que los autores pasados debieron confrontarse.

La revolución historiográfica de Guerra y sus límites

En la revalorización del papel de la dimensión simbólica en los procesos históricos en la historiografía latinoamericana, la obra de François-Xavier Guerra marca un hito fundamental.¹⁷ Guerra rescataría así a la historia intelectual local de la postración a la que la había conducido la vieja escuela de historia de “ideas” organizada en torno de la obra de Leopoldo Zea y la llamada “filosofía latinoamericana”. Como se comprueba en su libro *Modernidad e independencia*,¹⁸ esta perspectiva más atenta a las alteraciones ocurridas en los vocabularios políticos, aplicadas al siglo XIX temprano, permite reformular de un modo crucial las visiones relativas a la crisis de independencia.

En primer lugar, Guerra rompe con el esquema de las “influencias ideológicas”. Lo que desencadena la mutación cultural que analiza no es tanto la lectura de libros importados como la serie de transformaciones que alteran objetivamente las condiciones de enunciación de los discursos. Como señala, la convergencia con Francia en el nivel de los lenguajes políticos “no se trata de fenómenos de modas o influencias –aunque éstos también existan– sino, fundamentalmente, de una misma lógica surgida de un común nacimiento a la política moderna [la “modernidad de ruptura”]”.¹⁹ Guerra descubre así un vínculo *interno* entre ambos niveles (el discursivo y el extradiscursivo). El “contexto” deja de ser un escenario externo para el desenvolvimiento de las “ideas”, y pasa a constituir un aspecto inherente a los discursos, determinando desde dentro la lógica de su articulación. Y esto conduce al segundo desplazamiento que produce.

En segundo lugar, Guerra conecta las transformaciones conceptuales con alteraciones producidas en el nivel de las prácticas políticas asociadas con la emergencia de nuevos ámbitos de sociabilidad y sujetos políticos. Los desplazamientos semánticos observados cobran sentido en función de sus nuevos medios y lugares de articulación, los cuales no preexisten a la propia crisis política sino que surgen sólo como resultado de la misma, y que permiten la conformación de una incipiente “esfera pública”.

En tercer lugar, lo antedicho abre las puertas a Guerra para superar el dualismo entre tradicionalismo español y liberalismo americano. Como él muestra claramente, se trató de un

¹⁷ “El lenguaje –asegura– no es una realidad separable de las realidades sociales, un elenco de instrumentos neutros y atemporales del que se puede disponer a voluntad, sino una parte esencial de la realidad humana.” Cf. François-Xavier Guerra y Annick Lempérière (comps.), *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*, México, FCE, 1998, p. 8.

¹⁸ François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, FCE, 1993.

¹⁹ *Ibid.*, p. 370.

proceso revolucionario único, que abarcaba de conjunto al Imperio, y tenía su epicentro, precisamente, en la península, que es la que se vio, de hecho, más directamente impactada por la crisis del sistema monárquico.

En cuarto lugar, esta perspectiva replantea las visiones respecto de los modos de inscripción de las guerras de independencia en América Latina en el marco de la llamada “era de las revoluciones democráticas”, y las peculiaridades de la modernización hispánica (que Guerra incluye dentro de la categoría de “modernidad de ruptura”). Su rasgo característico será, de forma más notable en las provincias ultramarinas –menos directamente afectadas por las novedades introducidas en Cádiz– una conjunción de modernidad política y arcaísmo social que se expresa en la hibridez del lenguaje político, que superpone referencias culturales modernas con categorías y valores que remiten claramente a imaginarios tradicionales.

En este último punto encontramos, sin embargo, el aspecto más problemático de su enfoque. Guerra termina allí arribando, por una vía distinta de la de Reinhart Koselleck, a su propia versión de lo que éste denominó *Sattelzeit* (el período de ruptura conceptual en cuyo curso se redefinirían todas las categorías políticas fundamentales, dando lugar a la emergencia de un vocabulario político moderno). Sin embargo, en Guerra este planteo se resuelve en una perspectiva dicotómica que opone modernidad y tradición, como si se tratara de dos totalidades coherentes, claramente delimitadas y homogéneas, lo que reinscribe su modelo dentro del mismo marco de aproximaciones formalistas que Rosanvallon criticaba.

Dicho esquema interpretativo plantea, en efecto, dos problemas básicos. En primer lugar, tiene implícito el supuesto de que en la historia intelectual occidental hubo una única mutación conceptual, que es la que se produjo hacia fines de siglo XVIII, y separa tradición de modernidad. Y ello lleva a descartar de antemano la posibilidad de cualquier otra ruptura subsiguiente (o precedente). Todo lo que vino después del mencionado quiebre será agrupado así bajo una etiqueta común: la de “modernidad”. De este modo, se terminan confundiendo formaciones conceptuales demasiado heterogéneas entre sí como para resultar comprensibles dentro de una única categoría. El segundo problema, mucho más serio aun, es consecuencia del anterior. En la medida en que modernidad y tradición aparezcan como bloques antinómicos perfectamente coherentes y opuestos entre sí, las contradicciones en la historia intelectual serán vistas necesariamente como resultado de una suerte de asincronía conceptual, la superposición accidental de dos épocas históricas diversas. Todo lo que se aparte del “tipo ideal” liberal no puede interpretarse más que como expresión de la persistencia de visiones tradicionalistas que se niegan obstinadamente a desaparecer (generando así toda clase de hibridismos y patologías conceptuales).

El marco explicativo dicotómico en el cual Guerra hace reposar sus análisis históricos (los cuales, sin embargo, exceden decididamente, y no dejan de rebelarse contra dicho marco) esconde, en realidad, una falacia metodológica, por la cual los términos involucrados –modernidad y tradición– dejan de ser categorías históricas para convertirse en lo que Koselleck llama contraconceptos asimétricos, uno de los cuales se define por oposición al otro, como su contracara negativa.²⁰ Considerados como designando simplemente períodos históri-

²⁰ Reinhart Koselleck, “The Historical-Political Semantics of Asymmetric Counterconcepts”, en *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1985, pp. 159-197 [traducción castellana: Reinhart Koselleck, “Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 205-250].

cos determinados, no excluyen la presencia de muchos otros. No así, en cambio, cuando se convierten en contraconceptos asimétricos, como ocurre, por ejemplo, con democracia y autoritarismo. En dicho caso, todo lo que no es moderno es necesariamente tradicional, y viceversa. Ambos términos agotan el universo imaginable de lo político. Y, de este modo, pierden su carácter histórico para convertirse en suertes de principios transhistóricos que atravesarían la entera historia intelectual local y explicarían todo su transcurso hasta el presente.

Llegamos así al núcleo del esquema interpretativo de Guerra. Para él, lo que la élite gobernante latinoamericana fracasó en comprender no es el supuesto sentido eterno de la idea de democracia —él no cree ya en la existencia de conceptos eternos—, pero sí el verdadero sentido de la “democracia moderna”. Éste es también el punto en que la perspectiva de Guerra se vuelve ilustrativa de dilemas teóricos de alcance más vasto, que no atañen específicamente a la historia intelectual latinoamericana, sino a la disciplina en cuanto tal. En definitiva, por detrás de la falacia metodológica antes mencionada podemos descubrir los efectos de la persistencia en ella de impulsos normativistas. Los mismos no son incompatibles con la idea de la temporalidad de los conceptos. No obstante, a fin de dar lugar a invocaciones ético-políticas sustantivas, la misma debe contener una ambigüedad. Por un lado, los conceptos han de ser vistos como contingentes, en el sentido de que su significado cambia a lo largo del tiempo y, por lo tanto, la ideas de una época no podrían trasponerse a otra. Sin embargo, por otro lado, los conceptos no serían concebidos como verdaderamente contingentes en el sentido de que, considerados en sus propios términos, éstos aparecerían como perfectamente autocontenidos y autoconsistentes, esto es, como entidades lógicamente integradas, y no históricamente articuladas.

Este último supuesto resulta incompatible con la idea de la temporalidad de los conceptos sólo en los marcos de una determinada interpretación de la misma. Como muestra Chignola en relación con el caso italiano, la misma supone un desarrollo subsecuente en la trayectoria contemporánea de la historia conceptual; marca una segunda fase, la cual conlleva un trabajo adicional de “crítica y deconstrucción”. En definitiva, en la medida en que las formaciones conceptuales se sigan viendo como horizontes autointegrados y autoconsistentes, la recaída en el tipo de visiones normativistas propias de la tradición de filosofía política resulta inevitable; los desacuerdos respecto del significado de sus categorías nucleares de un sistema de pensamiento aparecerán inevitablemente como expresiones de alguna suerte de malentendido, no como una dimensión constitutiva en ellos.

Resulta significativo, por otro lado, observar que, como mi investigación sobre el siglo XIX mexicano muestra, si bien, en su intento de volver inteligible la crisis que se abre inmediatamente tras la independencia, los propios actores del período se aferraron, en un principio, al viejo tópico de las “ideas fuera de lugar” (que explica las contradicciones halladas al intento de implantar ideas extrañas a la realidad local), habrían, llegado el momento, de percibir las limitaciones de aquellos modelos interpretativos que sitúan el origen de la historicidad de los lenguajes políticos, la fuente de la contingencia y mutabilidad de las formaciones conceptuales, exclusivamente en el medio de su aplicación, el “contexto histórico externo”. A medida que fuera profundizándose la crisis habrían así de descubrir, azorados, la presencia de contradicciones que ya no podrían atribuirse a la persistencia de patrones tradicionalistas heredados de la colonia. El proceso de inscripción de la temporalidad en el pensamiento político atravesará entonces un segundo umbral, que traspasará el ámbito meramente empírico, para alojarse en el propio concepto. Éste comenzará a revelar así sus aporías inherentes.

Trascendencia e inmanencia en el pensamiento liberal-republicano

La definición de Pocock del “momento maquiavélico” provee la base para la percepción de un vínculo interno entre tiempo e historia conceptual. Según afirma:

El “momento maquiavélico” [...] es un nombre para el momento en el tiempo conceptualizado en el cual la república se ve confrontada a su propia finitud temporal, como intentando mantenerse moral y políticamente estable en un flujo de acontecimientos irracionales, concebidos como esencialmente destructivos de todo sistema de estabilidad secular.²¹

Pocock asocia aquí, pues, el surgimiento del republicanismo clásico con la emergencia de la idea de la contingencia en la historia (la *fortuna*). Llegamos así a una de las claves para comprender la diferencia entre *ideas* y *lenguajes políticos*. El “lenguaje republicano”, para Pocock, a diferencia de los “tipos ideales”, no puede definirse según ningún conjunto de máximas o principios. El mismo consiste, básicamente, de la definición de un problema. El “momento maquiavélico” designa, en fin, una contradicción: el intento de realizar valores universales (trascendentes) por medios seculares finitos (la república), los cuales están sujetos, por lo tanto, a la corrupción.²² Para decirlo de otro modo, el mismo marca el momento de la irrupción de la temporalidad en el discurso político, el punto en que el pensamiento político enfrenta la evidencia de la contingencia de todo arreglo institucional secular.

La aplicación de dicho concepto al caso latinoamericano ayuda a comprender mejor las vicisitudes por las que atravesó el pensamiento local del siglo XIX. Inversamente, el análisis del caso local suscita inevitablemente problemas e interrogantes relativos a aspectos metodológicos más generales que permiten reformular o enriquecer dicho modelo analítico. Según intento demostrar en mi estudio titulado *La invención de una legitimidad*,²³ la historia del pensamiento político mexicano del siglo XIX revela aristas nuevas fundamentales en lo que llamamos el proceso de inscripción de la temporalidad en el discurso político de una época dada (la inserción en el mismo de un elemento extraño a su lógica inmanente y que la disloca). Como veremos aquí sucintamente, la definición de Pocock del “momento maquiavélico” engloba y oculta diferencias cruciales en cuanto a los modos de concebir el carácter y la fuente de la contingencia que amenaza la estabilidad de todo orden mundano. Dicho momento maquiavélico sería, en realidad, sólo una de las formas posibles de concebir la misma, marcaría únicamente un primer estadio en el proceso de dislocación del vocabulario político liberal-republicano.

Algo que Pocock no señala es que aquella contradicción, típicamente republicana-clásica, entre valores universales trascendentes (los únicos que podían, en una sociedad de Antiguo Régimen, justificar la existencia de una comunidad) y medios finitos inmanentes se re-

²¹ J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, p. VIII.

²² “La república o la *polis* Aristotélica, tal como reemergió en el pensamiento humanista cívico del siglo XV –dice Pocock– fue a la vez universal, en el sentido de que existía para realizar para los ciudadanos todo lo que el hombre era capaz de realizar en esta vida, y particular, en el sentido de que era finita y localizada en el tiempo y en el espacio”, en J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, cit., p. 3.

²³ Elías Palti, *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, México, FCE, en prensa.

solvería, en principio, una vez que se abandona, con el liberalismo, el ideal de realización de valores universales, para adscribir la legitimidad de los sistemas políticos a la propia voluntad de sus miembros; es decir, cuando se secularizan tanto medios como fines. Se produce así un desplazamiento conceptual por el que el ámbito de la *política* se expande para comprender también al reino de los valores y las normas. Éstas dejan de aparecer como meramente dadas (trascendentes, universales) para convertirse en productos de las propias decisiones colectivas voluntariamente asumidas. Sin embargo, con la inmanentización de las concepciones del “bien” (su traslado al ámbito subjetivo-político), surgirá otra forma de historicidad, una que escapa ya del ámbito del “momento maquiavélico”. Una vez perdida toda instancia de trascendencia, la idea liberal-republicana (que distinguiremos de la republicana clásica) revelará una aporía intrínseca a su mismo concepto; es decir, dará lugar a un tipo de temporalidad inmanentemente generada, que no resulta de los embates de hechos irracionales que amenazan el orden institucional desde fuera –la *fortuna*– sino de sus propias contradicciones inherentes. En efecto, el creciente clima de antagonismo que se desencadenó en México tras la quiebra del vínculo colonial terminaría revelando aquel fondo de contingencia (irracionalidad) presente en los fundamentos mismos de todo orden institucional postradicional (privado ya, por lo tanto, de toda garantía trascendente). La temporalidad (historicidad) se trasladaría entonces del contexto al propio concepto. Ésta rompe su reclusión en el mundo para penetrar el reino de los valores.

La cuestión crítica que desata la seguidilla de “pronunciamientos” y en torno de la cual girarán todos los debates políticos del período será la del alcance y los límites del *derecho legítimo de insurrección o de resistencia a la opresión* (como señala Alfonso Noriega, “el tema de la resistencia a la opresión, o bien del derecho de insurrección, apasionó a los liberales ilustrados [mexicanos]”).²⁴ En última instancia, el derecho de insurrección minaba la objetividad del ordenamiento institucional, tornando la evaluación de su legitimidad un asunto subjetivo, lo que resultaba destructivo de dicho orden. La necesidad de su limitación aparecerá así como acuciante, y, sin embargo, se volvería, al mismo tiempo, crecientemente problemática de lograr. Su definición en el sistema jurídico mexicano del siglo XIX según la figura del “delito de opinión” revela ya las ambigüedades que acarrea su tipificación como un crimen. De hecho, tal derecho no sólo estaba en la base del régimen republicano y distinguía a éste del antiguo despotismo, sino que se encontraba en el origen mismo de México como nación independiente (nacida, no hay que olvidarlo, de una revolución). Y es aquí que aparece aquel aspecto en que el análisis del caso mexicano nos obliga a separarnos del planteo original de Pocock.

En lo que podemos llamar (retomando los términos de Ernesto Laclau)²⁵ una “lógica de la contingencia” (que es otra de las formas posibles de aludir a lo que Pocock llama la “temporalización” del pensamiento político), el “maquiavélico” representaría sólo un primer momento. En él, la historicidad aparece aún como exterior a las normas. En sus marcos, los problemas que confronta la república (perdurabilidad, viabilidad, etc.) aparecen todavía como remitiendo a razones de orden empírico, esto es, relativas al ámbito de su realización práctica. El “momento maquiavélico” pivotea todavía, de hecho, sobre la base de la oposición platónica entre forma (*morphē*) y materia (*hyle*) (que es la que subyace a la antinomia entre *vir-*

²⁴ Alfonso Noriega, *El pensamiento conservador y el conservadurismo mexicano*, México, UNAM, 1993, t. I, p. 136.

²⁵ Véase Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londres, Verso, 1990.

tú y fortuna). El único tipo de temporalidad concebible dentro del concepto republicano clásico es el que deriva de esta oposición, esto es, se vincula con la idea de la corruptibilidad de la materia creada. En última instancia, el mismo es indisociable de las visiones teocéntricas del mundo.

En la medida en que el concepto liberal-republicano conserva un momento de trascendencia (la verdad de las normas constitucionales), podemos aún hablar de un “momento maquiavélico” en él. La validez de dichas normas (el tipo ideal) no es todavía puesta en cuestión, sino sólo su “aplicabilidad” a contextos y circunstancias particulares, como el latinoamericano. Sin embargo, como señalamos, éste sólo marcaría un primer estadio en la problematización de dicho concepto. El mismo se desplegará en México en tres fases o períodos sucesivos. Los mismos se encuentran separados por tres acontecimientos que señalaron, respectivamente, puntos de inflexión en la historia política local, determinando umbrales progresivos en la disolución del concepto de legitimidad.

El primero de estos acontecimientos lo representa el *Motín de la Acordada* (1828), que quiebra por primera vez la continuidad institucional del régimen republicano surgido en 1824, y culmina en 1836 con la sanción de las *Siete Leyes Constitucionales*. Ésta es, más específicamente, la “Era de Mora”. La misma señala “el momento maquiavélico” en la historia del pensamiento político mexicano. La quiebra del orden institucional producida en 1828 y la sucesión de los *pronunciamientos* que le siguió volvería imposible distinguir un gobierno legítimo de otro ilegítimo (y, como consecuencia, decidir sobre la justicia o no de los levantamientos). Según concluye Mora hacia el final de su trayectoria política, la cuestión se había tornado ya indecible en México: llegado a ese punto, estaba claro que, para el gobierno, los insurrectos serían siempre e inevitablemente subversivos del orden legítimamente establecido, e, inversamente, para los rebeldes, el gobierno sería siempre el que habría violado la constitución, cuya vigencia éstos, según alegaban, se proponían restaurar, *no habiendo ya bases objetivas sobre las cuales saldar la cuestión*. Aun así, esto todavía no arrojaría dudas respecto de la existencia de criterios objetivos en principio válidos para ello. La contingencia refiere aquí sólo a lo que en la teoría jurídica se denomina *adjudicatio*, esto es, la aplicabilidad de una norma general a un caso particular.

El período siguiente se inicia con la revisión de la carta constitucional y el fin de la *Primera República Federal*. A partir de 1836 comenzaría a revelarse cierta imposibilidad inherente al concepto liberal-republicano para delimitar el ejercicio legítimo del derecho de insurrección. Como señala el vocero de las fuerzas centralistas, Francisco Manuel Sánchez de Tagle, “[la licitud del derecho de insurrección] es el HASTA AQUÍ de esta cuestión; el punto que nadie ha resuelto [...]. Blackstone dice: ‘¿qué me pides reglas, si la esencia de la revolución es no tenerlas?’. Todos, en fin, se pierden en el mundo de vaguedades y nos dejan á oscuras”.²⁶

El derecho de insurrección aparece así como lo Otro de la Ley, aquello que escapa radicalmente de su ámbito. La imposibilidad de establecer criterios para limitar el derecho de insurrección se revela como un límite interno a la Ley (de hecho, ninguna constitución puede reglamentar su propia violación). Esto marca, en fin, un nuevo estadio en la inscripción de la temporalidad en el concepto liberal-republicano: la indecidibilidad traspasa entonces el ám-

²⁶ Francisco Manuel Sánchez de Tagle, *Refutación de las especies vertidas en los números 21, 22 y 23 del periódico titulado “El Anteojo” contra el proyecto de la primera ley constitucional que presentó al Congreso la Comisión de Reorganización*, México, Imprenta del Águila, 1835, p. 21.

bito meramente empírico para alojarse en el seno del propio concepto de la Ley. Entramos en lo que llamaremos el “momento hobbesiano”.

La desintegración progresiva del sistema político empujaría, sin embargo, este proceso de irrupción de la temporalidad todavía un estadio más, en el cual habría de disolverse el concepto de legitimidad. El mismo expresa en el plano de los discursos la situación de completa desintegración del sistema político (la ruptura del consenso de base) producida por la derrota militar ante los Estados Unidos en 1847, y que llega a poner en cuestión la entidad misma de México como nación (abriendo, de hecho, la perspectiva cierta de su completa disgregación territorial). En dicho contexto, el líder conservador Lucas Alamán desnudará el fondo aporético en que se sustenta el concepto liberal-republicano.²⁷

Según muestra Alamán, el derecho de insurrección es, en efecto, la negación de la Ley, pero constituye, al mismo tiempo, su presupuesto. En definitiva, es en el ejercicio de ese derecho, destructivo de todo orden institucional, que se hace manifiesto el carácter soberano del ciudadano en que todo régimen republicano de gobierno (privado ya de toda sanción trascendente) funda su legitimidad. Alamán apunta así a una contradicción inherente al concepto moderno de *ciudadano*. Para constituir un orden legal, y poder ser efectivamente soberano, el ciudadano debe renunciar al ejercicio del derecho de insurrección, porque, de lo contrario, estamos aún en un estado de naturaleza. Pero si renuncia a ese derecho, deja *ipso facto* de ser soberano, lo que no sólo representa una contradicción en los términos, sino que, de este modo, privaría también de bases de legitimidad a un sistema fundado, en ese caso, en una soberanía ya inexistente (con lo que también volvemos al estado de naturaleza). En síntesis, el sistema liberal-republicano presupone el ejercicio permanente de ese mismo derecho que lo hace imposible. El derecho de insurrección se descubre como destructivo y al mismo tiempo el fundamento de la Ley, lo que la niega pero que encuentra, sin embargo, en su base, su “exterior constitutivo”.

Entramos aquí en lo que llamamos el “momento rousseauiano”. Alamán y los conservadores forzarían entonces a la élite mexicana a confrontar aquello impensable dentro de los marcos del pensamiento liberal-republicano: la radical contingencia (indecidibilidad) de los fundamentos de todo orden institucional postradicional. La noción de *legitimidad* ya no sería solamente inviable en México –una anomalía explicable sólo como expresión de alguna “peculiaridad local”–; ésta se revelaría como *una categoría carente de sentido, algo ilusorio*.²⁸

²⁷ Véase Elías Palti (comp.), *La política del disenso. La “polémica en torno al monarquismo” (México 1848-1850)... y las aporías del liberalismo*, México, FCE, 1998.

²⁸ La expresión burlona de Alamán es elocuente al respecto. “Un escritor filósofo –decía– de demasiada celebridad por desgracia en el siglo pasado [Voltaire], decía hablando del colegio de los Agoreros de la antigua Roma, compuesto de los primeros hombres de la república, que no comprendía cómo cuando se reunían á funcionar en la adivinacion y en los presagios, que para todo se consultaban, podían mirarse unos á otros á la cara sin reirse. Entre nosotros, puede decirse lo mismo con respecto á la palabra *legitimidad*, la cual no es fácil cómo puede ya pronunciarse seriamente en este país, despues de todo lo que ha ocurrido en él despues de 1828. La farsa que los Agoreros romanos representaban, no era sin embargo á sus propios ojos otra cosa que una medida política con la cual se daba sancion del cielo á los actos de la autoridad, lo que no engañaba a ningun hombre de juicio, ni impidió á Ciceron burlarse de los agüeros en su tratado sobre la Adivinacion; pero entre nosotros los mismos que han atropellado toda elección constitucional, los que todo lo han trastornado á fuerza de revoluciones, son los que gritan mas recio en favor de la legitimidad y los que califican todo de ilegítimo, exceptuándose no obstante a sí mismos y sus amigos. En la última época, sobre todo, nada se ha dejado subsistente de cuanto se habia establecido en virtud de la constitución”. Cf. Lucas Alamán, “Defensa del ex-ministro de Relaciones D. Lucas Alamán, en la causa formada contra él mismo y contra los ex-ministros de Guerra y Justicia del vice-presidente D. Anastasio Bustamante” (16 de mayo de 1834), en *Documentos Diversos. (Inéditos y muy raros)*, México, Jus, 1945, t. III, p. 118.

Podemos volver ahora al argumento de Ball. Es cierto que, como él señala, no basta con observar cambios históricos en los conceptos, mostrar el hecho de que éstos se han visto siempre refutados, para deducir de allí su esencial refutabilidad. Pero esto sólo destaca las limitaciones propias de la historia de *conceptos*. La pregunta que aquí se plantea no es sobre los cambios históricos de sentido. La cuestión de la *refutabilidad* no puede resolverse meramente mediante la comprobación de la transformaciones históricas contingentemente producidas en el sentido de los conceptos (procedimiento intelectual que, como señala Ball, conlleva una falacia metodológica, una suerte de salto ilegítimo del plano fáctico al plano normativo u ontológico). La misma plantea la interrogación respecto de por qué estas transformaciones se producen, cómo son ellas posibles. De este modo, desplaza nuestro enfoque hacia un plano más primitivo de realidad conceptual. La búsqueda de lo que Chignola llama una forma de historicidad inmanente a los discursos –que hace de ellos entidades plenamente históricas, formaciones simbólicas totalmente contingentes–, y no meramente un subproducto accidental de la “historia social”, para decirlo en los términos de Koselleck, reorienta nuestra mirada hacia un segundo orden de realidad simbólica, que es lo que designamos bajo el nombre de *lenguajes políticos*: las condiciones de producción- desarticulación de los discursos.

La cuestión de la temporalidad de los discursos conlleva, en definitiva, otra aun más fundamental, pero sintomáticamente ignorada en los presentes debates metodológicos: qué es un lenguaje político, cómo identificarlo, en qué difiere de un “sistema de ideas”. Aunque no podemos en este trabajo agotar todos los aspectos aquí involucrados, quisiera señalar brevemente los rasgos cruciales que identifican los lenguajes políticos y los distinguen de los sistemas de ideas.

Coda: Historia de ideas, historia de conceptos e historia de lenguajes políticos

1. En primer lugar, los lenguajes políticos no son meros conjuntos de ideas. De allí la comprobación repetida de los historiadores de que los mismos resistan obstinadamente toda definición, que su contenido no pueda establecerse de un modo inequívoco. Ello es así simplemente porque un lenguaje político no consiste de ninguna de serie de enunciados (contenidos de discurso) que puedan ser listados, sino de un modo característico de producirlos. Los lenguajes políticos son, pues, *indeterminados semánticamente*; en ellos se puede siempre afirmar algo, y también lo contrario. En definitiva, éstos remiten a un plano de realidad simbólica de segundo orden, a los modos de producción de los conceptos. Para decirlo en los términos elaborados por Jesús Mosterín, un lenguaje político está compuesto de *conceptores* (conceptos de conceptos).²⁹ Para hacer una historia de los lenguajes políticos es necesario, pues, traspasar el plano textual, los contenidos semánticos de los discursos (el plano de las “ideas”) y penetrar el dispositivo argumentativo que les subyace e identifica, los modos o principios formales particulares de su articulación.

²⁹ Véase Jesús Mosterín, *Conceptos y teorías en las ciencias*, Madrid, Alianza, 1984. Este epistemólogo español es miembro del así denominado “círculo de Berlín”, liderado por Wolfgang Stegmüller. Dicho grupo elaboró la llamada “concepción no enunciativa de las teorías científicas”, la cual reformulará de modo crucial la noción de Kuhn de paradigma, dando así un nuevo impulso a los estudios en filosofía de la ciencia. La perspectiva que aquí se expone es, en buena parte, deudora de los aportes realizados por esta escuela.

2. El punto precedente nos permite discernir los contenidos de discurso de los lenguajes políticos subyacentes. El primero remite al plano semántico; el segundo, al orden sintáctico, a los dispositivos formales o modos de producción de los discursos. Desde esta perspectiva, hablar, por ejemplo, de un lenguaje liberal no tiene sentido, si entendemos esto en términos estrictamente ideológicos: se puede ser liberal (o conservador) de muchas maneras diferentes. De hecho, los mismos postulados políticos pueden responder a muy diversas matrices conceptuales; e, inversamente, programas políticos muy diversos, y aun contradictorios entre sí, pueden responder a una misma matriz conceptual. Las continuidades en el nivel de la superficie de ideas pueden así muy bien esconder discontinuidades fundamentales en cuanto a los lenguajes políticos subyacentes, y viceversa (de allí que, como vimos, lo que importe no sea simplemente entender lo que un autor dijo, sino penetrar la instancia de sus afirmaciones explícitas y acceder a la estructura argumentativa que le subtiende). Y ello nos conduce a nuestro segundo punto. Los lenguajes políticos cruzan el espectro ideológico. Éste es el significado de la afirmación de que los lenguajes políticos son entidades objetivas. A diferencia de las “ideas”, no son atributos subjetivos; los mismos articulan redes discursivas que hacen posible la mutua confrontación de ideas. Y ello conlleva una reformulación aun más radical de los enfoques tradicionales en la historia intelectual.

Los historiadores de ideas buscan establecer los conceptos fundamentales que definen a cada corriente de pensamiento y trazar horizontalmente su evolución a lo largo del período considerado (como si se tratara de entidades independientemente generadas y sólo *a posteriori* yuxtapuestas). Los lenguajes políticos, en cambio, sólo pueden descubrirse atravesando verticalmente las distintas corrientes de pensamiento. Éstas se vuelven relevantes únicamente en la medida en que nos revelan, en su interacción, el conjunto de premisas compartidas sobre las cuales pivotea el discurso público de una época, y cómo estas premisas se van alterando en el curso del tiempo. En síntesis, para hacer una historia de los lenguajes políticos no basta, como dijimos, con trascender la superficie textual de los discursos y acceder al aparato argumentativo que subyace a cada forma de discursividad política; para hacerlo, debemos reconstruir *contextos de debate*. Lo que importa aquí no es observar cómo cambiaron las ideas, sino cómo se reconfigura el sistema de sus posiciones relativas, los desplazamientos en las coordenadas que determinan los modos de su articulación pública. Y éstos no pueden descubrirse sino en la mutua oposición entre perspectivas antagónicas.

3. La reconstrucción de los *contextos de debate* no implica, sin embargo, salirse del plano de los discursos. Los lenguajes políticos, de hecho, trascienden la oposición entre texto y contexto en que la historia de ideas se encontraba inevitablemente atrapada.³⁰ Un lenguaje polí-

³⁰ Como señala Pocock, la oposición entre “texto” y “contexto”, propia de la historia de ideas, conduce necesariamente a un círculo argumentativo. “El slogan –dice– de que las ideas deberían estudiarse en su contexto social y político corre, para mí, el riesgo de convertirse en pura palabrería. La mayoría de los que lo pronuncian suponen, a menudo inconscientemente, que ellos ya saben cuál es la relación entre las ideas y la realidad social. Comúnmente toma la forma de una teoría cruda de la correspondencia: las ideas en estudio se las supone que son características de aquella facción, clase o grupo al que su autor pertenecía, y se explica cómo tales ideas expresan los intereses, esperanzas, miedos o racionalizaciones típicas de dicho grupo. El peligro aquí es el de argumentar en círculos. De hecho, es sumamente difícil identificar sin ambigüedad la adscripción social de un individuo, y aun mucho más la de una idea –siendo la conciencia algo siempre tan contradictorio– y uno tiende a sostener las suposiciones que uno hace respecto de la posición social de dicho pensador con las suposiciones que uno hace de la significación social de sus ideas, y luego a repetir el procedimiento en la dirección contraria produciendo una definitivamente de-

tico se convierte en tal sólo en la medida en que contiene dentro de sí sus propias condiciones de enunciación. Esto nos conduce, nuevamente, más allá del plano semántico del lenguaje, que es el único objeto concebible para la historia de ideas; nos lleva, esta vez, a penetrar en la dimensión *pragmática* de los discursos (quién habla, *a quién* le habla, *cómo* lo hace, *en qué* contexto social –relaciones de poder–, etc.),³¹ es decir, nos plantea la necesidad de analizar cómo las condiciones de enunciación se inscriben en el *interior* del ámbito simbólico y pasan a formar una dimensión constitutiva del mismo. Para resumir lo visto hasta aquí, hacer una historia de los lenguajes políticos supone, no sólo trascender la superficie textual de los discursos y acceder al aparato argumentativo que subyace a cada forma de discursividad política, buscando reconstruir contextos de debate. Para ello, necesitamos *recobrar las huellas lingüísticas presentes en los propios discursos de su contexto de enunciación*.

Básicamente, estos tres puntos señalados se orientan a superar las limitaciones de la historia de ideas, revelándolas como resultantes de una visión cruda del lenguaje, que reduce el mismo a su instancia meramente referencial. La nueva historia intelectual buscaría, en cambio, abordar simultáneamente las tres dimensiones inherentes a todo uso público del lenguaje: la semántica, la sintáctica y la pragmática. Podemos decir, esquemáticamente, que un punto de vista radicalmente nuevo de la historia intelectual (el giro de las ideas a los lenguajes) surge de las elaboraciones convergentes de las tres grandes corrientes que actualmente dominan el campo, cada una de las cuales enfatizaría, y renovarían nuestras perspectivas, respecto de cada una de estas dimensiones (la escuela alemana de *Begriffsgeschichte*, para la semántica; la escuela de Cambridge, para la pragmática; y la nueva escuela francesa de historia conceptual de la política, para la sintáctica). En la medida en que combinamos sus respectivos aportes, obtenemos el aspecto crucial que distingue los lenguajes políticos de los sistemas de ideas, y que constituye el tópico específico del presente trabajo: los primeros, a diferencia de los segundos, son entidades plenamente históricas, formaciones conceptuales estrictamente contingentes. Y ello debe interpretarse en un doble sentido.

4. En primer lugar, los lenguajes políticos determinan un principio de irreversibilidad temporal que les es intrínseco (y no meramente algo que les viene desde fuera, de su contexto exterior), el cual se despliega simultáneamente en una doble dirección, es decir, tanto prospectiva como retrospectivamente. A aquello que Skinner bautizó como “mitología de la prolepsis” (la búsqueda de la significación retrospectiva de una obra, lo que presupone la presencia de un cierto *telos* significativo implícito en ella y que sólo en un futuro se revela) debemos así adicionar una forma de mitología inversa, que podemos denominar “mitología de la retrolepsis”, esto es, el pensar que puedan traerse sin más al presente lenguajes del pasado una vez que la serie de premisas y supuestos en que se fundaban (que incluyen visiones de la naturaleza, ideas

plorable perversión metodológica”, en J. G. A. Pocock, *Politics, Language, and Time*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, p. 105.

³¹ Éstas eran, precisamente, las preguntas quintaesencialmente retóricas que definen la posicionalidad de los discursos: las llamadas *circunstancias*. La sistematización de las *circunstancias* fue uno de los principales logros de la tratadística retórica medieval. Partiendo de Cicerón y los clásicos, se definieron entonces un conjunto de relaciones entre los factores de discurso –*circunstancias*– a los que se referían mediante preguntas específicas: *quis* (quién), *quid* (qué), *cur* (por qué), *ubi* (dónde), *quando* (cuándo), *quemadmodum* (cómo) y *quibus adminiculis* (de qué forma).

de la temporalidad, etc.) se hubo quebrado definitivamente. Para hacer la historia de los lenguajes es necesario, pues, no sólo traspasar la instancia textual, el plano semántico de los discursos, e intentar acceder a los modos de su producción, tratando de reconstruir contextos de debate a través de la captación de las huellas lingüísticas presentes en los propios discursos de sus condiciones de enunciación. Debemos, además, indagar los umbrales que determinan su historicidad, aquello que les confiere un principio de irreversibilidad temporal inmanente, volviendo imposible toda proyección tanto prospectiva como retrospectiva.

5. Finalmente, el segundo aspecto que hace de los lenguajes políticos formaciones históricas contingentes, y los distingue así de los “sistemas de ideas”, remite a lo que podemos llamar el principio de incompletitud constitutiva de los lenguajes políticos modernos. Los mismos, a diferencia de los “tipos ideales”, nunca son entidades lógicamente integradas y autoconsistentes. Como vimos, en su centro se encuentra un núcleo vacío dejado por la quiebra de las antiguas cosmologías. De allí que ninguna categoría política moderna pueda fijar su sentido, que las mismas puedan, llegado el caso, “refutarse”, y no sólo mutar su sentido. De hecho, ningún cambio semántico, ninguna nueva definición pone en crisis una determinada forma de discursividad política sino sólo en la medida en que hace manifiestos sus puntos ciegos inherentes.³²

En suma, para hacer la historia de los lenguajes no sólo debemos traspasar el plano semántico de los discursos, a fin de acceder al dispositivo formal que les subyace, tratando de reconstruir contextos de debate, rastreando en los propios discursos las huellas lingüísticas de sus condiciones de enunciación; no basta incluso con indagar los umbrales que determinan su historicidad y confieren a los mismos un principio de irreversibilidad temporal inmanente. Es necesario –y éste es el punto crucial– comprender cómo es que la temporalidad irrumpe eventualmente en el pensamiento político, cómo, llegado el caso, circunstancias históricas precisas hacen manifiestas aquellas aporías inherentes a una forma de discursividad dada, dislocándola. No es otro, en fin, el objeto que da origen a la profunda renovación teórica-epistemológica, según señala Pocock en la cita que sirve de epígrafe a este trabajo, que viene experimentado la disciplina en las últimas décadas. □

³² Esto, no obstante, no es un fenómeno usual, sino que suele expresar situaciones de profunda crisis política o social. Como señala José Luis Villacañas, el supuesto de la consistencia de la norma se encuentra en la base de la noción misma de legitimidad: “La legitimidad, como conjunto de creencias tenidas por válidas, reclama una representación consciente de los patrones normativos aceptados y vigentes en una sociedad o grupo dado. La tesis diría que la legitimidad debe tener una dimensión reflexiva, autoconsciente, creída tanto por los que mandan como por los que obedecen, y que, justo por esta creencia común, el orden político tiene vigencia empírica desde el punto de vista de la praxis social”, en José Luis Villacañas, “Histórica, historia social e historia de los conceptos políticos”, *Res publica*, VI: 11-12, 2003, p. 91. Agreguemos que éste es también el supuesto que el historiador no puede compartir, o debe, al menos, poner provisionalmente entre paréntesis, si pretende escribir una historia política que sea algo más que el relato que la propia comunidad puede ofrecer de sí, esto es, replicar llanamente la serie de idealizaciones respecto de aquello que la constituye como tal comunidad.

Fuegos cruzados

*Estética vanguardista e ideología conservadora
en Retrato do Brasil de Paulo Prado*

Alejandra Mailhe

Universidad Nacional de La Plata / Universidad Nacional de Entre Ríos / CONICET

Los textos del ensayista brasileño Paulo Prado operan como puntos de articulación privilegiados entre la ideología finisecular y la vanguardia, y entre el ensayo social positivista y el culturalista de la década de 1930, y exponen abiertamente la tensión entre fracturas y continuidades ideológicas que atraviesa la vanguardia modernista. Este trabajo aborda dos textos de Prado, centrales en el ensayismo brasileño de la década de 1920: *Paulística* y *Retrato do Brasil*. Por una parte, atiende a la tensión que sesga la obra de Prado entre conservadurismo ideológico y vanguardia estética, considerándola una instancia privilegiada para poner en evidencia los puntos de contacto entre la oligarquía y el modernismo (ese contacto constituye un rasgo peculiar y persistente en las vanguardias latinoamericanas, y obliga a repensar las articulaciones entre clase social y subgrupos culturales). Al mismo tiempo, analiza los lazos estrechos que estos ensayos, al pensar la alteridad social y la identidad nacional, establecen con el ensayismo decimonónico y con el discurso colonial inaugurado con la conquista y colonización del Brasil.

De hecho, Prado mantiene una relación compleja y problemática con el modernismo; sin embargo, mientras la crítica en general subraya la ruptura estética del movimiento o el papel de Prado como oligarca y mecenas de la “Semana de arte moderna”, pocos trabajos (como el de Berriel) enfatizan, por el contrario, el carácter programático, la continuidad ideológica y la coherencia implícitos (más allá de la estética) entre la obra de Prado y el modernismo en su conjunto.¹ Mientras los modernistas que realizan una experimentación formal más radical postulan también una utopía de transformación social (con grados diversos, es el caso de Mário y Oswald de Andrade), y otros actores más convencionales filian esa transformación estética en el conservadurismo, Prado no se liga con el grupo conservador sino con el de los intelectuales progresistas en los planos estético y político, generando así una contradicción interesante entre ideología y estética.²

¹ Véase Berriel, Carlos Ornelas, *Tietê, Tejo, Sena. A obra de Paulo Prado*, Campinas, Unicamp, 2000. Respecto de la “Semana de arte moderna” (que tiene lugar en febrero de 1922, en el Teatro Municipal de San Pablo, y es promovida por la clase dirigente paulista), aunque precedida por algunas manifestaciones plásticas y literarias previas, simboliza la introducción de la vanguardia en el Brasil. Prado se involucra en el movimiento modernista, financiando la “Semana” y estableciendo lazos intelectuales estrechos con numerosos artistas del movimiento. Al respecto véanse entre otros Sevcenko, Nicolau, *Orfeu extático na metrópole. São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos vinte*, San Pablo, Companhia das Letras, 2000, y el trabajo de Berriel citado.

² Ese lazo se hace visible en la participación de Prado como director de revistas modernistas (como la *Revista do Brasil*, entre 1923 y 1925), y como prefaciador o destinatario de textos clave del movimiento (como las novelas

Narciso en el espejo

Como los manifiestos oswaldianos o *Macunaíma*, el primer conjunto de ensayos producido por Prado, y titulado *Paulística*, tensiona dos temporalidades opuestas y absolutas: el origen remoto del pasado (regional/nacional) y un futuro utópicamente promisorio.³ Sin embargo, las modulaciones ideológicas de Prado son muy particulares: entre otros elementos, la exaltación de la hegemonía regional, la valoración de las alteridades sociales o de las mezclas raciales en la historia, y el papel asignado a los sectores populares en la construcción de la nación, cargan esas temporalidades “absolutas” compartidas con el modernismo de un sentido radicalmente diverso.

Paulística se inscribe claramente en el seno de los proyectos culturales del modernismo que buscan forjar la legitimidad simbólica de la hegemonía paulista.⁴ Con menos dotes literarias que los artistas de vanguardia, Prado se erige en una suerte de pensador historiógrafo que resiste la autonomización del arte y de las ciencias sociales. Al mismo tiempo, busca una reintegración “decimonónica” como dirigente económico, político e intelectual, y se propone expandir esa simbolización legitimante a la totalidad de la región paulista, para lo cual se remonta al origen remoto de la conquista y colonización, y revisa de manera privilegiada la historia de la élite como clave para repensar el “problema nacional”.

Apoyándose en el presupuesto de que la historia del Brasil como un todo depende de la historia particular de San Pablo, Prado revisa el proceso histórico de formación del carácter regional, atendiendo a la pervivencia (y/o a la transformación) de ciertos rasgos clave de la psicología social. En esta dirección, se basa en los modelos historiográficos de Renan, la generación del setenta y Capistrano de Abreu (según este último, la historia nacional depende de los caminos de desarrollo y comercialización), y también busca apoyo en las teorías sobre la decadencia de las razas (especialmente, en la versión de Oliveira Martins sobre la decadencia racial de Portugal).

Esta continuidad ideológica con las hipótesis y presupuestos de la generación anterior (e incluso con respecto al propio legado simbólico familiar) refuerza el carácter oligárquico de las ideas de Prado, y expone así uno de los lazos más flagrantes entre la producción intelectual de los años de 1920 en torno del modernismo, y la oligarquía.

Partiendo de este *background* ideológico, basa su análisis de la historia paulista en el lazo directo de la sierra con el mar que, desde el comienzo de la colonización, aísla a San Pablo de las demás regiones, impidiendo la llegada de diversas influencias negativas que sí actúan en el resto del Brasil. Gracias a ese “caminho do mar”, “a população do planalto se conservou afastada dos contágios decadentes da raça descobridora” (p. 24), frente al litoral y el norte, en contacto con la metrópoli (por la presencia constante de representantes del poder

Macunaíma de Mário de Andrade y *Memórias sentimentais de João Miramar* de Oswald de Andrade, ambas dedicadas exclusivamente a Prado).

³ El texto reúne una serie de artículos ensayísticos publicados en la década de 1920 en *O Estado de São Paulo*. Véase Prado, Paulo, *Paulística em Província e Nação*, Río de Janeiro, José Olympio, Coleção Documentos Brasileiros, 1972 [primera edición en libro: San Pablo, Monteiro Lobato, 1925].

⁴ Aunque sin olvidar las marcadas diferencias estéticas e ideológicas, puede pensarse que ésta es también la raíz que impulsa la aprehensión poética o narrativa de San Pablo (como escenario simbólico de una modernización privilegiada) en *Paulicéia desvairada* (1922) de Mário de Andrade o en *Brás, Bexiga e Barra Funda* (1927) de Antônio de Alcântara Machado. Al respecto, véase Sevcenko, Nicolau, *op. cit.*

político y de la Iglesia). Ese contacto estrecho con la península es negativo porque Portugal entra rápidamente en un período de desintegración social. A esto se suma la decadencia económica, racial (por la presencia de negros) y moral que se instaura en la colonia y de la cual sólo se habría salvado el sur.

En *Paulística* Prado imagina un tiempo remoto en el que se acumularon las características étnicas (amén de las geográficas) que justifican la hegemonía “natural” (económica, política y cultural) de San Pablo sobre el resto del Brasil. Aunque reconoce que otras regiones son igualmente claves para entender la historia nacional, el objetivo central de *Paulística* es densificar el espesor simbólico (racial e histórico) de San Pablo, para dotarlo de una legitimidad superior en la definición de la identidad nacional. Así, desde el Prefacio el narrador acentúa la gravitación de un “epos” implícito privilegiado, cargado de un sentido aurático “o misterio das origens” (p. 4). En el marco de esa legitimación simbólica, el texto traza su historia de San Pablo como región positivamente aislada respecto del conjunto nacional.

En efecto, en la teoría de Prado geografía y raza colaboran para la formación de un “centro de aislamiento” privilegiado en San Pablo. Por un lado, la situación topográfica de la región, aislada del resto del país y dotada de un clima “fortificante”, mantendría ese centro libre de contaminaciones raciales y culturales externas. Por otro lado, el cruce entre portugueses e indígenas da origen a una mezcla superior y exclusivamente paulista (la de los mamelucos), en la que habría perdurado el ideal heroico del “hombre renacentista”. Así, apoyándose abiertamente en la “Antropogeografía” de Moritz Wagner y de Ratzel, Prado sostiene que el aislamiento y la mezcla racial cerrada crean un tipo étnico homogéneo y superior que juega un papel clave en el impulso de progreso desplegado por San Pablo. A esa mezcla se suma luego el elemento judío, agregando los trazos positivos de inteligencia, voluntad y arribismo, amén de cierto individualismo y secularización, específicos de la sociedad paulista. En este sentido, resulta interesante leer *Paulística* en el seno del racismo antisemita de la década de 1920: en “Cristãos-novos em Piratininga” por ejemplo, Prado se dedica a refutar a Oliveira Vianna, quien en *Populações meridionais do Brasil* y en *Evolução do povo brasileiro* asigna un mayor papel a los europeos “arianos” que a los judíos en San Pablo, en el marco de una búsqueda xenófoba por defender las bases raciales positivas de la región.

Por su parte, el conquistador portugués es presentado como un actor fuerte e individualista, de imaginación ardiente y propenso al misticismo; en su mayoría, se habría tratado de delincuentes y marginales expulsados de la metrópoli que, al llegar al Brasil, habrían caído en la “tentación” de la sensualidad indígena, ya que “Para essa gente desabusada e rude –íberos e cristãos novos– as índias tupiniquins e guaianases trouxeram, ao desembarcar, a sedução da concubinação na vida livre da mata virgem” (p. 28).

La crueldad e indisciplina de los portugueses habría sido atemperada por cierta “doçura”, estableciéndose así una marcada diferencia con respecto a los conquistadores españoles. Sin embargo, algunos rasgos “negativos” (especialmente la tendencia a rebelarse frente a la autoridad) resultan ventajosos porque preservan la individualidad y la autonomía de la región paulista frente a la colonia. Destacando la modernidad, el liberalismo y la actitud secularizadora propia del paulista, cuando Prado se refiere a la historia de la región (deteniéndose en las entradas bandeirantes o en la vida de los “patriarcas” fundadores del área paulista), subraya los episodios (anécdotas de biografía individual o escenas de rebelión colectiva) que prueban la gravitación de ese carácter rebelde e independiente. Así, toda la expansión geográfica del Brasil termina percibiéndose como “o desenvolvimento fatal das qualidades étnicas do povo paulista” (p. 37).

Apoyándose en la historiografía decimonónica (en Varnhagen tanto como en los *Capítulos de História Colonial* de Capistrano de Abreu), Prado concibe la alteridad indígena a partir de ciertos rasgos ambivalentes (tales como la “indolência” y, al mismo tiempo, la capacidad para llevar a cabo grandes esfuerzos). Y si elogia las bandeiras orientadas a la explotación de tierras y metales, y condena las ligadas con la cacería de indígenas (calificándolas como expediciones “de morte e extermínio”, p. 80), sin embargo es extremadamente ambiguo en relación con el papel de las bandeiras en la represión de los quilombos de negros. A la vez, relativiza la condena de las excursiones contra los indios cuando afirma los “preconceitos” raciales para explicar “o choque inevitável da raça forte e conquistadora, exterminando e escravizando o gentio imbele, disperso e mal armado” (p. 79).

En esta dirección, uno de los objetivos centrales de *Paulística* parece ser la celebración exultante de una (y sólo una) mezcla racial, en el origen remoto de la nación:

Do cruzamento desse índio nômade, habituado ao sertão como um animal à sua mata, e do branco aventureiro, audacioso e forte, surgiu uma raça nova, criada na aspereza de um clima duro, no limiar de uma terra desconhecida. No desenvolvimento fatal dos elementos étnicos num meio propício, mais do que em outras regiões do país, em São Paulo medrou forte, rude e frondosa a planta-homem (p. 29).

Más adelante, insistiendo en el carácter superior de ese renacimiento racial (ocurrido en un pasado heroico, y proclive a “uma mais rápida arianização”, p. 9), Prado afirma que el mameluco es “um admirável exemplar humano [...] dos que só puderam realizar nessa perfeição física, os homens da Renascença italiana, quando César Borgia seduzia o gentio de Maquiavel” (p. 86).

A la valorización épica de San Pablo (por la semejanza con la aristocracia del Renacimiento italiano) se suman las comparaciones de esta región con el interior montañoso del Peloponneso en la Antigüedad griega (por ejemplo, en p. 26), lo que legitima así veladamente el origen clásico y rector del paulista para definir una versión “más elevada” del carácter nacional.

Por otra parte, cuando historiza el desarrollo del área paulista, Prado no exalta el papel paradigmático de las masas tanto como el de algunos individuos aislados que asumen un cariz legendario. Así, reproduce una concepción reaccionaria sobre el proceso histórico, ya que en general los “héroes” no encarnan las tendencias colectivas de las multitudes; más bien, imponen sus propios rumbos a las masas, convirtiéndose en los “patriarcas” fundadores de la oligarquía. Eligiendo el modelo rankeano en lugar del de Walter Scott (aunque explícitamente reivindica a ambos), en *Paulística* los conflictos sociales a lo largo de la historia no dependen de causas económicas o de la participación activa de las masas, sino de la voluntad (y a menudo, de las pasiones privadas) de algunos portugueses “heroicos” de la élite, vigorosos, longevos, portadores de una capacidad hiperbólica de reproducción y que, al mezclarse con las indígenas, dieron lugar a una primera prole de “piratininganos”. Reconstruyendo esas historias pasionales y/o aventureras, Prado rastrea en los documentos coloniales los indicios épicos necesarios para reforzar el prestigio simbólico en que se basa su propia posición oligárquica, aunque transviste su pertenencia a ese linaje heroico –su fidelidad a la clase de origen– al presentarse como “um simples produtor, comissário e exportador” que “só sabe plantar, colher e embarcar o seu produto” (p. 138).

Es obvio que esta celebración conservadora de la propia región busca desarticlar la gravitación de otros regionalismos, hasta entonces hegemónicos en términos materiales y/o sim-

bólicos. Al evaluar la producción del café o la raza paulista como instancias de regeneración, Prado afirma en términos apologeticos la centralidad nacional de su clase e incluso de su propia familia: el sur encarna el progreso frente al atraso del norte y el nordeste, San Pablo encarna la esencia del sur, y su familia, la esencia dirigente y modernizadora de San Pablo.

En efecto, realizando un movimiento inverso al de Gilberto Freyre (y al del Euclides da Cunha, que Freyre erige en su propio precursor), Prado advierte que el atraso “natural” del norte (“a imobilidade do faquirismo tropical”, p. 9) no resiste ninguna comparación con el acelerado crecimiento económico y social del sur (y aquí, el sur “equivale” a San Pablo).⁵ La mezcla racial superior, el clima más benigno al progreso, la riqueza del suelo, el mayor peso de la inmigración europea y el menor del esclavismo “explican” la situación de privilegio de San Pablo. Así, Prado desautoriza el regionalismo nordestino de un solo golpe, considerándolo resultado de una artificial deformación romántica, de un sentimentalismo nostálgico del pasado en desaparición,

[...] um *poncif* literário que tem alimentado uma magnífica produção intelectual, explorando o romantismo regional dos sertões nordestinos ou o africanismo baiano, como no século XIX o indianismo fora de moda dos nossos poetas. É a lenda do Brasil brasileiro, localizado numa região pitoresca, mas estéril e ingrata [...]. Exagero romântico que será dentro em pouco tão inexplicável como considerar o carro de bois do pioneiro do far-west o símbolo da grandeza da América americana (p. 8).

Sin embargo, a pesar de esa superioridad múltiple del área paulista desde el siglo XVI, y de su influencia decisiva en la constitución de la unidad nacional, para Prado la región entra en decadencia en el siglo XVIII como resultado de la ambición del oro. Este factor (que será retomado y ampliado en *Retrato do Brasil*) opera como una suerte de “hybris” que acarrea la desgracia como castigo. Además, a la ambición se suman la apertura de nuevos caminos que interrumpen el aislamiento (como el paso abierto para la explotación de Minas Gerais) y la pérdida de la autonomía política, económica y cultural respecto de Río de Janeiro. El resultado final de ese deterioro se percibe en la transformación del antiguo mameluco de los sectores populares “heroicos” en “o Jeca do escritor paulista” (en alusión al análisis clásico –y también “preconceituoso”– de Monteiro Lobato; p. 39);⁶ es decir, en el caboclo actual supuestamente triste, pálido, víctima del alcohol y el “faquirismo indolente”. También la aristocracia rural, que hasta entonces preservaba la esencia nacional, ahora se encuentra en crisis como el resto de las clases, degenerando por efecto de esa decadentización. Aun así, de la “velha semente bandeirante” todavía queda el fermento instintivo de los “tempos heróicos”, vivo en el paulista contemporáneo, y renovado por la inmigración europea e interna.

De este modo, la apelación a la “decadencia” (que históricamente habría tenido lugar desde el siglo XVIII hasta el presente) constituye una estrategia eficaz de auto-legitimación del papel que la élite dirigente desempeña en el presente, orientando el “renacimiento” económico, racial y cultural de la región. De hecho, *Paulística* confirma el propio rol del ensayista co-

⁵ Téngase en cuenta que esta crítica, presente en el Prefacio a la segunda edición de *Paulística*, es de 1934, precisamente un año después de la aparición de *Casa-grande e senzala*. Inscripta en ese contexto, la cita adquiere el cariz de un ataque virulento (pero solapado) al regionalismo freyreano.

⁶ La concepción de la alteridad en Monteiro Lobato puede rastrearse en textos tales como *Urupês* (1914) y en el posterior (y sólo aparentemente más progresista) *Idéias de Jéca-Tatú* (1951).

mo “patriarca” de la clase y orientador de las masas, hacia la modernización y la defensa de la autonomía en el área paulista y en la nación en su conjunto.

Hasta tal punto el enfoque de Prado está sesgado por los intereses de su clase, que manipula los acontecimientos, destacando la relevancia de aquellos que tienen consecuencias directas para la economía de la clase dirigente, y desestima aquellos que modifican las condiciones de vida de los otros grupos sociales. El ensayo, acercándose a una tradición épica de largo aliento, busca despertar esa “velha semente” dormida, descubriendo las huellas en extinción de una antigua hegemonía perdida. En este sentido, comparte el tono “saudosista” que impregna la reconstrucción del viejo dominio oligárquico en los textos de Gilberto Freyre, pero también comparte la tensión radical (que atraviesa los textos vanguardistas en su conjunto) entre un “pasado remoto original” y un “futuro utópico” fundado por el texto.

Nuevo retrato de Narciso

Retrato do Brasil, el ensayo siguiente de Prado, consolida diversas líneas de la reflexión heredada sobre el carácter nacional, y agudiza hasta el paroxismo sus contradicciones internas.⁷ Por un lado, Prado exagera el ataque (todavía sutil en *Paulística*) contra las figuraciones ufanistas del Brasil como “Visão do Paraíso” (las versiones que, mostrando al Brasil como un escenario libre de conflictos y de vicios, y saturado de riquezas y bellezas naturales, recorren obsesivamente la literatura y el ensayismo brasileños desde la colonia hasta el nacionalismo de Affonso Celso a principios del siglo XX).

En *Retrato...*, toda la historia del Brasil se basa en el desarrollo desordenado de dos obsesiones negativas: la lujuria y la codicia. Prado recupera concepciones naturalistas del trópico (como las formuladas por Araripe Júnior y Aluísio Azevedo) al sostener que, incentivados por la naturaleza exuberante y el ardor del clima, los excesos de la vida sensual (implícitos en la Europa renacentista y “naturales” entre los “primitivos”) dejan una fuerte impronta en el carácter brasileño, produciendo un agotamiento sensorial, vegetativo e intelectual, y creando un estado de fatiga patológica.

Cabe aclarar que para Prado el Renacimiento –concebido como parte de un movimiento de rebelión contra la debilidad de Occidente (p. 149)– implica una exploración “rabelaisiana” de los excesos instintivos. Así, Prado busca lo mismo que Mário y Oswald de Andrade (el “origen” de una cultura carnalesca centrada en la liberación del cuerpo), y apela a las mismas fuentes de la tradición colonial, pero –como veremos– lo hace extrayendo conclusiones exactamente opuestas a las de estos autores.⁸

Por un lado, porque Prado describe los excesos sensuales en que caen los conquistadores apoyándose acríticamente en las perspectivas “colonialistas” formuladas tanto en el período de la conquista y colonización (por Vaz de Caminha, Soares de Sousa o la *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil*) como en el siglo XIX por la historiografía de Varnhagen. El análisis de la *Primeira Visitação...* es uno de los casos más interesantes: sin po-

⁷ Véase Prado, Paulo, *Retrato do Brasil. Ensáio sobre a tristeza brasileira em Província e Nação*, cit. [primera edición: San Pablo, Mayença, 1928].

⁸ En este sentido, resulta significativo el hecho de que Prado realice una lectura nietzscheana del Renacimiento (aunque combina ese nietzscheanismo con una concepción típicamente positivista de la economía libidinal).

ner en cuestión la transparencia de la fuente, Prado encuentra allí numerosas pruebas de la “anormalidade patológica” instaurada en la colonia: la “hiperestesia sexual” desencadena prácticas de sodomía, tribadismo y pedofilia entre clérigos, cristianos-nuevos, mamelucos, indios y negros, en una mezcla que desconoce las fronteras de género, raza o estamento social, pues “o vício e o crime não eram [...] privilégio das camadas inferiores e médias das povoações coloniais nesse fim do século XVI” (p. 161).

Esa supuesta hipertrofia del deseo podría haber sido puesta en cuestión, o al menos percibirse (tal como lo hará unos años después Gilberto Freyre) como un elemento positivo dado su carácter democratizador y generador de cohesión social, racial y cultural. Sin embargo, *Retrato...* concibe sólo las consecuencias negativas ligadas con la dilución de los valores morales y con la creación de un estado de anarquía social que borra las jerarquías sociales y los límites de la represión. Sólo en el “Post-scriptum” –y contradiciendo la hipótesis desarrollada hasta el hartazgo por el ensayo– Prado reconoce las “ventajas” de la lujuria y la anarquía: la mezcla favorece la integración nacional, evitando la segregación racial del elemento negro (como sucede en cambio en los Estados Unidos, p. 223). También en el “Post-scriptum”, oponiéndose a la perspectiva implícita en el libro, Prado exalta el mestizaje y refuta la jerarquía de las razas, aunque vuelve a afirmar el blanqueamiento (gracias a la saludable arianización de los negros) y la progresiva degradación de los híbridos.

Pero el cuerpo del ensayo sigue y traiciona su propio modelo de origen, dado que (tal como también declara en el “Post-scriptum”), *Como se deve escrever a história do Brasil* de Martius constituye el principal modelo de análisis. Siguiendo a Martius –que funda la historiografía nacional–, cobra relevancia (al menos teóricamente) el estudio de la penetración biológica de las tres razas, de la convivencia sexual del portugués con indios y esclavos, de las entradas bandeirantes y de los aportes (raciales y culturales) del elemento indio y negro. Sin embargo, *Retrato...* rechaza en general la mezcla racial, al tiempo en que el negro no recibe ningún tratamiento, más allá de su esencialización y de la condena ambigua de la esclavitud.

En efecto, además de estas ambivalencias raciales, aunque Prado (citando un tópico heredado del discurso abolicionista) reconoce que la asimetría social entre el lujo de la clase dirigente y la miseria extrema de los esclavos es el principal factor responsable de la degradación de las costumbres, en definitiva no es la dominación, sino la anarquía sexual y la ambición desmedida lo que desencadena la decadencia del Brasil. La misma ambivalencia que conduce a aunar causas raciales y socioeconómicas reaparece en el abordaje de la esclavitud negra, pues

O negro cativo era a base de nosso sistema econômico [...], e como que em represália aos horrores da escravidão, perturbou e envenenou a formação da nacionalidade, não tanto pela mescla de seu sangue como pelo relaxamento dos costumes e pela dissolução do caráter social, de conseqüências ainda incalculáveis (p. 201).

Esas ambivalencias se exasperan cuando el narrador adopta abiertamente el punto de vista de un viajero europeo recién llegado a Recife (p. 201): ante la ciudad “tomada” por esclavos sumidos en una promiscuidad repugnante, asume una posición crítica que oscila sospechosamente entre el etnocentrismo miserabilista y la denuncia de la explotación, entre la condena racialista y la sensibilidad social al estilo de Rugendas o Debret. En igual dirección, cuando analiza la situación de decadencia en la metrópoli, advierte que la inmoralidad emana tanto de la esclavitud como “da última mistura com mouros e negros” (p. 193); del mismo modo,

el contacto de Portugal con la India consolida la exaltación de la ambición pero también la hiperestesia sexual por la familiarización con la “sedução asiática” (p. 194).

Así, el texto de Prado cabalga continuamente entre dos argumentaciones ideológicamente contrapuestas: entre la denuncia de la explotación y la condena racialista de la mezcla (que probaría el debilitamiento decadente de los valores morales), y entre el reconocimiento de la intervención de factores materiales y simbólicos, y la determinación biológica. En algunos pasajes se hace más explícito el ataque virulento a la mezcla racial (celebrada tanto en el proyecto historiográfico de Martius que sirve de base a *Retrato...*, como en las ficciones de Oswald y Mário de Andrade o en el ensayismo de Freyre): por ejemplo, refiriéndose al arribo de la “sadia e sólida” inmigración europea a fines del siglo XIX, advierte que ésta “...veio acordar a mandranice brasileira apodrecendo nas delícias da mestiçagem [...], num desleixo tropical, entre mulatas, lundus e festas religiosas” (p. 213). Concebidas por momentos las víctimas como victimarios, y oscilando entre denunciar y naturalizar la sumisión, indios y negros se presentan como “animais lascivos”, al tiempo que los excesos sexuales acaban perdiendo su remisión a la dominación.⁹ Aunque critica el exceso explotador también entre los paulistas (convertidos en esclavócratas cegados por el deseo de riquezas), Prado exalta acríticamente el papel de las bandeiras en los ataques al “gentio revoltado” de los indios, y luego “aos negros dos Palmares” (p. 177).

Para legitimar la hegemonía de San Pablo, *Retrato...* apela a una estrategia distinta de la empleada en *Paulística* (centrada en historizar la región paulista): aquí, en lugar de exaltar las cualidades positivas del área, asume la posición típica del narrador decimonónico, afirmando los lugares comunes del colonialismo europeo. Para ello, apela acríticamente al “testimonio” de diversos viajeros europeos que visitan el Brasil a comienzos del siglo XIX. Bajo esa perspectiva miserabilista (centrada en el atraso del trópico, la indolencia, la sensualidad o la degradación por la esclavitud), Recife, Salvador y Río de Janeiro se convierten sutilmente en contraccaras nefastas de San Pablo. Inserto con fuerza en esa tradición colonial, el texto diseña el perfil contra el cual, pocos años después, reaccionará la mitificación “saudosista” del regionalismo freyreano. En *Retrato...* (siguiendo el *Travels in Brazil* de Koster), el Salvador del siglo XIX es “...um horrível monturo que devia empestar até o mar alto”, donde “[...] as negras vendiam peixe, carne moqueada [...] e as infinitas qualidades de quitutes baianos, alguns dos quais, dizia o cronista, ‘ótimos pelo asseio para tomar para vomitórios’ mientras “a vida dissoluta do africano e do mestiço invadia a melhor sociedade. Tudo se fazia nesse abandono desleixado e corrompido que é a praga da escravidão” (p. 202); “Os escravos eram terríveis elementos de corrupção no seio das famílias. As negras e mulatas viviam na prática de todos os vícios [...]. Os mulatinhos e crias eram perniciosíssimos. Transformavam as casas, segundo a expressão consagrada e justa, em verdadeiros antros de depravação” (p. 203).

El mismo diagnóstico horroroso se repite para Río de Janeiro. Basándose en los relatos de viajeros ingleses y alemanes (John Luccock, Andrew Grant y L. von Rango), la capital se evoca como una ciudad atrasada e inmunda, contaminada por un olor penetrante y saturada de esclavos. Citando nuevamente tópicos de la literatura de viajes y de la plástica de Debret y Rugendas,

⁹ El único elemento que Prado destaca en este sentido es “a submissão fácil e admirativa da mulher indígena, mais sensual do que o homem como em todos os povos primitivos” (p. 167), a lo cual se agrega “a passividade infantil da negra africana” (p. 168), reduciéndose esa sumisión a una mera inclinación racial. Y cuando analiza la lujuria en San Pablo en el siglo XIX, “as cafuzas e sararás que pululavam à noite nas ruas escuras de Paulicéia” (p. 216) se convierten en las responsables de infectar de sífilis a los jóvenes blancos.

Às vezes passavam estranhas figuras de escravos de máscara de ferro, com que os puniam do vício da embriaguez. De toda essa mistura de côres, de línguas, de trajes, [...] Luccock tinha a impressão de estar numa cidade da África (p. 205).

Así, aunque superficialmente se denuncie la responsabilidad de la esclavitud como institución corruptora (por crear una “filosofía de senzala [...] latente nas profundezas inconfessáveis do caráter nacional”, p. 226), en la estructura profunda de la argumentación la plaga no es la esclavitud (o al menos, no es sólo la esclavitud) sino (también) los propios esclavos. Incluso, en la *dispositio* del texto se antepone la contaminación por la presencia negra al reconocimiento de los abusos por parte de los señores blancos para con sus esclavas. De este modo, exactamente donde Freyre encontrará puntos álgidos de una “mistura” y cohesión social positivas, Prado descubre una extrema degradación y una fuerte atomización de la sociedad.¹⁰

Reiterando la hipótesis de *Paulística*, el contacto con los grandes centros coloniales “envenenados” (física, social, racial y moralmente) por la esclavitud, origina junto con otros factores la entrada de San Pablo en una etapa de decadencia.

A la lujuria se suma la ambición desenfrenada de los conquistadores, poseídos por un individualismo y una sed de riquezas que atentan contra el establecimiento de una red social y someten la colonia a “uma loucura coletiva” (p. 182) que atraviesa todas las clases sociales y siembra la anarquía.

De la combinación nefasta entre lujuria y ambición (trazos que ya antes de llegar a Brasil darían cuenta de una población decadente) surge una “raça triste” sesgada por la melancolía y la debilidad moral, en contraste con la fuerte moralización presente por ejemplo en la colonización de los Estados Unidos: la tristeza provendría del agotamiento por la perversión sexual y la ambición desmesurada siempre insatisfecha.¹¹ Ese cuadro patológico ya es percep-

¹⁰ Aun así en diversos aspectos Prado anticipa *Casa-grande e senzala*. Como en Freyre, la decadencia ya aparece vinculada al problema de la dominación esclavócrata. Sin embargo, en la puesta en acto del análisis esa categoría abstracta (*a priori* ambigua en relación a la responsabilidad que recae sobre cada polo de la dominación) Prado se refiere sistemáticamente a casos de contaminación “desde abajo”; por contraste, Freyre acentuará el sadismo de la clase dirigente (aunque también en los hechos visualice pobremente el mundo de los pobres). Aunque ya *Retrato...* (como luego *Casa-grande...*) reivindica la sexualidad como esfera de intercambio privilegiada para entender el poblamiento y la emergencia de una nueva cultura híbrida, todavía patologiza esa esfera, reactualizando el *background* del determinismo de entresiglos. Así, en *Retrato...* la conquista se presenta más bien como una colección de casos de criminología y psiquiatría finisecular, incluyendo sodomía, hiperestesia sexual, corrupción de menores y agotamiento somático y psíquico. Aunque ya coloca en primer plano la sexualidad (inscribiéndose en la línea de Martius y Capistrano de Abreu, así como también en la de José de Alencar, Aluísio Azevedo y João do Rio), ésta aparece hiperbolizada y condenada, prolongándose así una concepción negativa de la nación como organismo enfermo.

A la vez, Prado ya aparece preocupado por ingresar en la intimidad de los sobrados aristocráticos de las ciudades coloniales, por establecer un lazo de correspondencias simbólicas entre la corrupción esclava y la relajación moral de esa oligarquía sometida a los influjos del trópico. En este sentido, Alencar, Debret y Rugendas (y el conjunto de la literatura de viajes producida a principios del siglo XIX) constituyen un posible punto de partida para esa historización de la intimidad oligárquica que desembocará en *Casa-grande...* Aunque Prado no desarrolla ese universo cultural, y apenas atiende a las instancias de intercambio (sexual, pero también cultural) que se despliegan en ese escenario “promiscuo”, sí señala su importancia, reactualizando lugares comunes heredados y perfilando, al menos en parte, las condiciones de posibilidad en el marco de las cuales será erigido el ensayo freyreano.

¹¹ Prado abre el capítulo “A tristeza” apelando al contraste (ya tópico en la historiografía brasileña) entre los procesos de colonización de los Estados Unidos y el Brasil, demostrando que, en el primer caso, el puritanismo creó una poderosa unidad de espíritu social, “establecida em condições favoráveis de higiene moral”, y generando “a atmosfera saudável em que pôde prosperar a nação” (p. 191). A su vez, la secuencia de abatimiento físico ya estaba presente en varios textos románticos (por ejemplo, en la imagen de algunas razas tristes o “saudosistas”, en Ferdinand Denis) y en el naturalismo (por ejemplo en Araripe Júnior). Aquí resulta claro en qué medida Prado homologa

tible en la colonia (pues Portugal conquista el Brasil cuando se encuentra corroído por la decadencia política y la desmoralización de las costumbres) y se agrava con el “romanticismo” que se extiende de movimiento estético a “modo de ser nacional”, en concordancia con una percepción anti-moderna y distorsionada de la realidad.

¿El Brasil purgatorio de Portugal?

“O Brasil era um degredo ou um Purgatório.”
(Paulo Prado, *Retrato do Brasil*)

Los textos jesuíticos, que en la experiencia brasileña de conquista y colonización hegemonizan la representación de la alteridad, ponen en evidencia una concepción del Brasil como lugar privilegiado del pecado, dominado por vicios sexuales (lujuria, incestos, poligamia), indolencia, herejía y ambición. Sólo por citar un ejemplo, en su *Tratado Descritivo do Brasil*, Magalhães Gândavo edeniza la naturaleza brasileña para estimular su colonización, pero también percibe “a multidão de bárbaro gentio” bajo la lente de un miserabilismo extremo: los indios son responsables de dificultar el desarrollo de la colonia, no sólo por su incapacidad de realizar cualquier trabajo sistemático: además son lujuriosos, bestiales y vengativos antropófagos, y carecen de toda moral, religión, ley u orden político.

A través de este tipo de imágenes instrumentadas por los grupos dirigentes (como fundamento ideológico de la dominación colonial), el Nuevo Mundo se presenta como infernal por su humanidad demoníaca, y al mismo tiempo edénico por su riqueza y exuberancia naturales. El Brasil también se convierte en una suerte de “Purgatorio” del Portugal por el supuesto papel ejercido en la purificación de sus elementos indeseables: las plagas sociales de la metrópoli (delincuentes, enfermos y degenerados), los salvajes herejes, el trabajo esclavo. La metrópoli exorciza sus fantasmas, expulsando los elementos humanos enfermos y las formas enfermas de explotación compulsoria que, en un círculo vicioso, refuerzan el carácter “infernal” de la colonia.

Prolongando esta mirada colonialista, Prado afirma el carácter “naturalmente” libidinoso del trópico: inserto en la genealogía representacional heredada, lee acriticamente la mirada que proyectan sobre el otro social las fuentes coloniales desde el inicio de la conquista. El cuestionamiento se reduce apenas a la puesta en crisis de la idealización de la naturaleza tropical como “Paraíso terrenal”. Al analizar la fuerte gravitación de lo imaginario como motor de las exploraciones en América, Prado rastrea cómo se origina, en ese contexto de exaltación de lo imaginario, la idealización del trópico como “Paraíso” (de Colón y Vaz de Caminha a Gândavo inclusive). Sólo en ese punto articula una perspectiva crítica de las fuentes coloniales, rompiendo con la idealización “romántica” del trópico para luego imponer su propia versión “realista” sobre su decadencia. Por lo demás, los documentos jesuíticos o las visitas del Santo Oficio constituyen para Prado pruebas “transparentes” que aprehenden el “origen” de un “modo de ser” nacional. Las claves del problema brasileño subyacen en el nacimiento espurio de su población, compuesta por la mezcla entre grupos primitivos y actores degradados que provienen de una civilización decadente, para formar en conjunto una galería lombrosiana de degenerados sexuales, delincuentes, criminales y enfermos de ambición.

“sin más” los planos de las psicologías individual y colectiva. Así, por ejemplo, explicita: “Luxúria, cobiça: melancolia. Nos povos, como nos indivíduos, é a seqüência de um quadro de psicopatologia: abatimento físico e moral, fadiga, insensibilidade, abulia, tristeza” (p. 196).

El clima de “intoxicación sexual” trazado por Prado, que recrea los antiguos discursos de aculturación colonial, tiene una particular perduración en el pensamiento nacional, y será recuperado incluso por *Casa-grande e senzala* de Gilberto Freyre, un ensayo heredero –al menos en parte– de *Retrato...* En efecto, crítico del papel aculturador desempeñado por los jesuitas, y comprensivo de la lógica de poblamiento “por cualquier medio” (que impulsa al mestizaje), Freyre partirá de la misma imagen colonial, aunque ésta adquiera ahora connotaciones positivas.

¿En pro de la vanguardia y en contra de la autonomía del arte?

¿En qué medida esa mirada, que sesga el ensayismo y la propia posición de Prado en el campo cultural (evidenciando una continuidad flagrante con el discurso colonial), interviene en su aprehensión de la experiencia modernista? ¿Y hasta qué punto los modernistas confirman, en sus artículos o ficciones, el diagnóstico refractado por *Retrato...*? Responder estas preguntas puede permitirnos no sólo aprehender la distancia entre Prado y los vanguardistas, sino también profundizar en el análisis de sus puntos de contacto. En este sentido, *Paulística* y *Retrato...* podrían iluminar las ambivalencias y las contradicciones ideológicas presentes también en los textos de vanguardia.

Para evaluar el modo en que Prado lee la obra modernista es necesario, en primer lugar, considerar que Prado reflexiona poco sobre los textos del grupo que, paradójicamente, lo adopta como “padre” y mecenas. Esa escasa producción crítica evidencia la distancia simbólica que lo separa de su propio movimiento. A la vez, en la medida en que para Prado la literatura no constituye un campo autónomo, desde su perspectiva el arte queda subsumido a la confirmación de sus hipótesis históricas. Así, posicionándose (implícita o explícitamente) contra la autonomía del arte, coloca en primer plano sus propias ideas sobre la emancipación cultural, y reduce los textos de vanguardia a meros “vehículos” para alcanzar esa identidad nacional.¹² En esta reducción de la obra de arte a un instrumento ideológico, Prado contrasta con la defensa de la especificidad estética efectuada por Oswald y Mário de Andrade (pues en ellos predomina una fuerte conciencia de la obra de arte como acontecimiento estético, aunque los límites, ambivalencias y contradicciones múltiples entre estética vanguardista e ideología social también atraviesan sincrónica y diacrónicamente las obras de estos autores, y se agudizan especialmente en la década de 1930).

En el marco de esta negación de la autonomía del arte, Prado emprende una interpretación “desviada” de la ideología implícita en los textos modernistas. En este sentido, lejos de la desjerarquización de las razas y de la exaltación de la mezcla, y aun más lejos del rechazo de la propia categoría de “raza” (legible en *Macunaíma* y *O turista aprendiz* de Mário de Andrade), Prado le asigna al modernismo una función “étnica”. En efecto, el criterio racial desplegado en *Paulística* y *Retrato...* es aplicado para pensar el *fin finalis* de la experiencia de vanguardia. De este modo, en el famoso “Prefacio” de 1924 para el poemario *Poesia Pau-Brasil* de Oswald de Andrade, incita a los jóvenes modernistas a una suerte de “superación

¹² Así por ejemplo, en el artículo “Becheret”, Prado exalta el papel de la Semana como educadora de conciencias y estímulo para activar las fuerzas de la sociedad, y expone por primera vez la tesis (propia de la generación de 1870) sobre la “decadencia” de la vida intelectual nacional, frente a lo cual propone el abandono de la copia de las ideas europeas y la búsqueda de un modelo estético y cultural propios. Véase Prado, Paulo, “Becheret” [primera edición: *O Estado de São Paulo*, mayo de 1923] y “O momento” [primera edición: abril de 1923], en Berriel, Carlos Ornelas, *op. cit.*, pp. 290-292.

racial”: “Sejamos agora [...], no cumprimento de uma *missão étnica* e protetora, jacobinamente brasileiros. Libertemo-nos das influências nefastas das velhas civilizações em decadência” (p. 59).¹³ Y forzando la homologación entre vanguardia cultural y eugenesia, opone niños, salvajes y animales a las “integridades plenas” alcanzadas gracias al progreso de la vanguardia: “Vai nascer o brasileiro. Desenlaçamos as cadeias que nos prendiam às raças primitivas; sacudimos aos poucos as influências subconscientes que nos aparentavam ao Selvagem, à Criança e ao Macaco [...]. Vai nascer o Brasileiro” (p. 63).

Así, amén de la rejerarquización racial, Prado actualiza la antigua devaluación del inconsciente, la animalidad y las alteridades primitivas, en un movimiento ideológico opuesto al promovido por Oswald de Andrade en sus manifiestos y en el propio *Poesia Pau-Brasil* que Prado prologa.

Al reconocer que el modernismo “redescubre” el Brasil desde Europa,¹⁴ Prado hace explícito un sentimiento compartido por los intelectuales de vanguardia inspirados en el primitivismo exotista; sin embargo, parece ir más allá, forzando una regresión del artista de vanguardia al lugar “originario” del conquistador, imponiendo una lectura colonialista del modernismo. En efecto, en *Poesia Pau-Brasil* Prado valora el rescate oswaldiano de las fuentes coloniales que “fundan” la identidad nacional, pero nuevamente su lectura literal olvida (y acaso, incluso, niega) el carácter paródico con que el autor se apropia de esas fuentes.

Al mismo tiempo, al condenar la mezcla racial, Prado condena también –veladamente y “sin querer”– el relativismo cultural y el elogio de la transculturación promovidos por los principales autores del modernismo paulista (como Oswald de Andrade en *Poesia Pau-Brasil* y *Serafim Ponte Grande*, y Mário de Andrade en *O turista aprendiz* y *Macunaíma*). El “bairrismo” y la exaltación eufórica de la nacionalidad (presente tanto en los ensayos de Prado como en sus artículos críticos sobre la vanguardia) contrastan con la exploración de un espacio transnacional en *Serafim...* (evidente en el “trópico desterritorializado” con que se cierra la novela), con la desregionalización nacional y continental desplegada en *Macunaíma*, y con el rechazo de la ideología nacionalista explícito en *O turista aprendiz*.

Aunque Prado concibe el modernismo como una instancia de ruptura radical con el pasado, apela a metáforas positivistas cuando, reactualizando el higienismo decimonónico, se refiere al movimiento como “o saneamento intelectual de que tanto precisamos”, o cuando al reforzar la actualización del legado decimonónico, analiza el desfasaje nacional entre ideas y realidad, aludiendo al “bovarismo nacional” y la “patología mental” que dificultan el progreso.¹⁵ Y en ese contexto “decadente”, la región paulista es concebida, en términos organicistas, como “um corpo em plena crise de crescimento” expuesto a una “falha patológica, que é a nossa profunda anemia intelectual e artística”.¹⁶

En este juego de lecturas desviadas, cabe preguntarse cómo leen los modernistas el ensayismo de Prado; qué vasos comunicantes y qué distanciamientos polémicos entablan con el texto, implícita o explícitamente. Los intelectuales vanguardistas y la propia clase dirigente

¹³ La cursiva es nuestra.

¹⁴ En el “Prefácio” a *Poesia Pau-Brasil* advierte que “Oswald de Andrade, numa viagem a Paris, do alto de um atelier da Place Clichy -umbrigo do mundo- descobriu, deslumbrado, a sua própria terra. A volta à pátria confirmou, no encantamento das descobertas manuelinas, a revelação surpreendente de que o Brasil existia. Esse fato [...] abriu seus olhos à visão radiosa de um mundo novo, inexplorado e misterioso. Estava criada a poesia ‘pau-brasil’” (p. 57). Véase Prado, Paulo, “Prefácio” a *Poesia Pau-Brasil*, San Pablo, Globo, 2000 [primera edición: mayo de 1924].

¹⁵ La primera cita en “Brecheret”; la segunda, en “O momento”.

¹⁶ En “O momento”.

reaccionan de inmediato ante la publicación de *Retrato...*, captando la tensión que sesga el ensayo entre el origen de clase del autor y su filiación al modernismo. Aunque el propio modernismo presenta rasgos antipopulares y aristocratizantes que combinan con el aristocratismo de Prado, los intelectuales modernistas suscitan debates ardientes en torno al texto.¹⁷ En este contexto polémico, en “O movimento modernista” Mário de Andrade reconoce el papel esencial de Prado en la realización de la “Semana de arte moderna”, y en *O turista aprendiz*, apenas un año después de la aparición del libro, se abstiene de juzgarlo, aunque advierte la contradicción de quienes rechazan enfáticamente sus argumentos y a la vez reconocen la verdad “dolorosa” del diagnóstico de fondo, y ataca especialmente la reacción nacionalista despertada por el libro, adoptando una actitud comprensiva frente al pragmatismo “ingenuo” de Prado.¹⁸

Si por un lado la presencia de varios elementos modernistas vinculan las concepciones estéticas y culturales de Prado y Oswald de Andrade, otros abren una distancia infranqueable entre los dos autores. Ambos coinciden en la crítica al proceso brasileño de imitación del modelo extranjero, a la falta de instituciones culturales nacionales, a la incapacidad para explicar y resolver el problema del atraso; también coinciden en el común retorno al “origen” de la conquista como instancia paradigmática en la construcción de la identidad. Pero esa convergencia se quiebra radicalmente cuando las ideas de Oswald se organizan como teoría antropofágica: mientras Oswald concibe una utopía cultural centrada en invertir la relación histórica de dominación cultural entre amerindios y civilización europea, Prado valora la dominación del europeo sobre el indio como una relación natural y óptima, de la que surge el “mameluco” como superación racial. Mientras Oswald elige la idealización del “otro”, poco etnológica y más bien iluminista (ya que, en su teoría antropofágica, el comunismo utópico previo a la conquista permite erigir una amplia y eficaz crítica a la implantación de la cultura europea), Prado asume frente a la alteridad el punto de vista europeo, aunque también pretende adoptar una perspectiva “brasileña” para rechazar la cultura europea implantada.

El ensayo de Prado también ofrece puntos de contacto significativos con *Macunaíma*, la novela paradigmática del modernismo publicada el mismo año que *Retrato...* Por ello, desde nuestro punto de vista, varios trabajos críticos cometen el error de reforzar los puntos de contacto entre ambos textos, encontrando así, sin más, una solución al conflicto estético-ideológico que sitúa a Prado en una posición tensa en el seno de la vanguardia.¹⁹

Es evidente que, al menos en principio, ambos textos ponen en escena algunas ideas generales sobre el país: el criterio racial (presente en el juego irónico de *Macunaíma* en torno a la síntesis inconclusa de las tres razas tristes que componen al brasileño), la desmitificación del nacionalismo ufanista (mediante la puesta en evidencia de los defectos del carácter nacional),

¹⁷ Al respecto, véase Nogueira, Marco Aurélio, “Retrato do Brasil”, en Dantas Mota, Lourenço, *Introdução ao Brasil. Um banquete no trópico*, San Pablo, Senac, 2001, p. 193.

¹⁸ Véase Andrade, Mário de, “O movimento modernista”, en *Aspectos da literatura brasileira*, San Pablo, Martins, 1974 [primera edición: 1942]. Sobre el reconocimiento de Prado, cuando en 1942 Mário revisa las condiciones económicas y culturales por las cuales el movimiento modernista emerge en San Pablo, concluye que sin Prado (la figura en torno de la cual se organiza la identidad del clase del modernismo) no habría habido “Semana de arte moderna” pues, sin ser artista, Prado habría dado expresión social al modernismo, suscitando la organización del movimiento. También Oswald (cuando revisa el movimiento modernista varias décadas después) sitúa a Prado en un lugar clave en el grupo, no sólo por el financiamiento de la “Semana” sino también por sus intervenciones en la organización de su programa cultural; véase Andrade, Oswald de, “O modernismo”, en *Anhembi*, N° 49, San Pablo, diciembre de 1954.

¹⁹ El trabajo de Bonafini Landers es uno de los más representativos en este sentido. Véase Bonafini Landers, Vasda, *De Jeca-Tatu a Macunaíma: Monteiro Lobato e o modernismo*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1988.

o el reconocimiento de la lujuria y la ambición como trazos de la mentalidad nacional. Ambos buscan condensar la historia del Brasil procesando el mestizaje racial y cultural en términos sincréticos y subjetivos. Incluso, Prado se constituye en un referente historiográfico importante en *Macunaíma* pues Mário, además de dedicarle la ficción, parece reconocer al autor de *Retrato...* como un interlocutor historiográfico importante, tal como se percibe en el primer Prefacio –luego excluido de la primera edición– y en el tratamiento de algunos temas históricos.

Sin embargo, sólo una lectura unilateral permite establecer una relación punto por punto entre ambos textos, pues el discurso literario y el ensayo se apartan en varios aspectos ideológicos clave. En este sentido, *Macunaíma* siempre muestra los dos lados del problema: si Prado señala la lujuria, la avaricia o la pereza como trazos determinantes del modo de ser nacional, Mário coloca en el mismo plano la lujuria y la inocencia (situando la sexualidad por encima de la moral, como una práctica espontánea y libre de culpa); señala la avaricia y la generosidad, o las desventajas y los beneficios de una cultura fundada en el ocio, capaz de estimular la creatividad estética y la desalienación. Mientras Prado piensa una división de la nación entre dos “razas” (la paulista, centrada en el progreso, y la mezcla del resto del país), Mário confía en la efectiva construcción de una identidad brasileña basada en la integración racial y cultural. Frente al diagnóstico negativo de la nación como “organismo enfermo”, Mário construye un universo transculturado de dolencias arcaicas y modernas, europeas y latinoamericanas, mediante las cuales parodia precisamente los diagnósticos que patologizan la nación.²⁰ Así, mientras *Retrato...* clausura el análisis (de allí la fractura radical entre diagnóstico y solución revolucionaria), *Macunaíma*, planteando al mismo tiempo los dos polos del conflicto ideológico (por ejemplo, el ufanismo y el antiufanismo), se niega a adelantar soluciones, postulando en cambio una síntesis abierta de tendencias contradictorias e irreductibles.

En tanto Prado piensa la historia en términos mitificadores y lee acriticamente los discursos heredados (permaneciendo preso en la literalidad de las fuentes), Mário funda una mitología que, por el contrario, apunta a desmitificar la historia y las versiones coloniales, cuestionando continuamente el valor de verdad de la mirada etnocéntrica. Al monologismo de *Retrato... Macunaíma* opone una sucesión polifónica de narradores desdoblados que se apropian y desarman los discursos sociales que definen la identidad y la cultura nacionales. Como consecuencia, el grado de ambivalencias (y, por ende, la riqueza de sentidos) es mucho mayor en *Macunaíma*. Amén de la ideología de la forma (donde la potencialidad estética abre una brecha infranqueable entre ambos textos), la estructura narrativa en la novela de Mário tiene también un efecto ideológico importante, en la medida en que se niega a clausurar la semiosis y postula una apología de todo proceso dinámico y abierto (en la diégesis tanto como en la hermenéutica de la historia nacional y cultural), en contraste flagrante con la narración cerrada sobre el proceso “transparente” de decadencia y renacimiento ofrecida por la versión apocalíptica y mesiánica de Prado.

Al menos en parte, estas críticas ya estaban implícitas, aunque con carácter sintético y más bien intuitivo, en el artículo “Um livro pré-freudiano” que Oswald de Andrade publica un año después de la aparición de *Retrato...*²¹ Allí reconoce como un acierto de Prado la descripción de la vida cotidiana colonial (y en este sentido, tanto Prado como Oswald descubren un elemento que luego será un foco de interés clave para el ensayismo posterior). Sin embargo, el autor de

²⁰ Véanse Chiappini, Ligia, “Macunaíma e o Retrato do Brasil”, en Lemaire, Ria y E. S. de Decca (orgs.), *Pelas margens*, Campinas, Unicamp, 2000. Cf. también Berriel, *op. cit.*

²¹ Andrade, Oswald de, “Um livro pré-freudiano”, en *Estética e Política*, San Pablo, Globo, 1991.

Serafim Ponte Grande también advierte lúcidamente que *Retrato...* es un glosario histórico de *Macunaíma*, pero que Prado, alejándose irremediamente de la novela de Mário, cae en el error de repetir “todas as monstruosidades de julgamento do mundo ocidental sobre a América descoberta” (p. 39), y censura la lujuria desde una moralización pre-freudiana, adhiriendo a la mirada europea y colonialista sobre el Brasil, para lo cual se apoya en una “tese francamente missionária e catequista” (p. 40). Así, condenando el “pecado sexual” “como qualquer visitante de Santo Ofício” (p. 40), Prado adoptaría precisamente la visión del portugués “da governança e da fradaria” (p. 40) que él mismo condena como el principio de los males nacionales.

Sin embargo, resulta interesante el hecho de que tampoco Oswald pone en cuestión la noción misma de “lujuria” como trazo nacional; por el contrario, también este autor afirma la sensualidad del trópico en su propia producción literaria (y en el artículo arriba mencionado, cuando al condenar *Retrato...*, advierte que “a luxúria brasileira não pode, no espírito luminoso de Paulo, ser julgada pela moral dos conventos ignacianos”, p. 39).

Así, las contradicciones políticas que sesgan *Retrato...* se refractan en las valoraciones estéticas por medio de las cuales Prado pretende legitimar el papel del modernismo. A las oscilaciones entre la crítica a la oligarquía y su reivindicación corresponden la crítica al romanticismo y una concepción romántica de la vanguardia, la defensa del modernismo y el rechazo de la especificidad del arte que el modernismo reivindica, la exaltación de una ruptura ideológica radical y la prolongación del organicismo, el racialismo y la moral “pre-freudiana”, para juzgar la conducta de las masas en la historia. Así, adquiriendo exactamente los trazos ideológicos que los vanguardistas rechazan, en la versión de Prado el modernismo adopta una función étnica, además de la cultural y la política que el modernismo asume abiertamente (respectivamente, a través de la clausura de la dependencia y la legitimación de la modernidad –de la hegemonía– regional). Prado explicita aquello que la vanguardia reprime confesar, e incluso aquello que la vanguardia rechaza abiertamente. Afirma negando a sus contemporáneos, neutralizando la ruptura al asimilarla a la continuidad, en este juego intrincado en que se llenan los silencios y, finalmente, se silencian las ambigüedades implícitas en los enunciados del arte.

En conclusión, es evidente que las contradicciones de *Retrato...* no pueden ser explicadas en términos teóricos, sino en función de las motivaciones sociales de fondo; en este sentido, tales contradicciones son legibles como síntomas de un proceso complejo de transición social.

Prado no resigna el papel dirigente de la oligarquía; y si al analizar el peso de la experiencia histórica responsabiliza directamente a los grupos dirigentes, también incluye un programa de acción que relegitima su papel como intelectual orgánico clave dentro de ese esquema oligárquico. Para ello, apela a un método impresionista de análisis, que incluye la deshistorización deliberada y el uso de diversos artificios retóricos; ese método condice con la elaboración de un proyecto político ambiguo, basado en la intuición y no en la comprensión racional.

En el “Post-scriptum”, esta autolegitimación se agudiza cuando sugiere una virulenta ruptura radical con el pasado, por medio de una “guerra” o de una “revolución”. En tensión (al menos *a priori*) con el resto del libro, y adoptando un tono peligrosamente profético, el concepto de “revolución” como vía de regeneración nacional parece remitir a la emergencia de valores contrarios a la oligarquía, pues Prado deja abierta la posibilidad de que surja un revolucionario mesiánico de entre las masas anónimas del Brasil, encarnando románticamente las fuerzas colectivas. Sin embargo, en el fondo le asigna a este fenómeno un fuerte contenido de peligrosidad, pues el final de la cita rompe “sin querer” con la utopía revolucionaria:

Os novos, os pobres, os esquecidos, os oprimidos surgem quando se ateia nas cidades e nos campos o fogo devastador das invasões; é quando se abre o período das falências governamentais. O herói providencial é uma criatura das vicissitudes da Guerra. Vem muitas vezes das camadas profundas do povo onde o vão encontrar as necesidades da salvação pública. Será entre nós, numa longínqua possibilidade, quem sabe, um gaúcho do Sul, ou fazendeiro paulista, ou serigueiro do Acre, ou jagunço do Nordeste, ou mesmo êsse desocupado da Avenida Central, freqüentador de cafés como Lenin, freguês paupérrimo da *Rotonde*, do Montparnasse, meses antes de ser ditador e senhor absoluto de 120 milhões de almas (p. 234).

El proyecto sugiere una revolución de izquierda capaz de desplazar a la oligarquía, y a la vez realiza una demanda de violencia irracional como anticipación del fascismo. En efecto, al aludir de manera abstracta a cualquier movimiento armado y con cualquier objetivo, el libro se acerca a las doctrinas fascistas (al estilo de Maurras y de Sorel) en crecimiento a fines de los años de 1920. Contradictorio, afirma la herencia “irremediable” de una enfermedad social y, al mismo tiempo, confía en la revolución como vía privilegiada para transformar ese carácter nacional enfermo, lentamente forjado a lo largo de los siglos.

En el fondo, Prado parece temer lo que varios analistas de la época advierten: el riesgo inminente de que el país se desmembre en oligarquías autonomizadas en desmedro del Estado nacional.²² Ante ese cuadro negativo, responde ideando un proyecto intelectual que reorganiza la hegemonía simbólica y refuerza los lazos de cohesión nacional, y proponiendo “a guerra ou a revolução” como solución de cambio (aunque esta opción ambigua se restrinja, en el fondo, a una mera transformación del aparato político y de los valores, para afirmar una dirección oligárquica más sólida).

Dos años después de la publicación de *Retrato...* explota la revolución de 1930; en ese sentido, aunque Prado no adhiere al varguismo (e incluso se convierte en un firme opositor), el texto prueba el clima de transformación inminente, la sensación del “fin de un orden” ya palpable en 1928.

Aunque aprehende intuitivamente ese clima de crisis, en realidad *Retrato...* neutraliza toda intención crítica, porque oculta o niega temas clave del debate social y político en el Brasil de la década de 1920. En este sentido, llama la atención la ausencia casi total de alusiones al presente, y en especial a las luchas sociales y políticas llevadas a cabo por esos sectores populares “historiados”, excluidos –hasta fines de la “República Velha” inclusive– de la participación plena en el sistema “democrático”. En este contexto, el ensayo restringe de hecho la legitimidad de las masas: devaluadas por el peso de una mirada colonial de largo aliento, apenas se percibe la formación de los sectores populares y su papel en la historia nacional, aun cuando el final del ensayo –oscilando entre el supuesto deseo y el verdadero temor– parezca celebrar la emergencia de estos actores políticos, en desmedro de la hegemonía oligárquica.

A pesar de este sesgo oligárquico (o quizás gracias a él), Prado reorganiza los tópicos principales de la genealogía colonialista, hace decir al modernismo aquello que el modernismo niega (o al menos calla), y abre un puente importante hacia la reflexión culturalista del ensayismo posterior. En ese juego de espejos que refractan y distorsionan diversas etapas del linaje discursivo, paradójicamente, Prado prolonga el siglo XIX, y al mismo tiempo estimula su disolución. □

²² De hecho, cuando historiza el proceso de “decadentización” de la colonia, coloca en primer plano la ausencia de cohesión social (y, por ende, de “nación”), percibiendo en cambio una sociedad fracturada en “uma aglomeração de moléculas humanas” (p. 199).

Roger Bastide, intérprete del Brasil

*Africanismos, sincretismo y modernización**

Fernanda Arêas Peixoto

Universidad de São Paulo

El lugar central que ocupa el Brasil en la obra del sociólogo francés Roger Bastide (1898-1974) está fuera de discusión y es un hecho que ha sido destacado por diversos estudiosos (Beylier, 1977; Braga, 1994; Reuter 1997, entre otros). En primer lugar, el país se presenta ante el intérprete como un caso ejemplar de interpenetración de civilizaciones, que debe ser observado e interpretado. Además, el país es el suelo donde se realiza el cruce de distintas tradiciones intelectuales y un productor de teorías originales de las que Bastide se valdrá, no sólo para comprender las especificidades de la cultura nacional, sino sobre todo para elaborar un punto de vista teórico-metodológico particular.

Cuando llega al Brasil en 1938, para sustituir a Claude Lévi-Strauss como profesor de sociología en la Universidad de São Paulo (USP), creada en 1934, Bastide trae consigo la *agrégation* en filosofía, la experiencia en diferentes liceos franceses, alguna práctica política (en el Partido Socialista Francés), un proyecto literario interrumpido, dos libros y una serie de artículos (Ravelet, 1993 y 1995). Su obra de juventud, de las décadas de 1920 y 1930, se encamina por los dominios de la poesía, la vida mística y la religión, y preanuncia una serie de temas que nunca abandonaría: lo sagrado, la literatura, la vida mística, el sueño, el imaginario y la memoria. Junto a ello, se encuentra allí el esbozo de una actitud intelectual anclada en la colaboración entre diferentes disciplinas: la sociología, la antropología, la psicología (y el psicoanálisis), la historia.

El abanico de cuestiones abierto en ese período de formación –la ligazón entre experiencia y reflexión, las relaciones entre individuo y sociedad, los nexos entre simbolismo y estructura social y las articulaciones entre tradición y ruptura– permite trazar eslabones entre las obras de juventud y de madurez del autor, aun cuando las referencias teóricas se modifiquen durante el trayecto. En el Brasil, se producen nuevas adhesiones teóricas, redefiniciones trazadas al compás de las observaciones de campo, de los (re)descubrimientos de las tradiciones sociológica y antropológica francesa y norteamericana y, sobre todo, de los diálogos entablados con la producción brasileña, en sus más diversas ramificaciones: las vertientes literarias, sobre todo los poetas modernistas Mário de Andrade y Oswald de Andrade, con quien Bastide

* Los temas de este artículo han sido desarrollados en los capítulos 2 y 3 de mi libro *Diálogos brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*, 2000. Traducción de Ada Solari.

tiene un diálogo estrecho en su período de aprendizaje de las “cosas brasileñas”, y la tradición sociológica, en la que destaca el nombre de Gilberto Freyre, uno de los autores que él más leyó y comentó. En los dieciséis años que permaneció en el país, el intérprete elabora una perspectiva original, esencialmente híbrida, construida a partir del cruce de diferentes enfoques (Queiroz, 1983, y Simon, 1994).¹

Bastide pensó y escribió sobre el Brasil a medida que lo fue conociendo. En la crítica periodística,² en las clases en la universidad, en los viajes, en los *terreiros* de candomblé, en las galerías de arte, en las lecturas y en las conversaciones, fue haciendo y rehaciendo perspectivas de análisis. Su obra sobre el Brasil –vasta y variada– nace en el cuerpo a cuerpo con otras obras, a lo largo de discordancias y debates. En los diálogos con diferentes tradiciones intelectuales nacionales, Bastide enfrenta el problema más amplio de la cultura brasileña, su génesis y formación, sin atenerse a un aspecto exclusivo de las manifestaciones culturales, un recorte que, con raras excepciones, solieron hacer los extranjeros que estuvieron en el país.

En la universidad, Bastide dejó discípulos en áreas bastante diversas: en la crítica literaria, en la filosofía y en las ciencias sociales. Sus clases y escritos marcaron de cerca a una vigorosa tradición de críticos nacionales –Antonio Candido, Gilda de Melo e Souza, Décio de Almeida Prado, Lourival Gomes Machado, entre otros–, que aprendieron con él a estudiar y a pensar el Brasil.³ Las palabras de Ruy Coelho, alumno de las primeras camadas de la USP, son ejemplares: “Bastide, como todos los otros profesores franceses, nos conducía al Brasil” (Coelho, 1981-1984: 129). Florestan Fernandes, a su vez, se inició en la investigación sociológica con los estudios sobre el folklore realizados en los cursos de Bastide. Con el maestro, Fernandes aprendió la importancia del método, de las investigaciones sistemáticas y de los recortes precisos, como él mismo pone de relieve en más de una oportunidad.

Si bien fue responsable de la formación de un nuevo linaje de estudios sociológicos en la universidad brasileña, Bastide debe ser visto como un elemento de ligazón entre el medio universitario y el escenario intelectual más amplio. Lector atento de los más importantes nombres del pensamiento social brasileño, de nuestros escritores y poetas, crítico de literatura y de artes plásticas, además de investigador de las religiones y de la cultura afrobrasileña, Roger Bastide obliga a suavizar el corte, a menudo realizado, entre la universidad y el mundo intelectual no universitario, o entre el ensayismo del período preuniversitario y la investigación científica llevada a cabo en moldes académicos.

¹ Es interesante observar que, durante el período brasileño, Bastide no sólo retomó ciertas enseñanzas de la sociología durkheimiana, en cuyo interior se había formado y de la que intentó distanciarse en sus primeros trabajos sobre religión, sino que también se acercó a la tradición africanista de Marcel Griaule y Michel Leiris.

² A través del ejercicio habitual de la crítica periodística, Bastide siguió las artes visuales y la literatura brasileñas. Por ello no es extraño que su nombre sea recordado como uno de los críticos que actuaron en los decenios de 1930 y 1940, junto al de Sérgio Milliet. Cabe recordar que, además de la actuación en el circuito nacional, Bastide estuvo ligado con la prensa de matriz francesa en el Brasil (*Boletim da Aliança Francesa*) y también con órganos franceses, por ejemplo, la revista *Mercure de France*, donde colabora entre 1948 y 1965. Sobre esta producción específicamente, véase Amaral, G. C. do (1995).

³ La tesis de doctorado de Gilda de Melo e Souza sobre la moda en el siglo XIX –según ella, en esa época, “una especie de desvío en relación con las normas predominantes en las tesis de la Universidad de São Paulo” (1987: 7)– tuvo a Roger Bastide como orientador. Antonio Candido, a su vez, en más de una ocasión destaca la importancia de Bastide en su aprendizaje como crítico. Véase “Roger Bastide e a literatura brasileira” y “Machado de Assis de outro modo” (Candido, 1993).

Bastide representa, dentro de la universidad, la articulación entre la academia y los diarios; entre la sociología académica, la crítica y el ensayismo; entre las ciencias sociales y el modernismo literario. Su ubicación en áreas de frontera –“entre” disciplinas, instituciones y perspectivas– se convirtió en una posición privilegiada de la que él supo sacar gran partido teórico. Dentro y fuera de la sociología, dentro y fuera de la antropología, y también del psicoanálisis y la crítica literaria, francés abrasilerado por África y africanizado por el Brasil, Bastide hizo de la condición de extranjero una estrategia metodológica y discursiva sumamente productiva. Su obra, construida a partir de todas esas encrucijadas, revela el movimiento del intérprete en dirección a lo social y, al mismo tiempo, su encantamiento con aquello que parece escapar de cierta racionalidad canónica: el misticismo, la subjetividad, la poesía.

No se trata aquí de recuperar la totalidad de la producción del autor sobre el Brasil, ni de acompañar en detalle sus “diálogos brasileños”, lo que ya fue realizado en otra oportunidad, sino de focalizar dos problemas centrales que lo persiguen desde el comienzo y que reverberan hasta hoy en los debates de las ciencias sociales brasileñas. El primero se refiere a la noción de sincretismo, que conlleva el tópico de África en el Brasil, verdadera obsesión de Bastide y blanco de parte de sus críticos. El segundo, estrictamente ligado con el anterior, se refiere al debate sobre modernización (y tradición), central para Bastide y para la imaginación social brasileña.

1. La búsqueda de África en el Brasil: la vuelta a un viejo problema

En los análisis que llevó a cabo sobre la producción artística brasileña, tanto la de carácter erudito como la de corte popular –folklore, artes plásticas y literatura–, Bastide se orienta hacia la búsqueda de las marcas africanas allí impresas (“buscamos la raza en la trama de la obra escrita”, afirma). Pero lo que esa producción artística afrobrasileña revela es la presencia de un África en sordina, oprimida por los modelos cultos europeos. La literatura explícita de forma ejemplar, según Bastide, el drama del africanismo reprimido en el Brasil, que se presenta sutilmente disfrazado en los textos poéticos (Bastide [1941], 1973). Paralelamente a los escritos sobre arte –que lo llevan a sumergirse en la crítica de índole modernista y en los artistas nacionales–, Bastide se vuelca a las religiones afrobrasileñas que obligan a redefinir la intención del análisis. Por fin, si las manifestaciones folklóricas, el arte barroco y la producción literaria llevan al intérprete a mirar el país a partir de una trama en esencia sincrética –esto es, a partir de la competencia desigual entre la civilización europea y la civilización africana, que lucha para imponer sus valores y modelos–, la religión parece ofrecer otro ángulo de observación. Reducto privilegiado de la reacción africana, los cultos afrobrasileños permiten iluminar el polo de la resistencia africana. De ese modo, permiten al intérprete la decantación de África a partir de la composición mestiza, lo que brinda un camino privilegiado para la comprensión de África en el Brasil.

El encuentro de Bastide con África en el territorio brasileño coincide con su primer viaje al Nordeste, en 1944. El viaje, según su relato, representó el descubrimiento del Brasil místico, “donde sopla el espíritu” (Bastide, 1945: 37). Las ciudades de Salvador y Recife, con sus piedras, sonidos y colores, exponen ante el viajero las civilizaciones que allí se encontraron: las iglesias barrocas y las marcas portuguesas conviven con el *tantã* de los negros y con el mundo de los candomblés. Ante esta fuente doble, europea y africana, que alimenta de forma

permanente el misticismo brasileño, el intérprete dirige su atención hacia la matriz africana. Tal opción no significa una elección entre otras, sino la única dirección segura para quien esté interesado en escrutar el carácter propio del misticismo brasileño, despojado del sesgo trágico del misticismo español o del barroco monástico mexicano, pues está endulzado por el “contacto con las mucamas, las amas de leche, las negras y la sensualidad de las mulatas” (Bastide, 1945: 35).⁴

Podríamos decir que no es el intérprete el que elige el mundo africano como objeto de reflexión. Es África la que se impone al observador en la medida en que “penetra por los oídos, por la nariz y por la boca, golpea en el estómago, impone su ritmo al cuerpo y al espíritu” (*ibid.*: 28), y lo obliga a pasar del “estudio de la mística de las piedras y la madera tallada” a la “religión de los negros” (*ibid.*: 41).

Los primeros contactos con el mundo del candomblé, en la segunda mitad de la década de 1940, lo llevan a Bastide a delinear una serie de intereses que lo acompañarán en sus escritos posteriores: la estructura de la mística africana, las supervivencias africanas en el Brasil, la posesión, las diferencias entre el candomblé y el umbanda. Si esto es verdad, en este momento inicial de descubrimiento de África en el Brasil lo que causa una fuerte impresión en el observador es la estética afrobrasileña, “el espectáculo maravilloso”, “encantador”, la fiesta.

La observación de los rituales, el testimonio de los integrantes de los cultos y la literatura disponible permiten que él registre sus primeras impresiones de ese universo místico: “podría creer que me encontraba en plena África” (*ibid.*: 80). El candomblé, con su filosofía sutil y sus ritos, constituiría, según él, una comunidad africana en el interior de la sociedad brasileña. Pero si esos nichos africanos relativamente autónomos, regidos por leyes propias, deben ser descriptos y analizados por el antropólogo (lo que él hace en *O candomblé na Bahia: rito nagó*, 1958), no hay que olvidar que tales nichos establecen vínculos permanentes con la sociedad que los engloba (tarea que enfrenta en *As religiões africanas no Brasil*, 1960). Esto es: una vez orientado hacia el universo africano, el analista refina sus instrumentos de aproximación con el propósito de captar, por medio de la etnografía, su estructura. Pero, a continuación, el foco del análisis se modifica y el sociólogo se ve ante la sociedad multirracial brasileña; en ese momento, se impone un retroceso histórico. Los análisis realizados combinan, por lo tanto, los niveles macro y micro, la sincronía y la diacronía, el instrumental antropológico y el sociológico.

Cuando se lee el conjunto de la producción brasileña de Bastide queda claro que sus intereses respecto de la religión tienen lugar en un escenario ampliado. Douglas Teixeira Monteiro (1978) señala en esa dirección cuando afirma que hay que pensar los trabajos de Bastide sobre religión dentro del núcleo de sus reflexiones sobre el contexto multirracial brasileño, en el interior de una sociología de las relaciones interétnicas (*ibid.*: 12). Diría más: en el contexto de una reflexión más amplia sobre la sociedad y la cultura brasileñas. La religión es una vía de acceso, entre otras, para la comprensión del Brasil. Una vía que, si se recorre, nos acerca a la porción africana de esta sociedad.

¿Pero cuál es el África que surge de los textos del autor? En principio, este esfuerzo de decantación de África se plantea como una necesidad heurística. Para sondear nuestra

⁴ Es difícil no reconocer ecos de Gilberto Freyre en los términos que utiliza Bastide para hablar sobre el ablandamiento y/o suavización de la norma europea debido a la presencia africana y mestiza en el Brasil. Las afinidades entre ambos son innumerables, tanto en la forma como en el contenido. Véase Peixoto (2000: cap. 2).

faz africana en toda su complejidad es necesario diseñar sus características específicas, esbozar su perfil, ponerla de relieve. Bastide, en absoluto ingenuo, sabe que esta iniciativa está llena de riesgos. Sus críticos explicitan algunos: el énfasis en la metafísica africana cae en exageraciones, lo que alimenta cierta idealización de África y de su imagen. El propio Bastide, ya en 1939, indica otros, correlativos: señala que el énfasis que las investigaciones nacionales ponen en la llamada tradición *nagô* constituye un problema que deben enfrentar los estudiosos.⁵

Asimismo, hace hincapié en la distancia existente entre el “África brasileño” y el “África real”: el África en el Brasil que se presenta a los ojos del observador no es el África original, copia de un modelo, sino África recreada en el interior de un proceso repleto de lapsos. El África brasileña es sincrética, está compuesta de blancos y negros, según indican sus estudios sobre arte y literatura. En el Brasil y en América, es posible encontrar porciones enteras de civilizaciones africanas, como no podría ser de otro modo. Si en algunos contextos nos encontramos con comunidades más nítidamente africanas, en otros, observamos comunidades negras en las que las presiones del medio fueron más fuertes que los resquicios de la memoria colectiva. Pero, subraya Bastide, estos dos tipos de comunidad, las africanas y las negras, son “imágenes ideales”. “De hecho, encontramos, en la realidad, un continuum entre estos dos tipos” (Bastide, 1974: 45).

En el esquema explicativo de Bastide, la comprensión del mundo africano entre nosotros lanza al intérprete, de forma irremediable, hacia su relación con la otra faz de la sociedad brasileña, hacia la relación entre negros y blancos en el contexto de la sociedad multirracial y pluricultural. Esto no podría ser de otro modo, señala Bastide, pues el negro está al mismo tiempo separado y unido a la sociedad brasileña. La etnografía de África es, en ese sentido, inseparable de una sociología de los contactos culturales. Por lo tanto, el África buscada es sinónimo de búsqueda de marcas africanas, pero también un punto de vista privilegiado para que Bastide mire hacia ese país sincrético, “por el otro extremo de la lente”, como dice marcando una diferencia entre sus propósitos y los de Gilberto Freyre.⁶

Tal vea sea posible pensar que la obra de Bastide sobre el Brasil está construida en un compás sincopado cuya marcación está dada por la alternancia “decantación de África/comprensión del Brasil”; “mirada sobre la porción africana/retorno a la totalidad sincrética”. El movimiento sistemático de idas y vueltas, del todo a las partes y de allí de vuelta a la totalidad, es lo que traduce con mayor precisión el rumbo de la obra de Bastide sobre el país.

Sin embargo, decir que el África brasileña es sincrética y que su búsqueda está acompañada de un interés permanente por la comprensión del Brasil —que, de entrada, cuestiona lo que algunos ven como una desvalorización del sincretismo en su obra—, sólo responde par-

⁵ En “État actuel des études afro-brésiliens” (1939), Bastide señala la ausencia de estudios sobre la importancia de la tradición *bantu* en Bahía, mérito de algunos análisis de Edson Carneiro sobre el *candomblé* de caboclo. Llama la atención también acerca de la inexistencia de estudios sobre las religiones africanas en el mundo rural. Véase, sobre todo, pp. 537-540.

⁶ Bastide utiliza la expresión para marcar una diferencia entre sus análisis y los de Gilberto Freyre, su interlocutor principal cuando se trata de la formación de la sociedad y de la cultura brasileñas: “Gilberto Freyre estudió bien en *Casa-grande e senzala* esos fenómenos diversos [el sincretismo], pero los estudió desde el punto de vista de la civilización brasileña, y no desde el punto de vista, que aquí nos preocupa, de las civilizaciones africanas. Necesitamos, pues, retomar la cuestión, para examinarla, si se nos permite la expresión, por el otro extremo de la lente” (Bastide, 1971: 103).

cialmente a la primera pregunta: el sentido de la búsqueda del África en el Brasil en la producción de Bastide. Peter Fry (1986) propone una interpretación. En el esquema bastidiano, África –y, con ella, Bahía y el candomblé– representa nuestra mitad arcaica, resistente a la modernización. Es posible acordar en líneas generales con este autor. El África que Bastide busca en el Brasil coincide con nuestra faz arcaica, esencialmente mística, que él se esfuerza por aislar en algunos trabajos. Pero debemos tener cuidado para no deducir de ello una especie de culto romántico del pasado, en un sentido conservador. Creo que es posible reconocer en esta búsqueda un sentido fundamentalmente crítico, menos orientado al pasado que al futuro, que la misma búsqueda pretende interpelar. Veamos.

Es verdad que la oposición entre el Brasil arcaico y el Brasil moderno está presente en la obra de Bastide. También es cierto que en algunos momentos se descubren en ella indicios de una nostalgia de África, pensada como el suelo arcaico y mítico que la modernización parece destruir. Es cierto además que, a veces, se percibe en las entrelíneas de esta obra un asomo de decepción con el África brasileña que se presenta empíricamente ante el observador. Pero el juicio de Bastide respecto del proceso modernizador contiene una paradoja. A veces, el desarrollo del capitalismo se plantea como un suelo hostil para la reconstrucción de África; en otros momentos, se observa que la urbanización y el crecimiento de las ciudades ofrecen condiciones favorables, por ejemplo, para la reafricanización de los cultos (exactamente como en Gilberto Freyre). Bastide sabe que el proceso modernizador no es ni unívoco, ni avasallador. Primero, porque el Brasil arcaico no es pasado: se observan y se mantienen trazos de nuestra formación primaria incluso en el paisaje contemporáneo. Después, porque, a través del sincretismo, los valores africanos logran permanecer vivos; el sincretismo es también, y sobre todo, sinónimo de resistencia africana.

Si dejamos de lado las investigaciones de Bastide sobre las religiones africanas y tomamos, por ejemplo, sus escritos sobre artes plásticas, literatura y folklore –que, es bueno recordar, constituyen una parte sustantiva de su obra brasileña–, vemos que, desde su llegada al país, el aprendizaje del Brasil, y de África, parte del estudio de las artes. En el contexto de esta reflexión sobre el material artístico, él enfrenta, por primera vez, la discusión acerca de la génesis de la cultura brasileña y del sincretismo. Las manifestaciones artísticas y las expresiones del grupo modernista le enseñan a Bastide que la originalidad de la cultura brasileña reside en su hibridismo, en la solución impar, “original” y “auténtica” que se encuentra aquí a partir del cruce de civilizaciones distintas. Una autenticidad que, muestra Mário de Andrade, torna sinónimas las soluciones sincréticas aquí observadas y que, de modo alguno, se confunde con pureza.⁷

Por medio del análisis de las artes, y sobre todo de la poesía, Bastide, además de tematizar la cultura brasileña y el sincretismo, define una perspectiva de análisis y problematiza su lugar como un extranjero que, al chocarse con África en el Brasil, se ve obligado a enfrentar el “exotismo en el interior de la tierra exótica”. La definición de una perspectiva para el análisis de la cultura brasileña se construye, ya en los primeros textos que escribe en el Brasil, con el auxilio de un juego especular que desplaza permanentemente el sujeto de la observación: el francés mira el África del Brasil y, viceversa, el Brasil de África.

⁷ Esta reflexión aparece planteada de modo ejemplar en el ensayo de Mário de Andrade sobre Machado de Assis (1939), cuyo argumento retoma Bastide en el ensayo de 1940, “Machado de Assis, paisagista”.

2. Dilemas de la modernización

Al leer los textos que escribió sobre folklore (Bastide, 1959) y los producidos bajo el auspicio de la UNESCO en la década de 1950, sobre las relaciones raciales en San Pablo (Bastide y Fernandes, 1955), vemos que el tópico de “África en el Brasil” reaparece por medio de la discusión sobre la modernización de la sociedad brasileña y sobre las relaciones entre “cultura tradicional” y cambio social. Los temas del folklore y de las relaciones raciales permiten localizar las posiciones de Bastide sobre la cuestión, que señalan una dirección distinta a las defendidas por su alumno, colaborador y sustituto en la cátedra de Sociología I, Florestan Fernandes, que consagrará el tema del cambio social como el gran vector de la escuela paulista de sociología en los años siguientes. Cuando observan el folklore empobrecido de la ciudad de San Pablo, en acelerado proceso de transformación en el pasaje de la década de 1940 a la de 1950, tanto Fernandes como Bastide defienden el enfoque sociológico como el único capaz de cercar el problema. Pero si el análisis del folklore infantil lo lleva a Fernandes a defender el papel casi insignificante que desempeña la cultura tradicional en una sociedad que se moderniza, los estudios de Bastide subrayan la capacidad de resistencia de esas manifestaciones culturales a pesar de las transformaciones culturales que atraviesan la sociedad.

En los estudios sobre el folklore, el problema mayor que se le plantea a Fernandes es el del enfrentamiento (“casi físico”) entre la antigua “cultura de *folk*”, en plena desagregación, y la “cultura civilizada”, que se encuentra en un proceso simultáneo de emergencia y expansión. ¿Cómo se produce (o no) la renovación del folklore en la sociedad urbana? ¿Qué límites hay para que su reintegración se haga efectiva? Las investigaciones sobre el folklore infantil, sobre los grupos de juego de los niños (las *trocinhas*), las canciones de cuna, las adivinanzas, las supersticiones y las creencias populares servirán de soporte empírico para enfrentar esos problemas teóricos (Fernandes [1961], 1979). De entrada, llama la atención hacia el papel socializador de los grupos infantiles; a través de los grupos de juego, por ejemplo, el niño se inserta en el mundo social, y aprende reglas, actitudes y valores. Se trata de un proceso de formación de la personalidad y de adiestramiento del “inmaduro” para la vida social. Además, el folklore infantil actúa como agencia de control en la medida en que lleva al individuo a comportarse de acuerdo con un código ético establecido socialmente. No hay que olvidar asimismo, señala Fernandes, que el folklore es sobre todo un “eslabón entre el pasado y el presente”, ya que facilita la preservación de valores sociales al actuar sobre el modelo del “patrimonio moral” de un pueblo.

Los análisis de los materiales folklóricos permiten vislumbrar eslabones (siempre problemáticos) entre pasado y futuro, entre tradición y cambio, proyectando luces hacia el futuro. La “revolución urbana” que atraviesa la ciudad de San Pablo tiene como primera consecuencia, señala Fernandes, la desagregación de la cultura popular y, prácticamente, no crea condiciones para que ésta tenga una influencia decisiva sobre la “civilización industrial y urbana”. Por lo tanto, “es evidente que el folklore no ejerció una influencia social constructiva en la reintegración del sistema sociocultural de la ciudad” (*ibid.*: 29). Con esta afirmación, Fernandes no está negando por completo la presencia de la cultura tradicional en la civilización urbana, sino que está poniendo de relieve el hecho de que esta participación es mínima: “En síntesis, el folklore paulista también se encuentra, aunque sea de forma imperceptible y aparentemente atrofiada, entre las fuerzas que están reconstruyendo el cosmos social de la ciudad. Podemos lamentar el hecho de que esa influencia sea tan pobre y limitada” (*ibid.*: 30).

El folklore empobrecido, que se puede capturar por acá y por allá en la ciudad de San Pablo, sólo tendrá alguna posibilidad de permanecer, dice Fernandes, si logra reintegrarse a la sociedad urbana. Tales “adaptaciones” o “reintegraciones” son las que permitirán la manutención del saber popular en el nuevo contexto, cuyo papel es fundamental en el proceso de “conversión del hombre rústico brasileño en urbanita y en participante de la sociedad de clases” (*ibid.*: 28), en la medida en que suaviza el pasaje del orden tradicional, basado en la cooperación y el paternalismo, al mundo moderno, regido por el contrato, la competencia y el individualismo.

La visión de Fernandes acerca del folklore –y, por lo tanto, de la cultura tradicional– no se confunde con una mirada hacia el pasado. Por el contrario, se trata de analizar en el presente las imbricaciones que se establecen entre los diferentes “tiempos”, sociales y culturales, para proyectar los contornos de la sociedad brasileña moderna, de corte burgués. No parece fuera de propósito reconocer en esos estudios de juventud el esbozo de una indagación central en su obra, que se presenta de forma más acabada en las investigaciones sobre los negros y los blancos en San Pablo, a través de la pregunta: ¿cuándo desaparece el estamento y surge la clase? (Fernandes, 1995). En efecto, el interés de Fernandes por el proceso de formación de la sociedad de clases en el Brasil aparece, si bien tímidamente, en esa producción inicial sobre el folklore. Al dirigir la mirada hacia las “supervivencias” del pasado, pone el énfasis en el cambio y en los procesos que instituyen la civilización burguesa entre nosotros.

Si en el caso de Fernandes el molde que sostiene el análisis es la ciudad de San Pablo y el acento de la interpretación está colocado sobre los problemas del cambio social, los escritos de Bastide sobre el tema tienen otra configuración. En ellos, lo que interesa pensar es el proceso formador del folklore en el Brasil y la pregunta central, que orienta los estudios, podría ser sintetizada en la fórmula siguiente: ¿cómo, a pesar de los cambios que ha sufrido la sociedad brasileña, han permanecido vivas las manifestaciones folklóricas?

Con el libro de 1959 como referencia, es posible seguir el camino que recorren los análisis de Bastide sobre el folklore en el país. Es necesario reconocer, afirma, la particularidad del folklore brasileño como “folklore de exportación”, “en parte llegado de África y en parte traído de Portugal”. Otra vez, el problema que enfrenta el intérprete es correlativo al que plantea el análisis de las artes, del barroco, del folklore y de las religiones, que conciernen a las relaciones entre cultura y estructura social, uno de los problemas centrales de la obra de Bastide. Hasta qué punto, se interroga, habría una independencia, al menos relativa, entre los dos niveles.⁸

La comprensión del folklore brasileño exige, en los términos de Bastide, un retroceso histórico hacia la sociedad esclavista con el objeto de examinar la contribución diferenciada de las distintas tradiciones, portuguesa, africana y amerindia, lo que replantea el problema de la formación de la cultura brasileña y del sincretismo, analizados en conexión estrecha con la estructura social del Brasil colonial. En el caso del folklore, ante las condiciones absolutamente diferenciadas que actuaron sobre la llegada de los portugueses y de los africanos al Brasil, las marcas europeas –del dominador– prevalecieron sobre las demás.

⁸ Por el hecho de que plantean los mismos problemas, los análisis del folklore y de las religiones fueron reunidos en el mismo volumen, aclara Bastide, aun cuando la religión no sea evidentemente folklore. Véase la justificación del autor en la introducción del libro de 1959.

El folklore [portugués], por lo tanto, no fue destruido, pues se mantenía la misma sociedad, pero se modificó al mismo tiempo en que la sociedad se adaptaba. Para el africano, por el contrario, la esclavitud destruía enteramente los marcos sociales del folklore y las culturas nacionales fluctuaban en el vacío” (Bastide, 1959: Introducción).

La permanencia del folklore africano se produce debido a las grietas existentes en la sociedad colonial, que permiten la reconstitución de los marcos sociales africanos entre nosotros, y sobre todo porque en el proceso de interpenetración de civilizaciones, en lugar de mezcla, se observa yuxtaposición. Del mismo modo que en el sincretismo religioso católico-africano, en el folklore africano la “máscara blanca” es impuesta, y opera como un modo de resistencia de los valores negros originales.

Para comprender los procesos a través de los cuales se produce la permanencia de la matriz portuguesa en el folklore brasileño, Bastide echa mano del concepto de “arqueocivilización”, que él toma prestado de *Civilisations traditionnelles et genre de vie* (1948) de André Varagnac, si bien señala que la noción no es suficiente para un planteo adecuado del problema. Al enfrentar la cuestión, el intérprete se ve obligado a dirigirse hacia el universo de las mentalidades, de lo simbólico. De esta manera, Bastide asocia al concepto de Varagnac la noción de “memoria colectiva” propuesta por Maurice Halbwachs. Es el “recuerdo afectivo” el que permite a los hombres recrear la tierra de origen, lo que en el caso portugués ocurre de modo menos traumático que en el ejemplo africano, debido a que la migración no destruyó el esqueleto de la estructura social portuguesa (Bastide, 1959: 12).

Las dificultades de la permanencia del “folklore de la arqueocivilización” ofrecieron, en el caso brasileño, oportunidades excelentes para la consolidación de un folklore católico, lo que coloca a Bastide frente a otro orden de indagaciones: el papel de la Iglesia en la formación del folklore en el país. El contacto de la Iglesia con indios y negros dio origen a productos folklóricos nuevos, inteligibles sociológicamente. Aun sobre el folklore negro, Bastide señala que los intereses de los señores a menudo chocaban con los de la Iglesia. Guardianas de la moral, la Iglesia proyectaba sanar la inmoralidad de las casas de los esclavos en la hacienda (las *senzalas*) mediante la conversión al cristianismo: “Le faltaba, pues, como en el caso del indígena, encontrar una solución que le permitiese conservar el gusto por la danza del africano, pero separándola de su civilización tradicional para integrarla en el seno del cristianismo” (*ibid.*: 19). Y la solución hallada fue utilizar elementos africanos modificando su función. Es en este sentido, precisamente, que Bastide se refiere a un “folklore artificial” impuesto por la Iglesia.

En síntesis, lo que Bastide describe es la extremada complejidad de la formación del folklore brasileño. Se trata de un proceso en el que se encuentran imbricados fragmentos de todo tipo –de la arqueocivilización precristiana, del folklore amerindio y del africano–, que tuvieron que enfrentar las condiciones ecológicas brasileñas, además de los dictámenes de la Iglesia y de los señores, no siempre coincidentes. Las condiciones históricas del Brasil colonial determinan finalmente, según su visión, la primacía del folklore católico sobre el de la arqueocivilización. De todos modos, la Iglesia no puede impedir de forma absoluta la reconstitución del folklore de la arqueocivilización europea, ni tampoco la permanencia –aunque sea tímida– de las herencias africana y amerindia. Incluso porque, no olvidemos, los tres folklores no se confunden jamás: ellos se superponen, coexisten.

El repaso rápido de las posiciones de Bastide y Fernandes en relación con el folklore deja entrever sus diferencias de enfoque. Florestan Fernandes diseña en estas primeras in-

investigaciones una concepción de la sociología como ciencia autónoma y un eje de observación del país, que serán perfeccionados y desarrollados en la obra futura. Su problema central es el cambio social en la ciudad de San Pablo, el lugar de la cultura tradicional en la sociedad en proceso acelerado de modernización.⁹ Roger Bastide, por su parte, se propone considerar el folklore brasileño a partir de su formación esencialmente híbrida. Con los análisis del folklore, el sociólogo francés da continuidad a sus reflexiones sobre la sociedad y la cultura brasileñas, cuyo eje de indagación son las distintas civilizaciones que aquí se interpenetraron, así como los productos originarios de esos entrecruzamientos. El procedimiento es idéntico al que utiliza respecto de las artes, la literatura y las manifestaciones religiosas estudiadas en el Brasil.

Los análisis que llevan cabo los dos autores muestran que estamos frente a énfasis distintos en cuanto al tratamiento de la relación entre cultura tradicional y modernización. Fernandes pone de relieve el cambio y el papel tímido de la tradición en ese proceso; Bastide destaca la resistencia de la tradición, y de las tradiciones, en el contexto de los cambios profundos que conmovieron a la sociedad brasileña. Los diferentes puntos de vista sobre la relación entre tradición y cambio (o entre lo tradicional y lo moderno) permiten capturar posturas dispares en cuanto a las transformaciones sociales en marcha: en Fernandes, en ese momento, se observa una apuesta clara por la modernización de la sociedad brasileña; en Bastide, una postura escéptica y crítica respecto del proceso modernizador. Ello no significa, de ninguna manera, marcar una oposición entre una visión “progresista”, que mira hacia el futuro, y otra “conservadora”, apegada al pasado. El mismo debate reaparece —así como las posiciones de ambos, reafirmadas— en el análisis de las relaciones raciales en San Pablo, en el contexto de la investigación financiada por la UNESCO.¹⁰

En las lecturas disponibles acerca de la obra de Fernandes (Candido, 1987; Arruda, 1995; Ianni, 1986; Lépine, 1987) parece reinar cierto consenso en cuanto a que la década de 1950 y las investigaciones sobre las relaciones raciales representan una nueva etapa en la obra y en la carrera del sociólogo. El mismo Fernandes confirma la importancia de la década de 1950 en el *florecimiento* del investigador:

Las cosas que han tenido mayor importancia en mi obra como investigador se relacionan con investigaciones realizadas en la década de 1940 (como la investigación sobre el folklore paulista, la investigación de reconstrucción histórica sobre los tupinambá y varias otras, de menor envergadura) o con la investigación sobre las relaciones raciales en San Pablo, llevada a cabo en 1951-1952, en colaboración con Roger Bastide (y que yo acrecenté en 1954)” (Fernandes, 1978: 50).¹¹

⁹ Sobre los estudios de Florestan Fernandes acerca del folklore, véase Xidieh (1986).

¹⁰ El debate sobre los dilemas de la modernización en el territorio brasileño constituye un tema central del pensamiento social brasileño, que, como es sabido, trataron diversos autores. Discutir el presente y pensar el desarrollo exigía, casi siempre, un retroceso al pasado, a nuestras raíces. En distintos momentos del debate que aquí se muestra, se encuentran ecos de los argumentos de Sérgio Buarque de Holanda, no obstante el autor de *Raízes do Brasil* (1936) no sea una referencia inmediata ni de Bastide, ni de Florestan Fernandes. Bastide, específicamente, escribió un comentario sobre *Monções*, en 1945 (“O cavalo e a canoa”, *Diário de S. Paulo*, 7 de abril) y mencionó una afirmación de Sérgio Buarque sobre las distorsiones en los estudios sobre el negro en el Brasil, también en 1945 (“Sugestões e proposições”, *O Estado de S. Paulo*, 8 de febrero).

¹¹ En “Esboço de uma trajetória” (1995), Florestan Fernandes afirma en la misma dirección: “Esa investigación [la de la UNESCO] fue una revolución en mi vida intelectual” (p. 20).

El proyecto dedicado al estudio de las relaciones raciales, llevado a cabo a comienzos de la década de 1950, tiene una historia que puede resumirse del siguiente modo. La cuestión del racismo –de una importancia social y política decisiva en el contexto europeo de la posguerra– está presente en la agenda de la UNESCO, que, en sus documentos, adopta una política explícita de lucha y combate contra el racismo, el prejuicio y la violencia racial. En este sentido, justamente, y en el espíritu dominante en la Conferencia General de la UNESCO en Florencia, tiene origen la recomendación para que se realizara una investigación sobre las relaciones raciales en el Brasil. El país, fruto de la contribución de las más diferentes razas, parecía sufrir menos que los otros los efectos del prejuicio y la discriminación raciales. Era necesario, por lo tanto, investigar de cerca los mecanismos que habían contribuido para la consolidación de esa armonía racial y divulgar a todo el mundo los resultados, que eran fundamentales en la lucha contra el racismo.¹²

Alfred Métraux, jefe del Departamento de Relaciones Raciales de la UNESCO, lleva al Brasil el proyecto piloto del organismo y solicita que se lleven a cabo investigaciones en diferentes regiones del país. Thales de Azevedo y Charles Wagley quedaron a cargo de la investigación sobre la situación bahiana: el primero efectuó investigaciones en Salvador; el segundo, con la colaboración de W. Hutchinson, Marvin Harris y Ben Zimmerman, estudió la situación racial en cuatro comunidades rurales, tres bahianas y una amazónica: las célebres Itá, Vila Recôncavo, Minas Velhas y Monte Serrat. Río de Janeiro quedó bajo la responsabilidad de Costa Pinto y en Recife, René Ribeiro analizó las relaciones raciales focalizando el tema de la religión.¹³ En San Pablo, Métraux lo convocó a Roger Bastide para que coordinase la parte sociológica de la investigación.¹⁴ En este caso la investigación tendría como complemento dos estudios de psicología, a cargo de Aniela Giensberg y Virgínia Bicudo, y una encuesta realizada en una comunidad rural del estado, bajo la responsabilidad de Oracy Nogueira, que ya llevaba a cabo investigaciones en Itapetininga.¹⁵

Un análisis comparativo de los diferentes estudios realizados bajo el patrocinio de la UNESCO revela las perspectivas divergentes que orientaron las diversas investigaciones, desde los puntos de vista teórico y metodológico, y en cuanto a los resultados obtenidos. Para

¹² Para una historia minuciosa del montaje del proyecto –su contexto y actores principales–, véase el trabajo ineludible de Marcos Chor Maio (1997).

¹³ Véanse Thales de Azevedo, *Les élites de couleur dans une ville brésilienne*, Unesco, 1953 (editado en 1955 por la Cia. Editora Nacional con el título *Elites de cor: um estudo de ascensão social*; Charles Wagley, *Races et classes dans le Brésil rural*, Unesco, s/d; L. A. Costa Pinto, *O negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança*, San Pablo, Cia. Editora Nacional, 1953, y René Ribeiro, *Religião e relações raciais*, Río de Janeiro, MEC, 1956.

¹⁴ Florestan Fernandes afirma que Métraux convocó primero a Donald Pierson, quien habría rechazado la propuesta debido a los magros recursos disponibles (US\$ 4.000) para la realización del proyecto (Fernandes, 1978: 92). En otro momento, Fernandes afirma que Bastide fue el primero en ser convocado para dirigir el proyecto. La negativa de Bastide lo habría llevado a Métraux a Pierson (por sugerencia del primero); y luego de la nueva negativa Bastide acepta la propuesta (Fernandes, 1986:14).

¹⁵ En la edición del conjunto de los trabajos realizados, reunidos bajo el título *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo* (Anhembi, 1955), se encuentran los artículos “Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação a cor de seus colegas” (Virgínia Leone Bicudo), “Pesquisas sobre as atitudes de um grupo de escolares de São Paulo em relação com as crianças de cor” (Aniela Ginsberg), “Relações raciais no município de Itapetininga” y “Preconceito de marca e preconceito de origem”, ambos de Oracy Nogueira. En la segunda edición de la obra, de 1958, *Branços e pretos em São Paulo*, se presentaron exclusivamente los textos de Bastide y Fernandes. Vale la pena recordar que la primera versión de los resultados del proyecto apareció en las páginas de la revista *Anhembi*, vols. X-XI, N° 30-34, 1953.

mencionar apenas dos ejemplos, puede verse, por un lado, las palabras críticas de René Ribeiro, que define su enfoque como “etnohistórico”, inspirado en las tesis principales de Gilberto Freyre (Ribeiro, 1982), en contra del “materialismo histórico, el determinismo económico y el método dialéctico de análisis” de Florestan Fernandes. Por otro, la evaluaciones que realizó el mismo Bastide respecto de las diferencias entre el norte y el sur en el ámbito del proyecto. Según él, en el sur se habría producido una “revolución total” en los estudios sobre el negro en el Brasil, con la adopción de una perspectiva sociológica inspirada en el método dialéctico, de matriz marxista. La prueba de la vitalidad de los trabajos que él y Fernandes llevaron a cabo puede estimarse a partir de los desdoblamientos del primer proyecto en las obras de las nuevas generaciones de la escuela paulista de sociología –Fernando Henrique Cardoso, Otávio Ianni, etcétera–. En el norte, por el contrario, una vez cumplido el requerimiento de la UNESCO, los intereses y las investigaciones habrían decrecido (Bastide, 1974b: 114, y 1955: 553).

Pero no sólo existen divergencias entre el norte y el sur. Incluso en el interior de la faz paulista de la investigación, se percibe que las ideas de Bastide, coordinador del proyecto, y de Fernandes, su brazo derecho en la conducción del trabajo, están lejos del acuerdo. El proyecto que escribió Fernandes en 1951, “O preconceito racial em São Paulo”, apuntaba al establecimiento de un consenso intelectual mínimo entre los coordinadores (Fernandes, 1976: 64, y 1995: 20). Desde el comienzo, el trabajo se dividió entre ellos y cada uno se ocupó de la redacción de informes específicos, como queda en evidencia en la edición de los resultados. Fernandes fue responsable del análisis de la posición del negro en la historia económica de San Pablo (“Do escravo ao cidadão”), del examen del prejuicio en una estructura social que se modifica (“Cor e estrutura social em mudança”) y de la evaluación de las reacciones al prejuicio de color (“A luta contra o preconceito de cor”). Bastide se dedicó a pensar las manifestaciones y los efectos del prejuicio en los diversos grupos y clases sociales (“Manifestações do preconceito de cor” y “Efeitos do preconceito de cor”).

La lectura comparada de esos ensayos permite señalar las diferentes perspectivas que adoptan sus autores respecto de la temática de las relaciones raciales. Aun cuando parten del presupuesto de que opera un doble orden en la ciudad de San Pablo –el antiguo orden señorial-esclavista y el orden capitalista en formación–, observan esta estructura social móvil desde ángulos distintos. Fernandes discute el arduo proceso de integración del negro en la estructura social y económica en vías de transformación –la transformación lenta del esclavo en ciudadano, las dificultades de ascenso para el hombre de color– y la incipiente lucha política de los negros. Bastide se concentra en los comportamientos ambivalentes de negros y blancos en relación con el prejuicio, orientados por “estereotipos negados que actúan en las fronteras indecisas del inconsciente”. Al trabajar, de modo especial, con el nivel de los valores y las ideologías en su relación permanente con la estructura social, Bastide discute el descompás existente en los ritmos de los cambios en los dos niveles: las modificaciones de orden estructural sufren un movimiento más acelerado que el que se observa en el plano de las mentalidades.

La reflexión de Fernandes sobre los procesos sociales de cambio y sobre el carácter particular de la modernización brasileña, sobre la base del caso de San Pablo, se inicia, como se ha visto, con las investigaciones sobre el folklore. En los primeros estudios sobre el negro, las cuestiones antes esbozadas adquieren contornos más definidos y se basan en el examen de los agentes sociales específicos. En la obra de la década de 1950, se encuentran mejor definidas una perspectiva y una problemática –el “dilema racial brasileño”– que serán desarrolladas en las obras futuras, a partir de *A integração do negro na sociedade de classes* (1965), cuando

Fernandes retoma el material de la investigación de la UNESCO. En *Branços e negros em São Paulo*, donde una vez más se pone el foco en la ciudad de San Pablo, el sociólogo delinea cuestiones centrales en su interpretación del negro y de la sociedad brasileña: la formación de la sociedad burguesa entre nosotros (la constitución del “orden social competitivo”); la integración del negro en la sociedad de clases (el problema de la ciudadanía); las condiciones del surgimiento del pueblo en la historia brasileña (Bastos, 1978, y Lépine, 1978).

El señalamiento de las continuidades entre las reflexiones de Florestan Fernandes en las décadas de 1950 y 1960 no significa el desconocimiento de las diferencias que separan las obras. En la obra de 1965, pone de relieve con más claridad la constitución problemática de la ciudadanía en función de la exclusión social y de la marginalidad del negro en la sociedad brasileña. El examen de estas dimensiones coloca al intérprete frente a los dilemas de la propia modernización de la sociedad brasileña y a los impasses existentes para la constitución de la sociedad de clases en el Brasil, debido a la persistencia de patrones sociales tradicionales, resquicios del antiguo orden patrimonial (Fernandes, 1965).¹⁶ Allí también analiza el mito de la democracia racial –caracterizado como una ideología que dificulta el reconocimiento del racismo y de la discriminación entre nosotros–, que ni siquiera es mencionado en los trabajos de la década de 1950.

En *Branços e negros em São Paulo*, Fernandes anuncia este repertorio de problemas, pero en clave algo diferente. Las dificultades para la integración del negro en la sociedad de clases en formación y los obstáculos tradicionales que se plantean para la modernización brasileña, por cierto, enhebran el análisis. Sin embargo, en este momento, el autor apuesta a la solución de estos problemas con la progresiva asimilación de los negros, la modificación de las mentalidades –cada vez más orientadas por los nuevos patrones urbanos y burgueses de sociabilidad– y la primacía de la integración sobre las diferencias raciales. Las “tendencias emergentes”, mencionadas antes, señalan en el sentido de la superación de los vestigios tradicionales.¹⁷

El tono abiertamente optimista del análisis –fundamentado en la creencia en la modernización como soporte de la consolidación del orden democrático– no lleva a Fernandes a afirmar la eliminación total de los prejuicios en el futuro, como ya se ha señalado. No obstante, éstos tenderían a atenuarse en función del establecimiento del orden social moderno y de la asimilación de los negros a la sociedad de clases. Al fin de cuentas, en este momento de la obra de Fernandes, el problema racial en el Brasil se lee sobre todo como un problema de clase social.

No parece difícil percibir el lugar decisivo de la investigación sobre las relaciones raciales en la consolidación de temas y problemas en la obra de Fernandes, si bien se observa una modificación de puntos de vista en el pasaje de los años de 1950 a los de 1960: el tono optimista inicial es sustituido por una actitud escéptica en *A integração do negro na sociedade de*

¹⁶ Para un análisis de esta obra, véase Arruda (1996).

¹⁷ Luiz Werneck Vianna, en un artículo en que discute la recepción de Weber en el Brasil, muestra cómo los intérpretes del Brasil utilizaron al sociólogo alemán, en el intento por explicar los rasgos que el binomio atraso/modernización adquirió entre nosotros, en una doble clave. En la primera, el análisis recae sobre el patrimonialismo como marca del Estado y de las instituciones políticas. En la segunda, el foco se coloca sobre las relaciones sociales y sobre una organización social de base patrimonial. En esta vertiente interpretativa, a la que se filia Florestan Fernandes, se toma de Weber “la marcación teórica para el análisis de la sociedad ‘señorial esclavócrata’ y su organización estamental, mientras que en Marx se buscarán los conceptos que permitan explicar la inscripción del país en el sistema del capitalismo mundial y la transición hacia un ‘orden social competitivo’ fundado en una estructura de clases moderna” (p. 38). El autor muestra cómo, en esta clave interpretativa, la cuestión de la ruptura se sitúa en el “registro de la larga duración”: “La transición, pues, del orden señorial-esclavócrata al orden social competitivo sigue la marcha de las revoluciones pasivas” (pp. 39-40).

classes. Por su parte, en el conjunto de la producción de Bastide, este trabajo muestra otra dimensión. Pertenecientes a la última fase de su período brasileño, cuando ya había producido una parte sustantiva de sus reflexiones sobre el país, los textos escritos bajo el auspicio de la UNESCO están lejos de ser emblemáticos, no obstante lidien con problemas relevantes de la obra del autor: las relaciones entre simbolismo y sociedad, el análisis de actitudes, el comportamiento de los negros brasileños.

Es importante observar que a pesar de que haya habido cierta división del trabajo entre los dos coordinadores del proyecto –Fernandes más interesado en la comprensión de la estructura social y Bastide, de los comportamientos y mentalidades–, como vimos, no se debe establecer una divisoria rígida entre esos campos y, mucho menos, entre sus autores. En los textos de Fernandes se observa que presta atención a la dimensión psíquico-social, a la esfera cultural, que será retomada en textos posteriores, lo que seguramente refleja la convivencia intelectual con Bastide. No sería exagerado afirmar también que cierto marxismo, visible en los análisis de Bastide de esa época, tiene origen en sus relaciones con Fernandes.

El análisis del proyecto llevado a cabo bajo los auspicios de la UNESCO resulta fructífero, ante todo, porque permite esclarecer las divergencias existentes en el quión paulista de la investigación, invariablemente leído como un bloque unívoco. Pero su interés mayor en cuanto a los objetivos de este artículo atañe a la posibilidad de refinar la reflexión sobre la interpretación del Brasil –las dos Áfricas brasileñas– que realiza Bastide.

Al leer los textos que el sociólogo francés produjo para el proyecto de la UNESCO, vemos que el tono optimista de las previsiones de Fernandes no encuentra eco en sus planteos, aun cuando considere notable la mayor aceptación de los negros por parte de las nuevas generaciones –lo que revela un cambio positivo de mentalidad– y afirme, ya desde la Introducción de la obra, que la vida de los negros brasileños *no* es una “tragedia perpetua” (Bastide y Fernandes, 1955: 17). En estos artículos, además, al contrario de lo que ocurre en los textos de Fernandes, el prejuicio de color no se reduce a un problema de clase social.¹⁸ El mito de la democracia racial, por su parte, es mencionado y problematizado de modo explícito. Pero, cabe insistir, la diferencia mayor entre las reflexiones que ambos autores realizan sobre las relaciones raciales reside en el modo en que encaran los nexos entre lo “nuevo” y lo “viejo” en la sociedad brasileña. En Bastide, el matiz del análisis está dado por la persistencia de los elementos de la sociedad tradicional en el mundo moderno, y no por el cambio, del mismo modo que en los análisis sobre el folklore. Más aun: no se percibe una lectura de este legado tradicional como obstáculo a la modernización.

De este hecho no se debe deducir un culto al pasado de cuño conservador por parte de Bastide, esto es, una especie de aversión a lo moderno –que, pautado por las transformaciones aceleradas, tiende a comprometer (y pervertir) la integridad de las culturas tradicionales–, como sugieren sus críticos.¹⁹ Lo que se desprende de la lectura de los textos de Bastide sobre

¹⁸ Para refinar esta discusión, sería preciso realizar un examen más detenido de la noción de clase social con la que trabaja Fernandes en ese momento de su obra, lo que va más allá de nuestros propósitos. Aun cuando se inspirara en el marxismo, ¿no habría allí un eco del sentido del concepto de clase tal como lo utilizaban las ciencias sociales norteamericanas en los años de 1930, que la ven como una relación social abierta –y, por lo tanto, valorada positivamente– opuesta a la casta, vista como una camada cerrada? (Guimarães, 1996).

¹⁹ El trabajo de Vilhena (1997), donde analiza los debates sobre el folklore en el país, enfatiza que al dedicarse a ese asunto, Bastide se interesa por nuestro “pasado neolítico”; en este sentido, el trabajo sigue de cerca las líneas generales de la objeción de Peter Fry, ya mencionada.

folklore y sobre relaciones raciales aquí rápidamente examinados –así como de varios otros sobre arte y religión– es su escepticismo respecto de los procesos modernizadores, que él ve con ojos sumamente críticos en diversas fases de su obra.²⁰

En 1973, en dos conferencias, realizada una en el Brasil y otra en Barcelona, Bastide enfrenta directamente el tema de la modernización, explicitando un punto de vista ya anunciado en trabajos anteriores (Bastide, 1975 y 1978). En los discursos discute la modernidad occidental, en vías de generalización en todo el mundo, a partir de una reflexión sobre la “anti” o “contramodernidad”. El punto de partida del análisis es el mito de Prometeo, que en nombre de los hombres roba el fuego divino e instaura la civilización (leída, por lo tanto, como una conquista de los hombres contra los dioses). Pero si los griegos crearon la figura de Prometeo, señala Bastide, inventaron también el águila, con el objetivo de castigar a Prometeo por el sacrilegio cometido. La pena dirigida a Prometeo alcanza a toda la humanidad, que, junto al progreso obtenido con el robo del fuego divino (el pasaje de lo crudo a lo cocido, a la domesticación de las fuerzas salvajes, a la metalurgia, etc.), conoce también las enfermedades y las guerras. Esto es: la civilización occidental trae en su mito de origen el progreso y la decadencia, generados por la misma fuente.

El mito calza como un guante para los propósitos de Bastide: no es posible reflexionar sobre la civilización y sobre la modernidad (Prometeo) sin incorporar el análisis de la anti-modernidad (el águila), caras de una misma moneda. Al interrogarse, de entrada, acerca de las leyes que definen la modernidad, Bastide, inspirado en G. Balandier (*Sens et puissance, les dynamiques sociales*, 1971), establece que la modernización trae en su núcleo las ideas de cambio continuo y de generalización del progreso en el mundo. La exportación de valores y normas a los países del Tercer Mundo –la generalización de la modernidad– llevaría a vislumbrar la homogeneización del modelo occidental, una previsión que, señala Bastide, no se ha comprobado. La difusión del modelo occidental vino acompañada de la lucha por la preservación de las diferencias culturales. Ante este cuadro, Bastide se pregunta (también orientado por Balandier) si habría una sola vía, o varias, para alcanzar la modernidad. En sus palabras: “¿Es posible que cada nación encuentre un camino propio para alcanzar la modernidad en lugar de usar el único ‘modelo occidental’ como medida?” (1975: 172).

Situado explícitamente en una posición de defensa de las “modernidades diferenciales”, aunque escéptico en cuanto a los rumbos que toman los movimientos nacionalistas y de defensa de las originalidades culturales en el mundo, Bastide se dirige hacia lo que considera los ejemplos de “contramodernidad” observados en la década de 1970. Son los jóvenes europeos los primeros en golpear la civilización occidental moderna por medio de los movimientos contraculturales que florecen en 1968 y por los que Bastide alimenta una especial simpatía. La contestación juvenil a la sociedad occidental, señala, tiene como modelo las formas arcaicas de sociabilidad que reeditan los hippies y tantos otros. Ello es una prueba de la vitalidad de esos ejemplares arcaicos que han logrado sobrevivir a las revoluciones más violentas, refugiándose en ciertos nichos: en la poesía, en el folklore, en la vida mística, en la *psyché*.

Del cotejo, incluso breve, de las posiciones de Roger Bastide y Florestan Fernandes, captado a lo largo de dos momentos y de dos ejes temáticos, surge la problemática de la mo-

²⁰ Renato Ortiz (1993) señala la posición crítica que Bastide asume frente a la modernidad, que se manifiesta en grandes obras e incluso en pequeños textos, como en el artículo “Macunaíma em Paris”. Llama también la atención hacia el equívoco de tomar esta posición crítica, y esencialmente utópica, como romántica.

dernización y de sus especificidades brasileñas, como ya hemos visto. El carácter problemático del proceso modernizador brasileño estará presente en la obra futura de Fernandes. En la producción de Bastide, incluso después de su regreso a Francia, persiste el interés por las “Áfricas” del mundo entero. La búsqueda de África en el Brasil adquiere una nueva dimensión ante los debates sobre la modernización brasileña, enfrentados directamente en el examen de las relaciones raciales en el país. El tenor de la crítica de Bastide al proceso modernizador no debe tomarse como una postura antimodernización de índole conservadora. Bastide no sólo hizo la etnografía de los nichos resistentes a los procesos modernizadores, sino que también reflexionó acerca de sus potencialidades transformadoras.

Es posible observar en la obra de Bastide un interés especial por formas dispares de racionalidad, resistentes a cierta “sociología cartesiana” afín a las “ideas claras y distintas”. El sueño, la locura, la poesía y el misticismo, que componen el repertorio del autor, lo obligan a sumergirse en las “tinieblas de la alteridad” y a recorrer los caminos de un “pensamiento oscuro y confuso”, así como lo habían hecho Lévy-Bruhl y Leenhardt (Bastide [1965], 1994). Tales elecciones temáticas, lejos de revelar un interés arqueológico por residuos de fórmulas arcaicas en el mundo moderno, a la moda evolucionista, responden a un mismo tiempo a razones de orden teórico, metodológico y político de su proyecto. En primer lugar, la consideración de esos tópicos obedece a un esfuerzo teórico para captar el *socius* en su complejidad. Dicho de otro modo, el sueño, la locura y el misticismo son partes constitutivas de la estructura social, así como lo político y el parentesco, que privilegia el estructural-funcionalismo.

Desde el punto de vista metodológico, la lectura de la obra de Bastide trae a la superficie cuestiones sumamente actuales para la antropología y las ciencias sociales. Podríamos decir que Bastide ejerció la interdisciplinariedad en un momento en que esa postura no se practicaba como hoy en día. Desde el punto de vista político, el interés por las Áfricas brasileñas –por el candomblé y por la umbanda– debe entenderse en el contexto de la crítica al modelo civilizador europeo, así como su esfuerzo en analizar más las permanencias que los cambios.

Los países del Tercer Mundo están en vías de preguntarse actualmente [...] cómo es posible modernizarse sin perder su propia cultura nativa [...]. Es por eso que al llegar al Brasil, a San Pablo, para estudiar los procesos de cambio y la modernización del país en curso en los últimos años, me detuve a pensar no tanto en los fenómenos de cambio, sino sobre todo en los fenómenos de continuidad en el Brasil (Bastide, 1978: 17-18).

Frente al triunfo del racionalismo y de la hegemonía de la secularización progresiva de la sociedad industrial, Bastide retoma el desencantamiento del mundo, en términos weberianos explícitos. En esa situación desalentadora, él apela a la (re) invención de lo “sacré sauvage”, mediante la reapropiación de los modelos arcaicos de sociabilidad y de vida religiosa: la fiesta, el trance, la exaltación colectiva (Bastide, 1975: 179). Bastide hace referencia a un “derecho a la felicidad”, que encuentra su traducción más acabada en la “búsqueda humana legítima de su autenticidad”, en el “derecho a la pereza” y en la “efervescencia de la fiesta” (*ibid.*: 184).

No parece fuera de lugar reconocer en el tono de estas proposiciones de Bastide –casi un manifiesto– ecos de las palabras que Mauss dirige a la sociedad francesa de su tiempo en la parte final del “Ensayo sobre el don” (1924). Después de analizar la forma y la razón del intercambio en las sociedades arcaicas a partir de ejemplos etnográficos variados, Mauss, en sus “Conclusiones de sociología general, moral, económica y de economía política”, preten-

de extender sus observaciones a “nuestras propias sociedades”, en perfecta consonancia con los objetivos intervencionistas de la sociología durkheimiana. Al preguntarse sobre el lugar del don desinteresado y del “valor sentimental de las cosas” en la sociedad industrial moderna, Mauss plantea una crítica cerrada a la exacerbación egoísta, al utilitarismo y a la lógica dominante del mercado y del lucro, que pondrían en compromiso valores indispensables para la vida en sociedad.

No se trata de preconizar la destrucción de principios que presiden la formación del capital y las reglas de compra y venta, sino de preservar principios antiguos, afirma Mauss; y son las sociedades arcaicas las que brindan los ejemplos mejor acabados para que nuestras sociedades regresen al

[...] fundamento constante del derecho, al principio mismo de la vida social moral [...]. Así, podemos y debemos volver a lo arcaico, a los elementos; reencontraremos motivos de vida y de acción que aún son conocidos en numerosas sociedades y clases: la alegría de dar en público; el placer del gasto artístico generoso; de la hospitalidad y de la fiesta privada y pública (*ibid.*: 168).

El cuadro dramático que Mauss ve a su frente no le impide reconocer salidas, como lo revela el tono de sus palabras. Sólo que éstas no se hallan en el comunismo, para él tan nocivo como el egoísmo, sino en lo que nos quedó de la sociabilidad y la moral arcaicas que nos ayudan “a dirigir nuestros ideales” y, más aún, permiten “vislumbrar mejores procedimientos de gestión aplicables a nuestras sociedades” (*ibid.*: 170).

Si en 1924 Mauss identifica y teme los costos del “proceso civilizador”, ¿qué decir entonces de los protagonistas de la escena moderna en las décadas de 1960 y 1970? El malestar de la civilización, que ya había anunciado Freud, es recordado oportunamente a fines de los años de 1960 y traducido de modo ejemplar en las páginas de *Eros y civilización* de Marcuse (1968), que localiza en la infelicidad el costo mayor de la cultura y el progreso. En el camino de estos críticos, y situado al lado de los que, como Mauss, no perciben el comunismo como la salida, Bastide observa encantado los movimientos del '68. Descreídos en cuanto a las propuestas y certezas políticas disponibles, ellos sitúan los modelos no occidentales –las “Áfricas” del mundo entero– en el orden del día.

Es posible decir que lo primitivo y lo arcaico en la obra de Bastide enseñan menos sobre el pasado y sobre los orígenes, que sobre el presente que ellos problematizan y ponen en jaque. La diferencia, por lo tanto, se muestra sumamente provechosa como instrumento de indagación sobre nuestra sociedad, y ofrece incluso modelos –utópicos– capaces de orientar su transformación. □

Bibliografía

- Amaral, Glória C. do (1995), “Roger Bastide au Mercure de France”, *Bastidiana*, Nº 10-11.
- Andrade, Mário de (1974) [1939], “Machado de Assis”, en *Aspectos da literatura brasileira*, San Pablo, Martins (5ª edición).
- Arruda, Maria A. do Nascimento (1995), “A sociologia no Brasil: Florestan Fernandes e a ‘escola paulista’ de sociologia”, en Miceli, Sérgio (comp.), *História das ciências sociais no Brasil*, San Pablo, Sumaré/FAPESP.
- — — (1996), “Dilemas do Brasil moderno: a questão racial na obra de Florestan Fernandes”, en Maio, Marcos C. y Ventura, Ricardo (comps.), *Raça, ciência e sociedade*, Río de Janeiro, Editora da Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil.
- Bastide, Roger (1935), *Éléments de sociologie religieuse*, París, Armand Colin (reedición francesa: París, Stock, 1997).
- — — (1939), “État actuel des études brésiliennes”, *Revue Internationale de Sociologie*, vol. 47, Nº 1-2.
- — — (1940), “Machado de Assis, paisagista”, *Revista do Brasil* (III), 29 de noviembre.
- — — (1973) [1941], “A poesia afro-brasileira”, en *Estudos Afro-brasileiros*, San Pablo, Editora Perspectiva (2ª edición: 1983).
- — — (1945), *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*, Río de Janeiro, O Cruzeiro (traducción francesa: París, Babel, Actes du Sud, 1995).
- — — (1955), “État actuel des études afro-brésiliennes”, *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, San Pablo, Anhembi.
- — — (2001) [1958], *O candomblé na Bahia: rito nagô*, San Pablo, Cia. das Letras (4ª edición).
- — — (1959), *Sociologia do folclore brasileiro*, San Pablo, Anhembi.
- — — (1971) [1960], *As religiões africanas no Brasil*, 2 vols., San Pablo, Pioneira (2ª ed.) (2ª edición francesa: París, PUF, 1995).
- — — (1972), *Le revê, la transe, la folie*, París, Flammarion.
- — — (1973), “Prométhée ou son vautour. Essai sur la modernité et l’anti-modernité”, en *Le sacré sauvage et autres essais*, París, Payot, 1975.
- — — (1974) [1967], *As Américas negras*, San Pablo, EDUSP.
- — — (1974b), “The present status of afro-american research in Latin America”, *Daedalus* 103 (2).
- — — (1978), “Modernité et contre-modernité”, *Revista do IEB*, Nº 20, San Pablo, USP.
- — — (1994) [1965], “La pensée obscure et confuse”, *Bastidiana*, Nº 7-8.
- — — y Fernandes, Florestan (1955), *Relações entre negros e brancos em São Paulo*, San Pablo, Anhembi (reeditado con el título *Branços e negros em São Paulo*, 1958).
- Bastos, Élide Rugai (1978), “A questão racial e a revolução burguesa no Brasil”, en Maria Angela D’Incao (comp.), *O saber militante*, San Pablo, Paz e Terra/ EDUNESP.
- Beylier, Charles (1977), “L’oeuvre brésilienne de Roger Bastide”, 2 vols., tesis de doctorado, 3º ciclo, París.
- Braga, Maria Lúcia S. (1994), “A sociologia pluralista de Roger Bastide”, tesis de maestría, Brasília, Departamento de Sociología, UNB.
- Candido, Antonio (1993), “Roger Bastide e a literatura brasileira”, en *Recortes*, San Pablo, Cia. das Letras.
- — — (1993), “Machado de Assis de outro modo”, en *Recortes*, San Paulo, Cia. das Letras.
- — — (1987), “Amizade com Florestan”, en Maria Angela D’Incao (comp.), *O saber militante*, San Pablo, Paz e Terra/EDUNESP.
- Coelho, Ruy (1981-1984), “Declaração”, *Língua e literatura*, Nº 10-13, San Pablo, USP (número conmemorativo).

- Fernandes, F. (1979) [1961], *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*, Petrópolis, Vozes (2ª edición).
- — — (1965), *A integração do negro na sociedade de classes*, 2 vols., San Pablo, Dominus/USP.
- — — (1976), *Circuito fechado*, San Pablo, Hucitec.
- — — (1978), *A condição do sociólogo*, San Pablo, Hucitec.
- — — (1986), “As relações raciais em São Paulo reexaminadas”, en Olga von Simson (comp.), *Revisitando terra de contrastes*, San Pablo, CERU/USP.
- — — (1995), “Florestan Fernandes - História e histórias”, Testimonio a Alfredo Bosi, Carlos Guilherme Mota y Gabriel Cohn, *Novos Estudos*, N° 42, San Pablo, Cebrap.
- Fry, Peter (1984), “*Gallus africanus est*, ou como Roger Bastide se tornou africano no Brasil”, en Simson, Olga von (comp.), *Revisitando a terra de contrastes. A atualidade da obra de Roger Bastide*, San Pablo, CERU/USP.
- Guimarães, Antonio Sérgio (1996), “Cor, classe e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940-1960”, en Maio, Marcos C. y Ventura, Ricardo (comps.), *Raça, ciência e sociedade*, Rio de Janeiro, Editora da Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil.
- Ianni, Otávio (1986), “Florestan Fernandes e a formação da sociologia brasileira”, en Ianni, Otávio (comp.), *Florestan Fernandes*, San Pablo, Ática (Colección Grandes Cientistas Sociais).
- Laburthe-Tolra, Philippe (1994), *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, París, L'Harmattan.
- Lépine, Claude (1987), “Imagem do negro brasileiro”, en *O saber militante*, São Paulo, Paz e Terra/EDUNESP.
- Maio, Marcos Chor (1997), *A história do projeto Unesco: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*, tesis de doctorado, Rio de Janeiro, IUPERJ/Universidade Candido Mendes.
- Mauss, Marcel (1974) [1924], “Ensaio sobre a dádiva - forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, en *Sociologia e antropologia*, San Pablo, EPU/Edusp, vol. II (2ª edición brasileña: San Pablo, Cosac & Naify, 2003).
- Mello e Souza, Gilda (1987) [1950], *O espírito das roupas. A moda no século XIX*, San Pablo, Cia. das Letras.
- Monteiro, Duglas (1978), “Religião e ideologia”, *Religião e Sociedade*, N° 3, Rio de Janeiro, ISER.
- Ortiz, Renato (1993), “Roger Bastide: as utopias e o outro”, *Revista de Cultura Vozes*, N° 5.
- Peixoto, Fernanda Arêas (2000), *Diálogos brasileiros. Uma análise da obra de Roger Bastide*, San Pablo, EDUSP-/FAPESP.
- Queiroz, Maria Isaura P. (1983), “Nostalgia do outro e do alhures: a obra sociológica de Roger Bastide”, en *Roger Bastide*, San Pablo, Ática.
- Ravelet, Claude (1993), “Bio-bibliographie de R. Bastide”, *Bastidiana*, N° 1.
- — — (1995), “Roger Bastide et la poésie”, *Bastidiana*, N° 10-11.
- Reuter, Astrid (1997), *Entre les civilisations. Roger Bastide (1898-1974) et les religions africaines au Brésil*, París, DEA/EEHSS.
- Ribeiro, René (1982), *Antropologia da religião e outros estudos*, Recife, Massangana.
- Simon, Jean-Pierre (1994), “Roger Bastide et l'histoire de la sociologie”, en Laburthe-Tolra (ed.), *Roger Bastide et le réjouissement de l'abîme*, París, L'Harmattan.
- Vianna, Luiz Werneck (1999), “Weber e a interpretação do Brasil”, *Novos Estudos*, N° 53, San Pablo, Cebrap.
- Vilhena, Luis Rodolfo da Paixão (1997), *Projeto e missão – o movimento folclórico brasileiro (1947- 1964)*, Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getúlio Vargas/Funarte.
- Xidieh, Oswaldo Elias (1987), “O folclore em questão”, en Maria Angela D'Incao (comp.), *O saber militante*, San Pablo, Paz e Terra/EDUNESP.

La circulación internacional de las ideas de José Carlos Mariátegui

Fernanda Beigel

CONICET / Universidad Nacional de Cuyo

Un intelectual que a mediados de la década de 1920 afirmaba que el marxismo era una religión y, a la vez, declaraba sus simpatías por la Unión Soviética y el bolchevismo, no podía pasar desapercibido en el movimiento comunista internacional. De hecho, la figura de José Carlos Mariátegui (1894-1930) se convirtió en un paradigma para sus contemporáneos y constituye también un hito para todos aquellos que comienzan a indagar en el recorrido del “pensamiento latinoamericano” hoy.

Si bien su obra tuvo un peso significativo en su época –ya sea para canonizarla, denotarla o manipularla–, no es tan sencillo comprender por qué fue rodeada de múltiples silenciamientos después de su muerte; por qué volvió a circular desde mediados del siglo XX y, finalmente, por qué asume un papel relevante desde la disolución del campo del “socialismo realmente existente” y, particularmente, en las más recientes discusiones relacionadas con el auge de los movimientos indígenas de *Abya-Yala*.¹

La circulación internacional de las ideas de José Carlos Mariátegui comenzó hacia la segunda mitad de la década de 1920, cuando publicó su célebre revista *Amauta* (1926-1930) y algunos de sus escritos periodísticos fueron difundidos en otras revistas político-culturales, entre ellas, *Repertorio Americano* (Costa Rica, 1919-1959), *Revista de Filosofía* (Buenos Aires, 1915-1929), *Monde* (París, 1928-1935). Como puede verse, hasta 1930 los circuitos de circulación de sus ideas estuvieron básicamente ligados con el campo cultural y, en mucha menor medida, con el movimiento comunista latinoamericano. De sus libros, sólo *La escena contemporánea* (Lima, Minerva, 1925) y los *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad*

¹ Es cada vez más significativo el movimiento de los pueblos indígenas del continente, especialmente en la región andina, tendiente a popularizar una nueva denominación para lo que fue conocido, sucesivamente, como Hispanoamérica/América Latina/Latinoamérica, en función de complejos procesos políticos y culturales que vinculaban nuestra región con diversas formas de dominación. Aunque no podemos extendernos en esto aquí, vale la pena aclarar que la denominación *Abya-Yala* pretende reconstituir el nexo simbólico de “Nuestra América” con la reivindicación de los pueblos originarios que habitan estas tierras desde tiempos anteriores a la Conquista. La obra de Mariátegui está siendo leída en los países andinos, así como entre los militantes zapatistas, en busca de referentes intelectuales que contribuyan a consolidar y materializar este proceso político de reconocimiento. En relación con el complejo “indigenismo revolucionario” de Mariátegui, permítaseme remitir a Fernanda Beigel, “Mariátegui y las antinomias del indigenismo”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Año 6, N° 13, pp. 36-57, Maracaibo-Venezuela, Universidad del Zulia, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, junio de 2001.

Peruana (Lima, Biblioteca Amauta, 1928) fueron publicados mientras el Amauta vivía. Ambos alcanzaron cierta difusión que puede verificarse a través de las reseñas publicadas en diferentes semanarios y periódicos, principalmente latinoamericanos.² Podríamos decir, sin embargo, que aquello que circuló más profusamente fue el producto de un proyecto colectivo que ocupó la mayor parte del tiempo de Mariátegui en el último quinquenio de su vida. Nos referimos a la revista *Amauta* y la red editorialista internacional que construyó desde Lima y llegó a incorporar, hacia 1928 –en su momento de mayor consolidación–, doce agencias activas en América Latina, una en los Estados Unidos y tres en Europa.³

Con la muerte de Mariátegui y la institucionalización de la Komintern en Latinoamérica, se abrió una nueva etapa en este movimiento de circulación intelectual. A primera vista, los altibajos sorprendentes que restringen y luego expanden la recepción de los escritos de Mariátegui parecen vinculados con las distintas fases que atraviesan las instancias de reflexión/acción de los “marxismos latinoamericanos”, desde una suerte de “cerco sanitario”, durante la década de 1930, hasta la proliferación de estudios mariateguianos con la caída del Muro de Berlín en 1989. ¿Cómo abordar, entonces, una indagación de este proceso que tenga en cuenta no sólo las características del desarrollo mismo del campo intelectual latinoamericano, sino también sus conexiones/conflictos con el campo del poder? ¿Cómo desentrañar las circunstancias que marcaron la recepción de sus ideas sin subestimar el papel de diversos “imperialismos de lo universal” –en términos de Bourdieu– que actuaron directa o indirectamente en la circulación internacional de la obra de Mariátegui?⁴ En suma, nos proponemos dilucidar qué papel jugaron los diversos “mariateguismos”, las lecturas, pero también las cristalizaciones institucionales del marxismo-leninismo, las revisiones laicas de la década de 1960, la restauración domesticante del pensamiento latinoamericano en la década de 1990, en fin, los sucesivos nudos que unen este complejo movimiento teórico y político.

Para avanzar en este rastillaje, este trabajo emprende una mirada desde el primer tercio del siglo XX, sobre la base de una especial atención a dos territorios, que se han retroalimentado intensamente en los marxismos latinoamericanos, que se tornan fundamentales en la comprensión de la trayectoria de los escritos de José Carlos Mariátegui: la praxis política y la teoría crítica. Estos espacios de reflexión/intervención produjeron múltiples disputas a lo largo del siglo. Vivieron momentos de fructíferos cruces, importantes diálogos, períodos de mu-

² Una lista incompleta de reseñas puede encontrarse en Guillermo Rouillon, *Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963; cf. también Robert Paris y otros, *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, Buenos Aires, Ediciones de Crisis, 1973; José Luis Ayala, *Yo fui canillita de José Carlos Mariátegui. (Auto) Biografía de Mariano Larico Yurja*, Kollao, Lima, 1990; José Aricó (comp.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 60, México, Siglo XXI, 1980 (2ª ed.); VV.AA., “José Carlos Mariátegui en el 50 aniversario de su muerte”, en *Socialismo y Participación*, N° 11, Lima, CEDEP, septiembre de 1980, y Antonio Melis, *Leyendo Mariátegui (1967-1998)*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1999, entre otros.

³ En el interior del Perú llegó a contar con diez agencias activas. Si bien los ficheros administrativos de las editoriales de Mariátegui fueron diezmados en sucesivos allanamientos policiales, los restos de los *listados de envíos* que se encuentran en el Archivo Mariátegui de Lima muestran la existencia de canjes e intercambios esporádicos o informales con unas cincuenta revistas latinoamericanas y otras cincuenta publicaciones europeas.

⁴ Cf. al respecto Pierre Bourdieu, “Las condiciones sociales de la circulación de las ideas”, 1990, y “Dos imperialismos de lo universal”, 1992, en *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, EUDEBA, 2000 (1ª reimpresión); Pierre Bourdieu, “Sur les ruses de la raison impérialiste”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, N° 121/122, París, marzo de 1998, pp. 109-118; Yves Dezalay y Bryant G. Garth, “Le Washington Consensus. Contribution à une sociologie de l’hégémonie du néolibéralisme”, en *Actes de la recherche en sciences sociales*, N° 121/122, París, marzo de 1998, pp. 3-22; Yves Dezalay y Bryant G. Garth, *Les clercs de la mondialisation*, París, Seuil, 2002.

tua exclusión, incomprensión y rigidez. Hasta ahora, no contamos con una historia definitiva del marxismo en el continente latinoamericano que haya establecido su objeto alrededor de las relaciones entre la actividad de los partidos y la teoría marxista, pero sí podemos afirmar que, en ciertos períodos, nuestro continente arrojó proyectos de cuño marxista que procuraron articular el ejercicio de la crítica con la militancia política, social y cultural.

Si tomamos, por el contrario, el caso del “marxismo-leninismo-stalinista” o el “marxismo soviético” que se constituyeron en el cruce de una “teoría oficial” y un conjunto de prácticas desarrolladas en múltiples ámbitos institucionales, corresponde hablar de serios conflictos entre ambos territorios, ocurridos a raíz de las disociaciones entre los diagnósticos y las políticas gubernamentales, que eran visibles en las flagrantes contradicciones entre los “manuales” y la actividad real de los partidos de la órbita comunista.⁵ No podemos afirmar, sin embargo, la existencia de un *quiebre* total entre teoría y praxis, desde el momento en que toda práctica está anclada en una teoría que le sirve, explícitamente o no, como sustento. No existe teoría sin práctica ni práctica sin teoría. Pero también es cierto que la contraposición entre ambas ha tenido un gran peso en la tradición marxista, a pesar de que la separación entre la “contemplación” y la “acción” estalló, justamente, con la Tesis XI de Marx.⁶ Por ello, una evaluación crítica de la historia del movimiento comunista internacional reclama necesariamente una atención específica hacia estas dos áreas, en tanto los nexos entre las prácticas y las teorías que se expandieron con la Revolución Rusa representan, hoy, el corazón de un torbellino que viene levantando polvo en la polémica marxista.

Un rápido balance historiográfico del campo que se constituyó alrededor de la recepción de la obra de José Carlos Mariátegui desde 1930 hasta fines de la década de 1950 nos muestra que ambos territorios fueron por lo general leídos por dirigentes políticos que tenían acceso a los fragmentarios escritos publicados en ese período, con la mirada puesta en la búsqueda del secreto escondido de una “praxis certera” y la clave incompleta de una “interpretación exacta” de la realidad peruana. Sus artículos periodísticos –organizados y publicados temáticamente tres décadas después de su muerte– fueron confundidos más de una vez con la historia peruana y resultaron siempre objeto de disputa o apropiación, en una operación intelectual que padeció el nerviosismo de “estar a punto de culminar la tarea histórica” iniciada por el Amauta, tarea que dependía de una cuidadosa preocupación en el “desciframiento” de sus escritos.

Obnubilados por las exigencias del movimiento comunista internacional, los primeros “mariateguianos” no aportaron trabajos tendientes a investigar cuáles habían sido las princi-

⁵ Herbert Marcuse, en un importante trabajo publicado en 1958, plantea que la principal contradicción del marxismo soviético residía en no relegar en la teoría dos cosas ya fenecidas en la práctica: el diagnóstico del “inminente derrumbe del capitalismo” y la potencialidad revolucionaria de la clase obrera. Cf. Herbert Marcuse, *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza, 1984 (5ª edición).

⁶ La ruptura o continuidad entre la teoría y la práctica del movimiento comunista internacional y la praxis de Marx, así como de Lenin, se encuentran en discusión en los núcleos marxistas de todo el mundo, por lo menos, desde 1991. Las posiciones son diversas, pero para un muestrario, puede revisarse: Michael Löwy, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*. *Antología*, México, Ediciones Era, 1982; Alberto Flores Galindo, *El pensamiento comunista (1917-1945)*. *Antología*, Biblioteca del Pensamiento Peruano, Lima, Mosca Azul Editores, 1982; Raúl Fonet-Betancourt, *O marxismo na América Latina*, São Leopoldo, Editorial Unisinos, 1995; Néstor Kohan, *Marx en su (tercer) mundo. Hacia un socialismo no colonizado*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1998; Arturo Andrés Roig, “Algunas consideraciones sobre Filosofía Práctica e Historia de las Ideas”, en *Estudios*, Mendoza, Año 1, N°1, diciembre de 2000, pp.11 y ss.; Marc Saint-Upéry, “Seudo-Ciencia, Historia, Ontología: tres derroteros del Marxismo (25 tesis provisionales)”, en *Revista Barataria*, La Paz, 2005, en prensa, entre otros.

pales prácticas del Amauta en el Perú ni cuáles habían sido sus anclajes en la época. Hasta los años de 1970 no se analizaron seriamente las interconexiones entre sus artículos periodísticos, el desarrollo de su praxis político-cultural y las condiciones sociales de la época.⁷ Con lo cual tuvimos interpretaciones que fueron desde un Mariátegui “marxista-leninista-stalinista”, un “eclectico intelectual europeizante”, hasta un Amauta “soreliano” o “populista”. Se podría decir que esto obedeció a la fragmentación de la obra teórica que dejó el peruano, o a los distintos recortes sufridos por las ediciones de las obras completas: nos referimos al ostracismo que sufrieron los escritos de la “Edad de Piedra” y al retraso de la publicación de sus revistas, así como del epistolario.⁸ Pero hoy resulta bastante claro que aquellas interpretaciones estuvieron condicionadas por los distintos momentos de la vida política de nuestro continente, por los avatares de las orientaciones teóricas y las marchas y contramarchas en la práctica política del movimiento comunista internacional.

Mal que les pese a quienes se espantan ante los temibles espectros del idealismo, la investigación historiográfica ha venido esclareciendo que el “espiritualismo” de las concepciones políticas de Mariátegui –que lo llevó a sostener que el marxismo constituía una “fe”– fue el resultado de una importante *bisagra* que experimentó su praxis desde 1925 en el Perú. Este paso terminó por ofrecer, entre otros resultados, una aleación entre el indigenismo vanguardista y el socialismo marxista. El rescate de la tradición “viva” y la idea de mito, que subyacían en su recuperación de la herencia andina, se plasmaron, fundamentalmente, en una crítica de la racionalidad moderna occidental. En sus esbozos de teorización sobre el proyecto de socialismo indo-americano, todo ello se avizoraba en el acento voluntarista, que fue creciendo hasta alcanzar su punto máximo en 1929, y en la importancia otorgada al proceso de “preparación espiritual” revolucionaria, por la que tanto abogó en su epistolario.

La afirmación de Mariátegui acerca de que el marxismo era en él “fe y religión” generó muecas de horror en sus contemporáneos, y las provoca hoy, todavía, en algunos círculos marxistas. Para el campo mariateguiano toda la cuestión del mito fue, durante mucho tiempo, una peligrosa válvula que había que “controlar” pues podía expeler un Mariátegui capaz de aceptar la noción de violencia que sustentó los escritos de Georges Sorel y, supuestamente, acercarlo a concepciones fascistas. La polémica alrededor de esta influencia tuvo también otra apropiación política, que llegó a adquirir un carácter decisivo en el Perú, puesto que estuvo atravesada por los vericuetos del “mariateguismo” de Sendero Luminoso.⁹ Este terreno inter-

⁷ La lectura de la obra de Mariátegui a partir de una historización de cada etapa de su producción, en función de las condiciones sociales del Perú de la época, no sólo ha estado atada al desarrollo de la historiografía en nuestro continente, sino también a las dificultades provenientes de la compilación “temática” de sus escritos en los veinte volúmenes de la Biblioteca Amauta. A veces intencionalmente, movidos por intereses partidarios, otras veces inconscientemente, muchos lectores de la obra de Mariátegui han reconstruido sus posiciones ideológicas enlazando textos sueltos, frases aisladas, que respondieron a momentos radicalmente distintos de la trayectoria cronológica mariateguiana. En este punto, la generación mariateguiana de la década de 1970 aportó mayor rigurosidad historiográfica y un singular impulso a la edición cronológica de sus escritos.

⁸ La primera dificultad fue producto de las decisiones editoriales de la familia Mariátegui, que quiso respetar un juicio de Mariátegui acerca de esa etapa de su producción. Los escritos juveniles fueron publicados por primera vez en 1985. La correspondencia y las publicaciones periódicas sufrieron otro tipo de problemas, provenientes de los esfuerzos de recopilación. *Labor* (1928-1929) fue publicado en 1974, *Amauta* (1926-1930) en 1976, *Claridad* (1923-1924) y *Nuestra Época* (1918) en 1994. La primera edición de la *Correspondencia* apareció en 1984.

⁹ Puede verse un panorama de los diversos “mariateguismos” de la política peruana en la ponencia de Ricardo Letts, “Mariátegui y la acción política en el Perú”, en *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*, Encuentro Internacional en Pau-Tarbes (octubre de 1992), Lima, Empresa Editora Amauta, 1993.

pretativo fue reabierto por Robert Paris en los años de 1970 y poco a poco ha asumido nuevas aproximaciones historiográficas que sitúan con mayor precisión los alcances de la presencia de Sorel en el ideario mariateguiano.¹⁰

Como vemos, para describir y analizar la circulación del pensamiento de Mariátegui desde hoy, no podemos suponer que nos enfrentamos con un conjunto de textos perfectamente organizados, que esperan pacientemente nuestra interpretación. Ni siquiera en este momento, que ofrece una edición de “Mariátegui (casi) Total”, podemos desconocer que su recepción se halla condicionada por el cruce de múltiples variables que nublarán nuestra vista irremediabilmente.¹¹ Y afirmamos que esto “ensuciará” necesariamente nuestros lentes, además, porque su anclaje histórico en una intensa coyuntura fue una de las fuerzas más vigorosas que irrumpió en las posiciones teóricas y políticas de José Carlos Mariátegui. Detrás de sus textos estuvieron siempre las demandas de la praxis cultural, el apuro de sus artículos periodísticos semanales, los desvelos del sustento económico de la editorial y de sus revistas, en fin, la desesperación cinematográfica con que quiso captar las escenas de la vida contemporánea, encontrando un camino a la vez peruano y “moderno”.

Estamos frente a la circulación de una obra que no puede desligarse del proceso de institucionalización de la Komintern en América Latina y que remite, además, a las distintas fases del siglo bipolar, que explican también los giros operados en los debates acerca de su obra. Todavía quedan algunas labores historiográficas, que pueden aportar nuevos elementos para reconstruir la praxis mariateguiana. En gran medida, ello puede estar ligado con las investigaciones en los distintos archivos de la Internacional y de los partidos comunistas latinoamericanos, que han abierto recientemente sus archivos. Todavía surgen año a año hallazgos de nuevas cartas de Mariátegui o de algunos de sus corresponsales, que se publican en el *Anuario Mariateguiano*. Pero el desafío más actual es interpretativo. Tiene que ver con el análisis de su trayectoria a la luz del desarrollo propio de nuestro campo intelectual, de los procesos de importación/exportación en el plano de las ideas y en relación con la faceta finisecular de la crisis del marxismo.

Los “estudios mariateguianos” y el “marxismo latinoamericano”

A pesar de los múltiples aportes de teóricos marxistas al análisis de nuestra propia realidad, la delimitación de un campo marxista propiamente latinoamericano es un fenómeno reciente. No es el marxismo el único campo teórico que adquiere una autonomía relativa en América Latina durante este siglo, también ocurrió lo mismo con algunas disciplinas de las ciencias

¹⁰ Cf. Aníbal Quijano, “El marxismo de Mariátegui, una propuesta de racionalidad alternativa”, en Mario Alderete y otros, *Mariátegui. Historia y presente del marxismo en América Latina*, Buenos Aires, Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas, 1995. También puede verse Jorge Oshiro, “Agonía y mito. Dos fuentes del pensamiento filosófico de Mariátegui: Unamuno y Sorel”, en *Anuario Mariateguiano*, vol. VIII, N° 8, Lima, Empresa Editora Amauta, 1996.

¹¹ Hablamos de un “Mariátegui casi Total” puesto que en 1994 se editaron dos grandes tomos con la colección de los libros compilados por la Biblioteca Amauta, los escritos juveniles, la correspondencia, una sección iconográfica, etc. Nuevas cartas han sido halladas desde entonces y además sigue pendiente la edición “cronológica” de los textos. Actualmente este último proyecto está a punto de concretarse a través de UNESCO, que publicará una colección dirigida por el italiano Antonio Melis.

sociales, corrientes filosóficas y movimientos sociales. Todo ello estuvo acompañado de las luchas sociales que marcaron nuevos hitos en las discusiones acerca de la identidad latinoamericana. La Revolución Cubana puede ser considerada uno de esos “hitos”, que abrió una nueva etapa, por cuanto significó un importante desafío a los diagnósticos e interpretaciones que, con sus contradicciones y disputas, habían caracterizado el período inicial de recepción del marxismo. Hasta la década de 1950, la sola posibilidad de formular una especificidad “latinoamericana” dentro de la tradición marxista estaba vedada y sofocada por la fuerza de un marxismo eurocéntrico hegemónico.

Son, en este sentido, sintomáticas respecto de la consolidación del marxismo latinoamericano las periodizaciones que comienzan a aparecer en la década de 1980, organizando el conjunto de teorías y prácticas que pueden inscribirse en este campo desde fines del siglo XIX. Las indagaciones del marxismo latinoamericano se vieron paulatinamente revigorizadas, además, por nuevas miradas en las relaciones entre Europa y América Latina que perdieron, progresivamente, el acento en la búsqueda de la “originalidad esencial” de nuestro continente. Los estudios y las reconstrucciones históricas realizados, entre otros, por Michel Löwy (1985), Raúl Fornet-Betancourt (1995) y Adolfo Sánchez Vázquez (1998), muestran los esfuerzos en esta dirección.¹²

Sánchez Vázquez reconoce la diversidad de tendencias que surgieron en nuestro continente y propone considerar marxistas a “todas las corrientes que remiten a Marx, independientemente de cómo hayan sido rotuladas”.¹³ Sostiene, así, que el marxismo en América Latina consiste en la teoría y la práctica elaborada en nuestro continente tratando de revisar, aplicar, desarrollar o enriquecer la teorías de Marx. Uno de los rasgos propios del marxismo latinoamericano habría sido, según Sánchez Vázquez, su fértil intercambio con otras corrientes filosóficas y políticas. Podemos mencionar algunos de los más importantes: los lazos con la Filosofía de la Liberación, la Teología de la Liberación, las Teorías de la Dependencia, entre otros. Mariátegui sería un precursor de los encuentros de este tipo, pues se registra en su acción editorialista y en sus reflexiones la incorporación de las “nuevas teorías” de la época, como el psicoanálisis, el surrealismo, el futurismo, el andinismo, el indigenismo, entre otras. Una de las ventajas de esta definición que ofrece Sánchez Vázquez es su distancia respecto de la existencia de una lectura “válida” y cerrada de los clásicos, que los obligaba a quedar encerrados en la oposición heterodoxia/ortodoxia sin poder llegar a reconocer la convivencia polémica de más de una interpretación. La búsqueda del “verdadero marxismo” o del “marxismo legítimo” es tan antigua como la propia tradición, y aún hoy sigue contando con muchos adeptos. Con esto no queremos decir que indagar en lo que algunos autores han llamado el “núcleo duro o íntimo” de las tesis del marxismo sea una tarea vana. Pero rastrear en el interior de las obras individuales las “importaciones” teóricas sólo muestra una faceta de la circulación de esas mismas ideas. El resto de las claves se encuentran fuera de los textos/contextos que pueden descubrirse mediante análisis del discurso. Porque los textos –en este caso de Marx– circulan sin su marco de producción inicial: son traducidos o editados en

¹² Cf. Michael Löwy, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*. *Antología*, México, Ediciones Era, 1982; Raúl Fornet-Betancourt, *O marxismo na América Latina*, São Leopoldo, Editorial Unisinos, 1995; Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía, praxis y socialismo*, Buenos Aires, Tesis Once-Grupo Editor, 1998; Néstor Kohan, *Marx en su (tercer) mundo. Hacia un socialismo no colonizado*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1998.

¹³ Adolfo Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 77.

instancias culturales complejas, son leídos en campos intelectuales diferentes, interpretados en épocas profundamente distantes y con el concurso de sujetos, las más de las veces, radicalmente distintos.

Así como los estados socialistas en todo el mundo ostentaron, durante décadas, la exclusividad en el logro de una “lectura ortodoxa” de los textos de Marx, la debacle de su principal referente social favoreció la proliferación de versiones críticas respecto de esta teoría que “cayó en desgracia” de manera estrepitosa, como cayeron tantos dirigentes soviéticos denunciados como “heterodoxos”. Estamos, actualmente, ante una revalorización de todo aquello que se rotula bajo la idea de “herejía” o pensamiento antidogmático. Todos aquellos intelectuales que se diferenciaron del régimen y del marxismo soviético se encuentran, actualmente, en período de “rescate”. Pero registrar este cambio dista bastante de explicar realmente los avatares del marxismo en el marco de los procesos operados durante este siglo y tampoco contribuye mayormente a precisar las modalidades que asume la cuestión de la “ortodoxia” en la tradición marxista. Aunque alcanzar estos objetivos excede los marcos de este trabajo –y también los límites de nuestra investigación– nos proponemos aportar en este sentido, desarrollando algunos hitos históricos fundamentales del enfrentamiento heterodoxia/ortodoxia que ocurrieron en el proceso de recepción de la obra de un autor que puso en tela de juicio los pilares de la lectura oficial que se hacía del marxismo en los círculos del movimiento comunista internacional. De este modo veremos cómo los “estudios mariáteguianos” y los diversos “mariateguismos” se han visto cruzados por la dicotomía heterodoxia/ortodoxia en la práctica y en la teoría.

El primer período de recepción de la obra de Mariátegui

Mientras publicaba *Amauta*, Mariátegui daba a conocer las distintas iniciativas de la Internacional Comunista, dirigía *Labor* (1928-1929), que actuaba como representante de publicaciones como *El Trabajador Latinoamericano*, y mantenía a los peruanos informados de los acontecimientos de la URSS en sus artículos semanales.¹⁴ Al mismo tiempo, la revista publicaba ensayos de personajes que ya eran bastante polémicos para el movimiento comunista internacional, actuaba como agente de *Monde* (dirigida por Henri Barbusse) y promovía encuentros creativos entre las nuevas corrientes intelectuales y la teoría marxista. Entre diciembre de 1929 y enero de 1930, se publicaron en *Amauta* varios documentos de la Internacional Comunista y otros organismos vinculados con el movimiento comunista, como la Confederación Sindical Latinoamericana y la Liga Anti-imperialista (en la que Mariátegui fue integrado como miembro de la dirección).¹⁵ Algunas células del Partido Socialista Peruano, como la que actuaba en París con los exiliados peruanos, promocionaban una discusión respecto del tipo de partido que permitiría al grupo de Mariátegui una inserción directa en el proceso de bol-

¹⁴ Durante 1929, *Amauta* publicó notas acerca del desarrollo del plan quinquenal aplicado en la URSS y los logros educativos de Lunatcharsky. Cf., por ejemplo, “Rusia en el XII Aniversario de la Revolución”, en *Amauta*, Año IV, N° 27, Lima, noviembre-diciembre de 1929.

¹⁵ Esta organización contaba con el apoyo de varias corrientes no enroladas en el comunismo, como la que lideraba Barbusse, quien se fue alineando luego bajo los principios de la Internacional, en el proceso vertiginoso de estalinización que se vio consumado hacia 1935.

chevización.¹⁶ Al parecer, desde la Conferencia Comunista realizada en junio de 1929, las actas de las reuniones del Partido Socialista Peruano indican un proceso de discusión interna tendiente a acrecentar los lazos del partido de Mariátegui con la Komintern.¹⁷

Sin embargo, durante los últimos meses de su vida Mariátegui no mantuvo contactos directos con la Komintern. Su traslado/exilio a Buenos Aires, planificado para marzo-abril de 1930, fue gestionado por el editorialista Samuel Glusberg, mediante las relaciones de éste con los círculos literarios.¹⁸ La preocupación más importante de Mariátegui en sus últimas semanas era seguir publicando *Amauta* en Lima y creía poder hacerlo desde la capital porteña: sólo la trasladaría a Buenos Aires si la prohibieran definitivamente en el Perú. Sería impreciso afirmar, sin embargo, contundentemente, que en este periplo final el peruano “priorizó” las relaciones con el ámbito cultural porteño antes que con los dirigentes de la Internacional. Esta última conexión no parece haberse presentado como una disyuntiva real y existente. Mariátegui nunca fue funcionario ni mantuvo lazos personales con la Sección Argentina o con otros representantes de Moscú.¹⁹ En realidad, el proyecto del viaje a Buenos Aires tenía tres años de historia y para concretar su traslado sólo contaba con la propuesta del editorialista y amigo Samuel Glusberg. Mariátegui pretendía desarrollar una actividad de militancia intelectual: por eso programaba publicar *Defensa del Marxismo* a su llegada.²⁰ También lo movilizaba la sensación de acoso policial y de “aislamiento” que confesaba tener en Lima, pero otra necesidad era mucho más urgente e inaplazable: en Buenos Aires podía someterse a una operación quirúrgica y prolongar su vida.

¹⁶ Cf. Carta de Eudocio Ravines a José Carlos Mariátegui, del 24 de junio de 1929, en “Correspondencia”, *Mariátegui Total*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1994, t. 1, pp. 2007-2013; y Carta de la célula comunista del Cusco a José Carlos Mariátegui, del 1° de enero de 1930, en “Correspondencia”, *Mariátegui Total*, cit., pp. 2068-2069.

¹⁷ Un dato que revela que hasta fines de 1929 Mariátegui todavía gozaba de la aprobación del Secretariado Sudamericano de la IC (o que revela a este organismo todavía como “permeable” a la diversidad ideológica de los partidos del continente) es la repercusión que tuvo en *La correspondencia sudamericana* la ocupación y el saqueo de la casa de Mariátegui y el encarcelamiento de sus compañeros en noviembre de ese año. Allí se planteaba la necesidad de “salvar a Mariátegui”. Cf. “La nueva ola de represión en Perú”, en *La correspondencia sudamericana*, N° 22, Buenos Aires, 1° diciembre de 1929. Las actas del Partido Socialista Peruano entre 1928-1930 pueden verse en Ricardo Martínez de la Torre, *Apuntes para una interpretación marxista de Historia Social del Perú*, Lima, Empresa Editora Peruana, 1948, t. II.

¹⁸ Cf. Cartas entre Mariátegui y Glusberg, en “Correspondencia”, *Mariátegui Total*, cit., pp. 2046-2085.

¹⁹ La correspondencia de Mariátegui entre 1929 y 1930 no registra este tipo de relaciones. Mariátegui y el grupo del PSP participaron de las iniciativas de la Internacional que ya hemos mencionado, pero no formaron parte de ninguna instancia ejecutiva, claro está, hasta que Eudocio Ravines se hizo cargo de la dirección de la sección peruana, el 1° de marzo de 1930. La sección argentina de la Komintern fue el núcleo directriz del Secretariado Sudamericano y, en particular, dirigentes como Vittorio Codovilla fueron los principales responsables del proceso contra el “mariateguismo” que se inició después de la muerte de Mariátegui. En vida del Amauta todavía no se había consumado la institucionalización del movimiento comunista latinoamericano. Buenos Aires no sólo ofreció resistencias a Mariátegui. Horacio Tarcus ha mostrado cómo algunos trotskistas argentinos abrieron una línea de rescate del “latinoamericanismo” del Amauta y, en este sentido, fueron pioneros en la recepción abierta a su marxismo creador. Cf. Horacio Tarcus, “Amauta en Buenos Aires (o las redes del pensamiento latinoamericano en los ’20: americanismo, antimperialismo y socialismo)”, en *Amauta y su época*, Simposio Internacional, Lima, Editorial Minerva, 1998, pp. 563-577.

²⁰ Glusberg estaba seriamente ocupado en garantizar a Mariátegui los medios de vida necesarios para su instalación, atención médica y la subsistencia de su familia en Buenos Aires. Recomendó a Mariátegui un cambio de título (y después la suspensión) de la publicación de este libro en Buenos Aires. Finalmente lo reemplazó por *El alma matinal*, que parecía más potable “a los ojos de los burgueses” que podrían darle cabida en los periódicos porteños que serían su fuente de trabajo. Cf. José Carlos Mariátegui, “Correspondencia”, *Mariátegui Total*, cit., pp. 2046-2085. Con respecto a las relaciones entre Mariátegui y Glusberg, véase Horacio Tarcus, *Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2002.

Luego de finalizada la Conferencia Comunista había sobrevenido un período de inactividad en el Secretariado Sudamericano, razón por la cual entre junio de 1929 y marzo de 1930 no se registran nuevos intentos de encuadrar al partido de Mariátegui. Pero con el regreso de Eudocio Ravines al Perú, durante los meses en que se planificaba el viaje de Mariátegui, las posiciones que primaban en la célula parisina terminaron por imponerse en Lima. Ravines revitalizó los contactos de la Sección Peruana con la Internacional y terminó por consumir la “bolchevización” del Partido Socialista Peruano casi en el mismo instante de la muerte de Mariátegui.²¹

La mayoría de los intelectuales, grupos y organizaciones con los que Mariátegui trabó relación durante su vida participaron en el polémico proceso de recepción de su legado teórico y político. A pocos días de su muerte, algunos apristas publicaban artículos donde lo consideraban un “dogmático abstracto”, mientras sus compañeros de partido declaraban en *Amauta* que se trataba de un “ideólogo revolucionario”. Unos lo consideraban un intelectual “estetizante”, alejado de la acción, y otros intentaban mostrar su carácter de “organizador del proletariado peruano”. Después vendrían las acusaciones de populismo y también las réplicas, que intentaban encontrar en Mariátegui un “marxista-leninista-stalinista”. Entre el APRA y la Komintern, el Amauta fue adjetivado de modo múltiple y conjugado en varios tiempos verbales: creador de un “mariateguismo pequeño burgués”, fundador del Partido Comunista Peruano, aprista confusionista, “nacionalista en sus últimos años pero comunista en el lecho de muerte”, entre otros.

El primer período de recepción de la obra de Mariátegui es el que ocurre entre 1930 y 1934, es decir, entre la muerte del escritor peruano y la aparición de una explícita tendencia contra el mariateguismo en las filas del comunismo latinoamericano.²² Durante estos años, la revista argentina *Claridad* se convirtió en vehículo de apristas y “mariateguistas”. Allí se produjo la disputa entre la canonización del Amauta y su identificación con un marxismo europeo y ajeno a las condiciones del Perú. Se trataba de una polémica marcada por los debates más recientes del campo intelectual peruano: la ruptura entre Haya y Mariátegui, la creación del Partido Socialista Peruano a la luz del proceso de institucionalización de la Internacional, el lugar del indio en la revolución, las relaciones entre socialismo y anti-imperialismo. Desde ambas tendencias se terminó produciendo un cerco a la difusión de la obra de Mariátegui, igual de útil para algunos comunistas (que veían en él una tendencia “liquidacionista”) y para algunos apristas (que encontraban en el marxismo de Mariátegui una amenaza teórica).²³

Es posible, sin embargo, hacer una distinción entre dos momentos internos a esta fase. La primera comenzó con el artículo-editorial “Tercera Etapa”, que encabezó el número 30 de *Amauta*, en un intento de orientar la revista hacia posiciones “clasistas” y dar precisión al pro-

²¹ Un mes antes de la muerte de Mariátegui, Ravines fue elegido secretario general del PSP.

²² Mariátegui murió el 16 de abril de 1930.

²³ Una de las consecuencias de este período de recepción de la obra de Mariátegui fue su restricción a pequeños círculos intelectuales. Flores Galindo analiza la escasez de ediciones de su obra y señala que, entre 1930 y 1949, hubo una segunda edición completa de los *Siete Ensayos* (hay testimonios que sostienen que existió una edición amputada, que no incorporaba el ensayo sobre la literatura) en el Perú y sólo una edición de *Defensa del Marxismo* en Chile. Cf. Alberto Flores Galindo, *El pensamiento comunista (1917-1945)*, Antología, Biblioteca del Pensamiento Peruano, Lima, Mosca Azul Editores, 1982, p. 41.

yecto mariateguiano en la línea del leninismo.²⁴ Ricardo Martínez de la Torre, autor de este texto, aseguraba que el director de la revista había sido el “animador del proletariado peruano” y que, con su muerte, la revista llegaba a una nueva etapa, que superaría la “revista socialista” definida por Mariátegui, en 1928.²⁵

Ahora se alzarán contra él y contra nosotros los enemigos del proletariado. No se manifestaban anteriormente en público, por temor a su palabra y a su pluma. Estamos listos a defender no sólo su memoria y su obra, sino la ideología a la que consagró su vida toda.

Comienza el Tercer Acto. *Amauta* se define una vez más como tribuna del movimiento de la clase trabajadora. Mantendrá la independencia del proletariado en la lucha social. Rechazará toda intervención extraña a sus intereses inconfundibles. Reivindica, desde este número, su categoría de revista de clase.

Muerto Mariátegui, velaremos su obra. Seremos dignos de su herencia. La defenderemos dondequiera estemos. Aquí o en el extranjero (Ricardo Martínez de la Torre, “Tercera Etapa”, *Amauta*, N° 30, abril-mayo de 1930).

Seguramente Martínez de la Torre no preveía que el “temor a su pluma” engendraría enemigos en las propias filas del comunismo. Pero lo cierto es que esta fase inicial –en la que sus compañeros más cercanos reivindicaron su trayectoria y le dieron un giro “de clase”– terminó con un conflictivo proceso de enjuiciamiento en el Partido Comunista Peruano y el lanzamiento de una campaña abierta contra el mariateguismo desde la Komintern.²⁶ El primer signo de que la obra de Mariátegui –y del partido que fundó en 1928– recorrerían un fragoso camino dentro del movimiento comunista fue la carta del Buró Sudamericano de la Internacional, dirigida al Partido Comunista del Perú, publicada en *La correspondencia sudamericana*, los primeros días de mayo de 1930.²⁷ En ella se consideraba a Mariátegui y al Partido Socialista Peruano como *precursores* del Partido Comunista y como responsables del período de *clarificación ideológica* que reivindicaba al mismo tiempo Martínez de la Torre en *Amauta*. Se recordaba también allí la posición de los delegados peruanos en la Conferencia de 1929 y las intenciones de Mariátegui de formar un partido de masas “controlado por comunistas”. La carta proponía enfáticamente olvidar todo aquello, cambiar el nombre del partido, orientar el

²⁴ Ya desde este momento comienzan las manipulaciones más burdas de la obra de Mariátegui. Es bastante curioso que, en este número inmediatamente posterior a su muerte, se publiquen algunas conferencias pronunciadas por el peruano en 1923, cuando su discurso estaba más cerca del diagnóstico de la III Internacional. Cf. José Carlos Mariátegui, “La crisis mundial y el proletariado peruano”, en *Amauta*, Año V, N° 30, Lima, abril-mayo de 1930, pp. 5-16.

²⁵ Cf. José Carlos Mariátegui, “Aniversario y Balance”, en *Amauta*, N° 17, Lima, septiembre de 1928.

²⁶ Los informes sobre los comunistas peruanos en distintos órganos de la Komintern, durante 1932, caracterizaban a esta sección como “en proceso de formación”: pesaba sobre ellos la idea de que era un partido “débil ideológicamente”. Cf. Sinani, “El movimiento revolucionario en los países de América del Sur y del Caribe”, en *La internacional Comunista*, órgano de la Internacional, N° 4, Barcelona, Editorial Europa-América, julio de 1932, p. 64.

²⁷ Aricó explica que esta carta promovió discusiones dentro del Partido Socialista Peruano, que derivaron en el inmediato cambio del nombre del partido el 20 de mayo de 1930. Cf. “Carta del Buró Sudamericano de la Internacional Comunista al Partido Comunista del Perú” (en *La Correspondencia Sudamericana*, Buenos Aires, N° 26, mayo de 1930), en la compilación documental de José Aricó, “Homenaje a Mariátegui”, *Socialismo y participación*, N° 11, Lima, Centro de Estudios para el desarrollo y la participación, septiembre de 1980, pp. 39 y ss.

trabajo hacia los obreros industriales e iniciar una “liquidación” del APRA.²⁸ En esto consistía el verdadero núcleo de la “orientación clasista” que se imprimiría al nuevo partido. Esta primera fase, que mostraba al Amauta como *precursor*, se cerró con la salida del Partido Comunista Peruano de algunos “mariateguistas” y el fortalecimiento de Eudocio Ravines: en julio de 1931 renunció Ricardo Martínez de la Torre.

Mientras tanto, las “críticas” que tendían a identificar a Mariátegui como un intelectual “estetizante, alejado de la acción” se desarrollaron desde tribunas apristas. Provenían de hombres que habían militado en el APRA con el Amauta y habían mantenido lazos epistolares de amistad desde el destierro. Las primeras se publicaron en *Claridad*, durante 1930, como “homenaje” a su figura. En algunos casos, hablaban de un “hombre de pensamiento”, demasiado obnubilado por “irrealidades creadas por su imaginación” que nacían de su incapacidad de distinguir la realidad europea y las condiciones latinoamericanas.²⁹ Otros intentaron marcar algunas semejanzas de Mariátegui con el APRA, lo cual provocó inmediata reacción por parte de comunistas peruanos, como Armando Bazán y Juan Vargas, en un debate que duró luego varias décadas.³⁰

Las críticas provenientes de la Komintern, un tanto ambiguas hasta 1931, abrieron una segunda fase que comenzó, en 1932, con un ataque más violento contra la corriente instalada por Mariátegui en el marxismo peruano y devino finalmente en una condena abierta al “mariateguismo”, hacia 1934.³¹ El Partido Comunista Peruano, en combate tenaz contra el APRA, consideraba fundamental desterrar toda tendencia conciliadora dentro de la organización, que pudiera significar el riesgo de un acercamiento a un movimiento que era considerado “social fascista” y se caracterizaba ya como principal enemigo. En la “caza de brujas” dentro del partido –muy común por otra parte en la etapa más dura de la estalinización de los partidos latinoamericanos– se identificaba todo lo que no era “estrictamente leninista” como peligroso y “liquidacionista”. En aras de la “unidad del partido”, los comunistas peruanos transformaron a Mariátegui en un “bronce” vacío y consideraron fundamental desalojar por fin el “mariateguismo”.

Aun cuando no se debe separar mecánicamente la personalidad de Mariátegui del mariateguismo, es evidente, desde luego, que la práctica revolucionaria de su vida tiene profundas divergencias con la corriente mariateguista que han creado su pensamiento y su pluma. El luchador abnegado y tenaz José Carlos, por su honradez y sinceridad aun en el error, por haber

²⁸ Cf. “Carta del Buró Sudamericano de la Internacional Comunista al Partido Comunista del Perú”, (originariamente publicada en *La Correspondencia Sudamericana*, Buenos Aires, N° 26, mayo de 1930), en *op. cit.*, p. 48.

²⁹ Cf. Luis Heysen, “Mariátegui, bolchevique d’annunziano” (mayo de 1930) y Manuel A. Seoane, “Contra luces de Mariátegui” (mayo de 1930), en Robert Paris y otros, *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, Buenos Aires, Crisis, 1973, pp. 167 y ss. En el mismo libro pueden verse todos los artículos de los apristas y comunistas publicados entre 1930 y 1935.

³⁰ Carlos Manuel Cox, por ejemplo, sostenía que las diferencias entre Mariátegui y el APRA iban a desaparecer con el tiempo. Cf. Carlos M. Cox, “Reflexiones sobre José Carlos Mariátegui” (mayo de 1934), en Robert Paris y otros, *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, *op. cit.*, pp. 181-190.

³¹ En enero de 1932, el Buró Sudamericano de la Internacional Comunista publicó un folleto en Buenos Aires donde se diferenciaba a Mariátegui, como “intelectual”, respecto del *mariateguismo*. Cf. “La situación revolucionaria del Perú y las tareas del Partido Comunista Peruano” (enero de 1932), y Partido Comunista Peruano, “Bajo la bandera de Lenin. Instructivas sobre la jornada de las Tres LLL” (diciembre de 1933 o enero de 1934), en *Socialismo y Participación*, citado.

sido el fundador de los primeros núcleos comunistas –aun cuando con orientación mariateguista– y haber sido uno de los primeros que abrieron fuego contra el aprismo, colocándose bajo la bandera de la I.C. ha sido, es y seguirá siendo nuestro compañero.³²

El “mariateguismo”, o la “ideología formada bajo su nombre”, se nutría entonces de la propia obra de Mariátegui, en la que los comunistas peruanos destacaban a renglón seguido “grandes errores”: la confusión entre el problema nacional y el problema agrario, la atribución al imperialismo y al capitalismo de una función progresista en el Perú y “la sustitución de la táctica y la estrategia revolucionarias por el debate y la discusión abierta”. Se lo juzgaba entonces tanto por su práctica como por sus proposiciones teóricas, tras una supuesta reivindicación de su figura. Se le imputaba un marxismo “insuficiente”, desde la “autosuficiencia” del leninismo: denunciaban que Mariátegui no había asumido con exclusividad la ideología marxista-leninista, sino que se había nutrido de una pluralidad de fuentes. También se apoyaban, como había ocurrido anteriormente, en una diferenciación que rescataba los últimos años, inclusive los últimos meses, de la trayectoria de Mariátegui, en los que él mismo habría “combatido su mariateguismo”. Entraban así de lleno en la condena de esto último como una tendencia no proletaria. Finalmente, los comunistas peruanos declaraban que la posición del partido “frente al mariateguismo es y tiene que ser de combate implacable e irreconciliable puesto que *entraba* la bolchevización orgánica e ideológica de nuestras filas”.³³

Mariátegui terminaba, así, exorcizando los demonios de la política antiaprista del Partido Comunista Peruano.³⁴ A la vez, caía en las redes del olvido y la manipulación típicos del proceso de institucionalización de las secciones de la Internacional hasta fines de la década de 1930.³⁵ En este mismo texto se establecía una analogía entre Mariátegui y otra figura polémica en el comunismo internacional, que sufrió un destino parecido, entre el bronce hueco y el combate vedado: Rosa Luxemburgo. Hoy podemos decir que el Partido Comunista Peruano no se equivocaba con esta analogía. Mariátegui publicó un homenaje a la dirigente polaca unos meses antes de su muerte, cuando su obra ya había recibido condenas de la Internacional.³⁶ Ambos desarrollaron una actitud francamente herética en el mundo de la “bolchevización”. Desmitificaron a sus contemporáneos cuando intentaban recurrir a las citas de autoridad de los clásicos para justificar la propia posición. Promovie-

³² Partido Comunista Peruano, “Bajo la bandera de Lenin. Instructivas sobre la jornada de las Tres LLL” (diciembre de 1933 o enero de 1934), en *Socialismo y Participación*, cit., p. 120.

³³ *Ibid.* (las cursivas son nuestras).

³⁴ Recordemos que los apristas que participaron de la polémica en torno al homenaje a Mariátegui que veníamos comentando compartían, en realidad, una posición similar al Amauta en relación con la estrategia revolucionaria para América Latina. Criticaban la propuesta del Estado Indio de la Internacional pues concebían el problema indígena como arraigado en lo económico y en la lucha de clases. Cf. Manuel Seoane, “Los dos grandes problemas del Perú”, en *Claridad*, Año IX, N° 214, Buenos Aires, 13 de septiembre de 1930.

³⁵ Juan Vargas pretendió defender a Mariátegui de las críticas de los apristas de la primera parte de la década de 1930 y reforzó la distinción entre el Amauta y el “mariateguismo”. Sostuvo que todo lo que escribió Mariátegui antes de su público alejamiento del APRA “fue dejado de lado por el gran revolucionario”. Cf. Juan Vargas, “En defensa de José Carlos Mariátegui, marxista” (agosto de 1934), en Robert Paris y otros, *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, cit., p. 197.

³⁶ Cf. Nydia Lamarque, “La vida heroica de Rosa Luxemburgo”, en *Amauta*, Año V, N° 28, Lima, enero de 1930, pp. 9-15.

ron la necesidad de desarrollar el marxismo con autonomía. Tuvieron la osadía, inclusive, de desacralizar a Marx.³⁷

Una vez instalada la política de las alianzas antifascistas dentro de la Komintern, las estrategias de los partidos comunistas latinoamericanos sufrieron un importante viraje. Así ocurrió también con el legado de Mariátegui, que comenzó a ser visto con más benevolencia. En esa brecha apareció la defensa de Jorge del Prado, que parecía intentar retroceder en el tiempo la condena que su propio partido había efectuado en la primera fase de recepción de la obra de Mariátegui. Ahora, el Amauta era presentado como “marxista-leninista-stalinista”, defensor de los frentes populares policlasistas, y Eudocio Ravines como el principal responsable de la tendencia contra el mariateguismo y las desviaciones ideológicas.³⁸

El puntapié del artículo de Prado fue, además, una nueva crítica al “mariateguismo” que llegó al Perú de la mano de un representante del campo intelectual soviético. Cuando comenzaba la década de 1940, un académico de bastante prestigio –menos involucrado en los vaivenes de la política peruana, pero no por ello menos representativo de los intereses del PCUS– consideraba a Mariátegui un populista, que no había comprendido las etapas necesarias para llegar al socialismo. Instalada ya la brecha que había dejado la expulsión de Ravines, que permitía recuperar el legado de Mariátegui, los comunistas peruanos emprendieron su identificación con el “Dia-Mat” y la “ortodoxia stalinista”, tal como puede verse en el artículo de Prado, que compara breves citas de Mariátegui y de Stalin para mostrar que existía entre ellos “consonancia absoluta”.³⁹

En suma, la posición del Partido Comunista Peruano frente a la obra de Mariátegui osciló desde una franca y abierta condena entre 1932 y 1934, hacia una canonización maniqueísta, en gran medida en aras de ajustar esta “herencia maldita” a las diferentes tácticas de la Internacional.⁴⁰ Cuando Mariátegui fue juzgado desde la táctica “clase contra clase”, fue un pequeño burgués de resabios apristas, que no comprendía el carácter clasista del partido y coincidía con Haya en señalar el carácter progresista del capitalismo. Cuando se lo juzgó desde la estrategia del frente antifascista, fue un preclaro analista del fenómeno de la unidad popular. Lógicamente, las diferentes lecturas, los giros temáticos o las selecciones que venimos mencionando han estado marcadas por un conjunto de condiciones históricas, del ámbito político y del campo intelectual. Las interpretaciones de las décadas de 1930 y 1940 formaban parte del período más duro de estalinización e institucionalización de los partidos comunistas en América Latina.

³⁷ Rosa Luxemburgo criticaba duramente el uso de textos aislados de Marx para justificar posiciones políticas coyunturales y entendía que el desarrollo del marxismo se daba a partir del análisis de la propia realidad. En un planteo similar, Mariátegui insistía en que la clave residía en interpretar el “espíritu” de Marx, antes que su “letra”. Cf. Rosa Luxemburgo, Prólogo a “La Cuestión Polaca y el Movimiento socialista” (1905), en *Obras Escogidas*, México, Ediciones Era, 1981, t. 2.

³⁸ Eudocio Ravines fue expulsado del PCP el año anterior y desde ese momento emprendió una feroz campaña anticomunista. Los comunistas peruanos respondieron a su vez con una negación absoluta del período “ravinista” en el Partido. Cf. al respecto las “Resoluciones del primer congreso nacional del Partido Comunista Peruano” (1942), en las que se responsabiliza a Ravines de la lucha contra el mariateguismo, en Alberto Flores Galindo, *El pensamiento comunista*, citado.

³⁹ Cf. Jorge del Prado, “Mariátegui marxista-leninista, fundador del Partido Comunista Peruano” (1943), en José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, cit., pp. 71 y ss.

⁴⁰ Puede verse el confuso y contradictorio artículo de Juan Vargas, “Aprismo y marxismo”, que muestra las oscilaciones de la política “antiaprista” en el Partido Comunista Peruano y el triste intento de justificarlas a través de frases aisladas de Mariátegui. Cf. Juan Vargas, “Aprismo y marxismo”, sin fecha, en José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, cit., pp. 23-51.

A partir de mediados de este siglo, la confluencia de múltiples procesos sociales ampliaron las condiciones de lectura de la obra de Mariátegui. Dos acontecimientos –de incommensurable valor, pero con importantes repercusiones en los estudios mariateguianos– vinieron a procurar una multiplicidad de nuevas miradas: la Revolución Cubana (1959) y la primera edición de las obras completas de Mariátegui (1952-1959).⁴¹ Lo primero dinamizó el campo intelectual latinoamericano hacia nuevas lecturas de Marx y promovió en todo el continente movimientos que desarrollaron nuevas formas de praxis política. Lo segundo abrió una perspectiva de lectura de Mariátegui en círculos cada vez más amplios. Pero fue recién con la “Generación de Sinaloa” cuando comenzaron a realizarse tareas historiográficas que permitieron reconocer los intereses y las motivaciones que rodearon este primer proceso de interpretación de su obra.⁴²

Las primeras etapas del proceso de recepción de su obra (1930-1943) suelen condenarse como un “proceso de apropiación” del Amauta. Lo cual a veces resulta confuso, cuando advertimos que, mientras sus compañeros intentaban reivindicar a su modo la trayectoria mariateguiana, los documentos provenientes de la Internacional Comunista o del marxismo soviético pretendían tomar distancia, relegando a Mariátegui al carácter de populista o mero *antecedente intelectual* del marxismo en el Perú. ¿Es esto un proceso de apropiación?, ¿puede evaluarse como una “apropiación ilegal”? Lejos estamos hoy de proponer juzgar las cosas desde este punto de vista. Para un análisis que intente conocer los procesos de circulación de esta obra es necesario abandonar las pretensiones de establecer los límites de una lectura “legítima”, desde la cual se evalúan a las demás: todas son lecturas históricas, condicionadas, limitadas.

Las preguntas abiertas por la “Generación de Sinaloa”

El grupo de investigadores que inscribimos en la “Generación de Sinaloa”, que incluye nombres como José Aricó, Oscar Terán, Robert Paris, Antonio Melis, Alberto Tauro, Alberto Flores Galindo, Aníbal Quijano, Diego Meseguer, constituyó una suerte de bisagra que marcó el campo mariateguiano y abrió nuevas aproximaciones a la trayectoria de Mariátegui.⁴³ De alguna manera, con los resultados de estos trabajos –publicados muchos en la década de 1980– comenzamos a advertir el cierre de un ciclo y el inicio de una nueva etapa, nutrida por modificaciones sustanciales de las condiciones de lectura de la obra de Mariátegui. Este conjunto de trabajos retomaron algunos aspectos poco estudiados, como el problema de la nación, las concepciones mariateguianas acerca de la política, la presencia de Sorel, las polémicas con la

⁴¹ La colección de veinte volúmenes de la Biblioteca Amauta comenzó durante los años de 1950 y terminó de imprimirse recién en 1970.

⁴² Los textos clásicos de esta generación en torno a la revisión de las vinculaciones de Mariátegui con el movimiento comunista internacional y las principales consecuencias de la apropiación de su figura desde 1930 pueden verse en los siguientes libros y compilaciones: José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (1978), cit.; cf. también *Socialismo y Participación*, N° 11, cit., donde están incluidos documentos fundamentales de esta polémica. Véase también la antología de Alberto Flores Galindo, *El pensamiento comunista 1917-1945*, cit.; Robert Paris y otros, *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*, cit., y Alberto Flores Galindo, *La agonía de Mariátegui*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989 (3ª edición).

⁴³ Hablamos de la “Generación de Sinaloa”, puesto que la mayoría de estos investigadores participaron de un Congreso en la Universidad de Sinaloa (México, 1980), que representó, según Javier Mariátegui Chiappe, el cónclave mariateguiano más importante del siglo XX.

Komintern. Entre los aportes historiográficos a la investigación de la trayectoria de Mariátegui, podemos destacar cómo los autores de esta generación terminaron de quitar el manto que cubría la etapa juvenil y ayudaron, seguramente, a fortalecer la necesidad de una edición de los textos mariáteguianos del período 1914-1919. Estos nuevos enfoques, apoyados en importantes investigaciones documentales, contribuyeron a formular nuevas preguntas y promovieron un consenso acerca de la necesidad de poner a disposición de los investigadores la totalidad de los artículos, borradores, cartas, escritos literarios y también la edición en facsímil de las publicaciones periódicas en las que participó Mariátegui.

Una de las preguntas que abría las discusiones del campo mariáteguiano entre los años de 1970 y 1980 es si Mariátegui había sido un “hombre de la Internacional” o, por el contrario, si había inaugurado otro tipo de marxismo en América Latina. Los trabajos más sólidos rechazaron de plano el primer término de la pregunta, a partir de profundas indagaciones documentales que muestran las principales diferencias entre el socialismo peruano y los representantes del Secretariado Sudamericano de la Komintern. De algún modo, expresaron con esto una “vuelta de página”, que desacreditó definitivamente las manipulaciones poco documentadas de la década de 1930 y de la siguiente, cuando Mariátegui pasaba de ser un populista a ser un “marxista-leninista-stalinista”.

Hoy es necesario volver a abrir la pregunta que originó este quiebre operado por los trabajos de la década de 1970, más bien desagregarla, para analizarla a la luz de los nuevos interrogantes que propone el fin del mundo bipolar. En este intento, algunas de sus aristas quedaron definitivamente esclarecidas, mientras otras parecen todavía irresueltas. En algunos aspectos, el trasfondo de las discusiones de los mariáteguianos de la “Generación del Setenta” era la adaptación de esta herencia teórica a los vaivenes del movimiento comunista internacional, puesto que muchos consideraban necesario medir la consonancia o la discrepancia del corazón de la obra de Mariátegui con un *corpus* teórico confinado a los límites del “marxismo-leninismo”. Muchos de los trabajos de esta época tomaban distancia de la “ortodoxia stalinista”, pero centraban su atención en la conexión entre la obra de Marx y el espíritu inicial de la Revolución Rusa. Con estas disquisiciones se terminaba reconociendo la supremacía de un cuerpo doctrinal exclusivamente basado en Marx y Lenin, que podía descubrirse con sólo aproximarse mejor a los textos. En algunos casos, restringían la lectura del “marxismo de Mariátegui” a una evaluación de su cercanía, o no, con este *corpus*. Entre los saldos pendientes de la “Generación de Sinaloa”, José Aricó reconoció el obstáculo de mantenerse dentro de estas dicotomías y propuso reorientar las investigaciones en una nueva dirección: hacia la praxis mariáteguiana.

Al principio de este trabajo decíamos que uno de los principales nudos de las discusiones actuales del marxismo latinoamericano está constituido por las relaciones entre teoría y praxis. Por ello, si revisamos la pregunta de los años de 1970 habría que distinguir, por una parte, el análisis de las reflexiones mariáteguianas, su particular visión del mundo y de la historia, en fin, su proyecto de sociedad. En este aspecto teórico ha quedado desacreditada toda versión de la obra de Mariátegui que establezca alguna funcionalidad con el marxismo soviético. La peruanidad del Amauta y su carácter de “primer marxista de América” ha sido legitimada por numerosas investigaciones y no está ya en discusión. Por la otra, en cuanto al terreno de la praxis del Amauta en el Perú, en las relaciones del Partido Socialista Peruano con la Komintern y en la red partidaria que intentó formar en el Perú durante la segunda mitad de los años de 1920. En este punto, si nos preguntamos por las relaciones de Mariátegui con la Internacional Comu-

nista todavía quedan algunos interrogantes sin responder. Mientras más trabajamos sobre los documentos, más importante se vuelve una reconstrucción que permita explicar por qué el Amauta mantuvo hasta su muerte su adhesión a la Internacional. O por qué entendió que Stalin representaba la “verdadera Rusia”, cuando se vio obligado a opinar acerca de la lucha interna del PCUS y el exilio de Trotsky. A nuestro juicio, una mirada sobre la última parte de su vida debe estar acompañada de una clarificación acerca de las distintas etapas del movimiento comunista internacional. Sólo mediante una distinción entre dos procesos concretos, la “bolchevización”, iniciada en 1919 por la Internacional, y la “stalinización”, caracterizada por las purgas y el accionar de la policía política dentro del PCUS, puede inscribirse seriamente la recepción del pensamiento de Mariátegui en el movimiento comunista internacional.⁴⁴

En cuanto a las diferencias teóricas entre el marxismo de Mariátegui y el que se promovía desde la Komintern, es necesario distinguir también entre el “marxismo-leninismo” y el “Dia-Mat”, que vino a cristalizar un cuerpo doctrinal nuevo, elaborado en la Academia de la URSS. Mariátegui no conoció lo segundo, pero en su época ya existía el primero y había sido difundida la pretensión leninista de no acceder a fuentes exteriores a los clásicos. Es innegable que su obra presenta “desajustes” con el “marxismo-leninismo”, porque adoptó una actitud selectiva basándose en lo que consideraba conceptos fundamentales para adherir “convicta y confesamente” a una doctrina. En definitiva, el carácter profundamente vanguardista (iconoclasta) de su pensamiento no le permitía siquiera suponer que un cuerpo doctrinal debía respetarse a raja tabla. Para nosotros, la riqueza del marxismo de Mariátegui reside justamente en que inaugura una tradición que no se aferra a las lecturas únicas o “legítimas”. Al existir en su horizonte un conjunto de corrientes y concepciones filosóficas, y al haber nutrido al marxismo con ellas, Mariátegui mantuvo siempre una actitud crítica y autónoma que lo alejó de toda pretensión universalista abstracta. Comprendió que para revolucionar el Perú era necesario desmontar una ortodoxia que estaba fuera del marxismo y constituía el verdadero enemigo: el *establishment* oligárquico y sus bases todavía colonialistas en la cultura y en la política. Con esto no decimos que Mariátegui desconoció sus propias diferencias con la visión leninista acerca de la “autosuficiencia” del marxismo. Afirmar esto sería suponer que elaboró su particular interpretación del marxismo fuera de todo arraigo en el campo intelectual de su época. Lo que se observa con claridad es que el *corpus* del marxismo no fue su objeto de investigación: nunca fue ni quiso ser un marxólogo. Suponía que la realidad había estado, desde siempre, fuera de los textos de Marx.

En una carta a Samuel Glusberg, Mariátegui sostenía que su libro, *En defensa del marxismo*, podría encontrar reticencias para ser publicado en la editorial *La vanguardia*, de Buenos Aires, por sus “conclusiones desfavorables al marxismo”.⁴⁵ En realidad, Mariátegui se estaba refiriendo a las concepciones revisionistas de la II Internacional, que conformaban el

⁴⁴ El proceso de institucionalización de la Komintern en América Latina se consumó recién hacia 1935. Cf. Michael Löwy, *El marxismo en América Latina (de 1909 a nuestros días)*. Antología, México, Ediciones Era, 1982; Raúl Fornet-Betancourt, *O marxismo na América Latina*, São Leopoldo, Editorial Unisinos, 1995. Hasta la muerte de Mariátegui, pocos datos podían hacerle pensar que se eliminaría toda disidencia dentro de la Internacional y que su estrategia quedaría completamente sometida a la política exterior soviética. Permítasenos remitir a nuestra investigación acerca de las relaciones del proyecto mariateguiano con un determinado estado del proceso de institucionalización de la Komintern en América Latina en *El itinerario y la brújula*, cit., pp. 123-168.

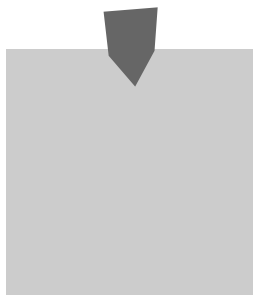
⁴⁵ Cf. carta de José Carlos Mariátegui a Samuel Glusberg, del 10 de marzo de 1929, en “Correspondencia”, *Mariátegui Total*, cit., p. 1974.

terreno de las disputas de ese texto, pero podemos suponer que su referencia general al marxismo fue una especie de “lapsus”. Durante el año 1929, Mariátegui pudo conocer algunas críticas a sus *Siete Ensayos*, que se publicaron en revistas de gran difusión en América Latina, y pretendían demostrar que se trataba de un estudio alejado del marxismo (de un marxismo determinista, bujarinista, si se quiere). Dichas pretensiones eran todavía heterogéneas y no estaban aún canalizadas en una estructura institucional, inclusive provenían de nudos importantes de la red editorialista latinoamericana que el propio Mariátegui venía forjando.⁴⁶ Pero seguramente le dieron ya la impresión de que su obra no era funcional a la visión de quienes tenían inclinaciones “ortodoxas” en la interpretación del marxismo.

Difícilmente podamos recorrer la obra de Mariátegui y sostener coherentemente que el Amauta peruano hizo de vehículo a nociones reduccionistas, extrañas a la realidad viviente del Perú, menos aun las que ponían al proletariado urbano como única vanguardia, fusionada con el partido. No sólo por la imponente presencia de la cuestión indígena en su interpretación de la realidad peruana, o por su valoración de sujetos provenientes de la esfera cultural, como los estudiantes o los artistas e intelectuales. Sino porque si algo era ajeno a la praxis del Amauta era el mecanismo de “predeterminación” que asignaba –antes que nada– a un sujeto (y no a otro/s) el carácter de protagonista de una acción revolucionaria. En este trabajo hemos intentado mostrar que ello no fue posible porque se trataba de un “genio creador” que fue capaz de ver más allá de su época, sino que fue –en sus propias palabras– un “hijo de su tiempo”, un *tiempo* cuyos claroscuros hace muy poco *tiempo* hemos empezado a conocer. □

⁴⁶ Nos referimos a los comentarios acerca de los *Siete Ensayos* de Jaime Morenza y Esteban Pavletich. El comentario de Morenza, “Un nuevo libro de Mariátegui” (1929), apareció en *La cruz del Sur*, N° 23, Montevideo. Allí sostenía que Mariátegui perdía, por momentos, su rigor marxista, cuando sostenía que el mito socialista era la fuerza movilizadora del indio. Primero, porque incorporaba ideas ajenas al marxismo y segundo, porque se alejaba del determinismo económico, que era la base de la concepción marxista de la historia. La reseña fue publicada también en el Perú, en *Mercurio Peruano*, Lima, Año XII, vol. XVIII, N° 129-130, mayo-junio de 1929, pp. 289-293. En cuanto a la crítica de Esteban Pavletich, en su reseña se pregunta “hasta qué punto el de José Carlos Mariátegui es el marxismo de Marx y hasta qué punto se nutre de su ortodoxia?”. Señala críticamente algunos “desapartos heterodoxos, espiritualistas” por los cuales Mariátegui termina atribuyendo importancia al poder espiritual de la población incaica o al problema religioso. Con esto, dice Pavletich, Mariátegui se suma a la perspectiva de quienes hablan de la caducidad del “determinismo económico”. Sostiene, finalmente, que los *Siete Ensayos* deberían ser redondeados y completados con un estudio que aborde el estudio del papel del imperialismo industrial y financiero en la economía peruana. Cf. Esteban Pavletich, “Siete Ensayos en busca de una realización”, fechado en febrero de 1929, publicado en *Repertorio Americano*, vol. VII, N° 14, San José de Costa Rica, abril de 1929, en José Aricó (comp.), *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, cit., pp. 268-271. En esta compilación, el texto de Pavletich aparece fechado en 1919, debido a un evidente error tipográfico.

Argumentos



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 9 / 2005

*El elemento estético de las representaciones históricas**

Johan Huizinga

El mejor momento para una reflexión histórica de orden general no tiene lugar en los comienzos de una carrera académica sino al final de la misma. Quizás esto es válido para todo hombre de ciencia, pero lo es en particular para el historiador. Como Ranke le escribió una vez a Bismarck: “He pensado siempre que un historiador debe envejecer: una vida plena y el haber asistido al desarrollo de toda una época lo autoriza a expresar juicios acerca de los acontecimientos pasados”.¹ Pero si un juicio claro y bien ponderado sobre la naturaleza general de la historia sólo es prerrogativa de quien ha arribado al término de un largo viaje, ¿qué puede hacer en cambio quien recién ahora se pone en marcha y todavía vislumbra ante sí, en la niebla matutina, la entrada del bosque? Cuando éste es llamado a emprender el viaje como guía de otros es necesario que reflexione seriamente sobre el camino a elegir y sobre las provisiones a llevar consigo. Con este estado de ánimo he intentado trazar las líneas de pensamiento que deberán señalarme el camino en el arduo cargo que hoy asumo. Desde hace ya mucho tiempo una cuestión ha dirigido regularmente el rumbo de mis pensamientos. Así es que en el momento en que los hago partícipes de mis progresos al respecto, mi discurso se torna más bien una confesión. No sé definir dicha cuestión de otro modo más que como “el elemento estético de las representaciones históricas”.

Quien aborda un tema relativo a la teoría de la ciencia histórica entra en un campo en el que el enfrentamiento de opiniones está en pleno desarrollo. Cada paso es peligroso, y es doblemente peligroso si no se elige en seguida de qué lado se está. Pero antes de introducirme en la cuestión son indispensables algunas premisas.

La ciencia histórica, que durante mucho tiempo ha podido seguir su camino sin ser importunada con un conjunto de normas y métodos experimentales, ha sido obligada en el siglo pasado a rendirse cuentas a sí misma y a los otros de la legitimidad de sus dominios y de la independencia de que gozaba. ¿Qué ha convulsionado así a la ciencia histórica? ¿Qué ha causado

* *Het aesthetische bestanddeel van geschiedkundige voorstellingen* es el discurso leído en ocasión del nombramiento de Huizinga como profesor de la cátedra de Historia en la Universidad de Gröningen el 4 de noviembre de 1905. El escrito fue publicado en Haarlem en 1905 y reimpresso en los *Verzamelde werken*, vol. 9, Tjeenk Willink & Zoon, Haarlem, 1948-1953, VII, pp. 3-28. La presente traducción al español ha sido realizada por Max Gurián desde la versión italiana (primera traducción del holandés realizada por Tatiana Bruni), publicada en Johan Huizinga, *Le immagini della storia. Scritti 1905-1941*, Milán, Einaudi, 1993.

¹ A. W. Dove, *Ranke und Sybel in ihrem Verhältnis zu König Max*, Munich, 1895, p. 15.

esas dudas y ese alboroto polémico? Sobre todo el sorprendente desarrollo de las ciencias naturales, que en el siglo XIX hubo de condicionar con fuerza el concepto de ciencia en general hasta hacer que, en un determinado momento, los mismos historiadores, sólo en parte conscientes de esta influencia, debieran preguntarse si una disciplina tan alejada de las ciencias naturales en los problemas, en los métodos, en la naturaleza de los conceptos y en la certeza de los resultados, merecía en rigor el nombre de ciencia. Cuando se fijaron los criterios de ciencia exacta, no quedó más opción que elegir entre negarle a la historia el nombre de ciencia así como esta última era entendida, o modificar los fines y los métodos de la historia hasta el punto de hacerle asumir de allí en adelante las características de una ciencia exacta. Muchos eligieron esta alternativa. ¿Podía evitarse esta decisión en el siglo de Comte y de Spencer? De hecho pareció posible reformar la ciencia histórica en este sentido. Nuevas perspectivas se abrieron paso con el nacimiento de una disciplina que tiene en común con las ciencias exactas su carácter sistemático, y con la historia gran parte de su campo de investigación: la sociología. Esta última, consecuentemente, hacía enérgicos intentos para ocupar todo el campo histórico y reivindicar para sus métodos, sus interrogantes y resultados, el apelativo de verdadera ciencia histórica.

El momento central del enfrentamiento, en el que estaban en juego las principales cuestiones que preocupaban a los historiadores, puede resumirse así: el espíritu de la época exige que la historia sea una ciencia exacta, y la cultura científica de la sociedad se apresta a acceder a este reclamo derrotando a la vetusta disciplina histórica y ocupando su lugar. También puede formularse la cuestión con una pregunta: ¿la investigación histórica debe poder demostrar que posee leyes históricas de validez general equivalentes a las de las ciencias naturales para poder reclamar el nombre de ciencia? A esta pregunta estuvo dedicada el año pasado una elocuente (y negativa) respuesta del magnífico rector saliente.²

Si se tiene en cuenta el segundo punto de vista, es decir la influencia de la sociología en la concepción de la historia, la pregunta debería ser la siguiente: “¿una investigación histórica verdaderamente científica debe tratar con la investigación de los acontecimientos en sí, o tiene como fin la creación de categorías con las cuales poder reagrupar las series de eventos, situaciones y desarrollos sociales?” E incluso: “¿es el individuo o la masa quien interesa al investigador histórico?”. Surge así el problema más general de si es el curso de la historia el que es determinado por las acciones de los individuos, o el individuo el que es instigado por el ambiente y las circunstancias temporales. Formulada de esta manera, la cuestión revela una naturaleza puramente filosófica, y la respuesta excede el ámbito de la indagación histórica.

La divergencia podría allanarse entonces de dos modos. Podría exigírseles a los fautores de las leyes históricas, de los ciclos de desarrollo y de los grados de civilización, que mostraran resultados precisos, resistentes a la crítica de los métodos históricos más consolidados. Pero sería una pretensión injusta en esta fase. Los principios de una disciplina aún joven podrían ser justos, incluso si todavía no fueran capaces de superar todas las verificaciones en el plano experimental. Condenar el rumbo de Lamprecht sobre la base de un juicio destructivo de su *Deutsche Geschichte* sería apresurado e injustificado.

Distinto sería el caso si los mismos principios se revelaran refutables mediante una comprobación de su valor lógico. Si así fuere, entonces la denominada “nueva disciplina” estaría

² Huizinga se refiere probablemente al rector del año académico 1903-1904, Ursul Philip Boissevain (1855-1930), catedrático de historia antigua. El informe de Boissevain del 19 de septiembre de 1904 fue publicado con el título de “Wettelijkheid en werkelijkheid”, en *Jaarboek der Rijksuniversiteit te Gröningen*, 1903-1904, pp. 3-15.

navegando en peores aguas. Y no puede negarse al respecto que, en los últimos años, le fueron propinados golpes y más golpes. Puede considerarse demostrado que la filosofía de los que se llaman a sí mismos “los jóvenes”, es decir el método positivista en la investigación histórica, está por cierto del todo superada.³ La exigencia de que la ciencia histórica se someta a los criterios de las ciencias naturales puede considerarse definitivamente rechazada. Una teoría independiente de las ciencias del espíritu ha sido reformulada sobre bases realmente sólidas por los estudios de Dilthey, Simmel, Windelband, Rickert y Spranger, para citar sólo los más recientes.

De estas consideraciones teóricas de la ciencia histórica, dos convicciones anclan con vigor en nuestra conciencia. En primer lugar, que la vida histórica nunca puede conocerse mediante nociones generales, sino sólo en la concreción de los actos reales, y que por ende el estudio de los acontecimientos singulares y de los individuos singulares deberá seguir siendo la ocupación principal de quien se dedica a la investigación histórica, aunque sólo sea como medio para llegar al conocimiento de lo que tiene validez general. En segundo lugar, la convicción de que el carácter universal de la ciencia histórica se daña cada vez que se adopta una regla sistemática.

Naturalmente sucede a menudo que la indagación histórica se pone al servicio de ciencias que disponen de normas sistemáticas, como por ejemplo la teología, la economía y la antropología. En esos casos los datos históricos son considerados sólo en relación con una exclusiva referencia central: la religión, la economía nacional, la raza. El método puesto en práctica implica un procedimiento de abstracción que únicamente tiene en cuenta las relaciones que convergen en el punto central elegido por cada una de estas ciencias, mientras que una serie de fenómenos, considerados indiferentes con deliberación, no son tenidos en cuenta. Pero actuando así estas ciencias no ocupan el *lugar* de la historia: usan los datos de la historia y, sistematizándolos a su gusto, a veces logran abrir nuevas perspectivas para la historia, pero ninguna de ellas tiene derecho a considerarse la ciencia histórica por excelencia. Ésta no prevé un punto central, como el descrito arriba, desde el cual examinar los hechos. El fundamento de su indagación debe seguir siendo la conciencia de la dependencia inescindible y sustancialmente insondable de todos los fenómenos psíquicos y sociales.⁴

Que la teología haya reivindicado el campo de la historia como dominio propio es un hecho de vieja data. Últimamente, en cambio, se escucha hablar más y más de las pretensiones de la economía, de la sociología y de la antropología. Cada una de estas ciencias sistemáticas cada tanto intenta imponerle a la historia su propio campo específico de trabajo como el históricamente determinante, y hasta intenta introducir un nuevo método histórico. Todas estas ciencias por cierto han enriquecido muchísimo la disciplina histórica con el aporte de nuevos materiales y de nuevos puntos de vista. La explicación de los hechos históricos desde el punto de vista económico se ha vuelto canónica. En toda investigación nos dirigimos a ese vasto estrato de causalidades históricas durante mucho tiempo sustraído a nuestra vista; y la primera pregunta es siempre acerca del “porqué económico”. Esto no quita sin embargo que

³ Cf. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübinga, 1902, pp. 331, 406; F. Gottl, *Die Grenzen der Geschichte*, Leipzig, 1904, p. 64.

⁴ E. Spranger, *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, 1905, pp. 112, 96; W. Wundt, *Logik*, Stuttgart 1880-1883, 1893-1895), II, p. II. Según G. Simmel (*Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1905, p. 46), una concepción histórica sin un punto de vista establecido sería una práctica imposible.

la concepción histórica pura se mantenga independiente de éste como de otros puntos de vista, dado que ella sólo puede ser universal y carente de prejuicios.

Si el protestante más ortodoxo y el marxista más dogmático se propusieran indagar históricamente la influencia de las condiciones agrarias en la reforma de la iglesia, logrando que sus respectivos credos no influyeran en su juicio, se vería que, en igualdad de talento, dedicación y capacidad crítica, ninguno de los dos sería capaz de demostrar con medios puramente históricos, de manera diferente del otro, la existencia de un vínculo: la diferencia entre sus opiniones se halla en efecto *detrás* de las relaciones entre los hechos que pueden ser determinados con el método histórico.

Sin embargo, no puede afirmarse que las reglas, los tipos y las categorías creadas por las ciencias sistemáticas del espíritu como la etnología, la economía y la jurisprudencia no tengan valor alguno para la historia pura. Cuando Von Below dice que la misión encomendada al historiador es la de contradecir las construcciones de los sistemáticos, la afirmación suena demasiado categórica.⁵ ¿Por qué no podría usar esas construcciones a los fines para los que son útiles, y por lo tanto como hilo conductor para definir y reagrupar los hechos y las relaciones? Si una serie de fenómenos históricos pueden comprenderse más fácilmente, en su naturaleza común, cuando se reúnen en una fórmula, como por ejemplo los “niveles de desarrollo económico” (*Wirtschaftsstufen*) y los “sistemas empresariales” (*Betriebsysteme*) de Bücher, usemos entonces esta fórmula. Spranger, en su trabajo *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, dice justamente: “el hecho de que el descubrimiento del individualismo de Burckhardt haya suscitado tanto furor demuestra que la necesidad de disponer de más medios científicos, sobre todo de medios psicológicos, se percibe ahora como una necesidad apremiante para el progreso de la historiografía”.⁶ Evítese sin embargo el error de sustituir los inevitables medios artificiales por conceptos científicos bien definidos,⁷ y piénsese que el contenido de fórmulas semejantes está siempre originariamente conectado con esa variopinta plenitud de vida que está en permanente cambio y que desemboca en los acontecimientos históricos singulares.⁸

Recientemente ningún otro ejemplo de sistematización de fenómenos históricos ha sido tan comentado como la conocida serie de “épocas culturales” (*Kulturzeitalter*) de Lamprecht, que a mi parecer ha sido justamente dejada de lado. ¿El error consiste en haber ideado de por sí una serie semejante? Por supuesto que no. Aun si los términos de la serie son considerados insuficientes y unilaterales, ésta puede resultar útil de todos modos. A mí, por lo menos, la caracterización de la Edad Media germana a través de palabras como “tipismo” y “convencionalismo” me ha enseñado algo. ¿El error consiste entonces en haber pensado a priori esta serie? ¿Una categoría semejante puede concebirse de un modo totalmente inductivo? Sólo cuando un medio imperfecto, que ha sido forjado por la necesidad de aislar temporalmente una verdad profunda apenas descubierta, no es abandonado a tiempo, sino que es elevado por su creador a principio dogmático (y Lamprecht lo hace explícitamente),⁹ entonces una serie semejante se convierte en un error y en un gran peligro.

⁵ G. von Below, “Die neue historische Methode“, en *Historische Zeitschrift*, 81, 1898, p. 243.

⁶ E. Spranger, *Die Grundlagen*, cit., p. 95.

⁷ *Ibid.*, p. 124.

⁸ Cf. E. Meyer, *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, Halle, 1902, p. 27.

⁹ K. Lamprecht, *Die Kulturhistorische Methode*, Berlín, 1900, p. 26, y *Moderne Geschichtswissenschaft*, Friburgo, 1905, pp. 22 y ss., 77 y ss. Los defectos de la generalización de Lamprecht salen a la luz en los capítulos sobre el arte contemporáneo en el primer suplemento de su obra *Deutsche Geschichte*, Berlín, 1902.

He necesitado un largo prólogo para llegar a mi tema. El enfrentamiento entre las teorías ha llegado hoy al punto en que es necesaria una exposición explícita y completamente reconocida sólo para afirmar que la tarea principal de la ciencia histórica es la indagación de los acontecimientos singulares, no como tipos o casos particulares de un concepto general, sino por su importancia intrínseca. He hablado de *ciencia* histórica. Lamprecht ha intentado despejar el campo para su método “psíquico-social”, considerado por él como la verdadera ciencia histórica, dirigiendo hacia el arte toda la actividad histórica que se ocupa de lo individual.¹⁰ Según él, “lo singular, lo individual, sólo puede comprenderse artísticamente, y una investigación que lo tenga como objeto puede ser considerada por la *ciencia* histórica sólo en medida secundaria”.

Ésta ha sido una jugada por lo menos estratégica de parte del infatigable propagador. En efecto, los historiadores científicos temen más que nada que sus actividades sean incluidas entre las artes. Lamprecht no ha sido el primero en hablar de ello. La historia no entraba del todo en los cánones del concepto de ciencia que había sido tomado en préstamo de las ciencias naturales, y tenía, por el contrario, características inconfundibles en común con el arte. De aquí la pregunta acerca de si la historia es ciencia o arte; pregunta ya repetidamente formulada y que había sido repetidamente respondida. Se decidía por una u otra alternativa, pero por regla se omitía la tercera, es decir, que la definición de ciencia o de arte quizá pudiera no ser lo suficientemente clara y por ende la alternativa propuesta fuera errónea.

A mi parecer también Bernheim, en la disertación en la que defiende el carácter científico de la historia, le ha dado al concepto de arte una definición demasiado restringida, y eso hace que para él la distinción entre ciencia y arte sea más simple y obvia que para mí.¹¹

Para Bernheim, considerar la historia como un arte acarrea una gran confusión conceptual, y por ende combate esta opinión con diversos motivos. Incluso reconociendo que la fantasía juega un rol indispensable tanto en la historia como en el arte, distingue la fantasía del artista, que es completamente libre, de la del historiador, ligada al material, a la crítica y a la obligación de referir la verdad. Podría objetarse que ésta no es más que una diferencia de grados: si el límite se traza aquí, más de una de las ramas del arte se ubica del lado de la historia, como por ejemplo la arquitectura, en la que la fantasía es constreñida dentro de determinadas medidas y formas por un material rígido y por la exigencia de solidez y habitabilidad; o la retratística, que de un modelo debe ser capaz de reproducir su figura.¹²

Bernheim objeta, contra la posición apodéctica de Lamprecht que he citado antes, que el estudioso de historia, aun cuando indaga lo singular, no pierde de vista el desarrollo, el vínculo genético y el reconocimiento de las causas; el artista, en cambio, captura el caso en su aparición momentánea. Dado que he sido justamente yo quien ha puesto en tela de juicio la afirmación de Lamprecht, quiero sobrevolar la cuestión de si esta repartición tiene fundamentos o no.

Lo que todavía no me satisface del razonamiento de Bernheim es su mismo concepto de arte, que en mi opinión es demasiado académico y formal. Él suele pensar el arte como una

¹⁰ K. Lamprecht, *Die historische Methode des Herrn von Below*, Berlín, 1899, pp. 15, 49, y *Die kulturhistorische Methode*, cit., pp. 5 y ss., 25, 29, 35.

¹¹ E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, Leipzig, 1903, pp. 126-138, 571-589.

¹² De todos modos la libertad de la fantasía artística siempre está limitada: cf. A. Jolles, *Zur Deutung des Begriffes Naturwahrheit in der bildenden Kunst*, Friburgo, 1905, pp. 6 y ss.

aspiración consciente hacia la bella forma, como el deseo de proporcionar edificación estética, como la tarea de completar estilísticamente datos que presentan una coherencia imperfecta. Según Bernheim, el momento artístico se inicia sólo cuando el estudioso de historia, que mientras tanto ya se ha formado una visión de conjunto del material recogido, moja la pluma en el tintero para darle forma a la materia prima. Pero dado que Bernheim por un lado no quiere de modo alguno desterrar este momento artístico de la praxis histórica, pero por otro intenta trazar el límite entre la historia y el arte de la manera más neta posible, a menudo disminuye la importancia de la historiografía, en la que el elemento artístico es inevitable, en lo que concierne a la investigación histórica.

Me parece que la afinidad entre la historia y el arte es más estrecha de lo que deja suponer el razonamiento de Bernheim, que trata demasiado superficialmente el punto esencial, es decir el rol de la imaginación. De ningún modo quiero catalogar a la historia bajo el concepto de arte, ni en general ni con un significado restringido como hace Lamprecht. Más bien emplearía otro término en lugar de “arte”, y otro en lugar del adjetivo “artístico”, usado tan a menudo desatinadamente. Para la profunda comprensión de la vida que nuestro espíritu intenta abrazar completamente, esta vieja palabra amenaza con tornarse demasiado estrecha.

Ya desde el momento en que se forma la primera representación histórica, la primera *imagen* histórica, entra en juego el elemento común a la investigación histórica y al arte.¹³ Aun si la presencia de este elemento común influye sobre el carácter científico de la disciplina histórica, ¿para qué sirve discutir al respecto? “Puede ser del todo indiferente para la disciplina histórica –dice Eduard Meyer–¹⁴ decidir llamar a lo que la historia es en realidad con el nombre de ciencia. Para la historia es más que suficiente con existir y satisfacer, así como es, una necesidad incontestable de la humanidad.” Y Eduard Spranger: “Las ciencias nunca tienen sus raíces en preguntas formuladas de modo estrictamente intelectual, sino que se desprenden de la vida humana en su plena complejidad, y las ciencias del espíritu, en particular, no pueden huir de este vínculo”.¹⁵

No es la última vez que voy a citar a filósofos de la historia alemanes, dado que me propongo resaltar la analogía entre la visión que he intentado alcanzar desde un punto de vista estético, y los éxitos de la teoría del conocimiento.

Quizá no sea necesario darle al concepto de arte un significado más amplio como he propuesto antes. Los filósofos ya han extendido la noción de ciencia antes que nosotros, y también a través de este camino podemos alcanzar el objetivo. El hecho de que el vínculo entre historia y arte se reconozca más netamente desde el punto de vista filosófico que desde el histórico no es sorprendente. En primer lugar, la finalidad de la teoría del conocimiento ha implicado un mayor esfuerzo cognoscitivo de las funciones mentales y, en segundo lugar, los historiadores han sido, tal vez inconscientemente, poco explícitos sobre este punto. Temían que admitiendo demasiado dócilmente la presencia del elemento imaginativo en la historia, se legitimase esa horda de productos diletantes en los que la fantasía no nace de la profundidad del ingenio, sino de la ausencia de indagación y de crítica, y que desde siempre han constituido una seria amenaza para la historia. La tarea ineludible de los historiadores ha sido la

¹³ También para Simmel, *Die Probleme*, cit., p. 54.

¹⁴ E. Meyer, *Zur Theorie und Methodik*, cit., p. 23.

¹⁵ E. Spranger, *Die Grundlagen*, cit., p. VIII.

de hacer valer la obligación de atenerse rigurosamente a la verdad, y hacerlo incluso en oposición a un genio como Carlyle y a su impulso creativo, para quien las restricciones de la crítica eran demasiado limitadoras. Los filósofos, en cambio, no sobrellevaban semejante aprensión de carácter práctico.

Por estas razones hallamos una reflexión mucho más profunda en las consideraciones estrictamente filosóficas que en Bernheim. El concepto de “representación” (*Darstellung*) recibe un significado más amplio que el de exposición descriptiva, y es visto como el inicio de la actividad mental más propiamente histórica. Rickert no usa la palabra “representación” sólo para la forma exterior en la que se comunican los hechos, sino también para el modo de entenderlos, es decir de *captar* el significado y el vínculo entre los hechos.¹⁶ Se trata por ende de un proceso psíquico que se origina en la mente de todo lector competente. Que esta actividad no es idéntica a una simple concatenación de datos y de hechos verificados críticamente es tan evidente que no requiere ulteriores discusiones, tan evidente como que todo lo que tiene lugar en el cerebro del estudioso de historia en virtud de este proceso no se deja reducir a fórmulas lógicas.¹⁷ Una circunstancia semejante no puede sin embargo llevarnos a negar el carácter científico de esa actividad mental histórica, y a señalarla como arte.¹⁸

Cuando cada percepción de la realidad “no [es] reproducir sino transformar, y por ende siempre simplificar”,¹⁹ este proceso puede como mucho parecer un poco más radical en la actividad científica de la historia que en otras ciencias, pero en realidad es compartido por todas.

En la introducción a su *Probleme der Geschichtsphilosophie*, Georg Simmel define el tema de su libro como una crítica al realismo histórico para el que la ciencia histórica es una imagen refleja de lo acontecido así como éste ha tenido lugar en la realidad; realismo según el cual la historia reproduce realmente el pasado, al menos cuantitativamente concentrado. Simmel quiere demostrar que la “transformación” (*Umbildung*), gracias a la cual esa imagen teórica que nosotros llamamos historia es formada por la materia de la realidad inmediata y ya vivida, es mucho más radical de lo que la mente ingenua suele admitir.²⁰

“Transformación” es también la palabra con la que Lazarus había caracterizado el proceso psíquico efectuado por el historiador. “Es la metamorfosis de una masa de imágenes en otras imágenes: no es repetición total y simple clasificación, ni selección y reagrupamiento del material investigado, sino la libre creación de otras series de imágenes que poseen el mismo valor que la masa de la cual se ha formado su contenido”.²¹

La historia nunca fotografía el pasado: lo representa.

En efecto, podría concebirse que esta recreación de material histórico fuera posible a través de conceptos singulares descriptos lógicamente; en otras palabras, que la recreación fuera una función puramente intelectual. ¿Pero existen semejantes conceptos históricos? No, si se habla en el sentido lógico de conceptos generales obtenidos mediante la abstracción. ¿Podría llegarse de otro modo que con el análisis y la comparación? Ambos se topan en su cami-

¹⁶ Cf. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, cit., p. 313.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 305, 314.

¹⁸ *Ibid.*, p. 389; también *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Friburgo, 1899, p. 43.

¹⁹ *Ibid.*, p. 30 (“nicht Abbilden sondern Umbilden, und zwar immer vereinfachen”).

²⁰ G. Simmel, *Die Probleme*, cit., p. v; cf. también W. Dilthey, *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, en *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie*, 1905, p. 322.

²¹ *Über die Ideen in der Geschichte*, en *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, III, 1865, p. 402.

no con un obstáculo infranqueable causado por la coherencia compleja e insoluble de toda la historia: en el caso de la comparación, porque es imposible establecer equivalencias elementales entre los objetos comparados, y en el caso del análisis porque la última unidad histórica ante la cual un análisis profundo debe detenerse es justamente el problema complejo por excelencia, es decir el hombre o la acción humana. Por ende, no puede hablarse de conceptos históricos como generalidades definidas de manera lógica; pero es posible, en cambio, hablar de ellos en el sentido de ideas (*denkbeelden*) en las que se resume lo que de una realidad es cognoscible como elemento esencial, con el fin de tornar observable una pluralidad inasible. El lugar que en las ciencias naturales ocupa la definición rigurosa, lo ocupa aquí la formación de ideas lo más específicas posible (“die Ausgestaltung möglichst bestimmter individueller Anschauungen”).²² El hecho mismo de que se hable de ideas (*denkbeelden*) demuestra que detrás hay una función subjetiva de “imaginación”.²³ Las palabras poseen una gran elocuencia sólo si se olvida por un instante su uso ya deteriorado y se las ve como nuevas, apenas formadas para expresar un pensamiento nuevo.

Imaginación, visión histórica, sentido histórico: todas estas palabras hablan de la esencia más profunda de la formación de los conceptos históricos.

Una palabra como “imaginación” evoca en la mente con demasiada celeridad el proceso psíquico en su grado más elevado, y nos olvidamos con facilidad que también en la simple conexión de hechos históricos y funciones intelectuales se acciona una inexplicable disposición del espíritu.²⁴ Sólo una observación superficial puede reemplazar la interpretación histórica con una “explicación” puramente intelectual. La interpretación es lo que también ha sido llamado demasiado místicamente “el sumergirse de todas las fuerzas del alma en el sujeto”;²⁵ una actividad mental caracterizada por un inconfundible elemento racional. “El proceso mismo en el sentido inmediato –dice Spranger– escapa a todo análisis. La anticipación, el talento de la combinación, la “facultad de adivinar” (*Ahnungsvermögen*) del historiador (expresión preferida por Humboldt a la de ‘fantasía’), se unen a las intuiciones artísticas más enigmáticas”.²⁶

En efecto, me parece que sólo de esta manera podemos acercarnos a la esencia de la afinidad entre historia y arte; y es en esta dirección que Bernheim debería haber continuado su discurso. Es una cuestión secundaria si la historia también tiende, tal vez conscientemente, a la creación de la bella forma. Mucho antes de que el historiador comience a escribir, mucho antes de que el poeta ocupe su mente con el metro y la rima, entra en juego la disposición de espíritu que los liga: el vínculo no está en la forma en la que crean, sino en la manera de concebir y en la percepción. Durante la fase creativa la afinidad entre el trabajo del historiador y el del poeta se pierde de vista en su pureza originaria: finalidades completamente distintas los dividen. En la producción se reencuentran, dado que hacen uso de los

²² H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen*, cit., pp. 328, 384; cf. también *Kulturwissenschaft*, cit., pp. 44, 47.

²³ Huizinga reduce aquí la palabra holandesa *denkbeeld* a su sentido etimológico original: “imagen mental”.

²⁴ Un buen ejemplo puede encontrarse en E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, cit., p. 572.

²⁵ “Die Versenkung aller Gemütskräfte in den Gegenstand”.

²⁶ E. Spranger, *Die Grundlagen*, cit., pp. 80, 89 (“Der eigentliche unmittelbare Vorgang, ist garnicht zu analysieren, die Anticipation, die Verknüpfungsgabe und das Ahnungsvermögen des Historikers [wie Humboldt lieber statt ‘Phantasie’ sagen will], stehen in einer Reihe mit den rätselhaftesten künstlerischen Intuitionen”; además, pp. 19, 82, 125. Cf. G. Simmel, *Die Probleme*, cit., pp. 21, 38; E. Meyer, *Zur Theorie und Methodik*, cit., p. 2.

mismos medios para hacer mella en la capacidad imaginativa del lector. “La tarea del historiador –dice Windelband– consiste en revivir una imagen cualquiera del pasado en su carácter completamente individual como una presencia imaginaria. El historiador debe llevar a cabo, en relación con lo que una vez ha sido realidad, la misma tarea que el poeta debe llevar a cabo con lo que existe en su fantasía. Las raíces de la afinidad entre la creación histórica y la estética se hallan aquí”.²⁷ En ambos casos, en la obra de arte como en el relato histórico, el lector será estimulado a usar su fantasía para representarse con claridad un fragmento de vida, de modo tal que el contenido de la representación se extienda más allá de los límites del significado literal de lo que ha sido leído. El historiador debe justamente guiar la fantasía del lector con una combinación bien estudiada de los significados de las palabras, de modo tal de reducir al mínimo el margen para jugar subjetivamente con esas imágenes que quiere reproducir en el lector.²⁸

Para quien acepta lo que hemos dicho con respecto al nacimiento de la comprensión histórica, la inevitabilidad de un punto de vista subjetivo parece en seguida un dato de hecho. Si debemos suponer, a la zaga de Wundt, Simmel, Windelband, Rickert y Münsterberg, que la esencia del conocimiento histórico se limita a demostrar, contrariamente a la tarea de la explicación de los fenómenos naturales, la existencia de un vínculo comprensible psicológicamente entre los hechos históricos verificados por la crítica,²⁹ y por ende a “captar”, a “comprender” en oposición a “explicar”; y si además de esto “comprender” nace solamente gracias a “revivir” (*Nacherleben, Nachempfinden*),³⁰ entonces nuestra psique es la única medida constante de comparación.

Alcanzado este punto nos preguntamos qué es lo que el hombre puede revivir, y la respuesta es: nada más que la vida humana, pero de los hombres entendidos como individuos y no como grupos o clases.

Llegamos de nuevo, pero por otro lado, a la difícil cuestión que he abordado al comienzo: ¿cuál es el significado de la personalidad individual? Lo que nos interesa ahora no es el problema metafísico, sino el metodológico. No nos interesa la pregunta acerca de si la personalidad individual determina la historia o sólo es determinada; sino la pregunta acerca de si la manera en la que nace la comprensión histórica permite comprender los vínculos históricos sin aprender a entender a los individuos. Me parece que también quien le niega a la personalidad histórica la libertad de acción y su influencia específica, no escapa de todos modos a esta exigencia metodológica, y debe asegurar como indispensable el conocimiento de la personalidad histórica.

Aun si se quisiera admitir que no son las personas las que hacen la historia, éstas nos sirven para tornar comprensibles los fenómenos colectivos. ¿Cómo puedo entender las acciones humanas sino viendo actuar a los hombres? ¿Qué idea puedo hacerme de un período si no veo moverse personas dentro de él? Qué árida es la historia si sólo reconozco como importante los fenómenos colectivos. Quien quiere ver la verdadera vida histórica, y quiere ver permeado de vida todo lo que el historiador cree poder registrar con respecto a los vínculos genera-

²⁷ Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, p. 30.

²⁸ Cf. H. Rickert, *Kulturwissenschaft*, cit., p. 39; H. Münsterberg, *Grundzüge der Psychologie*, 1900, vol. I, p. 129.

²⁹ Wundt, *Logik*, II, p. 539.

³⁰ Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, p. 30; Rickert, *Kulturwissenschaft*, cit., p. 39; Münsterberg, *Grundzüge*, cit., I, pp. 123, 129; Simmel, *Die Probleme*, cit., pp. 20 y ss.

les y las fuerzas en la historia, comete verdaderamente un gran error si considera a lo particular como algo de menor valor.³¹

¿Queremos entonces ver a las personas sólo como ejemplares, como ilustraciones, como representantes de un determinado género?³² No, queremos más. Sólo una generalización unilateral y corta de vistas del principio que es propio de las ciencias naturales puede llevarnos a considerar a las personas y los acontecimientos particulares exclusivamente como números en una recolección de material. Para la historia, por lo menos si la consideramos así como es y no constreñida dentro de un sistema inadecuado, el objeto tiene un valor absoluto. No son los meros procesos los que suscitan nuestro interés, sino el contenido de las acciones humanas. Lo que importa no es ignorar las diferencias cualitativas de los objetos para luego investigar sus generalidades, sino comprender esos objetos, es decir comprender a los hombres y sus acciones, justamente en esa que es su particularidad individual.³³

La tesis según la cual sólo las comunidades humanas, los grupos y las sociedades forman el objeto de la historia roza el absurdo. En tal caso, entonces, podría interesarme por ejemplo la historia del monaquismo, y también la de los Benedictinos, o la de los Minoritas, o incluso la de los Espirituales, pero no la del mismo San Francisco, a menos que se lo considere en su calidad de representante del género, de aquel determinado suborden monástico. ¿San Francisco no podría interesarme en cambio como representante de un género al que todos pertenecemos, es decir como hombre?

Los límites de lo que vale la pena saber son por ende más amplios en la historia que en cualquier otra ciencia: detrás de la más pequeña unidad histórica experimentable queda siempre, de hecho, un espiral de vida humana de la cual podemos participar.

Es verdad que nuestro saber histórico está dirigido en mayor medida que en el pasado a reconocer corrientes, movimientos y desarrollos. Para nosotros la necesidad de reunir todo el saber especial en un gran conjunto es mayor que para la vieja historiografía erudita. Nosotros en seguida identificamos en la persona, el período, el tipo, la corriente de pensamiento. ¿Pero tiene esto como consecuencia que nos interese la persona sólo por lo que es típico en ella? En este caso el investigador debería considerarse personalmente satisfecho, como sucede en las ciencias naturales, en el momento en que está convencido de que otros antes que él han fijado el tipo con la seguridad necesaria; y debería a continuación operar con sus tipos sin sentir la necesidad de repetir desde el inicio la prueba empírica efectuada por sus predecesores. Todos saben que no es ésta la naturaleza del interés histórico, que en cambio nos impulsa siempre hacia la observación inmediata de la vida histórica misma.

Cuando estudio las grandes catástrofes ocurridas alrededor del 1300, pienso en “unidades de comprensión” como la idea de poder papal, la idea de pobreza apostólica, la naciente idea jurídica de Estado.³⁴ Y es un placer para mí seguir estas ideas en su continuidad, reencontrar el hilo aquí y allá; ver crecer la idea de poder desde Inocencio hasta Bonifacio y luego derrumbarse; ver en Celestino V el triunfo trágico de la idea de pobreza y a continuación su degeneración en el *Defensor pacis*. Pero qué sentido tienen estos términos altisonantes si

³¹ Below, *Die neue historische Methode*, cit., p. 239.

³² Lamprecht, *Die Kulturhistorische Methode*, cit., p. 25.

³³ Cf. Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, p. 35.

³⁴ Y eso sucede independientemente de la cuestión de si yo soy un ideólogo o un materialista histórico.

no veo las personas: ¡Bonifacio VIII, Jacoponte de Todi, Guillame de Nogaret! Yo sé de hecho que estas ideas son sólo formas de la comprensión en mi mente, puntos de vista relativos.

También por esto la historia de los individuos singulares es tan importante: no nos permite olvidar la relatividad de nuestros puntos de vista. He leído alguna vez en Michelet un caso histórico de poca relevancia, una de esas anécdotas que en su trivialidad tiene la marca de la verosimilitud. Trata de Robespierre. Muchos años después de la Revolución un joven le pregunta al viejo Merlin de Thionville cómo había podido tomar partido por la condena de Robespierre. El viejo calla, parece estar un poco disgustado; de repente se levanta con un movimiento violento y dice: “¡Robespierre! ¡Robespierre! ¡Ah...! Si hubieras visto sus ojos verdes, lo hubieras condenado como yo”.³⁵ Sólo quien ha visto los ojos verdes de Robespierre ha podido entender por qué el Incorruptible ha sido condenado. ¿Hay algo más adecuado para enseñarnos una verdadera motivación histórica, para advertirnos de cuán terriblemente parcial es nuestro accionar cuando reducimos a todos esos hombres llenos de odio y de cólera y de ilusiones a un manojo de potencias políticas o económicas? De modo totalmente explícito esta pequeña anécdota dice: “no olvides la pasión”.

En seguida se desmiente la tesis según la cual la personalidad de los héroes del espíritu tiene una importancia científica más duradera que la de los reyes, los guerreros y los diplomáticos. “Quiénes son hoy para nosotros Pericles o Augusto —exclama Lamprecht—. Nombres, nada más, etiquetas de grandes tiempos.”³⁶ ¡Qué retórica presuntuosa que se cree opinión científica! ¿Acaso literatura y arte nos han sustraído tanto de la vida que no logramos interesarnos más por una voluntad férrea o por una política fuerte?

Y a propósito de Robespierre, que es el misterio psicológico por excelencia: ¿toda personalidad histórica no debe ser siempre un misterio en su esencia? Esta pregunta hace surgir otra. Si penetrar psicológicamente en la personalidad tiene tanta importancia, mientras que el pleno éxito de esta penetración se considera imposible, ¿es entonces realmente trabajo de la interpretación histórica medirse con este problema? ¿No es más bien una tarea de la psicología? Y dado que la psicología es una ciencia aún joven, ¿es necesario esperar hasta que ésta sea capaz de manejar con la debida seguridad sus análisis y sus conceptos, y abstenerse en el interín de proveer motivaciones psicológicas sobre bases históricas?

Veamos qué piensan los mismos filósofos y psicólogos. Seguramente hay un número de servicios importantes que la psicología experimental puede ofrecerle a la investigación histórica. Por ejemplo el hecho de que algunas experiencias poseen una tendencia automática a modificarse cuando son recordadas, de modo que todos los testimonios históricos que conciernen a elementos cuantificables, es decir datos sobre la magnitud, fuerza, número y duración, muestran con el pasar del tiempo una tendencia evidente a expandirse.³⁷ ¡Cuán preciosa es esta información a la hora de juzgar fuentes históricas! También es precioso el rol que la necesidad de buscar motivaciones y de hacer cuadrar datos juega en la reproducción y transmisión de los hechos;³⁸ para no hablar de lo que podemos aprender sobre las cosas his-

³⁵ J. Michelet, *Histoire de la révolution française*, 1879, t. VI, p. 97 (“Robespierre! Robespierre!... ah! Si vous aviez vu ses yeux, vous l’auriez condamné comme moi”).

³⁶ *Über den Begriff er Geschichte...*, en “Annalen der Naturphilosophie”, II (1903), p. 267 (“Was sind uns heute noch Perikles oder Augustus: Namen, nichts mehr: Etiketten grosser Zeit”).

³⁷ Cf. W. Stern, *Beiträge zur Psychologie der Aussage*, I, p. 39. Cf. Ramsay, en “Historical Review”, 1903, p. 625.

³⁸ E. Bernheim, *Beiträge zur Psychologie*, cit., I, p. 248.

tóricas mediante el conocimiento de la sugestión, tanto la normal como la patológica. ¡Pien- sen en las grandes ideas fijadas en la historia!

De todos modos esto no concierne, o sólo marginalmente, a la pregunta que he formu- lado antes. Los filósofos, y Rickert más que ninguno, consideran que la ciencia psicológica es de una escasísima relevancia para comprender el estado psíquico de los individuos histó- ricos con el fin de comprender mejor su accionar y su ser. Según Rickert, aplicar a las cien- cias históricas el método que es utilizado en psicología conduce necesariamente a pistas fal- sas; y en parte esto ya ha sucedido.³⁹ Las nociones de una teoría general explicativa de la vida interior son demasiado pobres de contenido para ser verdaderamente útiles para el historia- dor;⁴⁰ la ciencia histórica, como el arte, no quiere comprender la vida interior *en general* a través de conceptos, sino, en la medida de lo posible, *en particular* de manera intuitiva, y es- ta capacidad es del todo independiente de la experiencia en la psicología científica.⁴¹ Esta comprensión psicológica necesaria para el artista y el estudioso de historia no se deja reducir a fórmulas lógicas;⁴² es un arte que, aunque quizá sea posible perfeccionar su técnica remi- tiéndonos a la psicología científica, no se deja sustituir por una ciencia general de la vida in- terior. Tampoco podríamos comprender un proceso individual cualquiera si una teoría psico- lógica lograra explicar totalmente la vida interior utilizando conceptos generales.⁴³ Rickert sostiene que la psicología histórica existe, pero no es ciencia: como tal es impensable. Lo que cuenta es el “revivir” (*Nacherleben*), y esta manera de comprender excluye la clasificación que utiliza un sistema de conceptos generales. La psicología histórica tiene su punto fuerte justamente en la ausencia de sistematicidad.⁴⁴

Windelband no se expresa de manera muy diferente. Según él, la escasa precisión que se ha logrado alcanzar hasta ahora en la formulación de las leyes de la vida interior jamás ha sido un engorro para los investigadores históricos, quienes gracias a su natural conocimiento humano, a la finura y a la intuición genial, han sabido lo necesario para poder comprender a sus personajes y sus acciones. Windelband duda de que una formulación de las operaciones psíquicas elementales de tipo matemático-científico pueda llevar a resultados apreciables pa- ra la comprensión de la vida humana real.⁴⁵

Un punto de vista algo distinto es el que asume Spranger a la zaga de Dilthey y Simmel, al menos con respecto al punto esencial. También Spranger reconoce la necesidad de distinguir la psicología elemental de la psicología de la vida; y afirma que la psicología que adopta el his- toriador –y que se pone a su servicio temporalmente de modo absolutamente no sistemático, como una propiedad que nace de la experiencia y de la fantasía– no tiene que ver con verda- deros elementos psíquicos, sino con procesos muy complejos. El análisis histórico nunca se re- monta a los componentes más profundos sino que se detiene en lo que puede llamarse “fenó- menos de vida” (*Lebensvorgänge*). Sobre la base de éstos el historiador identifica ciertamente las dependencias y las relaciones, pero no aísla los factores abstractos en el complejo de los he-

³⁹ Rickert, *Kulturwissenschaft*, cit., p. 536.

⁴⁰ Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen*, cit., p. 536.

⁴¹ Rickert, *Kulturwissenschaft*, cit., p. 41.

⁴² Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen*, cit., p. 543.

⁴³ Rickert, *Kulturwissenschaft*, cit., p. 41.

⁴⁴ Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen*, cit., pp. 536, 188.

⁴⁵ Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, cit., p. 37; cf. también Münsterberg, *Grundzüge der Psycholo- gie*, cit., I, p. 131.

chos psíquicos.⁴⁶ De todos modos Spranger confía en la posibilidad (que yo menciono sólo por amor a la exhaustividad) de proveerle a la psicología histórica un motivo sistemático determinando de manera empírica ciertos tipos psicológicos: una posibilidad que parece efectivamente realizable pero que, en todo caso, todavía pertenece casi por entero al futuro.

Lo que suscita aquí nuestro interés es reconocer que en todo estadio de las actividades mentales, en la puesta a punto de los conceptos y en la interpretación de los datos el historiador debe recurrir continuamente a funciones psíquicas que van mucho más allá y que son mucho más inescrutables que una asociación de ideas estrictamente lógica. El conocimiento histórico nunca es una suma de nociones cronológicas y políticas; y la asociación de imágenes presente en la memoria nunca es simplemente una adición. Querer desterrar de la ciencia, reservando para ellos la etiqueta de “arte”, todos esos elementos no racionales que la historia utiliza para alcanzar su conocimiento es sólo una exagerada tendencia a la sistematicidad. Repensemos el término “arte” como hemos repensado el de “ciencia”. ¿Por qué llamar artística la percepción histórica que está indisolublemente ligada al operar de ese elemento irracional? No es artística como no lo es el arrebato ante un bello paisaje. Este malentendido sólo puede ser causado por confundir los conceptos “estético” y “artístico” (dos palabras feas para dos cosas bellas).

La ciencia histórica es capaz de contener también la fantasía y la percepción de la belleza, que no se dejan eliminar. Aun cuando el escritor no pretenda intervenir deliberadamente sobre la fantasía, su mensaje, cayendo en un terreno ya predispuesto, puede suscitar imprevisiblemente una imagen en la que el lector descubre un vínculo nuevo, que ni él ni quien escribe habían intuido al inicio. La imagen histórica tendrá siempre un color más vívido, más vivaz que lo postulado por la capacidad lógica de las palabras que producen la imagen misma. El contenido de la representación, suscitado por una descripción idéntica en lectores distintos, variará por lo tanto muchísimo de acuerdo con el conocimiento que ya está a disposición del lector y que se une a las ideas apenas aprehendidas; y variará de acuerdo con la disposición general del lector y de su tipo de estudios, que puede ser por ejemplo más teológico, más filosófico o más estético. “Mientras existe un único conocimiento de la naturaleza respecto del cual todo intento divergente de explicación es erróneo, hay en cambio numerosas maneras de comprender históricamente la misma serie de eventos; maneras probablemente semejantes de grado pero que difieren cualitativamente y que contienen todas la verdad, cada una sin embargo desde un punto de vista distinto”.⁴⁷

Por ende sería más justo, en vez de dividir la historia en jurídica, económica y filosófica, hablar de una visión jurídica, económica y filosófica de la historia. Queda en pie entonces la pregunta sobre si entre estos diversos puntos de vista hay uno más idóneo que los otros para llamarse punto de vista histórico general. Formulemos provisoriamente la pregunta en estos términos: ¿existe una disposición particular que se haya revelado como la más favorable y redituable para el desarrollo de ese factor irracional de la imaginación histórica que hemos reconocido como tan importante? La respuesta es obvia: la disposición estética es la que mejor prepara el campo para la facultad imaginativa histórica. ¿La “universalidad de la compasión” (*die Universalität des Mitgefühls*) de Ranke, que ha hecho que éste gozara de toda fuerza humana en su particular funcionamiento, no está quizá estrechamente emparentada con una actitud fuertemen-

⁴⁶ Spranger, *Die Grundlagen*, cit., pp. 25, 54, 72, 19; cf. pp. 21, 48, 82.

⁴⁷ Wundt, *Logik*, II, p. 540.

te estética? Esa inquietante cualidad de nuestra cultura que se denomina historicismo, ¿es distinta de una receptividad estética muy general e intensamente desarrollada? Estoy hablando de esa disposición que nos posibilita, en oposición a la fuerte unilateralidad de las generaciones anteriores, gozar al mismo tiempo de Van Eyck y de Rembrandt, del Rococó y de Mollet; ser racionalistas con Diderot y calvinistas con los Gueux. Es muy distinta de la neutralidad intelectual; es la unión entre la máxima objetividad alcanzable y un sentir fuertemente subjetivo.

Ahora no me queda más que precisar el tema de esta manera: ¿a qué grado de comprensión de los vínculos históricos puede llevar el punto de vista estético aumentando la claridad de la representación?

La clara representación (*aanschouwelijkheid*) es una condición básica para la formación de la comprensión histórica. Como dice Windelband, en el pensamiento científico natural prevalece la tendencia a la abstracción, en el pensamiento histórico, en cambio, la tendencia a la representación, es decir “la vivacidad individual de lo que está presente, de modo imaginario, ante los ojos de la mente”.⁴⁸ Mientras que en las ciencias naturales todo el saber debe ser fijado en principios rigurosos, entre los cuales la claridad de la representación sería más que nada un impedimento, la historia tiene otra tarea. Si esta última quiere alcanzar su objetivo, que es revivir el pasado, debe superar con conciencia los límites de lo que es reconocible por medio de conceptos⁴⁹ y hacer surgir ante los ojos del lector un conjunto claro de representaciones, en otras palabras, una *imagen*.

Sigamos todavía por un trecho este momento de la representación histórica en dos direcciones: primero, para lo que concierne a su valor en relación con la concepción histórica de la personalidad individual; luego, en relación con la concepción de los fenómenos colectivos y de los vínculos generales.

Para crear una imagen histórica es necesario saber extraer y captar de la multiplicidad de lo que es dado lo que pertenece esencialmente a un conjunto de fenómenos históricos, lo que torna comprensible la realización de este conjunto.⁵⁰ Cuando ese conjunto que nosotros intentamos comprender históricamente es un carácter humano, entonces la pregunta “¿qué elementos de la tradición tienen una importancia esencial para la comprensión psicológica?” recibirá respuestas diversas de los diversos investigadores. Quien no logre ir más allá de la comprensión de la diplomacia política o de la sabiduría práctica de la vida, quedará ciego frente a un gran número de características psicológicas que le podrían ser develadas por aquello que el pasado ha transmitido. Cuanto más fuerte es su fantasía psicológica y amplia y multilateral la vida de su espíritu, tanto más agudos son los descubrimientos que hace en el campo de las relaciones psíquicas,⁵¹ como también llegará a considerar históricamente interesantes particulares de cualquier otro tipo. ¿Pero qué es indispensable para poder relacionar con tanta agudeza los hechos históricos? Que se crea ver al hombre o su acción. Cuanto más vivaz es esta visión, tanto más fácilmente nace la intuición. ¿Cómo podría comprender el accionar de los hombres, tan complicado, irracional y pasional, si no es viendo a esos hombres? “La historia –dice Taine– es más o menos ver a los hombres de otro tiempo.”⁵² Y Michelet, con un

⁴⁸ Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, cit., p. 30.

⁴⁹ Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen*, cit., pp. 382 y ss., 142.

⁵⁰ Bernheim, *Lehrbuch*, cit., p. 148.

⁵¹ Spranger, *Die Grundlagen*, cit., p. 112.

⁵² “L’histoire c’est à peu près voir les hommes d’autrefois.”

tono más altisonante: “La historia es una resurrección”.⁵³ Pero la vivacidad de esa visión no es en absoluto proporcional a la suma de informaciones sobre las circunstancias y los trazos que he adquirido en torno de una persona. Cuántos hechos necesite el historiador para comprender a una persona “histórica” depende sólo de su juicio psicológico.

Las grandezas de las que hablamos son del todo imponderables. Justo en el momento en que se intenta penetrar a fondo en esta capacidad humana de entender a los otros a partir de sus acciones, nos damos cuenta de cuán inexplicable y misteriosa es esta capacidad.⁵⁴ Una vez más podríamos ser asaltados por la duda de si ésta puede entrar o no en el campo de la ciencia. Pero si por otra parte se observa cuán fácil y espontáneamente esta función actúa, y que justamente este juicio psicológico ha sido la fuerza más potente de todos los historiadores verdaderamente científicos, esa duda desaparece. Nadie dominaba mejor que Ranke el arte de descifrar un carácter histórico con pocos trazos y tornarlo evidente para los otros en su impronta netamente personal. Para verlo basta con hojear sus obras.⁵⁵

A esta altura es evidente que la necesidad de una clara representación aumenta cuanto más inusual es el carácter que se quiere entender. Gracias a una descripción bien lograda, un enigma psicológico que rehuye todo análisis, como Robespierre, puede ser por lo menos vagamente intuido en su naturaleza íntima. Pero aquí entra en juego otro elemento: qué cuerdas de nuestro ánimo pueden vibrar por lo que leemos. Leyendo la historia italiana del *Cinquecento* nos surge cada tanto la duda de si no nos hemos tornado demasiado “humanos” para entender la historia. Nosotros, los holandeses, debemos esforzarnos para identificarnos con la conciencia nacional de uno de los grandes estados actuales. ¿Qué podemos entender entonces de las mentalidades que han regido durante siglos como el sentido bárbaro de clase, el obsequio por derecho divino, el concepto feudal de servicio y fidelidad? Pidamos consejo a los poetas, que nos cuenten las tragedias históricas de Shakespeare cuál es la esencia de la majestad.

Una disciplina histórica que desprecie el medio sugestivo de la representación porque no lo quiere reconocer como medio científico perderá amplitud y profundidad de mirada. ¿Puede de ese modo volverse más científica?

Pasemos ahora al valor que la representación estética asume para el modo de concebir los fenómenos generales. Según Lamprecht, esa fuerza de imaginación histórica que no puede llamarse científica y que él confina al dominio de lo individual como “intuición artística” (*künstlerische Ahnung*) estaría aquí fuera de lugar. Lamprecht destierra la fantasía, ¡su dote más preciosa! ¡De qué púlpito viene la prédica! No es sólo el individuo el que, renuente a toda indagación, opone resistencia al análisis intelectual para poder ser sólo “intuido artísticamente”. Ni siquiera los vínculos generales se comprenden de modo estrictamente lógico; es más, la parte que la representación estética juega en la formación de una imagen histórica general es por el contrario mucho más importante. Tomen por ejemplo vuestra imagen general de la civilización egipcia; la verán formada casi en su totalidad por representaciones del arte egipcio. ¿Y el gótico no domina en gran parte la imagen general de la Edad Media? O bien inviertan la pregunta y pregúntense qué representación del siglo XIII tiene quien ha leído todos los repertorios papales y desconoce el *Dies irae*.

⁵³ “L’histoire, c’est une résurrection.”

⁵⁴ Cf. Simmel, *Die Probleme*, cit., pp. 20 y ss., 50 y ss.

⁵⁵ Buenos ejemplos en G. Lambeck, “Wie schildert der Historiker die Persönlichkeit“, en *Preussische Jahrbücher*, 1903, p. 282.

Imaginen que sólo disponen de nociones más bien escasas acerca del ocaso del mundo antiguo. Pueden ir entonces a leer libros sobre el tema para integrar esas nociones. Ahora, sin embargo, tienen la suerte de visitar Ravenna y de ver sus mosaicos. De ahora en más, cuando piensen en esos siglos verán siempre el mismo esplendor inmóvil, el destello del verde y del oro en San Vitale, el crepúsculo azul en el mausoleo de Galla Placidia. Vuestra imagen histórica de ese período está iluminada para siempre por esos recuerdos. ¿Estamos sólo frente a una inútil asociación de ideas o bien esos mosaicos nos ayudan verdaderamente a entender mejor la historia, es decir a verla? Considero que ha quedado suficientemente claro que entre los elementos constitutivos de nuestro conocimiento histórico no siempre se puede reconocer una concatenación lógica que permita acoger la segunda alternativa, por inescrutable que fuere. Ese saber de hecho jamás nace de conceptos esmeradamente creados mediante la abstracción y conectados entre ellos intelectualmente, sino que deriva siempre de asociaciones de ideas más o menos casuales.

De ninguna manera es mi intención sostener que el pasado deba ser estudiado partiendo de la historia del arte. No se trata de inferir del arte como fenómeno considerado separadamente una imagen del pasado, o de ver en el arte la única clave para entender el rumbo del espíritu del tiempo, sino de ver reflejadas en el arte imágenes obtenidas de un estudio multiforme de la tradición, o de verlas iluminadas por el arte. Mientras indaga el pasado en todas sus expresiones el historiador debe observar el arte del pasado y debe leer su literatura para aumentar la claridad de la representación. Debe, sin embargo, introducirse en la naturaleza, y caminar por prados y colinas hasta que sea capaz de ver resplandecer el sol también en el pasado.

Sin embargo, escucho objetar que el desarrollo de esta receptividad estética esconde en sí un gran peligro para el estudioso de historia: conduce al *hineindichten* (“interpretar subjetivamente”), crea imágenes falsas. Seguramente es siempre *the moonlight of memory* que ilumina el pasado. ¿Pero qué peligro es mayor, el de los malentendidos causados por una concepción histórica preponderantemente estética, o el que nace de las necesarias series de hipótesis reconstruidas lógicamente? Considero justa la segunda hipótesis. La visión estética crea subjetivamente imágenes muy diferentes, pero que se traducen relativamente poco en juicios claramente definidos capaces de influir sobre otros; estas imágenes permanecen recluidas en la cámara del tesoro de la conciencia subjetiva. Tómese esta frase de Herodoto: “Pero cuando Serse vio todo el Helesponto cubierto de naves, y todas las costas y las llanuras de Abido rebosantes de hombres, entonces se consideró bendecido, pero luego estalló en llanto”.⁵⁶ Nosotros lo vemos enseguida: el sol sobre las velas cándidas, el bullir de la masa de hombres, el resplandor de sus armaduras y las manchas rojas de sus prendas. Escuchamos también el sonido de sus voces, y el oleaje del mar, saboreamos el viento salobre. Y todo esto lo vemos *con los ojos del soberano*, y sentimos también su orgullo y su abatimiento. Si examinamos ahora nuestra capacidad imaginativa, notamos que los detalles que ésta nos pone involuntariamente ante los ojos son o controlables como verdaderos o bien son indiferentes para comprender lógicamente el conjunto. Sólo cuando estimulamos expresamente la imaginación hasta que la misma, sobrepasando el límite de la fantasía histórica, muta en fantasía artística, puede suceder que los elementos capaces de transformar la imagen en desmedro de la verdad histórica se agreguen a la representación.

⁵⁶ Cf. libro VII, cap. 45.

Consideremos ahora el peligro de las hipótesis. Cuando una hipótesis incorrecta es asumida como verdad histórica (lo que sucede necesariamente a menudo) crea una confusión creciente a medida que la hipótesis es ulteriormente desarrollada. Tómese, por ejemplo, la teoría del origen colectivo de la propiedad fundaria que ya vacila y está a punto de caer: se ha propagado por doquier, tanto en economía como en la historia de la civilización. Si debiera abandonársela entonces también debería reverse a fondo mucha literatura histórica. Éste es seguramente el caso de todas las ciencias, que no se desvalorizan sin embargo por el hecho de que su aparato de hipótesis debe ser continuamente renovado: es por el contrario un indicio de que la ciencia crece; y no pretendo subestimar las hipótesis. Nuestro conocimiento procede de la corrección continua de errores.

¿Pero el hecho de que los grandes pensamientos históricos inducidos por el enfoque estético no puedan ser ordenados en casillas hace que tales pensamientos no sean una ganancia para la ciencia histórica? ¿Quién ha percibido más aguda e íntimamente la verdadera esencia clásica del siglo XIII? ¿Quién la ha descrito mejor que Viollet-le-Duc? La comprensión estética ha señalado más de una vez el camino hacia la decodificación intelectual cuando se ha tratado de penetrar más a fondo en la historia. Las influencias estéticas han operado en los Grimm y en sus contemporáneos más que en cualquier otro. Nuestra imagen de la Edad Media puede ser muy diferente de la del Romanticismo, pero de la admiración estética ha brotado y crecido nuestra comprensión de la historia medieval.

Será quizá siempre así. En los últimos tiempos nuestros ojos se han abierto ante la belleza espléndida de Brueghel el Viejo. ¿Pero por qué somos conscientes de ello justo ahora? Con sorpresa hemos entendido de golpe que lo que vemos es algo más que una farsa infernal; que pertenece en cambio a lo que hay de más grande y profundo. Esta comprensión más rica no ha nacido de una práctica escrupulosa de la historia de la civilización del siglo XVI. Nos induce más bien a ver a futuro el *Cinquecento* holandés con una visión más neta, más versátil y más intensa, es decir de manera más plenamente histórica.

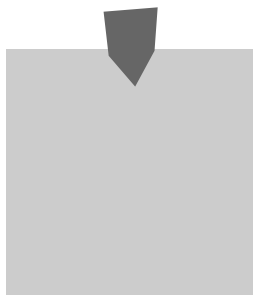
¿Es necesario entonces preocuparse porque un interés estético fuertemente desarrollado pueda menoscabar a la ciencia rigurosa? No es necesario, porque hay un interés ético que para el historiador es anterior a todos los demás: referir la verdad, o por lo menos lo que éste capta de ella. Lo que he intentado decir en esta sede sobre la teoría de la disciplina histórica no roza más que un punto de un problema inmenso. He dirigido mi luz sobre un único punto en un flanco del monte, y he intentado iluminar exclusivamente ese punto. Incluso si esa luz hubiera sido un reflector potente, de todos modos no habría iluminado el monte.

Perderse en el goce de lo bello no es el trabajo cotidiano del historiador. Mañana deberemos abandonar el panorama que nos ofrece la teoría y dedicarnos de nuevo al trabajo crítico de excavación. Pero conservamos el recuerdo de ese panorama, de cuán grande y bello es el mundo a nuestro alrededor. Cada tanto debemos dispensarnos del trabajo asiduo que nos limita para darnos cuenta una vez más, a la luz de la teoría, de que nuestras fuerzas son pocas, mientras que la historia es universal, y para sentir de nuevo la gran responsabilidad del historiador, quien, cuanto más claramente vislumbra que sólo dispone de un juicio subjetivo, tanto más dirigirá los ojos hacia el ideal de verdad objetiva que reposa en su alma. □

Dossier

Católicos en el siglo: política y cultura

Ponencias presentadas en el encuentro
“Católicos en el siglo: política y cultura”, rea-
lizado en mayo de 2004 en la
Universidad Nacional de Quilmes.



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 9 / 2005

Los textos que publicamos tuvieron origen en algunas de las ponencias presentadas en el encuentro “Católicos en el siglo: política y cultura” organizado por el Grupo Prismas (Programa de Historia Intelectual, Centro de Estudios e Investigaciones, Universidad Nacional de Quilmes), los días 27 y 28 de mayo de 2004. La dirección del encuentro estuvo a cargo de Carlos Altamirano y la coordinación, de Roberto Di Stefano. Además de los autores de los trabajos que se reproducen en este Dossier, el encuentro contó con la participación, en calidad de ponentes, comentaristas o coordinadores de mesa, de Carlos Altamirano, Nancy Calvo, Gustavo Morello, Jorge Myers, Luis Alberto Romero, Juan Suriano, Oscar Terán y José Zanca.

Presentación

Roberto Di Stefano

Universidad de Buenos Aires / CONICET

Estas jornadas ponen en evidencia el interés que la historia del catolicismo ha suscitado en investigadores e instituciones académicas del país en los últimos veinte años. Me refiero, claramente, a investigadores e instituciones que a falta de un adjetivo más preciso y satisfactorio podemos denominar provisionalmente “laicos”. Ese interés es evidente: si en 1990 ningún capítulo fue dedicado al tema en una publicación que evaluaba el desarrollo de distintas líneas de trabajo historiográficas, es improbable que hoy, en una obra similar, no se le reservara uno.¹ Sería difícil, en efecto, no reservar un espacio, en esa hipotética obra de compendio, a los muchos estudios que se han editado últimamente bajo la forma de libros o de artículos en revistas especializadas: a pesar de la relativa carencia de recursos, de instancias institucionales, de canales de comunicación y de ámbitos específicos de encuentro y debate, los trabajos se multiplican y adquieren mayor solidez desde el punto de vista conceptual y metodológico.

Sin embargo, el interés por la historia del catolicismo en los medios académicos “lai-

cos” es en la Argentina un tanto tardío en relación con otros países. Indagar las razones de ese retraso puede ayudarnos a comprender aspectos no menores de la historia intelectual y cultural de nuestro siglo XX. En particular vale la pena que quienes investigamos la historia del catolicismo reflexionemos acerca de los factores que impidieron la formación de un campo de estudios fuera del ámbito confesional, porque aprenderíamos bastante sobre las relaciones que el catolicismo ha entablado con el resto de la sociedad y en particular con sus ámbitos académicos. Sin duda, explicar esa particularidad de la historiografía argentina requiere de una aproximación cuidadosa y de explicaciones complejas, pero me permitiré ofrecer, antes de pasar a las ponencias, algunas pistas que podrían tal vez contribuir a una más amplia y profunda reflexión colectiva.

Entre las más antiguas tradiciones del mundo católico se cuenta la de considerar la historia de la Iglesia como hermana menor de las disciplinas teológicas y la de asignarle funciones decididamente apologéticas.² La

¹ AA.VV., *Historiografía argentina: 1958-1988. Una evaluación crítica de la producción histórica nacional*, Buenos Aires, Comité Argentino de Ciencias Históricas, 1990.

² Maurilio Guasco, “Storia della Chiesa, Sociología, Teología”, en Antonio Cestaro (a cura di), *Studi di storia sociale e religiosa scritti in onore di Gabriele De Rosa*, Nápoles, Ferraro, 1980.

razón del nexo entre teología e historia de la Iglesia es obvia: dada la naturaleza sobrenatural que para el catolicismo posee el objeto de estudio, su definición no puede ser sino tarea de los teólogos, por lo que a ellos es necesario acudir incluso si se desea abordarlo en perspectiva histórica. La tendencia a asignar a la historia de la Iglesia funciones apolo­géticas se relaciona con la difícil relación que el catolicismo ha entablado con la modernidad: si la barca de Pedro, echada a navegar por el mismo Jesucristo, lo ha hecho casi siempre sacudida por horrendas borrascas, éstas han arreciado desde que la reforma protestante sustrajo a buena parte del orbe cristiano de la obediencia al papa y desde que los hombres se dejaron alucinar por la “idolatría de la razón”. Sus múltiples enemigos, que como todo el mundo sabe apelaron también, abundantemente, a la historia en sus combates, obligan a los católicos a elaborar su propia versión de lo ocurrido en el pasado para refutar las falsas acusaciones de que son objeto. En esta clave la apología de hoy se pone en continuidad con los múltiples esfuerzos de los católicos de todos los tiempos, esfuerzos que podrían rastrearse en el pasado hasta la *Apología contra los gentiles* de Tertuliano.

Ambas opciones, la de pensar la historia de la Iglesia casi como una *ancilla theologiae* y la de asignarle fuertes funciones apolo­géticas, parten de una visión de la historia de la humanidad del todo particular: la historia es el lugar en que se realiza la salvación traída a los hombres por el Cristo, responde a un plan divino previsto desde el comienzo de la creación, posee un punto final y a la vez un sentido que ordena las cosas humanas hacia la realización plena de ese fin. La obviedad de las dificultades que plantea la concepción de la historia de la Iglesia como herramienta de lucha apolo­gética me permite pasarlas por alto, para comentar brevemente las que nacen de la apelación a un aparato con-

ceptual proveniente de la teología. En principio, ese vínculo comporta la tendencia, claramente detectable en la historiografía de matriz confesional, a pensar a la Iglesia como una realidad esencialmente inmutable a lo largo de los siglos, lo que implica ya de por sí un presupuesto que los historiadores “laicos” –con buenas razones– rechazan. Entre otras cosas porque en tal perspectiva se privilegian a priori las continuidades, con lo que se toca una cuerda particularmente sensible en el ánimo de intelectuales interesados en los cambios a través del tiempo. La imagen de la barca de Pedro que atraviesa las tempestuosas vicisitudes humanas apunta en tal sentido: la barca es sustancialmente siempre la misma y sólo cambian, digamos, las condiciones climáticas; el lema de los monjes cartujos ilustra bien esa idea inmovilista: *stat Crux dum volvitur orbis*: la cruz permanece mientras el mundo gira.

Por otra parte, el uso de conceptos teológicos en la reflexión histórica plantea el problema de que ellos, lejos de ser válidos más allá de los avatares del tiempo, son producto de la historia misma, fruto de momentos de la reflexión católica perfectamente identificables en la historia de la teología. A lo largo de esa historia han predominado diferentes visiones de la naturaleza de la Iglesia, distintas imágenes que sucesivamente han sido consideradas válidas tanto para el pasado como para el presente y para el futuro. Utilizarlas para indagar el pasado, proyectar sobre él definiciones de la Iglesia que le son ajenas, obliga a buscar en la historia no tanto lo que la Iglesia hizo o pensó, sino más bien lo que debería haber hecho o pensado para ser fiel a una misión dictada por esa particular definición teológica de su naturaleza. Doy por terminado mi discurso *adversus theologiam*, para tranquilidad de todos. Debo agregar, sin embargo, que ni las visiones metafísicas de la Iglesia ni las intencionalidades apolo­géticas son patrimonio exclusivo de los historiadores

católicos. Abundan los ejemplos de estudios nacidos de la pluma de historiadores “laicos” que parecen animados también por sólidas convicciones teológicas y teleológicas, por el afán de combate ideológico, más que por preocupaciones puramente académicas. De un lado y de otro la apología y las miradas ahistóricas sustraen a la reflexión el estudio en el pasado de esa compleja realidad que es el catolicismo. De un lado y de otro ellas tienden a uniformar y a achatar, a simplificar problemas, procesos y conceptos cuya vastedad y complejidad conviene respetar. Defensores y detractores de la Iglesia comparten una concepción de ella parejamente estática y monolítica: afirmaciones del tipo de “la Iglesia siempre” y “la Iglesia nunca” nacen de posicionamientos filosóficos –teológicos, incluso– más que de consideraciones históricas; de la metafísica, más que de investigación empírica guiada por marcos conceptuales que, si bien es imposible –e indeseable– que convenzan a todos, deberían ser al menos lo suficientemente explícitos y rigurosos, en la postulación de sus presupuestos y definiciones, como para ser analizados y debatidos independientemente de las convicciones políticas o religiosas de cada uno.

En Europa, a pesar de la furibunda condena con que Pío X intentó poner fin a la controversia modernista (en su encíclica *Pascendi* de 1907 llegó a definir el modernismo como “suma de todas las herejías”), el catolicismo mismo generó en varios países iniciativas tendientes a superar el marco estrecho de la lucha apologética y a arrancar la historia religiosa del ámbito de las ciencias teológicas. En sintonía con el espíritu de la Escuela de los *Annales*, Gabriel Le Bras intentó introducir en la historia de la Iglesia el paradigma de la “historia global” que aquéllos proponían como alternativa a la tradición historicista. Le Bras rechazó la historia de la Iglesia entendida como historia de su jerarquía, así como Bloch y Febvre negaban que

la historia en general pudiera reducirse a la reconstrucción de las vicisitudes de las élites políticas. Le Bras negó que la historia de la Iglesia fuera simplemente la de sus instancias institucionales, como sus colegas de *Annales* negaban que la historia en general fuera simplemente la del Estado y sus relaciones entre estados, diplomáticas o militares. Le Bras creía, como Febvre y Bloch, en una historia de la Iglesia que en diálogo con las ciencias sociales abordase el análisis de los distintos niveles que la nueva historia social preveía para el estudio de las sociedades del pasado: el económico, el social, el de las mentalidades. Entre esos niveles se verificaban nexos, influencias, conflictos, que el historiador de la Iglesia estaba llamado a explorar y explicar. Hoy es fácil sonreír ante ciertas ingenuidades de Le Bras, pero sus propios trabajos y los de la vasta multitud de sus discípulos abrieron vastos horizontes para la historiografía religiosa.

En la misma línea, al concluir el Concilio Vaticano II –y en parte como una de sus múltiples derivaciones–, un grupo de historiadores católicos reclamó en Italia, por primera vez de modo sistemático, que se reconociese la independencia de su trabajo respecto de la teología, afirmando de tal modo su plena adscripción a la disciplina histórica y su voluntad de definir con total libertad sus métodos y objetos de estudio. En 1970 Giuseppe Alberigo publicaba en las páginas de la revista *Concilium* una suerte de manifiesto de ese nuevo espíritu, en un artículo que llevaba por título “Nuove frontiere per la storia della Chiesa”. Allí proponía desvincular la historia de las iglesias cristianas de sus respectivas reflexiones teológicas para encarar una historia religiosa que tuviese por objeto “[...] la Iglesia y en consecuencia las iglesias cristianas, considerando esta expresión no en su acepción dogmática, sino en la fenomenológica, esto es, comprendiendo todas las manifestaciones de vida, de pensamiento y de organización

que se han reconocido explícitamente como cristianas [...]”.³

Estos fermentos nacidos en el seno de la intelectualidad católica –los que acabo de citar son meramente ejemplos de una preocupación más general que es posible detectar en otros países del continente– favorecieron en Europa un diálogo entre esos historiadores y los que abocados al estudio de los mismos temas no compartían su identidad confesional. Ese diálogo permitió pensar la historia de la Iglesia como parte de una más amplia historia religiosa que era a la vez aspecto particular de la historia a secas.

Pero los “combates por la historia” librados por un Le Bras antes del Concilio, o por un Alberigo después, casi ni rozaron los estudios de historia de la Iglesia que se desarrollaban en la Argentina, donde el mundo católico se embarcó en la defensa de un proyecto ideológico y político de amplio respiro durante el período de entreguerras: el de imponer en el imaginario colectivo su visión de la Argentina como nación católica, vale decir, el de operar una redefinición del concepto de ciudadanía en clave confesional.⁴ Los cambios que se operaron en esos años en la autopercepción del catolicismo argentino y en la visión de su propio pasado dieron frutos de larga perdurabilidad, como puede observarse aún hoy en la producción historiográfica de corte confesional. Como el ejemplo más transparente de cómo esos fermentos se reflejaron en la producción historiográfica católica es, a mi jui-

cio, el modo en que se transformó en ella la imagen de la Revolución de Mayo, me permito hacer alusión aquí a tres momentos que lo muestran claramente.

El primero corresponde a la segunda mitad del siglo XIX, cuando la lectura de la Revolución predominante en la cultura católica refería a una mirada bastante crítica de la tradición ideológica que la habría sustentado. La idea de que la revolución había nacido de un influjo iluminista adverso al catolicismo, idea que ya en 1844 Félix Frías señalara como rasgo deplorable del movimiento de Mayo, se reprodujo con menos matices que en los escritos del mismo Frías en la prensa periódica confesional que surgió luego de Caseros. Los ejemplos de la segunda mitad del siglo XIX son innumerables –entre ellos cabe recordar ciertas intervenciones de monseñor Aneiros durante los debates parlamentarios de la década de 1880–, y dominan la escena hasta la década de 1910, en que esa visión comienza a cambiar.

El segundo momento es el del Centenario, cuando ve la luz la obra *Influencia del clero en la Independencia Argentina*, de Agustín Piaggio. El contexto es el de los fastuosos festejos de 1910 que, aunque algo eclipsados por la amenaza anarquista, lograron mostrar al mundo que la gesta de Mayo había –por fin– arrojado frutos tangibles. Desde el cambio de siglo la Iglesia se hallaba embarcada en un proceso de reconstitución institucional alentado –entre otros factores– por la creciente percepción, por parte de algunas figuras y círculos de las élites dirigentes, de que el catolicismo podía contribuir con eficacia a la resolución de la inquietante “cuestión social”. Hubo quien pensó también que podía funcionar como elemento cohesivo de la identidad nacional, teniendo en cuenta que la inmensa mayoría de los inmigrantes llegados en los últimos decenios eran católicos. El libro de Piaggio fue un llamado de atención sobre el modo en que la sociedad argentina,

³ “[...] la Chiesa e perciò le chiese cristiane, assumendo questa espressione non nella sua accezione dogmatica, ma bensì in quella fenomenologica, intendendo cioè tutte le manifestazioni di vita, di pensiero, di organizzazione che si sono espressamente rifatte al cristianesimo [...]”, Giuseppe Alberigo, “Nuove frontiere per la storia della Chiesa”, *Concilium*, N° 7, 1970, pp. 82-102.

⁴ L. Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

opulenta y contradictoria, había encarado la escritura de su propio pasado, y se sumaba a otras iniciativas parejamente reivindicatorias del aporte eclesiástico a la revolución, como un nunca labrado monumento al clero patrio que buscaba “[...] perpetuar en el mármol y en el bronce su gloriosa y decisiva actuación en la empresa de la Independencia Argentina [...]”. El libro de Piaggio, entonces, fue el reflejo historiográfico de esa búsqueda de un lugar más central para la Iglesia en la vida pública y en el imaginario colectivo.

Un tercer momento puede ubicarse a comienzos de la década de 1940. A partir de los años de 1930 y como resultado de un amplio y complejo abanico de factores, la Iglesia Católica obtuvo logros importantes en su aspiración de “reconquistar a la sociedad para Cristo”. La Gran Guerra y la crisis mundial de 1929 dieron lugar a una intensificación de los cuestionamientos del liberalismo, tanto en el plano político como en el económico, y los sistemas alternativos de diverso signo se multiplicaron en vastas áreas del mundo occidental. En la Argentina los gobiernos que se sucedieron luego del golpe de Estado de 1930, aunque en diferente medida y con distintas modalidades, se mostraron en general mejor predispuestos que sus predecesores a escuchar los anhelos de las autoridades eclesiásticas. En ese contexto la historiografía católica multiplicó sus esfuerzos por demostrar que la Iglesia había desempeñado un papel significativo en la historia del país y en particular en la revolución. La reivindicación histórica poseía fuertes anclajes en ese presente: se trataba de abandonar el lugar marginal que para la Iglesia había previsto el último cuarto del siglo XIX y recuperar los espacios perdidos. Por eso es que en 1934, en medio del clima exultante que inundó al catolicismo con motivo del Congreso Eucarístico Internacional, había aparecido la segunda edición del libro de Piaggio. Ya para entonces funcionaba a plena máquina el conjunto de institucio-

nes que ha recibido la denominación de “dispositivo institucional del catolicismo integral argentino”: desde 1922 existía ese espacio de formación y debate de la élite católica que fueron los Cursos de Cultura Católica, desde 1928 se publicaba la revista *Criterio* y desde 1931 trabajaba y crecía con pasos de gigante la Acción Católica.⁵

Los estudios y las publicaciones sobre temas de historia eclesiástica se multiplicaron entonces de manera significativa, y el tema de la revolución suscitó mayor atención aun por parte de los historiadores católicos, cuyo número se amplió también. En 1942, como cristalización institucional de una actividad que se había tornado intensa, fue fundada la *Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, que al año siguiente editaba el primer número de *Archivum*, su órgano oficial. La vocación apologética de *Archivum* era clara: su “atenta lectura”, decía la presentación, habría de permitir “conocer la versión real y fidedigna de la acción cumplida por la Iglesia en la Argentina”. La fundación de la Junta y la aparición del primer número de la revista coincidían además con una coyuntura particularmente favorable para el catolicismo: el 4 de junio de 1943, y como resultado de desarrollos ideológicos e institucionales no ajenos a la acción de la Iglesia, se produciría el golpe de Estado que en la lista de los del siglo XX argentino ocupa el segundo lugar, pero el primero en el número de los que recurrieron a principios legitimadores de naturaleza religiosa. El gobierno militar, como se sabe, otorgó a la Iglesia algunos beneficios importantes —entre ellos la tan anhelada enseñanza de la religión en las escuelas públicas— e incorporó al aparato burocrático del Estado un número importante de cuadros y dirigentes católicos.

⁵ Fortunato Mallimaci, “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, en *500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires, Cehila-Nueva Tierra, 1992.

Es en esa década de 1940 que se gesta el mayor salto cualitativo en las lecturas católicas de la revolución: me refiero al libro clásico y decisivo de Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata* (Buenos Aires, Kraft, 1947), donde el jesuita expone por primera vez de manera orgánica la hipótesis de Manuel Giménez Fernández que vinculaba la revolución hispanoamericana con las ideas teológicas de Francisco Suárez. La idea fue adoptada unánimemente por los historiadores católicos que en 1960 y 1966 publicaron trabajos celebratorios de los 150° aniversarios de la revolución y de la declaración de la independencia respectivamente, para ser finalmente consagrada como dogma historiográfico católico en la monumental obra de Cayetano Bruno. La conclusión es clara: si los revolucionarios de 1810 habían abrevado en Suárez y no en el pensamiento ilustrado, la revolución no debía ser leída como una ruptura radical con su pasado colonial. La nación argentina podía ser considerada libre del pecado original de haber roto lanzas con la cultura española para adherir a ideologías “foráneas”. Consiguientemente, la revolución pasaba a quedar reducida a una suerte de “conflicto de familia”, interno tanto a la civilización hispana como al orbe católico. No es casual que esta idea haya surgido en momentos en que, terminada la Segunda Guerra, se conjeturaba la posibilidad de constituir un bloque geopolítico de naciones católicas en el que la Argentina habría ocupado un lugar prominente.

La intensidad de la voluntad apologética que a partir del período de entreguerras caracteriza a la historiografía confesional hizo de la historia del catolicismo el campo de batalla entre defensores y detractores de la idea de la Argentina como nación católica. La idea metafísica de “nación católica”, la utilización de explícitas categorías teológicas para definir a la Iglesia, la concepción de la historia como arma, obstaculizaron el desarrollo de

las investigaciones. No sería justo, sin embargo, responsabilizar solamente a la historiografía católica de los retrasos que se verificaron en el país en relación con la tarea de hacer de la historia de la Iglesia un campo de estudios a la altura de otros. A su negativa a pensarla fuera del marco de la lucha apologética y de las concepciones teleológicas debe agregarse el relativo desinterés que en general demostró el mundo académico “laico”, desinterés que no puede desvincularse tal vez del concepto de secularización que habitaba –y quizás sigue habitando– a buena parte de los historiadores, sociólogos y antropólogos argentinos, y que parte también de una mirada teleológica, porque pronostica –contra toda evidencia– la segura muerte de la religión. En otras palabras, quizás haya restado estímulos a la investigación el concebir el proceso de secularización no simplemente como proceso de distinción y separación de esferas, o como reorganización de la esfera religiosa, sino más bien como una suerte de destino ineluctable que impondría a la religión el repliegue definitivo al ámbito privado y tal vez, en el largo plazo, su definitiva desaparición. Los modelos teóricos que prevalecen hoy en la sociología y en la antropología de la religión, elaborados para el estudio de manifestaciones religiosas que lejos de morir se multiplican por doquier y que lejos de limitarse al ámbito privado ocupan crecientemente el espacio público, han cuestionado fuertemente esas lecturas del proceso de secularización.⁶ En síntesis, ni de un lado ni del otro existían condiciones favorables para llevar los estudios de historia del catolicismo al punto que habían alcanzado en países en los que, en líneas generales, la Iglesia había aceptado –aunque a regañadientes– pensarse a sí misma como parte de una sociedad plural.

⁶ J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1994.

Hay que llegar a los últimos dos decenios para encontrar cuestionamientos serios a esa historiografía católica argentina. Uno se produjo en el interior de la misma Iglesia, en concomitancia con los combates suscitados por el desarrollo de una teología latinoamericana alternativa, estimulada por la recepción en las iglesias del continente de los debates y documentos del Concilio Vaticano II. Las trágicas vicisitudes políticas de la década de 1970 demoraron, sin embargo, la materialización de las respuestas, por lo que la producción historiográfica mejor articulada de esta corriente, la de la sección argentina de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (Cehila), vio la luz recién en los primeros años de la década de 1990. En varios puntos la postura de la Cehila puso en entredicho la que prevalecía en la historiografía católica tradicional. En primer término, el marco referencial es otro: pasa a segundo plano la dimensión “romana” de la Iglesia argentina para subrayarse en cambio su carácter latinoamericano. En segundo término, se intenta escribir una historia de la Iglesia “desde abajo”, desde la que constituiría, en opinión de los autores, la “perspectiva de los pobres”. Así, y entramos en un tercer punto, se busca superar el abordaje de las dimensiones meramente institucionales, en particular las instancias de gobierno eclesiástico superiores, para priorizar las formas de religiosidad y de organización populares, las estrategias pastorales, el mundo del clero y de los laicos comprometidos. Cuarto, se trata de ofrecer una visión ecuménica en la que el catolicismo es parte de una realidad de contornos más amplios, de una Iglesia que incluye a las demás confesiones cristianas. Debo decir que, en mi opinión, aunque este replanteo contiene elementos estimulantes para el debate y la investigación, su perspectiva adolece de uno de los límites propios de la historiografía más tradicional: el de insistir en utilizar un aparato conceptual de matriz teo-

lógica. En los trabajos de la Cehila es habitual hallar definiciones del objeto de estudio, la Iglesia, tomadas sin más de la teología –como “Pueblo de Dios” o “Iglesia de Cristo”–, lo que revela a la vez el universo de los interlocutores a que están dirigidos. También en este caso, entonces, la apelación a categorías forjadas en el ámbito teológico se erige en obstáculo para el desarrollo de un área de estudios basada en conceptos y métodos propiamente históricos. La orientación en este sentido es clara y explícita. Enrique Dussel, en las “palabras preliminares” al tomo IX de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, expresa su visión de la historia de la Iglesia diciendo que ella “reconstituye la vida de la Iglesia conforme a la metodología histórica. Es un quehacer científico. Pero al mismo tiempo la historia de la Iglesia incluye como momento constitutivo de la reconstrucción del hecho histórico la interpretación a la luz de la fe. Es un quehacer teológico”.⁷ Si de veras se pretende, como afirma Dussel algunos renglones más abajo, producir conocimientos que puedan ser compartidos y debatidos con los historiadores ajenos a la Iglesia, debería excluirse de plano el uso de conceptos tales como “evangelización liberadora”, “Pueblo de Dios”, “Sacramento de salvación” y otros muchos de pareja índole que habitan las páginas de la obra de la Cehila.

Fuera del ámbito confesional, en las universidades nacionales empezó a manifestarse interés por la historia de la Iglesia a partir de los primeros años de la década de 1980, cuando el deshielo político brindó un marco de libertad para la puesta en marcha de estudios y proyectos de investigación. Ese contexto consintió el regreso al país de investigadores que habían vivido largos años en el

⁷ AA.VV., *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. IX: *Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay)*, Salamanca, Cehila-Ediciones Sígueme, 1994, p. 11.

exilio, así como la reincorporación a la tarea académica de otros que habían transcurrido en estado de “exilio interno”. Una mirada más vasta de los problemas buscó situar los estudios sobre el caso argentino en el marco de debates historiográficos que tenían o habían tenido lugar en Europa, en los Estados Unidos y en algunos países latinoamericanos. Se trataba, esta vez sí, de trabajos que prescindían de nociones sobre la naturaleza de la Iglesia provenientes de la teología, si bien, como llevo dicho, no siempre eludieron la tentación de proponer miradas teleológicas e intencionalidades apologéticas. Las ponencias que se presentan en estas Jornadas son en buena medida herederas de esos esfuerzos.

Evitar caer en aquella tentación no significa concebir la investigación como una tarea desvinculada de la realidad que atraviesa el país o de las convicciones políticas y religiosas de quienes la llevan a cabo. Significa, sí, que parte de esa tarea debe estar orientada a explicitar los presupuestos y el marco conceptual del que cada uno parte, evitando crear situaciones análogas a las del almuerzo entre la cigüeña y la zorra. De hecho, las motivaciones políticas han dado lugar a líneas de reflexión importantes para la historia del catolicismo, como demuestra justamente cuanto ocurrió hace veinte años. El clima político de los primeros años de la década de

1980 alentó la búsqueda de respuestas satisfactorias al porqué de la trágica historia argentina del último medio siglo. En ese marco generaron particular interés los orígenes y la naturaleza de las ideologías autoritarias que habían desgarrado al país durante la década precedente, lo que condujo al estudio de los fermentos ideológicos y de las prácticas políticas del período de entreguerras. También entonces la vida constitucional del país se había visto interrumpida y habían proliferado las opciones autoritarias; también entonces las libertades individuales se habían visto recortadas y se había puesto en tela de juicio la viabilidad del sistema democrático. Los estudios sobre el nacionalismo del período de entreguerras no podían eludir el abordaje de las vertientes del catolicismo denominado “integral”, así como el de la influencia de sus ideas fuerza en la educación, en las Fuerzas Armadas y en el primer peronismo. El anclaje en la realidad, en los problemas concretos del país, resulta ineludible si se desea que la historiografía –también la historiografía sobre el catolicismo– tenga algo significativo que decir a la sociedad que financia sus proyectos de investigación. No se trata de “levar anclas”, sino de construir un ámbito de reflexión sobre el pasado libre de presupuestos arbitrarios y de convicciones metafísicas. □

*La prensa católica y sus lectores en Buenos Aires, 1880-1920**

Miranda Lida

Universidad Torcuato Di Tella

Es muy frecuente encontrar en la historiografía la idea de que la prensa católica, que se desarrolló a fines del siglo XIX, era una prensa eminentemente política, destinada a propagar ideas políticas, religiosas y morales que servirían de arma de combate a la hora de disputar terreno frente a los avances del liberalismo y las transformaciones que traía aparejada la modernidad.¹ Desde esta perspectiva, la prensa católica se presentaba como el baluarte más firme para la defensa de una Iglesia que se sentía amenazada por el proceso de secularización, que pretendía desplazar crecientemente la religión de la sociedad. Así, la historiografía se ha detenido en subrayar el carácter antiliberal del discurso político e ideológico, que podía leerse, en especial, en

las columnas editoriales de los periódicos católicos a partir de las décadas finales del siglo XIX, un discurso que encontraba por lo común la fuente de inspiración en las encíclicas pontificias y en las cartas pastorales de los obispos. Pero este tipo de estudios que se ha concentrado en considerar la dimensión política e ideológica de la prensa católica decimonónica, el más frecuente que suele encontrarse acerca de esta materia, perdió de vista sin embargo otras dimensiones que nos interesarán poner de relieve en este artículo: nada sabemos acerca de cómo se hacía un periódico católico, dónde y cómo se distribuía, quiénes eran sus lectores, por qué lo compraban y qué usos le daban. Lo que proponemos en este artículo es, pues, una historia social del periodismo católico en la Argentina de fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX.

Comenzaremos por considerar el contexto social en el cual la prensa católica floreció; señalaremos también qué características tenían, en líneas generales, las publicaciones católicas y quiénes eran sus lectores, colaboradores y redactores; ello nos permitirá por último identificar y precisar qué usos se le daba a la prensa católica: estos usos eran múltiples, como veremos, y se vinculaban estrechamente con la sociabilidad parroquial que se tejía en torno de cada templo. Por último, concluiremos que si la prensa católica

* Este artículo constituye una versión ulterior, corregida y revisada, de la ponencia “Sociedad y Estado en la construcción de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XIX”, presentada en el coloquio “Católicos en el siglo: política y cultura”, Universidad Nacional de Quilmes, 27 y 28 de mayo de 2004.

¹ Tim Duncan, “La prensa política: Sud-América, 1884-1892”, en E. Gallo y G. Ferrari (comps.), *La Argentina del ochenta al Centenario*, Buenos Aires, 1980; Ana María Stiven, “Ser y deber ser femenino: *La Revista Católica*, 1843-1874”, en Paula Alonso (comp.), *Construcciones impresas. Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina*, Buenos Aires, 2003; Néstor Tomás Auza, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, 1981.

era algo más que un simple mecanismo de adoctrinamiento ideológico en una era amenazada por los avances de la secularización, entonces es la propia idea de la secularización la que quizás convenga poner en entredicho. Y junto con la idea de la secularización, quizás también convenga colocar en entredicho la tesis de la romanización, tan frecuente en la historiografía de los últimos años. Según esta última interpretación, la prensa católica habría formado parte de un proyecto coherentemente articulado de luchar contra los avances de la modernidad y, al mismo tiempo, de consolidar la institución eclesiástica y sus jerarquías supuestamente amenazadas. Trataremos de mostrar, en cambio, que la prensa católica carecía de la homogeneidad ideológica necesaria como para suscribir un proyecto de tales características.

In la Argentina, las décadas finales del siglo XIX fueron testigo de un crecimiento acelerado de la prensa católica en distintas áreas del país. En especial, fue en las regiones más estrechamente vinculadas con el desarrollo socioeconómico agropecuario, que prosperaron gracias a la inserción de la Argentina en el mercado internacional, donde el desarrollo de la prensa católica se vivió con mayor intensidad: así ocurrió en las provincias de Buenos Aires, Santa Fe y Córdoba.² Este desarrollo socioeconómico, que sirve de escenario al crecimiento de la prensa católica, coincidió además con el momento de la gran inmigración de masas, proveniente en su mayor parte de Italia y España, que alcanzó

los 300.000 inmigrantes por año, antes de la Primera Guerra Mundial.³ La expansión económica, que se había iniciado en las décadas anteriores a 1880, favorecida además por el desarrollo de los transportes y el crecimiento de la población, se aceleró a partir de entonces. En este marco, se poblaron los campos, crecieron nuevos pueblos y pequeñas ciudades a lo largo de un territorio que había permanecido hasta entonces relativamente desértico; estos pujantes pueblos adquirieron su gobierno municipal, su escuela pública y también su iglesia. En este marco, la Iglesia católica no permaneció de ningún modo retrasada con respecto al desarrollo socioeconómico de la región a fines del siglo XIX; por el contrario, ella vivió un acelerado proceso de crecimiento que fue tanto más agudo en las regiones más favorecidas por el ingreso al mercado internacional. En este sentido, nuestra interpretación de este período no coincide con aquellos historiadores que —a veces en clave militante— escribieron una historia del catolicismo ofreciendo la imagen de una Iglesia que a fines del siglo XIX se presentaba como una entidad bastante escuálida, poco consolidada institucionalmente, e incluso en retroceso, bajo el impulso de la secularización. La Iglesia Católica, creemos, no marchaba de ningún modo a contrapelo del progreso.⁴

A medida que la pampa se poblaba y crecía, algo similar ocurría con la Iglesia católica: entre 1880 y 1920 las estructuras pastorales se multiplicaron a un ritmo acelerado, y más todavía en aquellas regiones donde el desarrollo socioeconómico se hizo sentir con

² Sobre la prensa católica en la provincia de Córdoba, véase Silvia Roitenburd, “Católicos, entre la política y la fe, 1862-1890”, en G. Vidal y P. Vagliante, *Por la señal de la cruz. Estudios sobre Iglesia católica y sociedad en Córdoba, siglos XVII-XX*, Córdoba, 2001; para Buenos Aires, Néstor Tomás Auza, “Un indicador de la cultura bonaerense. El periodismo de 1877 a 1914”, *Investigaciones y Ensayos*, N° 50, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2000.

³ Acerca de las transformaciones socioeconómicas de la Argentina, véase, entre otros, Pablo Gerchunoff y Lucas Llach, *El ciclo de la ilusión y el desencanto*, Buenos Aires, 1998; Ezequiel Gallo, “Política y sociedad en la Argentina, 1870-1916”; Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina*, Barcelona, 1991, vol. X.

⁴ En este sentido, Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia Católica...; Juan Carlos Zuretti, Nueva historia eclesiástica argentina. Del Concilio de Trento al Vaticano II*, Buenos Aires, 1972.

mayor impacto. El caso más destacado fue, claro está, la provincia de Buenos Aires.⁵ Si durante las primeras décadas del siglo XIX el número de las parroquias de Buenos Aires y su campaña sólo creció a un ritmo todavía parecido al del siglo XVIII, nada similar podría decirse con respecto a la etapa que se abrió luego de Caseros. Fue entonces cuando las parroquias de la campaña bonaerense comenzaron a multiplicarse, y más todavía en las dos últimas décadas del siglo XIX: en 1852 se podían contabilizar 33 parroquias en la campaña bonaerense; para 1871 ese número había trepado ya a 51; en 1881 se contaban a su vez 59 parroquias, que habrán de multiplicarse de ahí en más a un ritmo acelerado, luego de la expansión de la frontera, fruto de la campaña del desierto de 1879; así, más tarde, en 1904, podremos encontrar un total de 91 parroquias en la provincia de Buenos Aires, que continuarán multiplicándose... Y menos de dos décadas más tarde, en 1921, la provincia contaba no sólo con 54 parroquias más, sino además con 37 nuevas jurisdicciones eclesiásticas de menor jerarquía.⁶ En los cuarenta

años transcurridos entre 1880 y 1920, pues, se establecieron en la provincia de Buenos Aires 86 nuevas parroquias, amén de otras jurisdicciones eclesiásticas secundarias. Y no menos significativo fue el crecimiento del clero en este lapso: si en 1900 la diócesis de La Plata, que comprendía la muy pujante provincia de Buenos Aires, contaba con 152 sacerdotes diocesanos, para 1921 ese número se había ya duplicado, hasta alcanzar un total de 320 clérigos que atendían las crecientes capellanías y parroquias de la diócesis; por su parte, también el clero regular se multiplicó a ritmo acelerado en este período, con el arribo de nuevas órdenes religiosas que eran fruto de la inmigración.⁷ Y no sólo aumentaba el número de las parroquias y los sacerdotes que las atendían; también crecían junto con ellos las asociaciones parroquiales de distinta índole (beneficencia, caridad, práctica devocional, prácticas litúrgicas, catecismo, etc.) que se nutrían de la participación activa de una feligresía en constante crecimiento, a su vez, gracias a la inmigración masiva.⁸

⁵ También otras regiones de la Argentina vivieron un importante desarrollo de las estructuras eclesiásticas y pastorales. Para el caso de Córdoba, véase Arthur Liebscher, "Institutionalization and evangelization in the Argentine church: Córdoba under Zenón Bustos, 1906-1919", *The Americas*, vol. XLV, N° 3, 1989, pp. 363-382. Para el caso de Santa Fe, véase Edgar Stoffel, "La inmigración y su impacto sobre las estructuras eclesiásticas santafesinas, 1856-1898", en *Archivum*, vol. 16, 1994, pp. 145-162.

⁶ Acerca del lento proceso de crecimiento de las estructuras pastorales de la campaña antes de 1852, véase María Elena Barral, "En busca de un destino: parroquias y clero rural en la primera mitad del siglo XIX", ponencia presentada en las "XIX Jornadas de Historia Económica", San Martín de los Andes, 13 al 15 de octubre de 2004. Para 1871, véase el correspondiente *Registro estadístico de Buenos Aires*, Buenos Aires, 1873, pp. 59 y ss. Para 1881, véase la sección "Culto" del *Censo General de la provincia de Buenos Aires de 1881*, Buenos Aires, 1883, p. 417. Para 1904 los datos han sido extraídos del *Boletín Eclesiástico de la Diócesis de La Plata*, 1904, pp. 346-350. Para las primeras décadas del siglo XX, puede verse la nómina de las pa-

rrroquias creadas durante el obispado de Terrero en el *Boletín Eclesiástico de la Diócesis de La Plata*, 1921, p. 50. También hay datos al respecto en Francisco Avelá Cháfer, *Monseñor Francisco Alberti, tercer obispo y primer arzobispo de La Plata*, La Plata, 2002, y, del mismo autor, "Capellanes y curas de las parroquias de la provincia de Buenos Aires", *Estudios*, N° 442, octubre-diciembre de 1949.

⁷ *Boletín eclesiástico de la diócesis de La Plata*, 1921, p. 50. También, véase José Luis Kaufmann, *Fecundidad de la Iglesia platense*, La Plata, 1999. Acerca del crecimiento del clero regular, puede verse el informe al respecto que se presentó en el Congreso Nacional en 1925 en el *Diario de sesiones de la Cámara de Diputados*, Buenos Aires, 1925, vol. 2, pp. 608 y ss.

⁸ Son pocos los trabajos que se han detenido a estudiar el vínculo entre inmigración y religión en sentido amplio. Existen algunos estudios de caso, pero no un análisis comprensivo de alcance general que no podemos hacer aquí. Al respecto, Néstor Tomás Auza, *Iglesia e inmigración*, Buenos Aires, CEMLA, 1991; Daniel Santamaría, "Estado, Iglesia e inmigración en la Argentina moderna", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, N° 14, Buenos Aires, 1990. Fernando Devoto y Gianfausto Rosoli (eds.), *La inmigración italiana en la Argentina*, Buenos Aires, 1985.

En este contexto floreció una prensa católica que circulaba en diferentes niveles. Existían, en primer lugar, los grandes diarios que se publicaban en la ciudad de Buenos Aires pero cuya circulación era de alcance más amplio dado que podían llegar con relativa facilidad a las más importantes ciudades del país, a través del ferrocarril. En esta primera categoría debemos incluir los diarios *La América del Sud* (1876-1880), *La Unión* (1881-1889), *La Voz de la Iglesia* (1882-1911) y *El Pueblo* (fundado en 1900), periódicos que se preocupaban por imitar en lo posible a los grandes diarios “liberales”, que eran a veces sus interlocutores e incluso sus competidores. En un segundo nivel encontramos los periódicos católicos de publicación local que comenzaron a publicarse en las más importantes ciudades de la provincia de Buenos Aires, a medida que ellas prosperaban; este tipo de publicación regional creció, en especial, luego de 1890. Los periódicos católicos locales, muchas veces bajo la batuta del sacerdote del lugar, servían no sólo para articular las distintas expresiones del catolicismo local, sino además para amplificar su voz ante los grandes diarios de la ciudad de Buenos Aires, con los que construyeron estrechas relaciones: así, era frecuente que el diario católico de la ciudad de Buenos Aires publicara noticias extraídas de los diarios regionales, consolidando redes de solidaridad entre ellos.⁹ Además, existían en un tercer nivel las publicaciones de índole parroquial, destinadas a una feligresía muy acotada. A veces estas publicaciones eran minúsculas y se conformaban

⁹ Nóminas de las publicaciones católicas de Buenos Aires se encuentran en Ignacio Orzali, *La prensa argentina*, Buenos Aires-La Plata, Peuser, 1893; “La buena prensa en la diócesis de La Plata”, *El Pueblo*, 19 de junio de 1909. Una nómina de las más de setenta publicaciones existentes hacia 1915 en Buenos Aires puede verse en la *Guía eclesiástica de la República Argentina* (dirección: Santiago Ussher), Buenos Aires, Cabaut Editores/Librería del Colegio, 1915.

con ser sólo unas pocas hojas sueltas que se entregaban el domingo a la salida de la misa; no obstante, si se trataba de una parroquia importante, la publicación parroquial podía alcanzar mayor repercusión: así el caso de la revista *La Buena Lectura* de la parroquia de La Merced, una de las más tradicionales del centro de Buenos Aires, publicación que fue fundada en 1879 y se publicó sin interrupciones durante más de cincuenta años. También, en este mismo sentido se puede mencionar, por ejemplo, la revista de la basílica de Luján, *La Perla del Plata*, que vio la luz en 1890. Otra expresión de la prensa católica que merece ser destacada es la que se hallaba estrechamente vinculada con las comunidades de inmigrantes: en este sentido puede por ejemplo mencionarse el periódico *The Southern Cross* de la comunidad irlandesa o la publicación de los italianos, *Cristoforo Colombo*.¹⁰ En fin, los periódicos católicos de la ciudad de Buenos Aires, en los que concentraremos nuestro análisis en las próximas páginas, se insertaban en un entramado muy denso de parroquias, publicaciones, asociaciones católicas y feligreses; la prensa católica tenía estrechos lazos, pues, con la sociedad.

II ¿Cómo eran las publicaciones católicas de fines del siglo XIX, y las dos primeras décadas del siglo XX? Independientemente de su diversidad y su creciente número a medida que transcurrían los años, pueden trazarse algunos rasgos generales que ellas compartían. En primer lugar, se trata de publicaciones que, a pesar de que muchas veces contaban con sus propios talleres e imprentas, carecían de servicios informativos modernos

¹⁰ Acerca de los irlandeses, véase Juan Carlos Korol e Hilda Sabato, *Cómo fue la inmigración irlandesa en la Argentina*, Buenos Aires, 1981; sobre los italianos, Fernando Devoto, *Estudios sobre emigración italiana a la Argentina en la segunda mitad del siglo XIX*, Napoli, 1991, y Fernando Devoto y Gianfausto Rosoli (eds.), *La inmigración italiana en la Argentina*, Buenos Aires, 1985.

—no contaban con servicios telegráficos— deficiencia que se hizo sentir cada vez con mayor fuerza en el caso de los diarios católicos; mientras la prensa laica estaba por entonces ingresando de lleno en el proceso de modernización de la actividad periodística a fines del siglo XIX, con servicios informativos cada vez más profesionales (así el caso de *La Prensa* y *La Nación*), la prensa católica se quedó completamente rezagada en el período que aquí estudiamos: las noticias que publicaba las recababa de otras publicaciones, a diferencia de los grandes diarios que contaban con servicios informativos profesionales y se preocupaban por ofrecerle al lector la noticia más reciente.¹¹ Asimismo, el periodismo católico carecía de corresponsales profesionales de tal modo que se vio obligado a suplir esta deficiencia con colaboraciones de carácter *amateur*, no siempre de la mejor calidad periodística. Ello redundaba en un abundante número de noticias que aparecían en las páginas del diario publicadas en primera persona.¹² Véase en este sentido cómo el periódico católico *La Unión* caracterizaba a sus colaboradores:

Esta clase de colaboradores puede distribuirse en tres categorías: el colaborador anónimo, murmurador, maledicente, catedor de escándalos, que tiene siempre una denuncia en el bolsillo; el colaborador noticioso, cronista por carambola, frecuentador de bailes menudos, saludador de los que parten y los que llegan; el colaborador solemne, con grandes aires de li-

terato, provisto de un estilo rimbombante (cuando tiene estilo), hueco y sonoro como una lata vacía, insípido, aburrido como un tren nocturno.¹³

En ninguno de ellos se podía confiar demasiado, concluía el redactor. En este mismo sentido, constituía también una limitación de la prensa católica el hecho de que este tipo de publicaciones se vendiera únicamente por suscripción; a diferencia de la prensa “laica”, los periódicos católicos no se vendían ni se voceaban en la calle, sino que contaban con un círculo estrecho de clientes que resultaba muy difícil de incrementar. El sistema de suscripción le garantizaba una cuota de lectores fijos pero al mismo tiempo sustraía al periódico de la necesidad de salir a la caza de nuevos lectores, competir en el mercado y atraer nuevo público; lejos de ello, se mantenía gracias a un estrecho círculo de fieles lectores que renovaban año a año su suscripción. Las estrechas redes de suscriptores de cada publicación católica se construían en torno a agentes locales que se encargaban tanto de la distribución del periódico como de cobrarle a los suscriptores sus respectivas cuotas; estos agentes solían establecerse en las diversas parroquias, centro desde el cual podían coordinar la distribución y la venta de nuevas suscripciones y ejemplares. De este modo, la producción, la venta, la distribución y el consumo del periódico católico se tornaba completamente dependiente de unas muy intrincadas redes de lectores, agentes y feligreses, sin competir libremente en el mercado. No era ésta una prensa moderna, profesional e impersonal, en los términos de Ernesto Quesada.¹⁴ Es frecuente advertir cómo los lectores son al mismo tiempo no sólo colaborado-

¹¹ Un estudio sobre la modernización editorial en *La Prensa* en Diego Valenzuela, “En camino de la empresa periodística: el caso del diario “La Prensa” durante la década de 1870”, tesis de maestría, Universidad Torcuato Di Tella, Buenos Aires, 2002.

¹² Incluso en fechas tardías puede advertirse este rasgo peculiar: “En la capilla de Corpus Christi”, *El Pueblo*, 2 de junio de 1914; “En la iglesia de Sion”, *El Pueblo*, 6 de octubre de 1914; “De Ramos Mejía”, *El Pueblo*, 11 de febrero de 1916.

¹³ “Los colaboradores”, *La Unión*, 28 de diciembre de 1887.

¹⁴ E. Quesada, “El periodismo argentino 1877-1883”, *Nueva revista de Buenos Aires*, t. IX, 1883, pp. 72-101.

res espontáneos e improvisados del periódico –a falta de corresponsales profesionales que las publicaciones no estaban en condiciones de costear–; son además ellos mismos los agentes que se encargan de distribuir, difundir y hacer conocer a nivel local y parroquial la publicación de su preferencia. Así, por ejemplo, podemos tomar el caso de la revista de la basílica de Luján, *La Perla del Plata*, que había sido fundada en 1890, y se complacía del aumento constante de los agentes voluntarios que la publicación lograba reclutar a fines del siglo XIX: “Es digno de observación el número de personas que se ofrecen por todas partes espontánea y desinteresadamente para desempeñar el cargo de agentes de esta revista, o que lo aceptan a la menor indicación sin retribución ninguna”.¹⁵

Los rasgos que hemos mencionado convertían al periodismo católico de fines del siglo XIX en un tipo peculiar de prensa que no lograba del todo profesionalizarse. De cualquier forma, el periodismo católico no tenía por entonces plena conciencia, en general, de que se encontraba a la zaga con respecto a las demás publicaciones periódicas, cada vez más refinadas y profesionales. El periodismo católico sólo cobró plena conciencia de su retraso técnico y profesional a la hora de la Primera Guerra Mundial, cuando no pudo responder a la creciente avidez de los lectores por la información, dado que carecía todavía de los servicios telegráficos propios de un diario moderno. Así habrá de constatarlo en 1917 el director del diario católico *El Pueblo*, quien advirtió que el periódico no estaba en condiciones de “competir aun desde el punto de vista informativo con los demás diarios que se vocean en las calles”.¹⁶ Pese a todas sus limitaciones, la prensa católica conservó

su estrecha y fija clientela, que continuó suscribiéndose al periódico a lo largo de los años. ¿Por qué lo hacía? Esto nos conduce a otro problema: la identificación de los usos que se le daba a esta prensa en este contexto social de fines del siglo XIX y dos primeras décadas del siglo XX.

III Los usos que se le daba al periódico católico eran, en este contexto, múltiples, casi infinitos; restringir el análisis de la prensa católica a sus intervenciones de índole político-ideológica es mostrar una porción demasiado pequeña de un universo que es mucho más rico y complejo.

El periódico católico servía para invitar a participar en las principales festividades religiosas: era el lugar donde se anunciaban las fiestas patronales que tenían lugar en cada parroquia y en cada pueblo de la provincia de Buenos Aires, y donde se invitaba al público a asistir. Estas fiestas solían contar con bazares, rifas, juegos y entretenimientos, así como también –en el solemne momento de la misa– con la activa participación de los laicos en la liturgia: eran éstos quienes se encargaban de preparar los cultos, ensayar las misas, cantar en los coros e incluso eran capaces de introducir en el templo instrumentos musicales de lo más refinados, tales como el arpa, el piano, la mandolina.¹⁷ En la prensa católica se informaba el completo programa de festejos que se llevaría a cabo en cada una de estas fiestas y, más importante aun, quiénes se esperaba que estuvieran presentes en cada

¹⁷ En el cambio de siglo, los ejemplos de este tipo de eventos son innumerables: en San Andrés de Giles se bendecía un altar en 1901, y en esa ocasión los violines, mandolina, armonium, flauta, violoncello y coro estuvieron a cargo de las señoritas de la parroquia, en “De Giles”, *La Voz de la Iglesia*, 20 de julio de 1901; en Bragado, se hizo un enorme esfuerzo en 1903 para interpretar la marcha fúnebre de Wagner, en la misa que se celebró en honor de León XIII, “En el Bragado”, *La Voz de la Iglesia*, 28 de agosto de 1903.

¹⁵ *La Perla del Plata*, 22 de octubre de 1893, p. 714.

¹⁶ “Un día que habremos menester”, *El Pueblo*, 14 de septiembre de 1917, p. 1.

caso. En las parroquias más conspicuas estos festejos podían estar patrocinados por familias de importantes apellidos que apadrinaban las fiestas y las prestigiaban con su sola presencia. Así, por ejemplo, en ocasión de las fiestas patronales de San Fernando, importante localidad de veraneo a la cual solían asistir las familias más encumbradas, el periódico *La Voz de la Iglesia* comentaba: “Dada la extensión que el programa comprende y la clase de personas que no dudamos asistirán, repetimos que estas fiestas constituirán un verdadero acontecimiento religioso social”.¹⁸

Entre los diversos usos que podía adoptar la prensa católica, podemos además señalar que el diario católico era el espacio por excelencia para hacer colectas con cualquier objeto que tuviera relación con la vida religiosa de una parroquia. Por ejemplo, solía publicarse en el diario que en las parroquias más apartadas, marginales, pobres y con templos en condiciones muchas veces precarias, los niños del catecismo carecían de los trajes apropiados para su comunión y, por consiguiente, se solicitaba la contribución de los lectores para que tuvieran sus respectivos trajes, a tono con la circunstancia.¹⁹ Otros avisos y pedidos de esta misma índole eran los que tenían por objeto la obtención de recursos para construir, refaccionar u ornamentar alguno de los tantos templos de Buenos Aires que, según hemos ya indicado, se encontraban frecuentemente en obra, en un momento de florecimiento económico. Según las palabras de un fiel testigo de este proceso —se tra-

ta de Mariano Espinosa, más tarde arzobispo—, “todos los templos de la provincia de Buenos Aires y del mundo entero se van haciendo con las limosnas que se van recogiendo, a medida que se va trabajando”.²⁰ Había publicaciones católicas que nacieron con el solo objeto de recabar fondos en pos de la construcción de un templo: así ocurrió por ejemplo con *La Perla del Plata*, que salió a la calle poco después de que se pusiera en marcha el proyecto de construir en Luján una basílica en estilo neogótico destinada al santuario de la Virgen; era éste un proyecto ambicioso que exigía para su construcción una vasta movilización de recursos económicos. La revista jugó un importante papel en este sentido; ya en su primer número declaraba que se encargaría de reflejar “el movimiento de peregrinos y visitantes al santuario de Luján; las ofrendas en metálico u objetos”.²¹

La prensa católica refleja este proceso con nitidez en la vasta extensión de la pampa; pone en evidencia el modo en que los vecinos de cada pueblo de la provincia de Buenos Aires solían involucrarse en la construcción del templo parroquial, contribuyendo con él por todos los medios que estuvieran a su alcance: podían sencillamente comprometerse a aportar donativos en dinero, para lo cual se “levantaban suscripciones” al efecto, como se decía en el lenguaje de la época;²² también

¹⁸ “Las grandes fiestas en San Fernando”, *La Voz de la Iglesia*, 24 de enero de 1896.

¹⁹ Véase por ejemplo el siguiente aviso: “A las personas caritativas. Cinco niños del colegio del Círculo de Obreros de San Carlos [barrio obrero de Buenos Aires] están preparados para recibir la primera comunión el 8 de diciembre pero carecen del traje adecuado [...]. Las personas caritativas que deseen practicar la buena obra de costear uno o más trajes pueden dirigirse al [...] despacho parroquial de San Carlos”, “A las personas caritativas”, *El Pueblo*, 1 de diciembre de 1908.

²⁰ “Informe de misión en Pigüé” [por Mariano Espinosa, entonces vicario general del arzobispado de Buenos Aires], reproducido en *La Buena Lectura*, 1 de febrero de 1896.

²¹ Juan Antonio Presas, *Anales de Nuestra Señora de Luján: trabajo histórico-documental 1630-1982*, Morón, 1983, p. 207.

²² Los ejemplos en este sentido son numerosos: para construir el templo de San Andrés de Giles, que estaba presupuestado en \$ 530.000, la Municipalidad contaba sólo con \$ 150.000 y el resto esperaba obtenerlos de una suscripción, cf. Secundino Néstor García, *Historia de San Andrés de Giles desde sus orígenes hasta 1930*, San Andrés de Giles, 1986, p. 176; en Bragado, al igual que en muchos otros lados, la suscripción se llevó a cabo

era frecuente la donación de ladrillos u otros materiales de construcción destinados a las obras que eran cedidos por albañiles o por los dueños de los hornos de ladrillos;²³ otra variante era igualmente la contribución con ornamentación para el futuro templo, a través de la donación de altares o imágenes religiosas que podía provenir de una vieja capilla privada;²⁴ podían además obtener a su favor mano de obra gratuita por parte de peones y jornaleros que, a fin de no quedarse afuera del emprendimiento del pueblo en el cual querían participar a toda costa, cedían aquello que ellos tenían, vale decir, su propia fuerza de trabajo. Los vecinos, pues, participaban de la vida de su templo en muchos sentidos. La parroquia no era simplemente el lugar en el cual se asistía a la misa los domingos; más importante aún, era un centro de la sociabilidad vecinal: los vecinos participaban en múltiples instancias de la vida de su parroquia y de su pueblo. Por ejemplo, eran ellos quienes componían las comisiones vecinales pro-templo, comisiones de vecinos que se encargaban de obtener los recursos que se necesitaban ya sea para construir, refaccionar o decorar el templo a través de múltiples vías que contribuían a afianzar la sociabilidad local, ya sea por medio de la organización de conciertos, a cargo de aficionados, es decir, los propios vecinos las más de las veces;²⁵ la

puesta en escena de obras de teatro;²⁶ la organización de bazares y rifas de cuya gestión se encargaban por lo general las “principales” mujeres de la localidad. Por ejemplo, en San Justo, localidad de la provincia de Buenos Aires, “una sociedad de respetables matronas [...] se propone abrir un bazar de importantes objetos donados que se rifarán en beneficio de la obra del templo”.²⁷ Y si la envergadura de la obra en curso lo justificaba, se podía incluso organizar un verdadero “festival” que incluyera una kermese que combinaba la feria, la música, el teatro, el bazar, las rifas, juegos, baile y otros entretenimientos –todo ello con el aval del arzobispo, por cierto–: así se hizo en 1898, a fin de juntar fondos nada menos que para el santuario de Luján.²⁸

Pero la prensa católica no sólo se encargaba de reflejar las actividades de los vecinos; más aún: las estimulaba, gracias a la publicación recurrente de las noticias que daban cuenta de la vida parroquial. No sólo era el lugar por excelencia al cual acudían las comisiones pro-templo para hacer públicas sus necesidades a través de avisos tales como el siguiente:

Les pedimos perseveren ardientemente en la tarea emprendida muniendo lo más brevemente posible al lindo pueblo de Las Conchas de un templo digno de su cultura, de la alta sociedad de Buenos Aires que

“con los auspicios de un núcleo de vecinos caracterizados”, cf. Juan R. Moya, *Contribución a la historia de Bragado*, La Plata, 1957, p. 169.

²³ Por ejemplo, en 1890 un albañil de San Isidro donaba arena y otros materiales para la construcción del templo de Olivos. Véase “La capilla de Olivos”, *La Voz de la Iglesia*, 12 de abril de 1890.

²⁴ Véase Ricardo Llanes, *El barrio de San Cristóbal*, Buenos Aires, 1970, p. 23.

²⁵ Véase “Concierto en San Fernando”, *La América del Sud*, 26 de enero de 1877; “A beneficio de un templo”, *La América del Sud*, 4 de diciembre de 1877 (donde se anuncia la realización de una “matinée musical, a cargo de aficionadas”); también: “Bazar de caridad”, *La Unión*, 17 de julio de 1887, donde se anuncia un concierto en el que participan “las principales niñas de la parroquia”.

²⁶ En la década de 1870 se popularizaron las obras de Fernández Espadero (*Pureza y vicio, Las campanas del monasterio*) que se solían representar en los pueblos de campaña. Sus obras, además, se difundían en *El católico argentino*, que publicó un folletín de este mismo autor a partir de julio de 1875.

²⁷ “San Justo”, *La América del Sud*, 3 de julio de 1877. Asimismo, el 24 de septiembre de 1878 ese periódico anunciaba: “las damas de Belgrano preparan activamente un bazar cuyo producto se destina a las obras del templo de la localidad”. Algo similar ocurría en el Pilar, *La América del Sud*, 11 de octubre de 1878.

²⁸ Véase “Festival por el Santuario de Luján”, *La Buena Lectura*, 29 de enero de 1898.

allí reside en verano y de los antiguos fundadores y vecinos allí conocidos, seriamente empeñados en secundar al digno cura vicario.²⁹

Tenía además un efecto multiplicador, dado que a la publicación de un aviso le seguirán otros. Una vez reunidos los fondos para el templo en obra, era frecuente que la prensa publicara, con los respectivos nombres y apellidos, los listados de quienes se habían tomado el trabajo de contribuir con las obras. Estas listas tienen una particularidad: podían ser interminables e incluso crecer con el correr de los días, dado que a medida que se iban publicando las primeras suscripciones, se recibían nuevas contribuciones, que a su vez se publicaban, incrementando las listas y por supuesto las donaciones obtenidas.³⁰ De tal modo que bien podría pensarse que esta recurrente publicación de listas es una espiral que se alimenta mutuamente: unos colaboran cuando advierten que otros lo han hecho, y de este modo un gran número de apellidos termina por aparecer en el periódico. Este mecanismo funcionaba exitosamente, para sorpresa muchas veces del propio periódico, que no hacía más que admirarse del éxito obtenido; por ejemplo, en 1877 *La América del Sud* declaraba que “los fieles de Carmen de Arco parece que rivalizaran en generosidad para con la Casa del Señor”.³¹ En definitiva: nadie quería quedar fuera de los listados que se publicaban en los diarios.

Pero esto no se agotaba aquí: la prensa podía ser utilizada además como una herra-

mienta para ejercer influencia ante la autoridad eclesiástica. Los vecinos y fieles de las parroquias dispersas a lo largo de la pampa solían recurrir a la prensa con el objeto de expresar sus inquietudes e intereses. Así, por ejemplo, podían dirigirse a la prensa con el objeto de interpelar a la autoridad eclesiástica; puede verse, pues, que el periodismo católico no dependía directamente de los obispos ni se hallaban bajo su autoridad estrecha. Más bien, lo que ocurría era que el periódico se convertía en una bisagra que conectaba a la autoridad eclesiástica con las muy dispersas y heterogéneas feligresías, distribuidas a lo largo de la pampa. La prensa católica era el principal canal de comunicación entre los pujantes pueblos de la provincia de Buenos Aires con la autoridad eclesiástica, una autoridad de la que dependían las decisiones acerca de, entre tantas otras cosas, la creación de nuevas parroquias.³² Si consideramos que tener una parroquia propia era un signo de “mayoría de edad” para los pueblos de la provincia de más reciente creación, que no se conformaban con ser simples “pueblos”, sino que aspiraban a que se los percibiera y tratara como verdaderas ciudades, no es de extrañar que sus pobladores se esforzaran por obtener ese galardón. Con este objeto, el contacto con la prensa era el recurso máspreciado con el que contaban: por ejemplo, los vecinos de la localidad de Marcos Paz enviaban en 1879 un

²⁹ *La América del Sud. Diario católico, político, comercial y de intereses generales*, 12 de febrero de 1879.

³⁰ El 2 de febrero de 1877 *La América del Sud* publicaba la “primera lista de las personas que hasta la fecha se han suscripto a la obra del altar en honor de la Virgen de Lourdes”. Claro que a ella le seguirán otras. Otros ejemplos en “Donativos”, *La voz de la Iglesia*, 4 de febrero de 1897; “Donación”, *El Pueblo*, 26 de enero de 1906.

³¹ “Más donativos”, *La América del Sud*, 3 de julio de 1877.

³² Téngase en cuenta que la totalidad de la provincia de Buenos Aires dependió entre 1897 y 1934 de una única jurisdicción eclesiástica: la diócesis de La Plata. Recién en 1934 esta vasta jurisdicción diocesana fue fragmentada, cuando fue elevada a sede arquidiocesana, subdividiéndose su territorio en los nuevos obispados de Bahía Blanca, Mercedes y Azul. Puede colegirse de allí la importancia que La Plata tenía en la Iglesia argentina de comienzos del siglo XX. No obstante, la historiografía lo ha pasado completamente por alto. Hemos llamado la atención sobre este punto en otro lugar: Miranda Lida, “Catolicismo y peronismo: debates, problemas, preguntas”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, en prensa.

“comunicado” a la prensa católica informando que habían terminado de construir su templo y esperaban la visita del arzobispo con enormes expectativas ya que, según confiaban, no tardarían en obtener el rango de parroquia.³³

Puede verse que los fieles de cada parroquia participaban intensamente en la vida religiosa de su localidad. Y ello redundaba, a veces, en su interés por tomar partido en todas aquellas decisiones concernientes a la vida de su templo; por ejemplo, era frecuente que opinaran acerca del nombramiento de los sacerdotes que se hacían cargo de atender el culto en los diferentes templos. También era frecuente que intervinieran cuando un párroco amenazaba con renunciar; los vecinos lo hacían a través de cartas remitidas al arzobispado, cartas que podían cobrar fuerza si lograban ser reproducidas en un periódico de Buenos Aires.³⁴ Asimismo, son igualmente abundantes los casos en los que los vecinos, a través de la prensa, le hacían conocer a la autoridad eclesiástica sus inquietudes y necesidades religiosas; por ejemplo, en 1886 el periódico *La Unión* intervenía, en primera persona, para solicitar, con el circunloquio de “a quien corresponda” –no podía ser sino la autoridad eclesiástica– que se ocupara de atender el reclamo de los vecinos de un curato de campaña que hacía casi un año que permanecía vacante:

Va a hacer un año que Suipacha se halla desprovista de cura titular. [...] Muchas familias que no quieren tener sus hijos sin bautizar se costean hasta Mercedes [...]. No pidamos después a los pueblos

de la campaña que cumplan con los deberes religiosos si faltan quienes deben darles el ejemplo [...]. *Nos permitimos poner en conocimiento de quien corresponda* estos hechos a fin de que se ponga pronto remedio al mal. Suipacha necesita un cura y es sólo cuestión de buena voluntad el dárselo.³⁵

Nombramientos de sacerdotes, creaciones de nuevas parroquias y otras tantas decisiones relativas al gobierno eclesiástico eran materia sobre la cual la prensa católica opinaba todo el tiempo; y esta opinión el periódico la emitía muchas veces a instancias de los propios vecinos de las diferentes localidades que hacían de la prensa católica algo más que un simple canal de comunicación: era un mecanismo para ejercer su influencia. La prensa podía incluso involucrarse en verdaderos caprichos por parte de los vecinos; así ocurrió en la parroquia de Ramos Mejía, importante centro de veraneo de distinguidas familias porteñas, donde los fieles (y veraneantes) reclamaban que se modificara la advocación que llevaba el templo parroquial, bajo el nombre de Nuestra Señora del Carmen, por el de la Inmaculada Concepción. *La Voz de la Iglesia* explicaba que “motiva esta atendible solicitud la circunstancia de ocurrir aquella fiesta [del Carmen] en invierno, generalmente en tiempo poco propicio para fiestas, y de que en diciembre se encuentran ya las familias piadosas que veranean en esta localidad”. Y el periódico no se limitaba, sencillamente, a transmitir la inquietud de los vecinos y veraneantes, sino que agregaba, en primera persona: “como no se trata más que de un cambio de advocación [...] opinamos que la curia platense no opondrá dificultades a esta solicitud”.³⁶

³³ “El pueblo Marcos Paz”, *La América del Sud*, 16 de abril de 1879. Otros ejemplos en este mismo sentido en “Parroquia de Rivadavia”, *La Voz de la Iglesia*, 4 de noviembre de 1903; “De Temperley”, *El Pueblo*, 7 de julio de 1910.

³⁴ Algunos ejemplos en este sentido pueden verse en “De la provincia. Lobos”, *El Pueblo*, 18 de agosto de 1901; “De Mercedes”, *La Voz de la Iglesia*, 12 de septiembre de 1904; “El señor cura de San Isidro. Retiro de su renuncia”, *La Voz de la Iglesia*, 17 de octubre de 1905.

³⁵ “En Suipacha”, *La Unión*, 25 de septiembre de 1886.

³⁶ “Ramos Mejía. Cambio de titular”, *La Voz de la Iglesia*, 30 de octubre de 1903.

Las intervenciones en primera persona del diario sugieren la idea de que el periódico católico era mucho más que una hoja impresa; era un actor en sí mismo que podía ejercer influencia, en especial, en las decisiones episcopales. Citaremos un ejemplo, entre muchos otros, que podríamos considerar en este sentido: en 1906 circulaba el rumor de que el presbítero Gustavo Franceschi, por entonces el teniente cura de la parroquia de La Piedad y, a la sazón, frecuente colaborador del periódico *La Voz de la Iglesia*, sería promovido como titular a la parroquia de Belgrano. Una vez difundida la noticia, el periódico en el que trabajaba no tardó en expresar su preocupación por aquel nombramiento que, según estimaba, le restaría uno de sus mejores colaboradores: el periódico temía que las tareas parroquiales absorbieran por completo al joven presbítero. De más está decir que no guardó silencio al respecto: “no sabemos si aplaudir u objetar esta designación [...] El egoísmo y el interés tiran para la casa. Era un colaborador número uno y tal vez con la suma de nuevos trabajos ladee un poco la pluma”.³⁷ No podemos determinar con precisión qué influjo pudieron haber tenido estas líneas en la decisión arzobispal acerca de aquel nombramiento, pero es un hecho que Gustavo Franceschi no fue jamás cura párroco... Y poco más tarde se convertía en un colaborador permanente de la *Revista eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires*. Desde este puesto comenzó a abrirse terreno en el mundo intelectual y en el periodismo católico, una carrera que se vio coronada en 1932 cuando se hizo cargo de la dirección del muy prestigioso semanario *Criterio*.³⁸ En fin, lo que nos inte-

resa destacar aquí es el hecho de que el periódico católico fue un importante actor que contribuyó a encauzar la carrera eclesiástica de este talentoso sacerdote. Los usos que encontraba el periodismo católico eran múltiples.

IVestamos ahora en condiciones de abordar algunas discusiones de carácter más general a las que nos condujo nuestro estudio de la prensa católica de Buenos Aires. En primer lugar, creemos que es necesario someter a crítica la idea por lo demás frecuente en la historiografía de que el siglo XIX experimentó notables e irreversibles avances en el proceso de secularización, de la mano de las reformas liberales.³⁹ Las leyes laicas introducidas en la Argentina en la década de 1880 –enseñanza laica en 1884, matrimonio civil en 1888–, que contribuyeron a modificar sustancialmente la relación que la Iglesia Católica tenía con el Estado, le permitieron a la Iglesia emanciparse de la tutela del Estado pero no erosionaron de ningún modo la presencia que la Iglesia tenía en la sociedad.⁴⁰ La prensa católica que se desplegó crecientemente desde entonces es una buena prueba de ello; a partir de la década de 1880 no sólo se multiplicaron las publicaciones periódicas católicas, sino que fue entonces cuando nacieron las primeras casas editoriales católicas, que distribuían libros y folletos en las principales ciudades del país a través de redes de distribución fortalecidas a su vez por la circulación de los diarios católicos, donde

³⁹ Para una discusión acerca del concepto de secularización, véase Miranda Lida, “Secularización”, en Francis Korn y Miguel de Asúa, *Errores eruditos y otras consideraciones*, Instituto de Investigaciones Sociales de la Academia Nacional de Ciencias, 2004, pp. 126-131.

⁴⁰ Acerca de la relación entre la Iglesia y el Estado argentinos a fines del siglo XIX véase Miranda Lida, “De los recursos de fuerza o de las transformaciones de la Iglesia y del Estado en la segunda mitad del siglo XIX”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, N° 26, Buenos Aires, 2° semestre de 2004.

³⁷ “Provisión de curatos”, *La Voz de la Iglesia*, 19 de octubre de 1906.

³⁸ Acerca de la figura de Gustavo Franceschi, véase Tullio Halperin Donghi, *La Argentina y la tormenta del mundo. Ideas e ideologías en la Argentina entre 1930 y 1945*, Buenos Aires, 2003, entre otros trabajos.

se difundían y promocionaban estas iniciativas editoriales. En este sentido se destacan la “Sociedad Propagación de Buenos Libros”, fundada en 1888 –que tenía contactos en diversas provincias e incluso en el Uruguay– así como la publicación de los salesianos, *Lecturas católicas* que, a precios baratos, ponía todos los meses al alcance del lector ejemplares de más de cien páginas que reunían novelas, lecturas piadosas y morales.⁴¹ Estas publicaciones encontraban en las parroquias, centros salesianos y diversos espacios de sociabilidad católica sus principales ámbitos de difusión y distribución. Así, pues, la cultura católica, la prensa y las publicaciones comenzaron desde fines del siglo XIX a construir redes de difusión y distribución que ponían en evidencia las estrechas relaciones que la Iglesia Católica tenía con la sociedad.

Podemos avanzar aun más en la discusión. En un contexto donde las asociaciones parroquiales gozaban de una participación activa en la vida de la Iglesia y donde la prensa reflejaría esta participación de tal modo que es difícil considerarla como un simple mecanismo de adoctrinamiento por parte de la autoridad eclesiástica, no sólo el concepto de secularización se revela sumamente estrecho para el análisis; también lo hace asimismo el concepto de romanización que, recientemente, ha comenzado a ocupar importantes posiciones en la historiografía acerca de la Iglesia.⁴²

⁴¹ Acerca de la “Sociedad Propagación de Buenos Libros”, que habría editado cerca de 70.000 ejemplares en sólo su primer año de vida, véase “Propaganda de buenos libros”, *La Unión*, 1 de enero de 1889; “Sociedad propagación de buenos libros”, *La Unión*, 8 de noviembre de 1889. Acerca de la iniciativa de los salesianos, véase “Lecturas católicas”, *La Unión*, 10 de enero de 1889. La suscripción anual a esta publicación salesiana era de 1,50\$, mientras que la suscripción mensual de *La voz de la Iglesia* era de 1,30\$. Los datos están extraídos de Ignacio Orzali, *La prensa argentina*, Buenos Aires-La Plata, 1893.

⁴² Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo*,

Según la “tesis” de la romanización, la Iglesia Católica habría experimentado tanto a nivel universal como en los diferentes escenarios nacionales un fuerte proceso de concentración del poder en las manos del papado; síntoma de este proceso fue sin duda la celebración del Concilio Vaticano I de 1870, que no hizo sino fortalecer la autoridad papal en detrimento de la colegialidad episcopal.⁴³ En líneas generales, la idea de la romanización sugiere el control creciente, y cada vez más férreo, por parte del papado de la disciplina eclesiástica y al mismo tiempo la preocupación por someter al laicado a la autoridad estrecha de la jerarquía –la creación de la Acción Católica durante el pontificado de Pío XI habría sido en este sentido su expresión más visible–. En el contexto hispanoamericano, los principales hitos de este proceso de romanización fueron, entre otros, la creación del Colegio Pío Latinoamericano fundado en 1858, adonde fue a formarse buena parte de los clérigos que en los años sucesivos pasarían a ocupar las jerarquías eclesiásticas, y la convocatoria al Concilio Plenario Latinoamericano en 1899, que tenía como objeto uniformar la disciplina eclesiástica. En este mismo sentido, se ha interpretado que la prensa católica era un instrumento que servía de baluarte para garantizar y afirmar el proceso de romanización, difundiendo ideas acordes con la necesidad de consolidar la autoridad eclesiástica y hacer de la Iglesia una entidad jerárquica y piramidal, a la par que se

Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1996. Para un análisis que contempla distintas experiencias latinoamericanas, véase Enrique Dussel, “La Iglesia en el proceso de la organización nacional y de los estados en América Latina, 1830-1880”, en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1995.

⁴³ La bibliografía en este punto es muy copiosa. Por ejemplo, puede verse Giuseppe Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, 1993.

entablaba un abierto combate con el mundo moderno y la prensa laica.

No obstante, nuestro estudio de la prensa católica concluye por someter a discusión la tesis muy en boga de la romanización. Con este objeto, hemos enfatizado que la prensa católica no se agotaba en su dimensión político-ideológica; no era tampoco un instrumento al servicio de la autoridad episcopal, sino que podía discutir e incluso intentar influir sobre las decisiones de la jerarquía eclesiástica. La tesis de la romanización corre el riesgo, según creemos, de sobredimensionar el papel que desempeña la Santa Sede y la jerarquía eclesiástica en la historia de la Iglesia, tanto a nivel universal como en las diferentes experiencias nacionales. Decimos que se trata de un riesgo porque, al incurrir en esta fórmula, se puede perder de vista el análisis por lo demás complejo de las relaciones

que la Iglesia tiene con la sociedad en cada coyuntura diversa. Fue ello precisamente lo que intentamos retratar en este artículo: una Iglesia que estaba viva gracias a la participación activa del laicado; una prensa que, por su parte, cobraba sentido no tanto por sus columnas editoriales que casi nadie leía, por lo aburridas que eran, sino por el modo en que podía entrelazarse con el inagotable universo que componían las asociaciones parroquiales y las muy dispersas feligresías. Al menos hasta 1920, la prensa católica conservó en la Argentina la estrecha relación con sus lectores que hemos descrito en este artículo; luego de esa fecha, la prensa católica se complejizó porque comenzó a ingresar en una etapa de profesionalización y modernización que le plantearía nuevos desafíos e interrogantes, pero que escapan de los límites de este artículo. □

La opinión política de los católicos y la cuestión nacional. 1880-1910

Lilia Ana Bertoni

Universidad de Buenos Aires / Instituto Ravignani

Es bien conocida la Oración Patriótica que pronunció monseñor De Andrea en 1910 en la que proclamó la íntima unión entre Religión católica y Patria. Ha sido bien estudiada la posterior evolución de esta relación en la Argentina del siglo XX, y ha dado lugar a un conjunto de excelentes libros.¹ En cambio no resulta tan claro su origen: cuándo y porqué se anudó esta relación. No basta para explicarla la existencia de un discurso católico que sostuviera la pretensión de que la Iglesia católica ocupara un papel directriz en la vida de la Argentina, propio de una religión de Estado, discurso por otra parte muy tradicional. Fue necesario que en la Argentina “liberal” se crearan condiciones de posibilidad para que esta pretensión encontrara terreno fértil y fuera aceptada. En consecuencia, mi pregunta va dirigida a entender cuándo, cómo y en qué momento se dieron esas condiciones favorables para la unión entre religión católica y nación.

Como respuesta a esta pregunta, encuentro que la argumentación con la cual los políticos

católicos sostienen los derechos de la religión católica cambia notablemente en el lapso que va de 1880 a 1910 y que este cambio se relaciona tanto con los cambios de las situaciones políticas locales como con las diferentes formas de entender la nación y la aparición de circunstancias políticas e ideológicas favorables para una reubicación del catolicismo en un lugar simbólico central en la vida nacional.

Parece oportuno aclarar a qué hago referencia cuando hablo de discurso político. Uso “política” en su sentido más amplio, incluyendo en ella no sólo los aspectos que se refieren a los partidos políticos y la competencia electoral, sino también los aspectos simbólicos y los marcos normativos explícitos o implícitos que definen el campo en el que transcurre la política de una sociedad. Todo aquello que, según Rosanvallon, remite a “una totalidad provista de sentido” y de acuerdo con lo cual hablar de lo político es también “hablar del poder y de la ley, del Estado y de la nación, de la igualdad y la justicia, de la identidad y de la diferencia, de la ciudadanía y la civilidad”, todas ellas cuestiones que en las democracias representativas modernas están abiertas a la redefinición.² Esta consideración de Rosanvallon es pertinente al caso, pues estas últimas cues-

¹ Lila M. Caimari, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel, 1995; Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1996; Susana Bianchi, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina, 1943-1955*, Tandil, IEHS, 2001.

² Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, FCE, 2003.

tiones, más que las electorales, son las que se redefinen en estos años y las que ofrecen las condiciones de posibilidad para la entronización del catolicismo *quasi* como religión de Estado en la Argentina.

Un primer momento en la etapa en consideración son los años Ochenta, cuando las leyes laicas despertaron una fuerte oposición de los católicos. El conjunto de estas leyes completaba el proceso de armado del Estado y de construcción de un aparato administrativo, institucional y jurídico de alcance nacional, propio de un Estado moderno, y terminaba de definir la existencia de un espacio público donde los habitantes y ciudadanos estaban bajo la completa jurisdicción y control del Estado. Un conjunto de leyes, en sintonía con los principios, derechos y garantías constitucionales, establecieron el registro civil de las personas (nacimientos y defunciones), el matrimonio civil (1888), sumándose a la secularización de los cementerios, mientras que la ley 1420 de educación primaria obligatoria (1884) puso bajo la responsabilidad del Estado la instrucción y la formación de los futuros ciudadanos.³ Ésta fue la ley que generó una de las discusiones más prolongadas. En los católicos resonaron los ecos del gran diferendo desatado en Francia por la ley laica de 1882 y también los de los problemas que en Alemania creaba la política cultural de Bismarck. Pero a diferencia de otros países que introdujeron este tipo de legislación para la educación, no hubo aquí un desplazamiento de los católicos de la enseñanza, como ocurrió en Francia. La ley llenaba un vacío en el campo educativo y, a la vez, reglamentaba la acción educativa privada existente, que desde entonces creció notablemente. Por otra parte, a principios de los Ochenta, la Iglesia por sí

misma no hubiera podido asumir la tarea educativa; estaba aún bastante desorganizada y su cuerpo sacerdotal era escaso. Como el presidente del Consejo Nacional de Educación Benjamin Zorrilla confesó años después, el Estado asumió la responsabilidad de la tarea educativa pues nadie más estaba en condiciones de hacerlo.⁴ Goyena recordó que la Constitución disponía el sostén del culto no sólo en lo referente a los aspectos materiales, e invocaba a Dios presidiendo la vida de los pueblos. Pero argumentaba que, dada la situación de debilidad de la Iglesia, los católicos querían que en la educación pública se enseñara la religión católica. A la vez, rechazaba la obligatoriedad escolar que proponía la ley como una “idolatría del Estado” pues se lo concebía “como una entidad superior a los derechos individuales, que no respeta el deber y la facultad del padre de familia como educador de sus hijos, que no respeta a la Iglesia en su misión docente”.⁵ Los católicos discutieron las leyes laicas con el discurso tradicional de defensa de un derecho que se les negaba, rechazando “confundirse” en los cementerios del Estado, en tanto creyentes católicos, con los suicidas y los no creyentes;⁶ para ello contaron con la elocuencia de políticos de primera línea como Estrada y Goyena, con amplia influencia entre sus contemporáneos. Sin embargo, aquella oposición brillantemente expuesta en el Congreso y en otros ámbitos políticos no encontró la resonancia buscada; no logró trascender los ámbitos específicamente católicos y convencer a un público más amplio.⁷

³ Natalio Botana y Ezequiel Gallo, *De la república posible a la república verdadera*, Biblioteca de Pensamiento Argentino, t. III, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1997.

⁴ Lilia Ana Bertoni, *Patriotas, nacionalistas y cosmopolitas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, FCE, 2001.

⁵ Gregorio Weinberg (Estudio preliminar, selección y notas), *Debate Parlamentario ley 1420, 1883-1884*, Buenos Aires, vol. I, 1984.

⁶ *La Buena Lectura*, Año XII, N° 40, 6 de junio de 1891.

⁷ Susana Bianchi, “La difícil conformación de la Iglesia católica argentina: el cuerpo episcopal (1869-1960)”.

Aun cuando doctrinalmente mantuvieran intacta la pretensión de la Iglesia de definir el todo, la oposición a las leyes laicas se hizo centralmente contra el invasivo avance del Estado sobre las libertades de los individuos, los padres de familia o las instituciones. Así lo expresaba también Biale Massé cuando se oponía en el Congreso Pedagógico al proyecto de educación obligatoria y laica, defendiendo la libertad de los padres de educar a sus hijos. Esos derechos serían cercenados por un “socialismo de Estado” que implicaba el avance del Estado sobre la sociedad civil, respaldando sugestivamente su argumento “liberal” con citas de Tocqueville.⁸

Los argumentos se colocaban en el terreno de la defensa de libertades o derechos tradicionales de la parte católica, que caducaban ante un Estado secular moderno. Se correspondían esos argumentos con la oposición a la centralización política de la gestión de Roca, que encontró a los políticos católicos de Buenos Aires junto a otros políticos liberales que la resistieron. Eran parte de un momento político en el que aún no se habían fragmentado las convicciones en torno de la construcción de una sociedad abierta y un país plenamente conectado con el mundo, cuando aún prevalecía ampliamente la idea de que la apertura, el crecimiento económico y el progreso iban de la mano.⁹

Un segundo momento se abre con la Revolución del Noventa y con la amplia movili-

ción política siguiente, la constitución del Centro Político de Extranjeros, la sublevación de los agricultores de las colonias santafesinas y la revolución radical de 1893 en Santa Fe. Estos acontecimientos influyeron en la elaboración de un balance crítico de la etapa previa y alertaron a muchos sobre los aspectos perjudiciales de la intensa movilidad social desencadenada por la expansión y la inmigración: crisis moral, materialismo, lujo desmedido, descreimiento y heterogeneidad poblacional. Pero en algunos grupos dirigentes esto se asoció con una idea conspirativa de la realidad que fue cobrando forma al calor de aquellos acontecimientos políticos. En ellos despertó temor la amplia movilización política de sectores sociales nuevos, muchos de ellos extranjeros y –más preocupante aun–, con direcciones políticas nuevas que hicieron pensar a esos dirigentes que estaban ante una situación que escapaba a su control.

Se fue afirmando entonces una idea defensiva de la realidad del país, para la cual los grupos diferentes, antes considerados enriquecedores de la realidad local, se volvieron ahora amenazantes de lo propio, y prendió el supuesto de que estas cosas eran resultado de la heterogeneidad y de la falta de unidad cultural. Progresivamente se consolidó un polo de opinión que tendió a establecer una necesaria correspondencia entre nación y unidad cultural. La adopción de una concepción cultural homogénea de nación implicó a la vez el delineamiento de un modelo cultural unitario y la selección de los rasgos que lo integrarían. Esos rasgos no se deducían obviamente de las características étnicas y culturales del país sino que resultarían de una elaboración que selectivamente tomaría unos y desecharía otros, hasta establecer la existencia de una lengua nacional, una raza nacional, una tradición y una cultura nacional, etc. Además, no se debía tratar de una simple enumeración sino que todos ellos debían conformar un conjunto con integración y sentido propio, un to-

en S. Bianchi y M. E. Spinelli (comps.), *Actores, ideas y proyectos políticos en la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, IEHS-UCPBA, 1997; Daniel Santamaría, “Estado, Iglesia e inmigración en la Argentina moderna”, en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, N° 14, 1990.

⁸ Intervención de Biale Massé, Congreso Pedagógico Internacional, 7ª sesión ordinaria del 18 de abril de 1882; Actas del Congreso Pedagógico Internacional, *El Monitor de la Educación Común*, t. III.

⁹ Otra interpretación en Loris Zanatta, “De la libertad de culto ‘posible’ a la libertad de culto ‘verdadero’. El catolicismo en la formación del mito nacional argentino, 1880-1910” (mimeo), Bolonia, 2000.

do con espíritu o alma nacional. La postulación de una idea tan monolítica y omnicompreensiva de nación significaba un celo defensivo mucho mayor del todo-nación y, a la vez, de cada uno de sus rasgos unidos a éste indisolublemente.

Estas ideas no se impusieron inmediatamente; dieron lugar a muchas polémicas y discusiones, pero progresivamente ganaron adherentes a medida que se difundió la convicción de que así se procuraba la defensa de la nación y se construía un dique de contención ante las amenazas de invasión extranjera, o bien de fragmentación interior. Estas ideas también convencieron porque se imponían con fuerza en el mundo europeo y por el prestigio de los nuevos modelos de nación, como el de Alemania. Su ejemplo sedujo a muchos, pues en pocos años pasó de la fragmentación estatal a convertirse en una nación-potencia industrial que disputaba con Inglaterra el liderazgo mundial. Espectacular logro alcanzado –se afirmaba– gracias a la fuerza de su cultura nacional. O bien, porque estas ideas sedujeron también a quienes encontraron atractivas las nuevas modas nacionalistas en boga en París, Viena o Madrid.

Fueron apoyadas también por un grupo de políticos católicos como Indalecio Gómez y Marco Avellaneda, firmes sostenedores de la idea de homogeneidad, y por un grupo de políticos católicos de las provincias de Santa Fe y Entre Ríos vinculados con aquellos gobiernos provinciales que se sintieron muy directamente afectados por los sucesos políticos del Litoral. En los años centrales de la década de 1890 defendieron estas ideas en varias discusiones sobre rasgos nacionales tales como la lengua nacional, la tradición patria, el emplazamiento de los monumentos, los héroes patrios, la educación, la ciudadanía, etc. Sin embargo, sus intervenciones políticas no asumieron centralmente la defensa de las prerrogativas católicas, como en la década de 1880, sino la del conjunto de la nación.

La progresiva difusión y aceptación de la concepción homogénea de nación como un ideal deseable para la Argentina (más allá y en contradicción con libertades, derechos y garantías constitucionales) empezó a operar como una redefinición del campo de “lo político”, el de los principios y las reglas, explícitas o no, que rigen la convivencia, donde encuentran marco interpretativo y simbólico tanto las acciones como los discursos de la política. Estos cambios en el marco referencial crearían las ideas favorables, y, con el tiempo, el sentido común sobre el que se operaría la instalación de la religión católica en una posición de predominio.

Paralelamente, en los años de 1890, la inserción del catolicismo en la sociedad argentina comenzó a ampliarse. Paulatinamente llegaron sacerdotes y nuevas congregaciones, se fundaron nuevas escuelas y colegios católicos y se impulsaron organizaciones dedicadas a las cuestiones sociales, como los círculos de obreros.¹⁰ Al mismo tiempo, los católicos (y la Iglesia) procuraron participar del creciente movimiento patriótico local. Las publicaciones católicas recordaban en las fechas patrias que los héroes de la independencia de la patria habían sido a la vez verdaderos creyentes. Desde 1893 se iniciaron las peregrinaciones a Luján coincidiendo con el inicio de las peregrinaciones de los estudiantes universitarios a los sitios fundacionales de la patria, como Tucumán. Esta confluencia convertiría, con el tiempo, el santuario de Luján en el centro de un culto nacional.

Finalmente, un tercer momento, se abre en torno al cambio de siglo, cuando la opinión política católica apareció con fuerza en el

¹⁰ Néstor T. Auza, *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino*, Buenos Aires, t. I, 1987; Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia en la Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo Mondadori, 2000.

Congreso Nacional liderada por el obispo-diputado Gregorio Romero y se desplegó desde entonces una actividad política y social tan rica y variada que escapa a las posibilidades de este trabajo caracterizar en todos sus aspectos. Crecieron las organizaciones de acción social en todo el país y surgieron otras específicamente políticas, como la Liga Democrática Cristiana (1903) y la Unión Católica (1907). También los centros universitarios católicos tuvieron activa participación en las grandes movilizaciones políticas del cambio de siglos, como la manifestación contra los acuerdos de paz con Chile, la unificación de la deuda nacional, etc. Desde 1897, las Escuelas Normales católicas comenzaron a funcionar bajo el régimen de Incorporación a la Enseñanza Oficial; al año siguiente, el nuevo ministro de educación, Osvaldo Magnasco –cuya labor ministerial fue particularmente elogiada por las jerarquías eclesiásticas– impulsó la simplificación de contenidos de los planes y programas de las escuelas comunes primarias del Consejo Nacional de Educación, tachados de “enciclopedistas”. También, inició la reforma del sistema general de educación secundaria, reduciendo drásticamente el número de las Escuelas Normales Nacionales (especialmente las de varones) y de los Colegios Nacionales. Ambos proyectos despertaron el entusiasmo de los católicos –según *La Voz de la Iglesia*–, esperanzados por las nuevas posibilidades que se les abrían en el campo educacional.

Parecía llegar con más fuerza la influencia de la corriente impulsada por León XIII, quien llamó a los sectores dirigentes católicos a asumir sus responsabilidades con la sociedad y en particular con los pobres. También, a asumir una actitud más decidida en defensa de los valores católicos y en contra de las nocivas ideas del siglo, en particular del liberalismo, pues la Iglesia era atacada por “las leyes civiles, por la prensa, por la enseñanza, por la conferencia [...]. La hora del

combate ha sonado para todos y ninguno puede permanecer indiferente”.¹¹ Los temas no eran nuevos –eran las ideas de Pío IX– pero en la Argentina resonaban con más fuerza que nunca.

Estas ideas y las aspiraciones de los católicos encontraron ahora una nueva predisposición en importantes grupos dirigentes locales convencidos de la necesidad política de consolidar la unión interior mediante la cerrada defensa de la unidad cultural de la nación. La religión católica podía sumarse al conjunto de rasgos propios ya delineados –la tradición patria, la lengua nacional, la raza nacional– e integrar indisolublemente la cultura nacional abriendo el camino para su reubicación en el panorama político nacional.

Estas ideas expuso en el Congreso Nacional el obispo diputado Gregorio Romero, una de las figuras más importantes del fuerte movimiento de opinión católica. Buscó colocar a la Iglesia católica en una posición de preeminencia para imponer sus criterios al conjunto de la sociedad, revertir aspectos centrales del espacio público laico consolidado por las leyes laicas de la década de 1880 y reinterpretar algunos principios constitucionales. En 1900 los obispos llevaron adelante una campaña para obtener una reglamentación más ventajosa de la ley de educación laica (1420) a fin de insertar la enseñanza de la religión en las escuelas públicas. Lograron no el simple uso privado de los espacios escolares fuera de horario escolar, sino la apertura oficial de las escuelas con sus directores al frente de las mismas durante las clases de religión. Como habían señalado las jerarquías eclesiásticas solicitantes, les era imprescindible la presencia de las autoridades escolares para garantizar la disciplina escolar y la con-

¹¹ “Editorial”, *La Buena Lectura* (Parroquia de La Merced), Año XXII, N° 12, 17 de noviembre de 1900; “Momentos de lucha”, *La Buena Lectura* (Parroquia de La Merced), Año XXII, N° 53, 31 de agosto de 1901.

currencia de los niños.¹² En 1901, el obispo diputado Romero propuso negar los subsidios a las Escuelas Evangelistas Argentinas, pues consideraba que las actividades del pastor metodista William C. Morris y sus escuelas promovían el culto protestante y eran, por ello, anticonstitucionales.¹³ Afirmaba Romero que la Constitución había establecido el católico como único culto oficial y los subsidios del Estado no podían, en consecuencia, aportarse al sostén de otros cultos. No obstante, se vio en la necesidad de recurrir a otro argumento más efectivo para inclinar la opinión de los diputados: el de la defensa de la nación. “Las escuelas evangélicas no deben ser subsidiadas –afirmó– porque son contrarias al sentimiento nacional.” Son invasoras y contra esto (el protestantismo anglosajón) ya se levantó en el pasado “la protesta de sangre de la Reconquista”.

En 1902, Gregorio Romero reiteró los argumentos con mayor éxito en la discusión sobre el proyecto de divorcio vincular y se impuso sobre un asunto civil el criterio moral de la Iglesia, que claramente cercenaba derechos civiles existentes. Respaldada por el conjunto de los obispos del país, predominó en el Congreso la postura defendida por el obispo diputado, quien negó al Poder Legislativo la facultad de legislar sobre el divorcio vincular, en realidad, un correlato del matrimonio civil sancionado por esa misma institución en 1888.¹⁴ También en esta ocasión el argumento católico se sustentó en la defensa de la nación. La transparencia del movimiento mostraba cómo, al proponerse como rasgo de

la cultura nacional, la religión católica se insertaba indisolublemente en la idea de nación. El diputado católico Padilla afirmó que el divorcio era una institución extraña a la nación y contraria a las tendencias del pueblo. Las leyes –sostuvo– debían responder a las costumbres y a las tradiciones propias y no a principios universales, los que –en su opinión– no tenían validez. La labor legislativa debía ofrecer “las tendencias propias al pueblo urbano cosmopolita”. Esta postura triunfó aun cuando en el Congreso se advirtió que el rechazo de la ley de divorcio implicaba “avances doctrinarios de la iglesia contra el poder civil, contra la soberanía de la nación argentina y de sus poderes públicos para legislar en todos los asuntos que afectan al pueblo, a la familia, a las instituciones”.¹⁵

Esta inserción de la religión católica en el alma nacional fue proclamada en los años siguientes tanto por las jerarquías como por los católicos “laicos”. Así lo afirmó, hacia 1908, el escritor católico Manuel Gálvez en procura de una “unidad espiritual” perdida en el país, pues las otras religiones habían introducido un germen de disgregación espiritual. Instituciones como el Ejército de Salvación y las Escuelas Evangélicas atentaban contra la nación: “el protestantismo significaría para la república su completa desnacionalización. La religión como el idioma, es uno de los fundamentos esenciales en que reside la nacionalidad”. Contra estos riesgos “la mejor medida de policía espiritual sería expulsar del país a todos los apóstoles de las religiones extranjeras [...]”.¹⁶ Finalmente, una misma unión entre religión católica y patria proclamó monseñor Miguel de Andrea en 1910. La famosa Oración Patriótica resumía estas ideas en su proclamación oficial de

¹² *La Buena Lectura* (Parroquia de La Merced), “La enseñanza religiosa en las escuelas. Importante nota del Sr. Vicario Capitular”, Año XXI, N° 34, 21 de abril de 1900; “La instrucción religiosa en las escuelas”, *La Buena Lectura* (Parroquia de La Merced), Año XXI, N° 36, 5 de mayo de 1900.

¹³ Congreso Nacional, Cámara de Diputados, *Diario de Sesiones*, 1901, t. 2, 30 de diciembre de 1901, pp. 754-765.

¹⁴ *Ibid.*, 13 al 25 de agosto de 1902.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Manuel Gálvez, *El diario de Gabriel Quiroga*, Buenos Aires, Arnoldo Moen y Hnos Eds., 1910, pp. 67-68.

la estrecha unión entre “Dios y Patria” y advertía a los sectores dirigentes que en esa unión descansaba todo el orden social de la nación.¹⁷ Esta unión formaba la nación: en la Argentina “nuestra alma nacional [está] tan

¹⁷ “Oración Patriótica de acción de gracias por el éxito de las fiestas del Centenario”, pronunciada en la Catedral de Buenos Aires por monseñor Miguel De Andrea el 2 de julio de 1910. Publicación ordenada por la Comisión Nacional del Centenario, Buenos Aires, Alfa y Omega, 1910; en Tulio Halperin Donghi, *Vida y muerte de la República verdadera (1910-1930)*, Buenos Aires, BPA, Ariel Historia, 1999.

compenetrada de nuestra religión” que ésta es parte indisoluble de la nación.

Como conclusión, se puede advertir que para el establecimiento de una indisoluble relación entre religión y nación no bastó la aspiración ni el mero discurso de los católicos. Requirió la existencia de condiciones previas; tanto la existencia de una idea cerrada y defensiva de la realidad asociada con una concepción cultural de la nación, celosa de sus rasgos, como también una relativamente amplia aceptación de estas ideas en los grupos dirigentes y en vastos sectores populares de la Argentina. □

La relación entre los Círculos de Obreros y los sectores patronales en las dos primeras décadas del siglo XX

María Ester Rapalo

Universidad de Buenos Aires

Los Círculos de Obreros católicos han tenido una vinculación estrecha con los sectores patronales por su misma forma constitutiva, pero lo que me interesa analizar es la actuación que desplegaron durante los períodos de intensos conflictos laborales en estrecha alianza con sectores patronales, fueran éstos católicos o no.

Me he detenido en esta relación específica durante las dos primeras décadas del siglo para comprender algunos aspectos de la gran organización patronal que se creó en 1918, durante el gobierno de Hipólito Yrigoyen, llamada Asociación del Trabajo (AT). Esta organización patronal, algunos de cuyos directivos provenían de la militancia católica, estuvo muy vinculada con los Círculos y con organizaciones, llamadas “sindicatos”, adscriptas a ellos. También en ese período encontré intervenciones de los Círculos relacionadas con otras empresas que no figuraron en calidad de miembros de la Asociación del Trabajo, como la inglesa Unión Telefónica (UT), que resultan muy interesantes para calibrar los comportamientos de ambos actores.

Los Círculos de Obreros Católicos, creados en Francia por el conde de Mun en la década de 1870, fueron una iniciativa del catolicismo social enmarcada en principios antiliberales y pro corporativistas. La iniciativa, como otras del catolicismo social, fue

retomada por la encíclica *Rerum Novarum* de 1891. Al igual que en otros países, los Círculos creados en la Argentina por el sacerdote alemán Federico Grote en 1892 tuvieron una composición mixta: patronos y obreros, denominados respectivamente “socios protectores” y “socios activos”. Los primeros operaban como tutores y benefactores, puesto que debían orientar las conductas de los obreros mediante el adoctrinamiento religioso y aportar al sostenimiento material de los Círculos. La concepción paternalista expresaba, entonces, una caridad interesada pero modernizada.¹ La estructura de autoridad se correspondía con esas jerarquías sociales, pero una cuestión que, como veremos, resulta confusa en la Argentina es quiénes ejercían el control, ya que la autoridad era compartida por laicos y eclesiásticos.² El director espiritual era un

¹ El padre Grote expresaba así los objetivos de los círculos: “Estas asociaciones se fundan en la República Argentina, con el fin de defender y promover el bienestar espiritual y material de la clase obrera, en marcada oposición a la funesta propaganda del socialismo y de la impiedad, que mediante promesas engañosas de efímera felicidad, llevan al obrero a su ruina temporal eterna, y acarrear a toda la sociedad males incurables”.

² Sobre la estructura verticalista y jerárquica de los Círculos no caben dudas. Por ejemplo, cuando en 1917 la Junta Central ordena a los presidentes de los Círculos que envíaran los nombres de los asociados en vista a la creación de gremios, finalizan diciendo que “todos los

eclesiástico, pero el presidente de la Junta de Gobierno, compuesta por seis dirigentes, era un laico.³ En la Argentina, estas asociaciones, cuyo fundador eludió designarlas con el calificativo de “católico”, pensaron el establecimiento de socorros mutuos como un medio para “atraer” a los trabajadores y, según afirmaba *La Voz de la Iglesia*, “inducirlos” por ese medio a cumplir con sus principales deberes.⁴ Paralelamente a su acción propagandística y organizativa encaminada a contrarrestar la influencia socialista, los Círculos propiciaron dos líneas de intervención estatal con el objetivo de garantizar la estabilidad del orden social: por un lado una política preventiva mediante una limitada legislación protectora del trabajo y, por otro lado, una política represiva propia de una concepción policíaca de la cuestión social.⁵

gremios quedarán sometidos a las decisiones y resoluciones de la Junta Central”.

³ Para la comparación con el caso español, donde la preeminencia patronal y laica era notoria, véase Guy Hermet, *Los católicos en la España Franquista*, t. 1: *Los actores del juego político*, Madrid, Centro de Estudios Sociológicos/Siglo XXI de España, 1985. Para la caracterización de los Círculos en general, véase Juan María Laboa, *El integrismo*, Madrid, Narcea, 1985, y Giorgio Candeloro, *Il movimento cattolico in Italia*, Roma, Editori Riuniti, 1961

⁴ El periódico *La voz de la Iglesia*, el 15 de marzo de 1893, sugería la estrategia a seguir:

Es necesario valerse de las mismas armas de los enemigos, es necesario atraer al obrero con los mismos medios que emplean los malos para separarlo de Dios. [...] De ahí la necesidad de establecer esa especie de asociación de socorros mutuos para auxiliar a la clase menesterosa en sus necesidades y por ese medio inducirlos al cumplimiento de sus principales deberes.

El padre Grote describe esta misma estrategia en una carta a su superior del 5 de mayo de 1894: “Nosotros obedecemos al ‘sistema masónico’, lo que hasta este momento nos obtuvo los mejores resultados. Atraemos al obrero mediante muchas ventajas materiales y cuando lo tenemos, entonces lo trabajamos bajo todos los aspectos, para encaminarlos hacia una vida cristiana”. Reitera la exposición de la misma estrategia en la carta del 17 de enero de 1910.

⁵ Héctor Recalde, *La iglesia y la cuestión social (1874-1910)*, Buenos Aires, CEAL, 1985. En apoyo de los proyectos de legislación social, las Actas de la Junta Cen-

A fines del siglo XIX surgió en Europa una polémica dentro del catolicismo social entre los partidarios de los Círculos y los partidarios de organizaciones obreras independientes de los sectores patronales, es decir, sindicatos. Ambas tácticas estaban contempladas en la *Rerum Novarum* y al primer tipo de organización se inclinaron los sectores más conservadores. En la Argentina se dio un fenómeno cuyo grado de originalidad no se conoce, pero que mezcló ambas tácticas dado que la lucha contra el socialismo y el anarquismo se manifestó fundamentalmente en la ofensiva contra las organizaciones sindicales obreras. En efecto, los “sindicatos católicos” más importantes surgieron a partir del personal solicitado por las empresas a los Círculos para sustituir a trabajadores en huelga o a potenciales huelguistas. Desde la Iglesia se los denominó indistintamente “sociedades”, “gremios” o “sindicatos”, mientras que desde las sociedades obreras de resistencia se los caracterizó como “amarillos”, al igual que lo hicieron miembros de los mismos Círculos, como Alejandro Bunge.

Pese a lo que sostiene la historiografía más difundida, que tiende a señalar diferencias notorias entre las experiencias del primer período, bajo el liderazgo del padre Grote, y las del segundo período, bajo la dirección espiritual de monseñor De Andrea a partir de 1912, yo encuentro que hay una línea de continuidad, y ello se hace visible cuando se indagan fuentes eclesiásticas como las actas de reuniones de la Junta Central de los Círculos. Ahora bien, durante los conflictos laborales se produjeron encuentros entre Círculos y patronos que detallaré más adelante. Mi hipótesis al respecto es que dado que ambos tenían

tral de los Círculos de Obreros registran en 1904 una entrevista con Joaquín V. González y la organización de una marcha que finalmente fue suspendida. Bajo la dirección posterior de monseñor De Andrea se manifestó el mismo interés por la legislación social.

un común enemigo en los anarquistas, los socialistas y las sociedades de resistencia (o sindicatos), y que se proponían preservar el orden social y el principio de autoridad, sus intereses confluyeron. Pero en la medida en que tanto patronos como Círculos tuvieron otros intereses que no resultaron convergentes, el encuentro original solió derivar en situaciones conflictivas.

Durante el período que estamos abordando, las sociedades obreras no tenían reconocimiento legal y tampoco había leyes que reglamentaran con respecto el despido de los trabajadores. El reconocimiento de los sindicatos, de las reivindicaciones obreras y de la estabilidad en el empleo estaba sujeto a la voluntad patronal. Ante la resistencia de los patronos a reconocer el derecho de asociación cuando lo ejercían los trabajadores y a otorgar las mejoras reclamadas, la herramienta clásica con la que contaban los obreros era la huelga, un recurso utilizado tanto para obligarlos a reconocer sus sociedades y a negociar, como a sostener los acuerdos pactados.

El lema fundamental que articuló la actuación común de organizaciones patronales y de los Círculos ante las organizaciones obreras y las huelgas fue la defensa de la “libertad de trabajo”. Para ambos, el principio se traducía de dos formas interrelacionadas: por un lado, como “libertad para contratar y despedir”; por otro, como “derecho” a que el Estado garantizara, mediante el uso de la fuerza pública, la protección de los trabajadores contratados para reemplazar a los huelguistas. Invocando este principio, los Círculos comenzaron a colaborar con los patronos a comienzos del siglo, cuando se agudizaron los conflictos laborales en las actividades neurálgicas del modelo agroexportador, las marítimas, portuarias y ferroviarias, tanto en Buenos Aires como en los principales puertos del interior.

En efecto, en 1901, en el marco de una huelga de estibadores en el puerto de Rosa-

rio, el diario católico *El Pueblo*, también fundado por el padre Grote como órgano de los Círculos, informó que los patronos de embarcaderos, los ferrocarriles, exportadores y agentes marítimos habían declarado en un manifiesto que “no reconocen a la sociedad de resistencia, negándose a tratar con los obreros en huelga, y reservándose la libertad de aceptar o despedir a los obreros según su agrado, y determinar por sí condiciones de trabajo [...]”. La misma fuente católica sostenía a continuación que “a pedido de los patronos reunidos, el Círculo de Obreros envió esta mañana 350 obreros, aumentándose durante el día hasta 500. Un escuadrón de seguridad protegía a estos trabajadores”.⁶

En noviembre de 1902, los cargadores y estibadores del puerto de Buenos Aires iniciaron una huelga contra las duras condiciones de explotación, que incluían largas jornadas de trabajo y la carga de bolsas que llegaban a pesar hasta 120 kilos. En consecuencia, demandaban un aumento del jornal a cuatro pesos, una jornada de trabajo de ocho horas y la reducción de los kilos de carga de 120 o 100 a 70. Según afirmó el padre Alfredo Sánchez Gamarra en la biografía de Grote, nuevamente se solicitaron a la Junta Central los servicios de los Círculos con el fin de “hacer abortar” la huelga. Pero en esta oportunidad, la Junta accedió a la solicitud y exigió “cuatro pesos de jornal y jornadas de diez horas mientras durara la huelga; y tres pesos de salario y preferencia en la admisión al trabajo para los obreros de los Círculos después de solucionado el conflicto”.⁷ La novedad de es-

⁶ Diario *El Pueblo*, 10 de diciembre de 1901. Cf. H. Recalde, *op. cit.*, pp. 81-82 y “Los centros católicos y las sociedades de resistencia” en: *La organización obrera*, noviembre de 1901. Cf. Isaac Oved, *op. cit.*, p. 181.

⁷ Sánchez Gamarra y R. P. Alfredo Sánchez Gamarra C.S.S.R., *Vida del Padre Grote. El apóstol de los trabajadores*, Buenos Aires, Edición de la Federación de Círculos Católicos de Obreros, 1997, pp. 261-262. Véase también H. Recalde, *op. cit.*, p. 82.

ta segunda intervención –la exigencia de aumentos de salarios y, fundamentalmente, de la posibilidad de que ese personal permaneciera contratado– anticipaba ya las razones que llevarían al conflicto.

A mediados de 1903, pese a que los patrones dieron escaso cumplimiento a esas exigencias, se sellaron relaciones más orgánicas entre los Círculos y los patrones. En este caso se trató de los empleadores reunidos en el Centro de Navegación, cuyos fundadores, Nicolás Mihanovich y Pedro Christophersen, se destacarían además como iniciadores de las sucesivas organizaciones patronales que se verán más adelante. El interlocutor fue el secretario del Centro, el doctor Ernesto Frías. Según consta en el Acta de Reuniones de la Junta Central de los Círculos del 18 de junio de 1903, “El Reverendo Padre Grote da cuenta que en carácter privado le ha sido propuesto por la Asociación Centro de Navegación el sustituir paulatinamente los obreros actuales que trabajan en el puerto por otros que pertenezcan a los Círculos”.

A partir de ese momento, comenzó a perfilarse la organización del “gremio”, que a fines de 1903 se llamaría Sociedad Argentina de Obreros del Puerto y sería encomendado a la Liga Democrática Cristiana, también creada por el padre Grote.⁸ En esa oportunidad, las exigencias de Grote fueron aun mayores: los patrones debían solventar los servicios médicos que ofrecerían los Círculos cercanos al puerto. Esta exigencia era complementaria de las tareas propagandísticas que realizarían estos Círculos para atraer a los trabajadores.⁹ En esa campaña de reclutamiento, el “gremio” y el Círculo contaron con la inestimable colaboración de la Agencia de Trabajo, el resultado de otra iniciativa simultánea de Grote,

en cuyo sostenimiento colaboraban el Centro de Navegación y otros “señores socios protectores”.¹⁰ A su vez, la creación del sindicato portuario y de la Agencia de Trabajo obligó a modificar el reglamento original de los Círculos de manera tal que la posibilidad de emplearse por medio de los Círculos excediera a la de sus socios y familiares, y se ampliara a todos aquellos que solicitaran ingresar.¹¹

Como estaba previsto, la Sociedad Argentina apeló a la colaboración del Círculo de Obreros de San Telmo, del que era directivo el demócrata cristiano Liborio Vaudagnotto, y desde allí se inició una intensa campaña en favor del reclutamiento, que incluía conferencias y festivales. El 16 de septiembre de 1903 comenzó la huelga; se inició, precisamente, porque los enviados de los Círculos debilitaban la posibilidad de que la sociedad de resistencia portuaria ejerciera un importante control sobre la contratación y los despidos de los estibadores. Una vez comenzada la huelga, apoyándose en la capacidad de reclutamiento de la Sociedad Argentina y en la ayuda del gobierno para traer 1.200 obreros de Corrientes, los navieros y los contratistas comenzaron a sustituir a los huelguistas. A comienzos de febrero de 1904, cuando ya se divisaba que la huelga sería derrotada, el padre Grote aprovechó para incorporar una nueva exigencia: que “los contratistas estibadores quedasen obligados a ocupar en el 60% de las tareas del puerto a obreros afiliados a

⁸ En un primer momento se denominó “Patronato de obreros del puerto”. Actas de la Junta de Gobierno.

⁹ Acta de Reuniones de la Junta Central de Gobierno de los Círculos de Obreros, 21 de junio de 1903.

¹⁰ La Junta Central decide expandir los servicios ofrecidos por la agencia a “compañías de tranvías, Ferrocarriles, establecimientos industriales, etc.”, así como “a todas las personas distinguidas y de posición social” y dar a conocer su función mediante campañas, que implicaron el envío de más de 20.000 circulares. A partir de este momento la agencia, luego llamada Bolsa de Trabajo, se constituye en una institución estable de los Círculos. Acta de la Junta Central, 10 de noviembre de 1903.

¹¹ La condición para estos últimos era que abonaran 50 centavos cada vez que fueran empleados y demostraran haber sostenido buenas conductas en trabajos anteriores.

la Sociedad Argentina”.¹² Esta pretensión del sacerdote ponía coto a la “libertad de contratación y de despidos” invocada por los capitalistas, quienes, por esa razón, accedieron con reservas al pedido de Grote y firmaron un acuerdo que estipulaba:

Que sin menoscabo de esa libertad de trabajo, el Centro interpondrá toda su influencia para que los contratistas sigan empleando en los trabajos de estiba a los obreros que nos han acompañado en los momentos difíciles, lo que es un acto de justicia, sin perjuicio de la libertad de los contratistas de despedir al obrero que no cumpla con su deber o no sea apto para el trabajo o cuando no lo necesite, pero no como imposición de ningún centro de resistencia.¹³

Según puede observarse a partir de esta cita, el Centro de Navegación seguía reafirmando la autoridad patronal sobre la contratación y los despidos. Además, la respuesta pone en evidencia el interés propio de las patronales por el valor de la experiencia y la capacitación de los trabajadores, interés que podría llevarlos a desprenderse de los obreros suministrados por los Círculos. Ya se distinguen claramente los intereses contradictorios entre Círculos y patrones. Los unía el propósito de terminar con las organizaciones obreras de resistencia, pero mientras los patrones parecían circunscribirse a ese único objetivo, desde el espacio eclesiástico se percibían otros dos: la ampliación de la base de sustentación de la Iglesia mediante su inserción en las filas obreras y la inclusión de prácticas asistenciales preventivas y mejoras salariales. Así,

¹² Sánchez Gamarra, *op. cit.*, p. 275; Isaac Oved, *El anarquismo y el movimiento obrero en Argentina*, México, Siglo XXI, p. 329.

¹³ Andrés Pont Llodrá, “Los estibadores del puerto y la Liga Democrática Cristiana”. Cf. Néstor Auza, *op. cit.*, t. II, p. 248.

de acuerdo con las palabras del mismo Grote, combatiendo “la funesta propaganda del socialismo y de la impiedad”, se podía defender el mantenimiento del orden social y, simultáneamente, detener el progresivo avance del descreimiento, hecho que ponía un límite a la reproducción y expansión de la Iglesia Católica.¹⁴

Ahora bien, a lo largo de 1904 la Sociedad Argentina sufrió, al menos, dos reveses. Por un lado fue perdiendo adeptos, ya que parte de sus miembros se incorporaron a la sociedad de resistencia.¹⁵ Por el otro, el Centro de Navegación no logró sostener el compromiso de contratación estipulado, y prefirió recurrir a la idoneidad y la experiencia de los miembros de la sociedad de resistencia, frente a la inexperiencia de los reclutados por la organización católica.¹⁶ Este proceder es un indicio de que el encuentro de intereses entre sectores eclesiásticos y patronales comenzaba a resultar problemático para estos últimos. De hecho, dentro de las filas patronales ya comenzaban a perfilarse los lineamientos generales de un proceso de construcción de insti-

¹⁴ De manera más directa, monseñor Duprat, refiriéndose al rol de los Círculos, sostenía en 1908: “Señores: el país no será católico, si dejan de ser católicas las masas populares. Le toca al elemento católico laico ejercer ese apostolado [...]”, citado por H. Recalde, *op. cit.*, p. 59.

¹⁵ Isaac Oved, *op. cit.*, p. 330.

¹⁶ Néstor Auza sostiene que es inexplicable el incumplimiento del compromiso, y más aun que empresarios de reconocida trayectoria católica prefirieran pactar con las sociedades de resistencia. Véase Néstor Auza, t. 1: *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino. Grote y la estrategia social*, Buenos Aires, Editorial Docencia/Ediciones Don Bosco/Editorial Guadalupe, 1987, p. 259.

Como muchas veces lo hicieron saber los empresarios, los anarquistas resaltaron en varias ocasiones la falta de idoneidad de los miembros de la Sociedad Argentina. Así caracterizaban a esta Sociedad en una nota de *La Protesta* del 5 de noviembre de 1904: “organizados por los patrones, bendecidos por los curas, os atrevéis, pérfidos y canallas, a agregar al nombre de vuestro centro ‘obrerros del puerto’ cuando una buena parte de vuestros socios nunca han trabajado en el oficio y apenas puede distinguirse un buque de una locomotora”.

tuciones propias que, iniciado a fines de 1904, se profundizaría al año siguiente. En efecto, en ese lapso –y luego de la derrota infligida a los trabajadores portuarios–, en un contexto de alza de la movilización obrera que excedía significativamente los límites de las actividades portuarias, aparecieron los primeros intentos de las patronales para unirse con el fin de “restituir” una autoridad que consideraban amenazada. Asimismo, debe destacarse que en esos emprendimientos patronales subyacía la intención de avanzar en la organización propiamente patronal tomando elementos de la matriz católica social.

El primero de esos intentos patronales fue la Unión General, una iniciativa del Centro de Navegación, gestionada por su secretario, el mismo doctor Frías que había intervenido en la creación del gremio portuario católico. El Centro de Navegación convocó a representantes de exportadores, barraqueros, agentes marítimos, ferrocarriles, tranvías, frigoríficos y dueños de fábricas y talleres. En la caracterización de la coyuntura, el Centro destacó tres coordenadas. Por un lado, se sostenía que el auxilio de la autoridad estatal “viene casi siempre tarde y nada o poco remedia”. Por otro lado, se conjeturaba que vendrían nuevas huelgas en las que “los patrones llevarían la parte más desfavorable”. Por último, se concluía que las dos primeras coordenadas podrían llevar al “derrumbe de la autoridad patronal”. Las estrategias defensivas diseñadas contemplaban fines represivos y persuasivos. Se manifestaba una preocupación por lo “social” con el fin de disminuir el descontento: sostenían que proyectaban la fundación de barrios obreros y la construcción de escuelas, y también contemplaban la formación de asociaciones obreras “para aquellos que deseen trabajar en armonía con los patrones”.¹⁷ En

paralelo a ello, diseñaron una Bolsa de Trabajo con la función de suministrar trabajadores de confianza, incluso trayéndolos “de otros países cuando las necesidades lo requieran”, en obvia alusión a situaciones de huelga.¹⁸ La Bolsa contemplaba además el otorgamiento de “socorro” a esos trabajadores. El proyecto se completaba con una propuesta que estaba implícita en el fundamento de la Unión General: la creación de una “policía propia” para la “vigilancia de los elementos que consideren perniciosos”.

Estas iniciativas patronales de principios de 1905, en las que se encuentra la matriz que reproducirá la Asociación del Trabajo 13 años más tarde, no parecen haber pasado de tentativas, ya que rápidamente se pierde su rastro. Sin embargo, manteniendo los principales objetivos, el Centro de Navegación creó una organización que respondía a la esencial intransigencia de los patrones vinculados con el transporte y con las exportaciones: la Sociedad Protectora del Trabajo Libre (SPTL), una sociedad llamada a perdurar y a ganar celebridad como fuente de conflictos y hechos de violencia.

Los organizadores habían convocado al padre Grote para que los asesorara en esta nueva creación, en un intento de aprovechar su experiencia previa, pero el sacerdote rechazó colaborar al percibir en esta operación una fuerte competencia para la Sociedad Argentina. En cambio, volvió a insistir ante los empleadores en su solución: que para terminar con las huelgas cumplieran con el compromiso de contratar a los trabajadores de la Sociedad Argentina dándoles al menos el 60% del trabajo disponible en la carga y descarga.¹⁹ Los patrones desestimaron dicha recomendación y consolidaron a La Protectora.

¹⁷ “Trabajadores y capitalistas”, *La Protesta*, 7 de enero de 1905.

¹⁸ “Trabajadores y capitalistas”, *La Protesta*, 8 de enero de 1905.

¹⁹ Sánchez Gamarra, *op. cit.*, pp. 274-275.

La competencia que ella implicaba en el ejercicio de tareas y objetivos similares daría lugar a que la Sociedad Argentina se incorporara al movimiento huelguístico que se inició en octubre de 1905 y firmara, junto a la Sociedad de Resistencia portuaria, un pliego de condiciones que exigía que los patrones renunciaran a la Sociedad Protectora. En efecto, el artículo 5° estipulaba lo siguiente: “Todo trabajo que pertenezca a la jurisdicción de la ribera será manipulado por el personal del gremio asociado en las sociedades obreras de estibadores, no considerando como tal a la Unión Protectora del Trabajo Libre, que es una empresa capitalista”.²⁰

Pero esta coyuntural “unidad de acción” resultó inútil. Si bien Grote manifestó públicamente que la incorporación a la huelga no implicaba solidaridad con socialistas y anarquistas, y simultáneamente intentó negociar de manera independiente con la patronal, la Sociedad Argentina resultó víctima de la libertad de trabajo. La voluntad patronal la desplazó de sus preferencias por una organización con mayores alcances, que también ofrecía socorros médicos y sujeta directamente a ella, es decir, sin ninguna mediación que limitara la libertad y autoridad de los empleadores. Así lo reconoció la Sociedad Argentina cuando intentó reactivarse durante una nueva huelga portuaria en 1911: atribuyeron la debilidad de los años anteriores “a la confabulación de las sectas anarquistas y a las calumniosas inventivas de la sociedad llamada Trabajo Libre”.²¹

El ciclo económico recesivo que había comenzado en 1913 aumentó considerablemente tanto la desocupación como el costo de vida. En 1918, este último había aumen-

tado el 65% respecto a 1914, generando una notable disminución de los salarios reales.²² En 1917, cuando comenzó la reactivación de las exportaciones y aumentó la demanda de mano de obra, el malestar obrero se tradujo en la consolidación de los grandes sindicatos vinculados a la exportación y en el comienzo de importantes huelgas que afectarían las tareas del puerto, los ferrocarriles y los frigoríficos. Estas primeras huelgas fueron el inicio del relevante ciclo conflictivo que se extendería hasta 1922. En cuanto al ámbito político, la llegada al poder del presidente Yrigoyen en 1916 inauguró una etapa de cierta neutralidad con respecto a los conflictos laborales; el Ejecutivo asumió funciones de arbitraje y limitó el apoyo colateral que la fuerza pública había brindado en los años anteriores a los propietarios.

Como consecuencia de esta nueva correlación de fuerzas sociales, a mediados de 1918 importantes sectores patronales crearon la Asociación del Trabajo que, con un discurso similar al proyecto anterior de la Unión General, era una expansión de la SPTL. El objetivo principal era aplicar los métodos de ésta, corregidos y ampliados, a un campo más vasto que el trabajo de los puertos. Los principales servicios que esta organización ofrecía a todo tipo de empleadores eran especialmente el suministro de rompehuelgas y guardias armados, que se completaban con otros servicios “de policía”. Los argumentos principales que justificaban esta nueva asociación patronal eran el crecimiento de la movilización obrera y la escasa colaboración que prestaba el gobierno a sus demandas de represión.

También en ese momento se produjo la reactivación de los Círculos y sus extensiones: la Bolsa de Trabajo y los “gremios” o “sindicatos”, ahora reunidos en la Federación

²⁰ “Las huelgas”, *El Pueblo*, 5 de octubre de 1905.

²¹ Néstor Auza, t. 2: *Aciertos y Fracasos Sociales del Catolicismo Argentino. Mons. De Andrea, realizaciones y conflictos*, Buenos Aires, Editorial Docencia/Ediciones Don Bosco/Editorial Guadalupe, 1987, p. 128.

²² David Rock, *El radicalismo argentino, 1890-1930*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977, p. 120.

—luego llamada Confederación— Profesional Argentina (FPA o CPA). El director espiritual de los Círculos era monseñor De Andrea, mientras que la presidencia de la Junta de Gobierno la ejercía el señor Lorenzo Anadón, típico representante del sector patronal incorporado a los Círculos. No es posible detenerse en el análisis del poder y del perfil de Anadón, pero basta decir que por esos años fue vicepresidente de la poderosa empresa La Forestal, miembro de la Asociación del Trabajo y, en 1919, miembro de la organización parapolicial Liga Patriótica y presidente de la nueva institución eclesíástica destinada a centralizar las actividades católicas, la Unión Popular Católica Argentina (UPCA). Presencias como éstas entre las máximas autoridades de los Círculos son un indicador de que las decisiones de los mismos no pueden atribuirse sólo a su “director espiritual”.

En 1917, la FPA dejó sentada públicamente su opinión sobre los conflictos sociales. Declaró que “las huelgas existentes no son ni justas, ni legítimas, ni necesarias” y, tal vez temiendo que sus bases fueran “contagiadas”, concluía: “en nombre de la libertad de trabajo decimos a nuestros obreros que no se dejen intimidar”. Durante la huelga de los frigoríficos de fines de ese año, los Círculos reclutaron 500 trabajadores para los frigoríficos La Blanca y La Negra. Simultáneamente se realizó una activa propaganda a favor de la Bolsa de Trabajo y se avanzó en la organización del “gremio” de estibadores, “previendo que habrá una gran demanda de pedidos”.²³ En noviembre de 1917 las actas de la FPA informaron que representantes de ese gremio junto a monseñor De Andrea y al señor Anadón proyectaban presentarse ante las compañías navieras y las casas cerealistas “a fin de que el gremio de estibadores obtenga trabajo,

preferentemente como capataces”.²⁴ (Un año y medio después este gremio fue disuelto por la Confederación debido a las acusaciones de “amarillismo” que recayeron sobre él.)²⁵

No obstante, durante este ciclo conflictivo se producen una serie de situaciones complejas y contradictorias que reproducirán la modalidad y el tipo de relaciones que ya se han observado en torno de la Sociedad Argentina de Obreros del Puerto creada por Grote. Me interesa analizar dos casos que a mi juicio son ilustrativos de este período y de las razones que llevaron al abandono del proyecto “sindical” católico.

El primero corresponde al de la Sociedad de Molineros de la capital, fundada en septiembre de 1918 y considerada uno de los principales logros de la Confederación católica. Esa sociedad reunía a trabajadores incorporados durante una huelga en los cinco molinos que Bunge y Born, socio fundador de la Asociación del Trabajo, había instalado en el puerto de Buenos Aires. Monseñor De Andrea explícitamente se atribuyó su creación y, desde el ámbito patronal, Dell’Oro Maini, secretario general de la Asociación del Trabajo, sostuvo en un informe reservado elevado a sus superiores que fue él quien “surgió” su fundación.²⁶

Es necesario aclarar la situación laboral previa en esos molinos para que se comprenda en qué momento intervienen los Círculos. La Sociedad de Resistencia de esos molinos, creada en 1917 y con alrededor del 90% de

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Acta de Reuniones de la CPA, 13 de marzo de 1919. La Asociación del Trabajo solicitó personal para la empresa Mihanovich durante la huelga de principios de 1919 tanto a la Sociedad Protectora como a la organización católica. Cf. *La Unión del Marino*, 8 de marzo de 1919.

²⁶ “La Asociación del Trabajo. Maniobras capitalistas para romper la solidaridad obrera”, *La Unión del Marino*, 8 de marzo de 1919. Este periódico reprodujo informes de la secretaría de la Asociación del Trabajo a los miembros de su consejo directivo. El informe a que hacemos referencia es del 20 de enero de 1919.

²³ Acta de Reuniones de la FPA, N° 8, 3 de noviembre de 1917.

los obreros afiliados, había obtenido hasta 1918, luego de una huelga, el reconocimiento de su organización, una jornada de ocho horas en lugar del promedio anterior de once, el pago de las horas extras con el 50% de recargo, aumentos de salarios, indemnización por accidentes de trabajo, supresión del trabajo infantil, importante control sobre la contratación y los despidos, el 1° de Mayo no laborable y la tolerancia de la empresa con el cuerpo de delegados encargado de supervisar que se cumplieran los acuerdos pactados. Esto implicaba un importante recorte de la autoridad de los empleadores, quienes provocaron una huelga en mayo de 1918 con el fin de debilitar al sindicato. Esta huelga duró tres meses y medio y finalizó con el triunfo obrero, obtenido fundamentalmente gracias a la solidaridad de los trabajadores portuarios y marítimos, quienes frenaron mediante el boicot las exportaciones de la empresa. El compromiso firmado en agosto estipuló que deberían ser reincorporados todos los trabajadores huelguistas y que en caso de incumplimiento se retomaría el boicot.

A lo largo de la huelga un importante número de trabajadores había encontrado ocupación en otros lugares y no retornaron a sus puestos. Por este motivo la Sociedad de Resistencia aceptó a los nuevos trabajadores previa realización de un relevamiento según el cual se los clasificó en dos categorías, “buenos” y “malos”, es decir, potencialmente solidarios o no con el conjunto de los trabajadores. Los primeros fueron invitados a incorporarse a la sociedad de resistencia, y con respecto a aquellos considerados “malos” –los que provocaban incidentes, amenazaban con armas de fuego, etc.– se solicitó a la empresa su separación.²⁷

Ahora bien, durante la huelga los Círculos de Obreros habían suministrado personal a la empresa; con ese mismo personal se creó en septiembre el sindicato molinero católico luego de que fueran retomadas las actividades. El gran estímulo que ofrecían los Círculos a sus potenciales socios era la garantía de que se les conservaría el trabajo en los molinos debido a la “influencia” que ejercían sobre la patronal. Ello atentaba contra el acuerdo suscrito entre Bunge y Born, la sociedad de resistencia molinera y los marítimos, que estipulaba la reincorporación de la totalidad de los huelguistas. Esto último, tanto como el posterior comportamiento del grupo empresario, hace pensar que Bunge y Born fue rebasado en su autoridad por el secretario de la Asociación del Trabajo. El sindicato llegó a contabilizar 250 socios y subsistió sólo ocho meses, pues una parte de sus miembros fue despedida paulatinamente por Bunge y Born y la otra parte se incorporó a la sociedad de resistencia.

Mientras Bunge y Born iba desprendiéndose de estos trabajadores, la CPA, alarmada por lo que esta pérdida significaba para su prestigio y su propia existencia, realizó dos circuitos de presiones para conseguir la readmisión de sus trabajadores. Ambos circuitos correspondían a las dos funciones que pretendía ejercer la sociedad católica. Por un lado, como suministradora de personal durante la huelga y “sociedad” alentada por la Asociación del Trabajo, apelaba a ésta para que presionara al grupo Bunge y Born, el que a su vez respondió que mientras existiera la posibilidad del boicot no podía hacer nada.²⁸ Por otro lado, en tanto sindicato apeló al Ministerio del Interior. El ministro les respondió que

tra en el Archivo Gremios/Sindicatos de la CPA-Círculos de Obreros.

²⁸ “Pedido de garantías para la libertad de trabajo. El caso de los molineros y elevadores de granos”, *La Nación*, 18 de junio de 1919.

²⁷ La reconstrucción de este episodio se basa en las Actas de Reuniones y Asambleas de la Sociedad de Resistencia Molinera y en la documentación, que se encuen-

no había ley que amparase a los trabajadores despedidos.

Cabe la pregunta sobre las posibilidades de expansión que tenía este sindicato independientemente de la voluntad de Bunge y Born. Sus proclamas de propaganda estaban destinadas a desmerecer al sindicato de resistencia y resultaban poco creíbles. Sostenían, por ejemplo, que el sindicato de resistencia no había conseguido ninguna mejora material y moral para el conjunto de los trabajadores. También afirmaban que era un sindicato anarquista, cuando todos sabían que estaba alineado con la Federación Obrera Marítima, el principal sostén de la FORA sindicalista. Desestimaban, además, el carácter explotador y las tendencias monopólicas de Bunge y Born, a pesar de que el proceso de centralización que había efectuado la empresa en los últimos años era ampliamente conocido por los trabajadores y de que por esa misma razón estaba siendo investigada por la Comisión Antitrust de la Cámara de Diputados. En suma, sostenían una retórica de enfrentamiento que no sólo era falsa sino que, dado lo conseguido por la Sociedad de Resistencia, no ofrecía alternativas. Y más aun, esta retórica resultaba contradictoria con otros discursos del diario de los Círculos: desde 1913 en sus clásicas intervenciones antisemitas, *El Pueblo* responsabilizaba al “trust de los molineros [...] hecho por una casa de propiedad judía [...] de que se pague en Argentina el pan tan caro”.²⁹ ¿Por qué Bunge y Born se desprendió de miembros de los Círculos? En primer lugar, como he señalado, la correlación de fuerzas estaba a favor de la sociedad de resistencia mientras se mantuviera en pie el sindicato marítimo. En segundo lugar, el per-

sonal expulsado no reunía las condiciones de eficiencia y moralidad que garantizaban los antiguos trabajadores. Se encuentran datos sobre roturas de las modernas máquinas que obligaron a cerrar uno de los molinos, de robo de bolsas de harina y provocación casi a diario de conflictos con el antiguo personal, en el que se destaca Francisco Vázquez, miembro de la comisión directiva del gremio católico y de la CPA. Es decir que la consideración y el trato que recibieron estos trabajadores estuvieron sujetos a los intereses inmediatos de la empresa, tales como la continuidad de la producción, la moralidad y capacitación de la mano de obra.

Tiempo después, en 1920, una situación similar se reprodujo en el molino que Bunge y Born tenía instalado en Nogoyá (Entre Ríos). Pero en este caso el cura del pueblo salió a movilizar a la población contra la empresa; cambió radicalmente el tradicional discurso de los Círculos y adoptó el de resistencia al capitalismo: acusó a estos empresarios de explotadores y monopólicos, y organizó una manifestación en las calles que obligó a que directivos de la CPA se trasladaran a Nogoyá para frenar su ofensiva.

La otra experiencia que me parece aun más significativa en cuanto a las contradicciones que encierran tanto las intervenciones de los Círculos como los Círculos mismos, es el conflicto en la empresa Unión Telefónica (UT). En este caso los Círculos se comprometieron con la patronal inglesa durante una huelga que gozaba de la simpatía del público y que la gran prensa no se atrevía a atacar abiertamente. El grueso de los trabajadores del servicio telefónico estaba compuesto por mujeres (unas 5.000) sujetas a duras condiciones laborales y con bajísimos salarios que oscilaban entre 60 y 70 pesos mensuales. La empresa aplicaba, además, sanciones disciplinarias que ya eran poco habituales en las grandes empresas, tales como las multas y suspensiones por daños en los equipos o por

²⁹ *El Pueblo*, 28 de enero de 1913, p. 2; *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires*, Año XIII, vol. XIII, 1913, p. 300. Citado por Daniel Lvovech, *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, p. 98.

errores en la atención de los abonados, estimuladas en un mínimo de un peso. En otros aspectos, las mujeres sufrían imposiciones que afectaban seriamente su vida privada: el casamiento motivaba la pérdida del trabajo por lo que, para conservarlo, estaban condicionadas a no tener pareja o a vivir en concubinato, y a abortar en caso de embarazo.³⁰

Los trabajadores telefónicos organizaron la Federación Argentina de Telefonistas en febrero de 1919. La secuencia que siguió es bastante clásica: presentaron tres petitorios, la empresa no los respondió y despidió a 100 trabajadores –60 de ellos mujeres– que se habían destacado por su militancia sindical. Se decretó la huelga y la compañía apeló a monseñor De Andrea para crear un sindicato paralelo con el objetivo de dividir a los huelguistas. La estrategia era atraer a los más moderados y de esa manera hacer fracasar la huelga. Pienso que la UT optó por esta maniobra porque le era imposible conseguir personal sustituto: concentraba el 80% del servicio, el resto de los telefónicos también estaba en huelga y la formación de nuevas telefonistas exigía al menos un mes de preparación. monseñor De Andrea delegó la responsabilidad de llevar adelante la operación en el salesiano Carlos Conci, presidente de la CPA y hombre de su confianza, y en el gerente de la misma, el empleado Pedro Caro. Es precisamente el relato de este último, realizado para justificar su comportamiento posterior, el que aporta la principal información sobre esta intrincada operación. Otras fuentes, como los periódicos de la época, permiten confirmar y ampliar su testimonio.³¹

³⁰ Dora Barrancos, “La puñalada de Amelia (o cómo se extinguió la discriminación de las mujeres casadas del servicio telefónico en la Argentina)”, CEIL-CONICET, VI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia, La Pampa, 1997.

³¹ La carta de descargo de Pedro Caro fechada el 26 de marzo de 1919 se encuentra en el Archivo Gremios/

Como señalé, el proyecto diseñado contemplaba la creación de un sindicato con personal “adicto” a la empresa que, presentándose en calidad de trabajadores moderados e independientes, “simularía estar en desacuerdo tanto con el sindicato de resistencia como con la UT”. En la organización –llamados a asambleas y alquiler de locales para efectuarlas (los mismos que utilizaban las organizaciones obreras), alquiler de local sindical, redacción y reparto de manifiestos, organización de cenas previas a las asambleas, envío de telegramas invitando a las telefonistas– intervenirían de manera encubierta la empresa y la organización católica, pero la primera correría con todos los gastos. Unos días después de creada, la sociedad patronal simularía que solicitaba la intervención de la Confederación católica para que oficiara de árbitro. Como producto de ese arbitraje, la empresa otorgaría concesiones que conducirían a que la nueva sociedad proclamara el levantamiento del paro para así desorientar a los huelguistas y debilitar profundamente el movimiento de fuerza. A la CPA, un arbitraje satisfactorio podría depararle un nuevo papel y una fuente de prestigio.

La organización del “sindicato” se realizó de acuerdo con lo planificado y en apariencia lograron la adhesión de unos 400 trabajadores además de los 150 fieles a la empresa que nunca habían parado. Ahora bien, cuando comenzó el arbitraje se manifestó el conflicto de intereses entre patrones e Iglesia. La empresa sólo estaba dispuesta a ofrecer “pequeñas concesiones” –siempre según el testimonio de Caro– y a obtener pese a ello el levantamiento del paro a partir de la “asamblea de empleados adicta a ella”. Por su par-

Sindicatos de la CPA-Círculos de Obreros. Otras fuentes consultadas fueron *La Protesta*, *La Vanguardia*, *La Nación* y *La Prensa* de los meses de febrero y marzo de 1919.

te, los delegados de la CPA, ya en conocimiento del uso que de ellos quería hacer la empresa, quedaron entrampados en la maniobra y reaccionaron, con el acuerdo de monseñor De Andrea, presentando ante la asamblea de socios un pliego que exigía en primer lugar que la UT reconociera a ambos sindicatos y en segundo lugar, mayores aumentos de salarios. Según afirmó Caro, si no hubiesen realizado este movimiento, habrían corrido el riesgo de ser considerados “aliados de la empresa”. En efecto, ello hubiera implicado un serio revés para el prestigio de la Iglesia entre sectores sociales que excedían al de la clase obrera: las telefonistas provenían de la pequeña burguesía, no eran consideradas obreras sino “señoritas empleadas”, sus condiciones laborales habían sido denunciadas en el Parlamento y en la prensa, sus desfiles por las calles céntricas despertaban la adhesión del público y hasta el diario *La Nación* había reconocido que sus demandas eran justas. A su vez, los periódicos obreros, especialmente *La Protesta*, hacían públicas algunas de las maniobras detectadas que luego el gerente de la CPA describiría en su carta de descargo.

Ante el asombro de los “adictos” a la empresa, según sostuvo Caro, el pliego fue aprobado por la asamblea y durante unos días las bases del “sindicato” creado fueron disputadas por sus dos fundadores. Ante la intransigencia de la empresa, que aceptó los aumentos de salarios pero se negó terminantemente a contemplar la cláusula del reconocimiento, la CPA ya como representante del “sindicato” tuvo dos salidas posibles: incorporarse a la huelga o retirarse. Cuando la empresa decidió citar a una nueva asamblea e imponer su determinación, la Confederación “da por terminadas sus gestiones y se retira”. No obstante, la huelga no se levantó y el conflicto telefónico finalizó cinco días más tarde con otro engaño de la empresa. En efecto, la UT –al igual que los trabajadores– había aceptado la mediación del presidente Yrigoyen y le

había prometido reconocer el sindicato pero, luego de levantada la huelga, solo concedió mejoras laborales.

Para la CPA, la intervención en la UT pareció profundizar contradicciones dentro de su espacio. El mismo diario *El Pueblo*, por ejemplo, fue un exponente de esas contradicciones. En efecto, a la vez que transcribió sin comentarios un manifiesto en defensa de la sindicalización realizada por el grupo que había intervenido en la UT, publicó un artículo sin firma en el que su autor sostenía, como vocero de un conjunto, que las telefonistas huelguistas “nos revientan” y se regodeaba ante la posibilidad de que el invento de Marconi (la telefonía sin hilos) las dejara sin trabajo en un corto plazo.³² Pocos días después Caro fue amonestado por sus “extralimitaciones” y, en julio, cesanteado. La CPA fue desligada de los Círculos a mediados de 1919 y las autoridades eclesiásticas sostuvieron que sería incorporada a la nueva organización centralizadora de las actividades católicas –la UPCA– pero, luego de una serie de declaraciones contradictorias, fue languideciendo y abandonada como proyecto. Puede presumirse que los patrones, como en 1905, consideraron que sus propias organizaciones, en este caso la Asociación del Trabajo y la Liga Patriótica, no sólo eran más operativas sino también más confiables.³³ Y hay un dato que complejiza aun más la cuestión y habla de la debilidad de las autoridades eclesiásticas frente al poder patronal: ¿a que autoridades

³² “Huelga de telefonistas”, *El Pueblo*, 26 de marzo de 1919. Si bien el comentario no está firmado, pone de manifiesto el clásico estilo de Osés.

³³ Es significativo que *La Concordia* –el periódico de la Asociación del Trabajo– considerara poco eficiente al clero, y especialmente al saleciano, para neutralizar las ideas socialistas. Por ejemplo, en un artículo del 24 de marzo de 1921 se afirmaba provocativamente que “entre nosotros raro es el socialista que no sea ex alumno salesiano”, “La escuela taller”, *La Concordia*, 24 de marzo de 1921.

respondían en primera instancia los Círculos de Obreros incorporados en esos mismos momentos a la Liga Patriótica?³⁴

Por su parte, monseñor De Andrea comparó la dirección de la UPCA con reconocidos miembros del sector patronal, algunos de ellos autoridades de esas mismas organizaciones, como es el caso del mencionado Lorenzo Anadón y de Atilio Dell' Oro Maini, quien además de secretario general de la AT, entre 1919 y 1922 fue presidente de la Liga de la Juventud de la UPCA. Simultáneamente con estos encuentros institucionales, en la publicación oficial de la UPCA De Andrea reprochó abiertamente a la Asociación del Trabajo que no le hubiera permitido continuar con la experiencia de la CPA. A su juicio, esa intransigencia con respecto a la sindicalización católica solo conduciría a que los trabajadores se incorporaran al único canal de organización obrera existente: las organizaciones de resistencia.³⁵ Lo que monseñor De Andrea elude reconocer en su artículo es que la misma estrategia de los Círculos, tal como había sido desplegada desde comienzos del siglo, conducía a su ineficiencia como canal alternativo. Las organizaciones del catolicismo social coincidían con los propietarios en la definición del enemigo y en

la necesidad de mantener principios de orden y autoridad. Coherentes con ello eligieron el camino de la alianza activa con la patronal para debilitar al enemigo común. Esto atentaba con la simultánea pretensión de que el catolicismo creciera entre la masa obrera a partir de “sindicatos” cuasiamarillos que, como el suministro de rompehuelgas, solo contribuían –mediante el debilitamiento de los sindicatos autónomos– a aumentar la desprotección de los trabajadores.

La afirmación de que habían sido las patronales quienes decidieron dar por concluida la experiencia de los sindicatos católicos resulta veraz. En efecto, el intercambio de personal entre unos y otros sectores da cuenta de que la convergencia adquirió formas institucionales.³⁶ Ahora bien, son precisamente las dificultades para sostener en el tiempo formas institucionales comunes las que me conducen a concluir que, en el mediano plazo, los intereses de unos y otros eran conflictivos, pero no antagónicos. La lógica de los intereses inmediatos de los sectores patronales –sintetizada en la permanente tendencia a superar rápidamente los conflictos en los lugares de trabajo y continuar la actividad con personal idóneo– chocaba con el proyecto a largo plazo que se habían impuesto a sí mismos los eclesiásticos en el mundo del trabajo. □

³⁴ El 5 de abril de 1919 el diario *El Pueblo* publica en primera plana la adhesión del Círculo de la Merced a la Liga Patriótica. Monseñor De Andrea aprobaba estas incorporaciones pero a título individual, para “preservar” a la Iglesia. Pensamos que esta acción del diario *El Pueblo* es un desafío a la autoridad de De Andrea, enmarcada en una disputa por los Círculos mismos. También puede presumirse que fue este tipo de diferencias lo que condujo después a que Carlos Conci, presidente de la CPA desde principios de 1919 y de los Círculos desde mayo de 1920, hablara de los “enemigos” de adentro que tenía el proyecto de la CPA e intentara relevar de su cargo en *El Pueblo* a Enrique Osés.

³⁵ “El momento actual y la sindicación”, Boletín de la UPCA, Año II, N° 16, 30 de junio de 1921.

³⁶ Néstor Auza, historiador vinculado con la Iglesia Católica que ha trabajado sobre la acción social del catolicismo, reconoce el peso que los sectores pro patronales desempeñaron durante esos años. “Buena parte de esos señores católicos que desempeñaron cargos en empresas, los asesoraban o representaban legalmente, eran, a la vez, los miembros del grupo católico que, entre 1900 y 1935, tuvieron en sus manos la dirección dominante de las obras católicas”. Cf. Néstor Auza, *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino. Grote y la estrategia social*, Buenos Aires, Editorial Docencia/Ediciones Don Bosco/Editorial Guadalupe, 1987, p. 259.

La construcción de la Iglesia Católica argentina como actor político y social, 1930-1960

Susana Bianchi

Universidad Nacional del Centro / CONICET

La Iglesia católica en la Argentina, que se organizó dificultosamente en forma paralela al Estado en la década de 1870, se consolidó –como ya lo he señalado en otros trabajos– como actor político-social recién en la década de 1930, en un proceso que implicó redefinir sus relaciones con el Estado y, fundamentalmente, definirse como cuerpo, esto es, establecer las características de su autoridad, sus reglas de funcionamiento interno, normas de comportamiento, valores y representaciones.¹

¹ El punto de partida es el convencimiento de que la Iglesia católica aspira a constituirse como un actor político-social de tipo antiguo. Según Francois-Xavier Guerra, estos actores son conjuntos estructurados por nexos de un tipo muy particular. Poseen sus propias formas de autoridad, sus reglas de funcionamiento interno, formas de comportamiento, valores, representaciones y lenguajes particulares. En síntesis, tienen una cultura específica. La comprensión del individuo depende del conocimiento del grupo al que pertenece. En la representación de sus vínculos se considera que los nexos que los estructuran no dependen de la voluntad de los hombres, y la costumbre, la tradición, los precedentes poseen alta valorización ya que de estas fuentes depende su legitimidad. Son elementos que mantienen la identidad y la cohesión del grupo en el tiempo. El cuerpo ocupa el lugar central y (a diferencia de los actores de tipo moderno) las ideas de individuo y de relaciones contractuales le son totalmente ajenas. Otra característica es que su propia legitimidad no está en discusión: los fundamentos de la autoridad escapan de la competencia de los actores. Cf. Francois-Xavier Guerra, “Hacia una nueva historia política: actores sociales y actores políticos”, *Anuario del IEHS*, 4, 1989

En diciembre de 1932, el recién designado –contra todas las expectativas porteñas– arzobispo de Buenos Aires, Santiago Luis Copello, dio a conocer su primera Carta Pastoral en la que esbozaba su proyecto de gobierno.² Su intención de construir dentro del catolicismo argentino un “pensar y sentir acordes con la Iglesia jerárquica”, implicaba no sólo el tácito reconocimiento de disidencias, sino el firme objetivo de edificar un sólido cuerpo eclesial. Era la condición necesaria para que el catolicismo tuviese una fuerte presencia en toda la sociedad. A partir de una concepción integrista de la religión, Copello reconocía como objetivo de su función episcopal “la dirección de las inteligencias y la formación moral del pueblo” que le había sido encomendado. Con espíritu de cruzada, podía señalar que “en esta lucha por la defensa de la religión se deben usar todos los medios humanos legítimos que están a nuestra mano”.³

² En 1928, tras la larga crisis del arzobispado porteño, la designación del superior de los franciscanos José María Bottaro (cuyos mayores méritos fueron su prestigio personal, su frágil salud y avanzada edad) como arzobispo permitía asegurar el tránsito. Copello como obispo auxiliar fue el responsable de iniciar la reestructuración eclesial.

³ Santiago Luis Copello, “Primera Carta Pastoral”, *Cartas pastorales, decretos y documentos*, Buenos Aires, Apostolado Catequístico, 1959, pp. 15-26.

Era necesario asegurar la presencia católica mediante la creación de parroquias y células de la Acción Católica, mediante disciplinados ejércitos de catequistas, mediante la acción social. La religión debía mostrarse en las calles y transformarse en el principio organizador del universo social. Sin duda los problemas que se debían afrontar incluían la redefinición de las relaciones con el Estado: ya no se trataba de encontrar un *modus vivendi* sino que era necesario ir más allá, el Estado debía constituirse en el mediador entre la Iglesia y la sociedad. Pero la condición indispensable era la unificación y la disciplina interna bajo la férrea conducción del Arzobispado porteño. Tras haber asumido su cargo, Copello partió hacia Roma en donde tuvo una serie de encuentros con Eugenio Pacelli, secretario del Departamento de Estado vaticano. Sin duda, se ponía en marcha la reforma de la Iglesia católica en la Argentina.

Uno de los primeros pasos fue la reforma de la estructura episcopal. Formar un cuerpo y definir sus nexos hacía necesario romper los sólidos cuerpos eclesiásticos existentes en las diócesis del interior, que constituían un obstáculo para la integración en un cuerpo mayor. De esta manera, con aprobación del gobierno de Justo, Pío XI dio a conocer la Bula *Nobilis Argentina Ecclesia*: las once diócesis existentes aumentaron a 21, de las cuales siete fueron elevadas a la categoría de Arzobispado. Con esto se alcanzaban varios objetivos. En primer lugar, se adecuaban más acabadamente las circunscripciones eclesiásticas a las político-administrativas del país. En segundo lugar, dado el carácter vitalicio de la función episcopal, la reforma permitía la renovación del cuerpo. Podía ascender al obispado un nuevo tipo de clérigo, tanto por su formación como por generación y origen social, sin compromisos previos –ninguno de los nuevos obispos fue designado en su diócesis de origen– y compenetrado con el modelo eclesiástico que se aspiraba a imponer.

Esto no dejó de producir resistencias. Cuando la Santa Sede solicitó la renuncia del obispo de Salta, Julio Campero y Aráoz, para reemplazarlo por el salesiano Roberto Tavella, prácticamente se sublevó la feligresía salteña.⁴ Pero las protestas ya no tenían cabida: era inflexible la decisión de consagrar obispos a clérigos subordinados a una nueva disciplina.

La reconstrucción de la Iglesia implicó una reformulación del papel del obispo, cuya autoridad no sólo se reforzó sino que fue revestida de un ritual que reafirmaba su poder. De esta manera, el cargo episcopal fue rodeado con un ceremonial –contrastante con el de épocas anteriores– que encontraba su fuente en el modelo de monarquía absoluta impulsado desde el Vaticano. Copello no se fatigaba en reiterar cuál era la posición que correspondía al episcopado: “la más alta en el rango de la Jerarquía divina, sacerdocio completo y soberano en tal grado, que sólo existe uno más augusto: el del Eterno y Sumo Sacerdote, Cristo Jesús”. Tampoco dudaba en definir a los obispos como “majestuosa aristocracia”.⁵ En síntesis, en un deliberado anacronismo se representaba un orden jerárquico situado más allá de toda contingencia humana, de permanencia en un tiempo prácticamente detenido. Los destinatarios de la escenografía eran, sin duda, el Estado, los laicos –creyentes o no–, pero fundamentalmente era un es-

⁴ La designación de Tavella fue percibida como una indebida intromisión en los asuntos de la diócesis salteña en oposición a los conceptos de autoridad y obediencia que se buscaba imponer: “[Quedarán] la sensación legítima e imborrable de injustos desplazamientos de sacerdotes salteños y si nos afirmamos en el concepto de que cada pueblo tiene derecho a su propio gobierno, aunque sea el religioso, preparemos el ánimo para estados equivalentes a los de aquellos con que el espíritu público vive y actúa mientras está allanada la autonomía de la provincia, aunque el interventor federal resulte un eficaz gobernante”, “El Clero ante la opinión pública”, *Nueva Época*, Salta, 17 de agosto de 1934.

⁵ Santiago Luis Copello, *Cartas pastorales...*, cit., p. 185.

pectáculo destinado al “consumo interno”, al reforzamiento de la obediencia.

El ritual que rodeaba a la persona de Copello conoció un notable incremento cuando, en diciembre de 1935, el Papado lo reconoció como Príncipe de la Iglesia, al otorgarle el título de Cardenal. Era además el primer Cardenal hispanoamericano. A partir de ese momento, su designación oficial fue la de “Santiago Luis, del Título de San Jerónimo de los Ilirios, de la Santa Romana Iglesia Presbítero Cardenal Copello, Arzobispo de Buenos Aires”. De acuerdo con el protocolo, todos debían dirigirse a él en términos de “Su Eminencia Reverendísima”. Los homenajes que rodearon su consagración fueron significativos del nuevo rango. Tras la ceremonia celebrada por Pío XI en la Basílica de San Pedro, comenzaron los reconocimientos a su dignidad principesca. Resultó notable el banquete que Carlos de Estrada –embajador ante la Santa Sede– ofreció en su homenaje. Según las crónicas, los salones estaban adornados con rosas rojas, el color cardenalicio. Entre los invitados figuraban miembros de la nobleza europea y descollantes figuras del clero romano: cada prelado que llegaba a la residencia era escoltado hasta los salones por dos lacayos que portaban enormes candelabros. El retorno a Buenos Aires también fue representativo de su nueva posición. Tras la llegada al puerto de Buenos Aires, donde fue recibido con los honores protocolares correspondientes al rango de príncipe, Copello, con un cortejo de carrozas y escoltado por los Granaderos a Caballo, recorrió las calles de Buenos Aires, hasta la Catedral, donde ingresó con capa cardenalicia, seguido por el obispo auxiliar Fortunato Devoto, el recién designado gentilhomme Andrés Luis Copello –su sobrino–, que vestía capa negra y espada revestida de marfil, prelados y sacerdotes con roquete. La catedral estaba colmada de autoridades y fieles que asistían a un espectáculo inédito.

En los años siguientes, los homenajes se perpetuaron en distintas ocasiones que permitían desplegar el estilo principesco, cuando desde el Salón del Trono del Arzobispado, rodeado de su corte prelatia, Copello presidía ceremonias que tenían como centro su persona. No sólo se homenajeaba la obra de Copello, sino también los acontecimientos privados. Su onomástico fue rigurosamente celebrado todos los años: incluso, en 1936, los directivos de Colegios Católicos le entregaron como obsequio su propio busto de bronce. El 8 de diciembre de 1941, el cincuentenario de su primera comunión, dio lugar a lucidos festejos. Su nombre y el de sus familiares –en particular el de su hermana Ángela y el de su madre– sirvieron para designar colegios, becas, premios, jardines de infantes y obras de beneficencia. Nadie dudaba de que la posición de Copello fuera la más elevada de la Iglesia argentina.

El ascenso de Copello al cardenalato fue considerado como el reconocimiento por el éxito del Congreso Eucarístico de 1934. Sin embargo, parece haber algo más. Una Iglesia que debía fortalecer sus estructuras necesitaba tener una cabeza indiscutible. Ese lugar debía ser ocupado por un Príncipe de la Iglesia. De esta manera, toda duda acerca del papel que debía cumplir Copello fue disipada en 1939, cuando fue designado Primado de la Iglesia argentina. Él sería el responsable de su disciplina. De acuerdo con estos lineamientos, el cuerpo episcopal –a diferencia de épocas anteriores– comenzó a funcionar con mayor regularidad. Las reuniones plenarias que, según el *Código de Derecho Canónico*, debían realizarse cada tres años, comenzaron a efectuarse anualmente con el objetivo de uniformar el funcionamiento eclesiástico. Además, desde 1936, se organizó la Comisión Permanente del Episcopado, que presidida –obviamente– por Copello se reunía dos o tres veces al año, para resolver los asuntos más urgentes con criterios comunes.

El clero diocesano quedó bajo observación, de acuerdo con un estricto cumplimiento del Código de Derecho Canónico. Un artículo publicado en la *Revista Eclesiástica*, “De algunos medios coercitivos fáciles para los superiores eclesiásticos”, anunciaba la naturaleza de los cambios.⁶ La obediencia volvió a ser destacada como la virtud mayor.⁷ Borrando todo vestigio de la imagen de relación contractual entre individuos, la obediencia se constituía en el cimiento de un cuerpo que no podía poner en tela de juicio ese mismo ordenamiento ni las fuentes de la autoridad. De esta manera, el sacerdote perdía su connotación de individuo, para ser considerado un “instrumento” desprovisto de voluntad propia, ya que “si alguno no es dócil a ese impulso de Cristo Redentor [...] deja de ser instrumento y se torna impedimento”.⁸ La única posibilidad para el sacerdote es poner “vuestra voluntad en la obediencia a vuestros superiores, que representan a Dios, de quien toda potestad descende”.⁹

En esta línea, dentro de una estricta normativa, en el Arzobispado de Buenos Aires el

clero quedó sometido a una disciplina desconocida hasta ese momento. Después de que Copello realizó la Visita Canónica de 1937, todas las actividades de los sacerdotes –la asistencia a los retiros espirituales y a las conferencias mensuales, los exámenes que debían rendir periódicamente, la dirección de las parroquias y los más mínimos aspectos de la administración de los ritos– quedaron cuidadosamente reglamentadas. Las formas de administrar la liturgia fueron estrictamente controladas: lugares, tiempos, condiciones, formas, fórmulas, exclusiones y excepciones, anotaciones, pruebas, controles fueron estipulados con rigurosa minuciosidad.

La vida privada del clero –si es posible reconocer una esfera privada en este ámbito– quedó también bajo un estricto control que se acentuó aun más desde 1950, después del escándalo provocado por el caso Massolo, en 1950. Constantemente se recordaba el *Código de Derecho Canónico* que establecía contundentemente: “Guárdense los clérigos de tener en su compañía o frecuentar de manera alguna el trato de mujeres sobre las que pueda haber sospechas”. Para terminar señalando que “los contumaces se presumen concubenarios”. La aplicación del *Código* y el mismo temor a la sexualidad llevaban a un estricto control sobre las conductas de los sacerdotes: la mirada del párroco siempre debía estar puesta sobre las relaciones que pudiera entablar el joven teniente cura. Pero también cada sacerdote debía llevar un estricto autocontrol: era necesario no sólo preservar la propia castidad, sino poner a salvo el dudoso prestigio del celibato sacerdotal. En síntesis, la castidad escapaba del fuero de la conciencia para quedar subordinada a la obediencia, el cumplimiento del “voto” se fundamentaba en una autoridad externa que necesitaba reforzar los controles para su cumplimiento.

También se intentó encarar un problema que se consideraba endémico, la falta de sa-

⁶ *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires* (en adelante REABA), N° 385, julio de 1931, p. 416.

⁷ La obediencia es la base de todo el funcionamiento eclesial. Constituye el impulso esencial de una ética cuya motivación no se sitúa en el fuero íntimo de la conciencia, sino en una autoridad externa. Al mismo tiempo, constituye la base de una organización que aspira a una centralización jerarquizada. Como señala Max Weber, no sólo el Estado occidental moderno, sino también las Iglesias –desde el siglo XVI– han sido obra de juristas. El sometimiento a la autoridad legal –expresada en un gobierno burocrático y en Códigos– no se apoya en la fe y la devoción que inspiran determinadas personas, dotadas de “carismas”, ni en la tradición sagrada, ni en el respeto hacia un soberano o hacia un señor cuyo derecho está legitimado por privilegios y concesiones. El sometimiento se apoya, preferentemente, en un lazo impersonal con la “obligación del cargo”. La obediencia –como el derecho a ejercer autoridad– está prescrita por normas implantadas racionalmente, mediante estatutos, decretos y ordenamientos.

⁸ Santiago Luis Copello, “Carta al clero de Buenos Aires”, en *Cartas Pastorales...*, cit., 1944, p. 177.

⁹ *Ibid.*, p. 179.

cerdotes.¹⁰ La clave de la cuestión se encontraba en lo que se definía como la “crisis de las vocaciones”. Decidido a encontrar una solución, en 1935, Copello había creado las becas que obviamente llevaban su nombre “para niños y jóvenes que se sientan llamados al estado eclesiástico” y que periódicamente renovaba con el objetivo de reclutar entre los sectores de menos recursos.¹¹ En 1937, se fundó el Preseminario para niños de 9 a 12 años ya que se pensaba que aislándolos desde pequeños de los riesgos del mundo era posible sostener “tempranas vocaciones”. Al año siguiente comenzó a funcionar la *Obra de las Vocaciones* –presidida por la marquesa pontificia Adelia María Harilaos de Olmos– cuyos objetivos eran “la plegaria fervorosa para que Dios envíe dignos operarios” y, con criterio más realista, “aportar recursos al Seminario Metropolitano”.¹² Sin embargo, la vaguedad de las acciones constituía un síntoma del desconcierto: el problema no parecía encontrar una solución y la falta de sacerdotes diocesanos debía ser suplida por los miembros de las congregaciones religiosas.

La atención no dejó de dirigirse a estas congregaciones, sobre todo a las femeninas, con el objetivo de que acataran la autoridad episcopal. Después de las Visitas Canónicas de 1937, se tomaron una serie de disposiciones tendientes a unificar ciertos funcionamientos administrativos. Sin embargo, las dificultades no desaparecieron. Las disposiciones no dejaban de reiterar que las Superiores estaban obligadas a acatar determinadas reglas: “No pueden negar la existencia de documentos y mucho menos esconderlos o hacerlos desaparecer. Y al mencionar documentos me refiero a escritos, recibos y libros de

cuentas. Estos fraudes han de ser castigados”.¹³ Pero tal vez la acción más significativa de Copello en este aspecto fue, junto con Natalia Montes de Oca, la fundación de una nueva congregación, llamada –no accidentalmente– Compañía del Divino Maestro Auxiliares de la Jerarquía. También se decidió actuar sobre el principal instrumento con que contaban las congregaciones religiosas: los colegios confesionales. De este modo, coherentemente con la política centralizadora, en 1939 se creaba el Consejo de Educación Católica (Consudec), dependiente del Arzobispado, como el órgano dirigente de todos los institutos docentes católicos.¹⁴

Las actividades de los laicos también iban a quedar bajo control. En 1939, los Cursos de Cultura Católica –que agrupaban a una élite de intelectuales orgánicos– perdieron su autonomía. Copello designó como director de los Cursos a monseñor Antonio Solari –un hombre de su confianza personal– en un gesto que, en la práctica, constituía una intervención. Era, por otra parte, la primera vez que un clérigo quedaba como responsable de la organización. Es cierto que la gestión de Solari estaba acompañada por una Corporación de Comisionados donde se repetían los infaltables nombres de los “notables” de los Cursos –como Tomás Casares y Atilio Dell’Oro Maini–, pero había una diferencia significativa: habían sido designados por el arzobispo, que de ese modo afirmaba su autoridad.

En la centralización y control de las actividades de los laicos, un paso clave fue la organización de la Acción Católica Argentina, siguiendo las instrucciones papales, con el fin de unificar las distintas asociaciones católicas que debían quedar subordinadas a la jerarquía eclesiástica. La iniciativa despertó

¹⁰ Cuadro anexo, “Composición de la Iglesia católica 1945-1960”.

¹¹ Santiago Luis Copello, *Cartas Pastorales...*, cit., p. 61.

¹² *Ibid.*, p. 103.

¹³ REABA, julio de 1942, p. 407.

¹⁴ Santiago Luis Copello, *Cartas Pastorales...*, cit., p. 120.

fuertes resistencias, y en un primer momento parecía que iban a reiterarse los mismos problemas que había suscitado la Unión Popular. A comienzos de 1930, en una entrevista con los cuatro sacerdotes argentinos –Cornelio Vignate, Antonio Caggiano, Froilán Ferreyra Reinafé y Silvino Martínez– que viajaron a Italia para estudiar el funcionamiento de la nueva organización, Pío XI había recomendado una cuidadosa elección de sus integrantes: “Más que la cantidad de adherentes debéis preocuparos por su calidad: una rigurosa selección se impone para asegurar el éxito de la cruzada”.¹⁵

Las incertidumbres ante los criterios de selección –“algunas pocas personas en cada parroquia”, reiteraba la *Revista del Arzobispado*– y la pérdida de autonomía de las antiguas organizaciones que “podrán mantenerse prestando a la Acción Católica su providencial auxilio” despertaban resistencias.¹⁶ Pero las mismas explicaciones revelaban la naturaleza de la nueva organización:

Ellos [la élite seleccionada] son los jefes del ejército laico, por derecho de vocación y de esfuerzo. Los demás, según la misma norma de colaboración, serán los jefes secundarios o simples soldados. Tal cual ocurre en cualquier ejército [...]. La Acción Católica es una actividad creada por la Iglesia; es el conjunto de actividades que la Iglesia desarrolla para vencer la crisis religiosa de la humanidad; es pues una actividad de la Iglesia, en el sentido más estricto de la palabra. Ella entonces, no por disposición del Sumo Pontífice, sino por su misma naturaleza, debe depender absolutamente de la jerarquía.¹⁷

Ya no había espacios para autonomías.

En abril de 1931, el Episcopado daba a conocer una Pastoral Colectiva por la que declaraba a la Acción Católica oficialmente instaurada en el país. Como acto inicial, Copello designó a los miembros de la primera Junta Nacional, presidida por Martín Jacobé y con la asesoría eclesiástica de Antonio Caggiano. Ese mismo año, el 4 de junio se inauguraba el primer Círculo de la Acción Católica en la parroquia del Santísimo Redentor. Era sólo el punto de partida. A comienzos de 1932, Copello se dedicó a trazar el plan de actividades: “¿En qué debe consistir la acción para este año? En la organización parroquial de las juntas y asociaciones parroquiales, en la formación y adiestramiento de los socios de la Acción Católica para el apostolado”.¹⁸ De esta manera, en la Arquidiócesis de Buenos Aires, en 1933, en 74 de las de las 79 parroquias porteñas funcionaban Centros de la Acción Católica organizados según sexo y edad.

Pero el objetivo no era solamente ganar almas. La Acción Católica tenía también como objetivo transformar al catolicismo en el principio fundante de toda la sociedad. Para ello, en 1934 se creaba el Secretariado Económico-Social de la Acción Católica, bajo la dirección de Francisco Valsecchi, con la asesoría eclesiástica de Gustavo Franceschi. El objetivo del Secretariado era el estudio de los problemas sociales, y “promover una legislación social y económica inspirada en los principios cristianos, comenzando con las leyes protectoras de la familia obrera y rural”.¹⁹ En esta línea, desde mediados de la década de 1930 la lucha por la enseñanza religiosa y por el salario familiar marcaron las acciones a seguir.

En la organización de la Acción Católica se debieron enfrentar numerosas dificultades:

¹⁵ REABA, 1930, p. 266

¹⁶ *Ibid.*, pp. 440-441.

¹⁷ Alceste Bozuffi, “Relaciones entre la Acción Católica y las Asociaciones Religiosas en un documento pontificio”, REABA, 1931, pp. 516-517.

¹⁸ *Ibid.*, 1932, p. 378.

¹⁹ *Ibid.*, 1934, p. 429.

a las resistencias iniciales se sumaron los conflictos en la organización de la sección de los jóvenes varones, y la reacia actitud de los hombres para integrar los organismos parroquiales. La autoridad episcopal debió advertir muchas veces sobre la necesidad de dar un mayor impulso a la Acción Católica en el ámbito de las parroquias, y fundamentalmente sobre la necesidad de la obediencia a los mandatos jerárquicos. Pero los esfuerzos parecieron haber dado sus resultados cuando, en 1940, delegados de todo el país se reunieron en la Primera Asamblea Nacional. La Acción Católica era una milicia cuyo peso ya no se podía desconocer.

Sin embargo, la cuestión no era sólo formar cuadros eclesiásticos. Para que el catolicismo llegara a todos, en una ciudad que se expandía rápidamente, era necesario crear una red de focos difusores de la religión que cubriera todo el ámbito urbano. Para ello, el Arzobispado no sólo procuró intensificar las “misiones”, sino que tuvo como objetivo prioritario la creación de nuevas parroquias. En este sentido, el éxito fue notable: Buenos Aires, que contaba con 27 parroquias en 1920, pasó a tener 67 en 1930, 106 en 1940, y 122 en 1950. Es cierto que a partir de 1945 el ritmo de las fundaciones decreció. Pero no se debía a que se pensara que la obra estaba finalizada. Los obstáculos eran la falta de recursos y, fundamentalmente, el escaso número de clérigos. En 1946, Copello reconocía que “cuando, ya sea nuestros colaboradores en las parroquias, o las instituciones y las obras, nos piden sacerdotes para atenderlas convenientemente, no podemos acceder a sus pedidos, por falta de sacerdotes”.²⁰ Era el problema que parecía no encontrar solución.²¹

²⁰ Santiago Luis Copello, *Cartas Pastorales...*, cit., p. 235.

²¹ Si bien no había habido una real disminución del número de sacerdotes –en rigor, la relación entre sacerdotes y número de habitantes, cálculo que constituía una

La atención se dirigió también hacia la función específica de la Iglesia, la “administración de lo sagrado”. Todos los católicos debían habitar el mismo universo de representaciones: se debía obtener la unidad en una misma religión. Para ello, se aseguró la disciplina en torno de la liturgia, es decir, del conjunto de ritos y ceremonias con que se practica el culto público. En este sentido, la unificación del rito –como quedaba expresado en las estrictas instrucciones a los sacerdotes– ocupó un lugar central. Pero también en este aspecto hubo novedades que tenían como objetivo vincular el presente a un pasado remoto: se reinventaba la inmutabilidad de la Iglesia y se hacía participar a los fieles en una tradición de grandeza. De este modo, la vuelta a un pasado glorioso, “a las maravillas de la liturgia de la Edad Media”,²² llevó a imponer –y reinventar– el canto gregoriano. El minucioso y paciente trabajo de los monjes de la abadía benedictina de Solesme (Francia) –fundada en la segunda mitad del siglo XIX con el objetivo de la renovación litúrgica– permitió la reconstrucción de las partituras, de la lectura y de las formas de interpretación. Esto permitió a Pío X, en 1903, mediante el Motu Proprio *Tra le sollecitudini*, implantar la obligatoriedad del canto litúrgico. Con el objetivo de su difusión, los primeros años del siglo XX estuvieron jalonados por numerosos Congresos de Canto Sagrado que culminaron con la fundación en París, en 1924, del Instituto Gregoriano, para la formación de especialistas. En esta línea trabajó en Buenos Aires, desde comienzos de la década

_____ constante preocupación eclesiástica, había mejorado–, el aumento no se adecuaba a las expectativas eclesiásticas. El número de sacerdotes resultaba insuficiente para el proyecto de catolización de la sociedad. Frente al inalcanzable modelo que proporcionaba la Iglesia española –23.000 sacerdotes diocesanos para 1950– la Iglesia argentina era un desierto.

²² Didier Bonnetterre, *El movimiento litúrgico*, Buenos Aires, Icton, 1982, p. 22.

de 1940, Antonio Solari, quien se había especializado en París en estudios de música sacra.

Dentro de los aspectos rituales, se acentuó una rígida normativa obligacionista. Se trataba de crear una religión de “uso cotidiano” que también penetrara en los menores gestos de la vida privada: uno de los medios de fortalecer la unidad en la ortodoxia fue la multiplicación –casi abrumadora– de actividades rituales vinculadas con la práctica de la piedad cotidiana. La intención era dejar en claro que lo que el catolicismo pedía a sus fieles no era en realidad nada especial. Empero, novenas, rosarios, escapularios, medallas, estampas, devocionarios iban transformando esa piedad cotidiana en un ritual cada vez más complejo, expresado casi siempre en una lengua incomprensible para los practicantes (el latín), pero que garantizaba el distanciamiento necesario para la solemnidad del rito. Las modificaciones no se limitaron a los aspectos reservados a la práctica cotidiana y privada de los fieles, sino que también aspiraron a ocupar el espacio público: las prácticas religiosas salieron del reducido ámbito de los templos renovándose las peregrinaciones, al mismo tiempo que las procesiones y las manifestaciones de los fieles volvieron a ocupar las plazas y las calles de las ciudades en distintas conmemoraciones. En esta línea, desde 1932 se reiniciaron las Peregrinaciones Arquidiocesanas al Santuario de Luján, mientras se propiciaba la convocatoria a Congresos Marianos.

En la ocupación del espacio público hubo un hito significativo: el Congreso Eucarístico Internacional, celebrado en 1934 en Buenos Aires. Su poder de convocatoria, que sorprendió a sus mismos organizadores, pareció mostrar el triunfo del mito de la Argentina católica. Sin embargo, una pregunta queda pendiente: la muchedumbre que se agrupó en las calles, ¿cuán representativa fue de la “catolicación” de la sociedad? La amplia red organizativa que se formó –y que incluía desde

comités parroquiales hasta el establecimiento de la sede del Congreso en la residencia donada por Adelia María Harilaos de Olmos–, audiciones radiales, artículos periodísticos y afiches de propaganda, la rebaja en los precios de los ferrocarriles para asistir al Congreso, los preparativos para la ornamentación de la ciudad con arcos luminosos y un altar de 35 metros de altura, la organización de puestos sanitarios previendo grandes aglomeraciones, una emisión extraordinaria de timbres postales a cargo del Correo, y la adhesión pública al Congreso de la soprano Lily Pons y del tenor Tito Schipa –durante la función de gala del Teatro Colón, el 9 de julio de 1934– se sumaron para crear un clima inédito. En rigor, la celebración religiosa se confundió con un gran acontecimiento colectivo que permitiría a los argentinos mostrarse en una escala internacional.²³ Su lógica fue la lógica de la “fiesta”. Lo cierto es que el Congreso constituyó un acontecimiento siempre rememorado con nostalgia en las filas eclesíásticas y que, a pesar de los intentos, no se pudo reeditar.

Dentro de una práctica de “uso doméstico”, se volvieron a reiterar los aspectos centrales de esa –al decir de Châtellier– “religión de los pobres” que apelaba a lo sensible y a los afectos.²⁴ Se volvió a recalcar la posición absolutamente central de los cultos a la Virgen María y al Sagrado Corazón de Jesús, intentado someter las resistencias que estas prácticas todavía inspiraban entre los sectores masculinos más cultos.²⁵ Desde el Arzo-

²³ En los días previos al Congreso, los diarios de Buenos Aires insistían en que los ojos del mundo estaban puestos en la Argentina, mientras desde la revista *Para Ti* se mostraban los “modelos” de ropa que las damas podían lucir en la ocasión.

²⁴ Louis Châtellier, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne, XVIIe-XIXe siècles*, París, Aubier, 1993.

²⁵ Entre los varones de la élite, sólo Federico Videla Escalada ostentaba orgulosamente su condición de miem-

bispado de Buenos Aires la posición era clara: desde la creación de la Federación de Congregaciones Marianas de Varones en el ámbito del Arzobispado hasta las disposiciones emitidas en 1937 por el cardenal Copello, mostraban la disposición a apagar tanto estas resistencias ilustradas como a eliminar las expresiones del culto popular que se alejaban de la estricta ortodoxia.²⁶ Indudablemente, se trataba de evitar la fractura entre “dos religiones”. Eso no significa empero que el éxito haya sido inmediato. Las continuas exhortaciones –“Elevemos una vez más nuestra voz para recordar a nuestros hijos e hijas del mundo católico la importancia del Culto al Sagrado Corazón”–²⁷ y la reiteración de las recomendaciones demostraban que las resistencias no estaban sofocadas.²⁸

A partir de 1950, se le otorgó un renovado vigor al culto mariano. En este sentido, se continuaban las líneas trazadas desde Roma. En efecto, ante la consternación de muchos teólogos, en noviembre de 1950, Pío XII proclamaba el dogma de la Asunción de María, haciendo por primera vez uso de la facultad

bro de la Junta Directiva de la *Congregación Mariana de Ex Alumnos del Colegio del Salvador* (organización que además no mostraba una presencia significativa). También es significativa la ausencia de católicos varones notables en organizaciones que tuvieron amplia difusión en el nivel parroquial, como la *Asociación del Apostolado de la Oración*, referida al culto al Sagrado Corazón.

²⁶ REABA, julio de 1941, pp. 404-405.

²⁷ Santiago Luis Copello, *Cartas Pastorales...*, cit., p. 227.

²⁸ Las dificultades para imponer este culto quedan claras si consideramos que todavía en 1956, el papa Pío XII publicaba una Encíclica, *Haurietis Aquas*, en la que sostenía la legitimidad del culto al sagrado Corazón, rebatiendo las opiniones “de estos hijos Nuestros [que] se guían todavía por prejuicios y llegan a veces como tenerlo menos apto, por no decir perjudicial [...] que más bien lo consideran como piedad proveniente de los sentimientos no de la mente y la voluntad, y por consiguiente más propia de mujeres por ver en él algo que no cuadra bastante con los hombres cultos”, *Encíclicas sobre el Sagrado Corazón de Jesús*, Buenos Aires, Ictio, 1980, pp. 113-115.

de la infabilidad pontificia: “Nosotros afirmamos, declaramos y definimos como un dogma divinamente revelado, que la Inmaculada Madre de Dios, María siempre Virgen, al término de su vida terrestre ha sido elevada en cuerpo y alma a la gloria celeste”. En síntesis, el dogma afirmaba la vinculación católica entre sexo, corrupción y muerte. Como lo señala Pío XII en la encíclica *Munificentissimus Deus*: “Era necesario que el cuerpo de aquella en cuyo parto se preservó intacta la virginidad, sea preservado incorrupto después de la muerte”.²⁹

El culto a María, que se reiteraba en Buenos Aires en múltiples devociones, procesiones y Congresos marianos, se insertaba en el fortalecimiento de una contra-cultura que procuraba avanzar sobre el control de los cuerpos. En efecto, en 1950 también Pío XII proclamó la santidad de María Goretti –quién, según las fuentes eclesásticas, prefirió la muerte en manos de su violador antes que perder la virginidad– presentada como modelo para todas las muchachas católicas. (En esta línea, sería necesario indagar –tarea que me propongo– en los modelos de santidad propuestos también para las muchachas argentinas a través del análisis del proceso de canonización de Laura Acuña.)

Pero también a partir de 1950 esa Iglesia que tan arduamente se había construido comenzaba a mostrar serias fisuras: un episcopado fracturado por la política, sacerdotes indóciles –fueron cada vez más frecuentes las

²⁹ Con la proclamación del dogma de la Asunción culminaba el gran impulso que el culto mariano recibió durante el reinado de Pío XII, quien ya en 1943 había consagrado el mundo al Inmaculado Corazón de María, instituyendo al año siguiente una festividad especial bajo tal advocación. Posteriormente a la declaración de la Asunción, Pío XII proclamaba el Año Mariano (*Fulgens Corona*, 1953) y declaraba solemnemente –en un gesto de absoluta intransigencia frente a la pluralidad del mundo moderno– la realeza de María sobre toda la humanidad (*Ad Coeli Regnam*, 1954).

quejas arzobispales sobre “la desobediencia del clero”–, las denuncias de la “crisis de la Acción Católica” –a la que frecuentemente se le recordaba la necesidad de la subordinación a las jerarquías– resultaban indicios significativos. Los vínculos entablados por la Iglesia con la sociedad y con el Estado eran sometidos a duras críticas. Los cuerpos parecían negarse a someterse a la contra-cultura que se intentaba imponer.³⁰ Si el poder del rito está

³⁰ Lo concerniente a la sexualidad era, en este sentido, una cuestión clave. Según las enseñanzas de la Iglesia, fin del matrimonio era el *remedium concupiscentiae* para todos aquellos que no eran capaces de acceder a la castidad. Todo pensamiento, palabra, deseo, o acto sexual fuera del matrimonio era pecado; toda actividad sexual en el matrimonio no abierta a la concepción era pecado. Sin embargo, el desarrollo de las técnicas anti-conceptivas y nuevos modelos sociales que destacaban el valor del bienestar personal habían generado nuevas actitudes frente a la sexualidad. Incluso, la Iglesia había tenido que flexibilizar algunas de sus posiciones: en 1951, Pío XII aceptó la “regulación de los nacimientos”, admitiendo el método Ogino-Knaus. Sin embargo, las limitaciones que presenta este método, basado en la continencia periódica, llevaba a muchas parejas de católicos a la búsqueda de otras formas de control que los alejaba de la práctica ritual, pese a las advertencias eclesiológicas. Véase “Admonición del Episcopado sobre los errores en el pueblo creyente para evitar la prole en

basado en gran parte sobre la potencia de sus símbolos en el contexto social en el que se inserta, las cosas estaban cambiando. Las formas rituales con sus pesados simbolismos perdurarán una década más. Sin embargo, la marginación de la Biblia en favor del doctrinarismo del catecismo, las prácticas basadas en la repetición automática de los actos litúrgicos y la identificación del rito con la escenografía –entre muchas otras cuestiones– encontraron cada vez más críticos. Para muchos, el rito había degenerado en algo burocrático y repetitivo. Estas cuestiones no eran exclusivas del catolicismo argentino, sino que atravesaban la Iglesia en su carácter transnacional. La convocatoria vaticana al Concilio Vaticano II, a comienzos de la década de 1960, fue el intento de encauzar ese “catolicismo en crisis”, pero fundamentalmente respondió al objetivo de establecer las nuevas barreras y los nuevos límites. □

el matrimonio”, *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires*, septiembre de 1951. Sobre método Ogino, véase *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires*, marzo de 1953.

Sobre el criollismo católico

Notas para leer a Leonardo Castellani

Lila Caimari

Universidad de San Andrés / CONICET

Leonardo Castellani (1899-1981) es una de las grandes figuras del “renacimiento” católico argentino de la primera mitad del siglo XX. Los hitos de su larga vida intelectual son aparentemente fáciles de reconstruir gracias a la profusión fluvial de su producción escrita, muchas veces reeditada por discípulos y admiradores. Pero la trayectoria que dibuja ese *corpus* abrumador –más de cincuenta libros, centenares de artículos, traducciones, ediciones anotadas, prólogos e introducciones– es fluvial también a la manera de un delta con múltiples brazos, paralelos e interconectados, pues Castellani fue periodista político y cultural, teólogo, poeta, crítico literario, autor de fábulas camperas y pionero del policial de enigma. Polémico y desconcertante, su relación con la Iglesia desarma cualquier intención taxonómica. Sí es sencillo identificar, más o menos superficialmente, al Castellani de fines de la década de 1930 y principios de la de 1940, como uno de los curas nacionalistas antisemitas que circulaban por los espacios y las publicaciones del eferescente mundo intelectual antiliberal. Participaba de los Cursos de Cultura Católica, donde era uno de los referentes respetados y populares. Bajo decenas de seudónimos, colaboraba en *Nuevo Orden*, *Crisol*, *Cabildo* (y su continuador, *Tribuna*), *Nuestro Tiempo*, *Criterio* (firmando “Juan Palmetta”), y en publicacio-

nes internas de la Compañía de Jesús. Autor simultáneo, entonces, de furibundos editoriales nacionalistas y de las aventuras de un idiosincrático fraile jeromiano que resolvía crímenes de enigma, de historias de “bichos” de la selva chaqueña y densos tratados de teología. Pero el énfasis exclusivo en la variedad de géneros no debe distraer de otra de las dificultades para situar a este autor en una zona estable –sea ésta ideológica, literaria o eclesiástica–. Un dato no menos importante es que en cualquiera de estos ámbitos, Castellani escribía *contra*. Contra el liberalismo, mal absoluto y tema nuclear de su pensamiento de largo plazo. Pero también contra (o, al menos, *a contrapelo de*) lo que conformaba el universo que le era más caro. Fue el proselitista más prolífico del nacionalismo, y su mayor crítico; el restaurador de la cultura católica, y su observador más escéptico; en fin, el joven prodigio del monte santafesino llegado a Buenos Aires para abreviar ansiosamente en los centros de debate de la cultura de su tiempo, y el testigo más severo de ese mundo urbano y sus personajes.

Castellani es también el *caso* Castellani, el irascible jesuita expulsado de la Compañía en 1947 en circunstancias hasta recientemente muy secretas. Una suerte de mártir ilustre del autoritarismo eclesiástico cuya saga de enfrentamientos con sus superiores le ganó sim-

patizantes incluso en los medios más opuestos a su universo espiritual. Leónidas Barletta, con quien mantuvo un diálogo epistolar de gran empatía en la década de 1950, le aconsejaba inútilmente que abandonara la Iglesia: “Basta de obediencia a viejos carcamales...”, le decía a su amigo caído en desgracia.¹ Hernán Benítez, el otro célebre jesuita expulsado en la misma época y conocedor íntimo de las circunstancias de la crisis de su maestro, entendía mejor las razones de esta obstinación por permanecer en las filas eclesiásticas, y el tormento que implicaba la defenestración de la orden a la que ambos estaban ligados desde niños. Un poema-fábula de Benítez, entre cómico y elegíaco, aludía al “affaire” Castellani en estos términos: “A las gallinas de la Compañía/ les ha nacido un pato por ventura/ ellas lo picotean a porfía/ y él no puede cambiarse la natura [...]”.² El celo de reivindicación polémica que siempre generó la figura de Castellani tiene algo de su apostolado solitario. Lo sobrevive hoy en una red de discípulos que reeditan su obra, organizan jornadas en su homenaje, sostienen una fundación dedicada a velar por su legado intelectual y alimentan páginas de Internet que celebran su genio y mantienen vivo su mito.³

¹ Carta de Leónidas Barletta a Castellani, 21 de abril de 1953, publicada en: <http://webs.sinectis.com.ar/hgonzal/lc/lc_barl0.html>.

² “Epístola de Hernán Benítez de Aldama al autor del libro *Las Canciones de Militis*”, Buenos Aires, Dicitio, 1977, p. 33 (colección de artículos originalmente aparecidos en *Cabildo*, publicados por primera vez como libro en 1945).

³ Además de las reediciones y los textos disponibles en Internet, una monumental biografía reciente ha puesto en circulación cartas personales y documentos institucionales internos: Sebastián Randle, *Castellani*, Buenos Aires, Vórtice, 2003. Sobre el pensamiento nacionalista de Castellani véase Enrique Zuleta Álvarez, *El nacionalismo argentino*, Buenos Aires, Ed. La Bastilla, 1975, vol. 2, pp. 721-738. Sobre el antisemitismo de Castellani, véase Daniel Lvovich, *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*, Buenos Aires, Vergara, 2003, pp. 401-403.

A la luz de una masa de documentos personales e institucionales puestos en circulación recientemente en estos medios, este trabajo propone volver sobre el Leonardo Castellani de fines de la década de 1930 y principios de los años 1940, su momento de apogeo creativo. Volver, más precisamente, sobre su tormentosa trayectoria en el mundo eclesiástico y algunos referentes intelectuales de su cultura católica para proponer que una atención más cuidadosa al contexto de la peculiarísima colocación de este autor en aquel universo abre claves de lectura de esa obra que, en sede académica, ha sido asociada algo unidimensionalmente con los espacios político-ideológicos del nacionalismo, por un lado, o con el nacimiento del policial de enigma, por otro. Volver sobre el tramo más denso de una trayectoria tan extraordinaria para aprovechar, también, el punto de observación que ofrece esa mirada idiosincrática pero perspicaz, sobre aquel catolicismo argentino que atravesaba entonces un momento igualmente clave de su desarrollo.

In una investigación anterior insinuamos –brevemente, y a partir del caso de Hernán Benítez– una cuestión que este autor denunciaba incansablemente en los tempranos años de 1940. A saber: la degradación de la práctica religiosa cotidiana en una rutina blanda y feminizada. Benítez veía en esto un síntoma más de la crisis de la Iglesia universal ante el mundo moderno: la pérdida de los hombres de las clases trabajadoras a manos del socialismo y comunismo, y de los de clase media y alta a manos del liberalismo. Resultado: un mundo religioso de colegios de niñas, monjas opacas y bienintencionadas, medallas y estampitas, que había terminado por vaciar la figura de Cristo de toda virilidad mística. En su caso, este diagnóstico lo llevaría eventualmente a optar por el peronismo como un modo imperfecto pero suficientemente eficaz de suturar, en la Argentina, el divorcio histórico

entre clase obrera y catolicismo, entre los varones y la religión.⁴

Como Benítez mismo admitía, sus opiniones sobre la situación de la Iglesia local eran derivativas de las de su maestro Castellani, que tanto había influido en él durante sus años de formación en el Seminario de Villa Devoto. Cuando Benítez escribía, la virulenta crítica de su mentor a la situación del catolicismo argentino era harta conocida por colegas y superiores, desarrollada en un sinnúmero de textos que eventualmente le costarían su pertenencia a la Compañía, y por algunos años, al mismo clero. Castellani participaba del diagnóstico de sus compañeros de ruta nacionalistas con respecto a las abismales consecuencias de la apostasía liberal, y no perdía oportunidad de mofarse de las pretensiones universalistas de la “democacracia”, así como de los católicos que abogaban por un acomodamiento con esta abominación de la modernidad. Pero a diferencia de otros curas nacionalistas, y de los más conocidos intelectuales católicos con sueños restauradores de su época, su proyecto crítico estuvo dirigido tanto al Estado liberal como a la Iglesia encargada de combatirlo.

Para que el catolicismo recuperara fuerza espiritual, era imperativo salvar a la cultura católica del *estilo* católico, decía Castellani, un estilo colonizado por los gustos y sensibilidades femeninos. Un llamado urgente recorre su producción desde sus mismos inicios: restaurar al catolicismo las cualidades varoniles perdidas en la sociedad moderna.

La persistencia de esta demanda, proveniente de una figura tan inmersa en el mundo de la educación impartida por instituciones

asociadas con la Iglesia, sorprende al lector de las recientes historias del catolicismo del período, pues alude a rasgos de la cultura del “renacimiento católico” de los años de 1930 a los que hasta ahora se ha prestado escasa atención. Pese a la imagen de los personajes e instituciones faro de este proceso a los que la historiografía se ha referido –los Cursos de Cultura Católica, por ejemplo, en los que participaban solamente hombres– dicho proceso institucional y cultural podía ser percibido por quienes conocían sus entretelones más cotidianos y sus instituciones culturales menos brillantes como una empresa predominantemente femenina. No faltaban datos objetivos para sacar tales conclusiones, y los más evidentes estaban en la Acción Católica, institución motor desde 1931 del renacimiento de la militancia de clase media. Si bien las estadísticas de afiliación de las “ramas” adultas de la organización eran parejas en porcentajes por sexo, no lo eran en intensidad de participación, como daban por hecho los miembros más activos de aquellas organizaciones. La diferencia numérica en las ramas más dinámicas y populosas –como la Juventud de la Acción Católica, que llegó a triplicar las cifras de las ramas adultas– fue siempre consistente: allí, las jóvenes representaban aproximadamente dos tercios de la composición de las organizaciones.⁵ Los ataques de Castellani a las sociedades de estímulo cultural de mujeres católicas nos recuerdan a su vez que además de los citados Cursos de Cultura Católica, había en Buenos Aires un Centro de Estudios Religiosos que, organizado por la Liga de Damas Católicas en 1919, se había desarrollado considerablemente hacia la década de 1930 de la mano de escritoras activas como Delfina Bunge.⁶ Castellani consideraba

⁴ Hernán Benítez, “He aquí un gran libro!”, Prefacio a P. Lord Daniel, *Frente a la rebelión de los jóvenes. Nuevas orientaciones para la educación religiosa de la juventud*, Buenos Aires, Ed. Poblet, 1944, pp. VII-XXXV. Un perfil de Benítez en: Lila Caimari, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina*, Buenos Aires, Ariel, 1995, pp. 325-330.

⁵ Datos extraídos de *Boletín de ACA*, 1951.

⁶ El Centro tenía una revista bimensual, *Ichtyis*, en la que publicaban sus socias, estudiantes y profesores invitados.

que estos intentos de cultivar los talentos intelectuales femeninos –y en especial el de transformarlas en “poetisas”, término que no usaba sin una pizca burlona– eran contraproducentes: “Una profesora de labores es más útil a la Iglesia que una Sociedad de Poetisas Católicas”, aseguraba en *Cabildo* en 1943.

También era preocupante la celebración excesiva de los atributos de santidad femenina: “Dice el hijo de Martín Fierro que no hay hoy día santos varones. Roma no hace ahora más que canonizar mujercitas, ‘fundadoras’ de órdenes de monjas. Qué pasa?”.⁷ Con su humor campero, su permisividad para hacer bromas sobre temas sexuales y su apariencia vagamente extravagante –el grueso cinturón de cuero “de vigilante santafecino” que usaba sobre la sotana en lugar de la faja reglamentaria, las botas gauchescas, la pipa, los rumores de que en su habitación guardaba una pistola– Castellani cultivaba una imagen de sacerdote varonil y desprejuiciado que se recortaba muy deliberadamente contra la feminización de la religión que deploraba. Operación desafiante de lógica “intra-católica”, sí, pero íntimamente conectada con la batalla antiliberal que libraba en medios nacionalistas no confesionales, donde el tema reaparece.

Virilizar el catolicismo era combatir el liberalismo, porque en la indiferente tolerancia introducida por la generación del Ochenta estaba la semilla de la reducción de la religión a la esfera femenina: “Los santos fueron varones, ellos supieron morir/ hasta en las santas mujeres era un algo de varón/ y esto es lo que no ha sabido ni podía concebir/ una nación donde es libre tener o no religión”.⁸ Pe-

ro bien miradas, las fronteras de esa batalla abarcaban la sociedad moderna toda, afeminada mucho más allá de su religiosidad. Pues no sólo el catolicismo había sido colonizado por las mujeres –entendido esto en el sentido de debilidad intelectual y futilidad estética que Castellani atribuía consistentemente al fenómeno– sino muchas otras instancias clave de la cultura nacional. La Escuela Normal, por ejemplo, “monumento de la insensatez argentina” y lugar de toda clase de mediocridades y acomodados. En el centro de ese sistema: la maestra, los inspectores, los libreros coimeros, los premios literarios –engranajes de un sistema venal que enseñaba a *todos* los niños argentinos esos adormecedores contenidos únicos (“La vaca es un animal...”, “En Bosnia Herzegovina no hay renos...”, “Colón descubrió...”), ejercicios de memoria absurdos que sólo parecían menos absurdos por comparación con las ridículas (por multiplicación sin sentido) fiestas patrias–. El ablandamiento del intelecto a manos de las mujeres también estaba en los vehículos más masivos de la cultura popular, uno de cuyos promotores más nefastos era la radio comercial. De sus estrellas sólo se salvaba doña Petrona, porque hablaba con gracia un castellano de lo casero. Las demás, utilizaban un lenguaje afectado y lanzaban “besuvios” de sentimentalismo. “Lo peor es que cuando uno les grita: Cállate!, contestan diabólicamente: ‘No señor, no me ‘calio’; quiero lo mejor, quiero Aceite ‘Gayo’”.⁹

La feminización de la cultura iba más allá que lo que delataba su colonización por los estilos y lenguajes huecos y dicharacheros de las mujeres: también participaban de ella los hombres asexuados y de moral endeble de la sociedad moderna. Los semi-hombres que parodia Castellani son personajes urbanos,

⁷ Carta a Leónidas Barletta, abril de 1953; reproducida en *Las ideas de mi tío el cura*, Buenos Aires, Editorial Excalibur, 1984; y en <http://webs.sinectis.com.ar/hgonzal/lc/lc_barletta.html>.

⁸ *El nuevo gobierno de Sancho*, Buenos Aires, Ed. Penca, 1944, p. 271.

⁹ “Radio”, *Cabildo*, 23 de mayo de 1944. En *Las canciones de Militis*, cit., p. 197.

que desconocen la noble simpleza de los lenguajes y códigos morales del campo. En la radio, decían bobadas “como si fueran mujeres”. Dominaban los medios académicos: el filósofo de la universidad pública habla de autores modernos con voz dulzona, es “un señor más lamido que ternero nonato, bien engominado él, bien afeitado, con corbata pajarita y una orquídea en el ojal del smoking”. También dominaban la cultura popular: el autor del “alimento espiritual de la vida emocional de nuestro pueblo” era ese tanguista que usaba botines de taco alto, se quebraba porque se había fugado la percanta, se contoneaba en lloriqueos quejumbrosos, lanzaba profundos suspiros, y se retorció las manos para hablar de su pobre corazón sentimental. Además de urbanos, los hombres débiles y remilgados de la parodia castellaniana eran de clase alta: la “patotita de pitucos maledicentes”, el hombre de voz aflautada y gustos afrancesados que llega de “Uropa” con su elegante valija, sus “golf-boots” y su “foulard”, el “vociferio” de sujetos con voz fina que gritaba su indignación en un castellano corrompido de galicismos, que usaban el absurdo *frac* para ir al Colón y reunirse “en grandes salones dorados con muchas luces y flores caras en la casa de alguno dellos o en los bebederos públicos”.¹⁰ El sistemático ataque, entre furibundo y sarcástico, a la moral y las costumbres de los ricos se integraba en una mirada siempre disgustada de las jerarquías de clase, la de un observador de los males de la modernidad cuya procedencia social (geográfica y de clase) es divergente de la de sus aristocráticos amigos nacionalistas. En ese rasgo (que Castellani compartía con Benítez, aunque la opción por el peronismo no le tentara nunca) es posible reconocer uno de

los núcleos de origen susceptibles de resignificación ideológica en décadas posteriores, ese haz de motivos antiburgueses que, unidos a los de un anticapitalismo católico igualmente visceral, instalan la verosimilitud de los encuentros posteriores con figuras como Barletta o Haroldo Conti.

Mientras tanto, Castellani encontraba muchas buenas razones para celebrar el golpe de 1943: los militares traían consigo “una cantidad de virtudes viriles, empezando por el deporte y acabando por el desnudo, que el degradante mercantilismo de la sociedad liberal tiende a aniquilar en nosotros los civiles”.¹¹ Vio con simpatía el programa del levantamiento, y particularmente su proyecto cultural restaurador. Era amigo y admirador del popular escritor antisemita Hugo Wast/Gustavo Martínez Zuviría, quien desde su Ministerio de Instrucción Pública introdujo por decreto la religión en las escuelas públicas. También aplaudía las *razzias* en la universidad, que favorecían la instauración de profesores católicos a expensas de los judíos que (aseguraba) dominaban ese ambiente, y el de las escuelas también. Decía en su “Romance de la pobre patria” (1944): “La Argentina tiene más maestros que soldados;/ eso sí, casi todos están desocupados./ Y de los ocupados, la mitad son judíos./ perfectamente empeñados en educar nuestros críos”.¹² El antisemitismo de Castellani era de raigambre católica y nacionalista. Aparecía asociado con dos zonas de su escritura polémica: la crítica anticapitalista, a la que incorporó el estereotipo del judío-comerciante-usurero, y la reforma de la educación pública, “infiltrada” por este germen desnacionalizador y descatoizante. “El hecho ju-

¹⁰ Éstas y otras parodias de los personajes de la sociedad moderna en *El Nuevo Gobierno de Sancho*, cit., pp. 41, 109 y 161.

¹¹ “Política clerical”, *Cabildo*, 21 de febrero de 1944; en *Las canciones de Militis*, cit., p. 135.

¹² “Romance de la pobre patria”, en *Martita Ofelia y otros Cuentos de Fantasmas* [1939], Buenos Aires, Ediciones Penca, 1944. Prólogo de Monseñor Gustavo Franceschi, p. 65.

dío”, decía en 1935 en un comentario celebratorio de *El Kahal*, la novela más antisemita de Wast, “consiste en que el judío no tiene patria”. Y el sin patria difícilmente podía transmitir a los niños argentinos las *cosas paternas*, justo cuando más se hablaba de la recuperación de la herencia cultural de la nación.¹³

Todo un universo ideológico, entonces, unido a un interés personal en los problemas de la enseñanza, que acompañaba las medidas educativas y culturales del régimen del ‘43. Y sin embargo, el triunfo institucional del catolicismo nunca fue mirado con ojos triunfales. No hay rastros en los escritos de Castellani de aquella atmósfera de euforia del renacimiento católico, quizás porque tales entusiasmos estaban reñidos con su naturaleza crítica. Su producción periodística parece menos funcional de lo esperable a la batalla por el triunfo universal de la cristiandad, *leitmotiv* de la obra de Julio Meinvielle, con quien es a menudo comparado. Demasiado consumido por preocupaciones propias del destino de la Iglesia misma para dedicarse de lleno a su reconquista de la sociedad. Si esa gran reconquista era anhelada, los términos en los que aquella Iglesia planteaba la misión no eran por eso menos objetables. Pues en la medida en que 1943 marcaba una victoria institucional, el fenómeno activaba un sinnúmero de críticas a la naturaleza de la religiosidad promovida en los organismos de la Iglesia. Uno de los efectos de la consagración militar/estatal del catolicismo sobre la producción polémica de Castellani fue, de hecho, dar visibilidad creciente a un diagnóstico lapidario que ya era añejo, y a un horizonte de enfrentamientos internos que fue en constante aumento sobre el fondo de la gran fiesta eclesíástica. Pues Castellani no ocultaba a nadie

su opinión: la Iglesia católica no estaba a la altura del compromiso histórico de 1943. La restauración católica de la que tanto se hablaba debía ser puesta a salvo de los defectos del catolicismo.

Para restaurar la verdad del catolicismo al centro de la cultura nacional había que cambiar de raíz la imagen de la cultura católica, empezando por la noción de que para ser católico había que poner “cara de católico”, y la idea de que la fe era un estado equivalente a la somnolencia intelectual. De esta imagen, decía Castellani, no sólo era culpable el liberalismo, y aquí es donde se separaba una vez más de sus compañeros de ruta ideológicos. Se separaba precisamente donde surgía el rasgo más permanente de su producción, que nunca era tan incisiva como cuando escrutaba lo que conocía más íntimamente, ese espíritu de contradicción cuyas víctimas estaban también en sus círculos más próximos –y a menudo, *especialmente* en sus círculos próximos–. Y nada conocía Castellani más íntimamente que el mundo de la Compañía de Jesús, al que estaba ligado desde los trece años. Sus objeciones habían nacido en los tiempos de seminarista en Villa Devoto, donde los jesuitas controlaban la formación de los candidatos de la orden y de todo el clero secular. Adquirió densidad intelectual durante sus estudios en Europa, y cobró virulencia y máxima visibilidad pública a su vuelta, en 1935, cuando comenzó a dictar clases en numerosas instituciones religiosas, incluido el prestigioso colegio jesuita El Salvador.

Un aspecto de esta crítica, que era intelectual y moral a la vez, concernía a la dilapidación de fondos en bienes materiales superfluos. Las “capillitas de Colegio”, los “cuadros atroces” y “libros idiotas”, eran inmorales del mismo modo que el desenfreno material de los Papas renacentistas. Nunca, ni antes ni después de su expulsión de la Iglesia, ahorró Castellani adjetivos para referirse al comercio de objetos de devoción y la parafernalia

¹³ “Oro”, en *Crítica literaria. Notas a caballo de un país en crisis* [1945], Buenos Aires, Dictio, Biblioteca del Pensamiento Nacionalista Argentino, 1974, p. 310.

de las santerías: “Si ven por ahí una ‘Tienda de objetos de goma Sagrado Corazón de Jesús’ o ‘Cervecería Santa Teresita’ o ‘Cabaré Católico’, les aconsejo no se hagan socios, ni les compren acciones. Esos son, son éstos... Fracaso seguro”.¹⁴

De esta trivialización mercantil de la religión tenían mucha responsabilidad los editores de libros, esos explotadores intermediarios capitalistas. Y ninguno tan detestado como el editor, periodista y escritor de *best-sellers* Constancio Vigil. En 1915, Vigil había publicado *El Erial*, un libro que en décadas sucesivas sería reeditado decenas de veces, con numerosos agregados. Sus cuentos infantiles gozaron de igual popularidad. En las primeras décadas del siglo, los libros de este autor, editados cuidadosamente y acompañados de atractivas ilustraciones, eran regalo tradicional a los niños que cumplían años o tomaban la comunión. Escrito en un tono semi-mesiánico, *El Erial* se dividía en secciones, que sufrieron modificaciones con las sucesivas reediciones, pero que mantuvieron su tono y mezcla de géneros: aforismos, pequeñas historias moralizantes, reflexiones sobre la miseria del mundo. Las secciones con títulos de resonancias bíblicas eran muchas: “Palabras del Camino”, “Plegarias”, “Parábolas”.¹⁵ El “Dulce Nazareno” de la prosa vigiliana estaba en las antípodas del Cristo intransigente y luchador que la cultura nacional tanto necesitaba, opinaba Castellani.

La ambigua relación de Constancio Vigil con la Iglesia y el lugar de sus obras como vehículos de divulgación masiva de nociones morales y religiosas son temas pendientes de la investigación. Señalemos aquí que la iracundia de Castellani contra Vigil tenía, una vez más, un referente eclesiástico. En 1949,

cuando acababa de ser expulsado de la Compañía y tenía prohibido dar misa en ninguna iglesia, Vigil recibió una condecoración de la Santa Sede como “gran escritor católico”. Era el triunfo simultáneo de la difusión de objetos pseudo-religiosos y de la plaga del editor comercial: “[...] cuando escribió los CUENTOS PARA NIÑOS [Vigil] era bobo (aunque no para la platita)”.¹⁶

El problema de la formación de cuadros intelectuales era otro aspecto de la crítica intra-eclesiástica de Castellani. Los almibarados *best-sellers* pseudo-religiosos de Vigil y la proliferación de santerías no serían tan nefastos, argumentaba, si la Iglesia invirtiera a la vez en producir teólogos fuertes y pensadores capaces de enfrentar al enemigo liberal. No era así, denunciaba, y su referente para calificar el estado de la Iglesia argentina era, una vez más, la Compañía de Jesús. Tomando distancia explícita de los historiadores jesuitas “oficiales” —en particular del padre Furlong y el padre Isern, a quien llamaba maliciosamente “la Iglesia Católica”— aseguraba que a pesar del crecimiento demográfico y económico, las instituciones educativas jesuitas tenían poco de qué enorgullecerse. La enseñanza era soporífera, el clima intelectual de “inmutabilidad mineralógica”, las exposiciones de libros católicos, impresentables, el libro de piedad promovido entre los fieles, “santulón y devotazo”. La revista de la Compañía, *Estudios* —decía en una carta dirigida a su Superior, el Provincial Parola, en 1934— era “una vergüenza... está muy por debajo del nivel que la más elemental decencia (intelectual) permite”.¹⁷ Castellani nunca reservó este diagnóstico a sus misivas privadas.

¹⁴ *El Evangelio de Jesucristo*, Buenos Aires, Itinerarium, 1957, pp. 231-232. Carta Provincial (1944), en Randle, *Castellani*, cit., p. 587.

¹⁵ Constancio Vigil, *El Erial*, Buenos Aires, 1915.

¹⁶ “Reflexiones de un recluso”, en *Crítica literaria*, cit., p. 479. Castellani llegó a acusar a Vigil de querer fundar una religión propia, el “vigilismo”, con lo peor del estilo católico pero proclamándose superadora del cristianismo.

¹⁷ Carta fechada el 25 de mayo de 1934.

Además de sus colegas y superiores, también se enteraban de sus opiniones los lectores de *Cabildo*. Allí ridiculizaba las dotes intelectuales de sus profesores del seminario, para concluir: “No diré su nombre porque al fin el tipo no era el único y además ya ha muerto, después de haber ocupado un alto cargo en la Iglesia de Dios”.¹⁸

Más allá de sus intereses filosóficos y literarios personales, es por esta razón que Castellani fue un gran defensor de la primera revista *Criterio* ante los ataques y reservas de autoridades jesuitas y del nuncio, alarmados por la independencia de sus redactores. *Criterio* –recuerda uno de sus discípulos– “sirvió para demostrar que se podía ser católico sin ser tonto”.¹⁹ Defendía su afición por la revista ante la crítica de algunos de sus colegas: “valga por la poquísima que le tienen algunos de los N. N. [los nuestros]. Francamente, yo atribuyo a ignorancia, estrechez de espíritu, pedantería o desprecio la actitud hostil o chismográfica de algunos jesuitas de quienes no lo creería”, decía en otra carta dirigida a su Provincial. Además de un lugar de expresión y debate del intelectual católico, y un medio de difusión del catolicismo culto, Castellani veía en *Criterio* un instrumento de cambio de la Iglesia misma –o un refugio donde protegerse de los peores defectos de la Iglesia, de esa Iglesia que llegaba tan mal preparada para ocupar espacios masivos en la enseñanza superior, y que tampoco parecía muy dispuesta a generar cuadros para ello–: “La cuestión estaría en saber si los superiores de los monjes disponen de monjes que sean hombres de ciencia. Yo creo que no. La segunda pregunta es si están dispuestos a formarlos para bien de la patria con gran sacrifi-

cio y dispendio. No lo sé. Entonces todo esto es puro sueño”.²⁰

Los decibeles de estos comentarios sobre el estado intelectual del catolicismo argentino no habían cesado de aumentar desde el regreso de Europa, en 1935, cuando la colaboración periodística en revistas ajenas a la Iglesia se multiplicó. Pronto Castellani ganó reputación de imprudente. El cardenal Coppelio, a quien tampoco apreciaba, le prohibió dar clases en el Seminario de Villa Devoto. (Más allá de la singularidad del personaje censurado, la intolerancia del jefe de la Iglesia argentina hacia las figuras que exponían demasiado las grietas internas de la institución es bien conocida.) Otra fuente interminable de conflictos: por su condición de sacerdote jesuita, Castellani estaba obligado a someter sus escritos concebidos para publicación a los censores de la Compañía. Las reyertas generadas por esta obligación comenzaron cuando era seminarista, en 1923, y fueron *in crescendo* hasta su expulsión, en 1947. Ignoraba las vehementes recomendaciones de sus censores, “puenteaba” a las autoridades provinciales que lo sancionaban apelando unilateralmente a Roma, e incluso publicaba los textos censurados exponiendo las notas del censor para someterlo al bochorno público. De 1941 data su ensayo “La inteligencia y el gobierno” donde, apoyándose en Santo Tomás, discurría sobre los límites y los dilemas del voto de obediencia ante el poder de los tontos y corruptos.²¹ Ese mismo año, cuando Castellani se disponía a publicar *El Nuevo Gobierno de Sancho* (un libro de hilarante parodia social que le ganaría muchos adeptos), su Superior Tomás Travi le ordenó eliminar del manuscrito las referencias a la Acción Católica, a “los Obispos de facies

¹⁸ “Cultura al revés”, *Cabildo*, 20 de septiembre de 1943; reproducido en *Canciones de Militis*, cit., p. 75.

¹⁹ Las citas pertenecen a otro discípulo jesuita de Castellani, Ignacio Anzoátegui, reproducidas en Randle, *Castellani*, cit., p. 233.

²⁰ “Universidad”, *Cabildo*, 16 de agosto de 1943; en *Canciones de Militis*, p. 55.

²¹ L. Castellani, *Seis Ensayos y Tres Cartas*, Buenos Aires, Dictio, 1973 (originalmente publicado en 1941).

vistas y molteras huera” y a los “cóndones, que a veces se exponen a bendecir ciertos sacerdotes cuando se arrojan a bendecirlo todo, incluso las fábricas de efectos de goma”.²² Ante la reacción airada de su subordinado, y su negativa a modificar el texto, Travi optó por prohibirle la publicación de ningún otro escrito. (De esta orden, que nunca se levantó, y de su subsiguiente proceso de expulsión, se sigue la ausencia de Castellani en el periodismo político de la segunda mitad de la década de 1940.)

Al cerrar los canales de publicación en el momento pico de productividad de su subordinado, Travi produjo un efecto paradójico: el sacerdote censurado comenzó a escribir para sus colegas de la Compañía: “Ahora que Dios N. Señor me concede algún vagar, y tengo que abandonar el periodismo ‘ad extra’ me dedicaré un poco al periodismo epistolar ‘ad intra’ porque no es justo que sólo para los de fuera haya yo aprendido este arte”. De ese momento data su traducción anotada de los cinco primeros volúmenes de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, y también sus Cartas Provinciales: diez misivas a los profesores de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús, escritas a lo largo de dos años.²³ Allí volvía sobre los temas conocidos, aunque esta vez con mayor detalle y especificidad: censores con nombre y apellido, listas de libros de jesuitas (incluida la *Historia del Colegio del Salvador*, del respetado padre Furlong), calificadas de “inferiores a la mediocridad, y a veces, inferiores *tout court*”, etc. La calidad moral de sus colegas seminaristas era otro tópico de las Cartas Provinciales ya conocido por sus lectores, pues Castellani hablaba en muchos textos (alegóricos y no tanto) del chismorreo y las bajezas de los envidiosos con quienes le

había tocado en suerte convivir —“[...] los seminaristas”, había dicho en un artículo publicado poco antes en *Cabildo*, “son la gente más maleva que existe”.²⁴ Pero las Cartas abordaban por vez primera las oscuridades sexuales de esa moralina de gallinero, y la camarilla de ambiciosos mediocres que gobernaban la Provincia Argentina y aplastaban a los talentosos. En medio de esta campaña, las autoridades provinciales y el cardenal Copeello se enteraron por los diarios de que Leonardo Castellani era candidato a diputado por la Alianza Libertadora Nacionalista. A mediados de 1946, el Provincial Travi le envió la primera conminación escrita a abandonar voluntariamente la Compañía, argumentando “poca obediencia a la Censura”.

ILa singular colocación de Castellani en el universo de la Iglesia —a la vez conspicua y marginal, popular y solitaria, escandalosa pero sometida en última instancia al veredicto de la autoridad eclesiástica— sugiere claves de lectura de esa amplia zona de su obra que no es explícitamente polémica, ni en lo político ni en lo religioso. La más inmediata de esas avenidas podría reconstruir una multitud de transposiciones de temas, situaciones y personajes reales a la ficción, todo un catálogo de alusiones que ganaron en mordacidad a medida que la situación institucional de su autor empeoraba, y que pesarían como un amargo bagaje de obsesiones en su producción posterior a la expulsión. Pero incluso antes de la crisis, en los años de 1930 y los tempranos 1940, se puede leer fácilmente la literatura de Castellani como un recurso más donde establecer fobias y filiaciones intra-eclesiásticas. Un solo ejemplo: el Pavo de sus *Fábulas Camperas* de fines de la década de 1930, “animal más solemne” cuya solem-

²² Carta del padre Tomás J. Travi a Castellani, fechada el 11 de septiembre de 1944.

²³ Las Cartas Provinciales han sido parcialmente reproducidas en Randle, *Castellani*, cit., pp. 576-588.

²⁴ “Prólogo con casco”, *Canciones de Militis*, cit., p. 28.

nidad “evita que se le arrimen a examinar su pavora”, ese pavo al que se le inflama la gollilla, “o sea la excrescencia cardenalicia que llevan ellos de adorno, llamada *moco de pavo*” no es otro, naturalmente, que monseñor Copello.²⁵ Del mismo modo, podría hacerse una lectura *à clef* de otros textos –las “Fábulas en defensiva” incluidas en ediciones posteriores de las *Camperas*, episodios de *El Nuevo Gobierno de Sancho*, las aventuras del padre Metri– para descubrir historias de la trama secreta de la Iglesia de entonces.

Una entrada acaso más fructífera a ese *corpus* (al menos desde el punto de vista de la historia cultural, no institucional, del catolicismo) es vincularlo con las preocupaciones de Castellani con respecto a la calidad de la religiosidad argentina. Y no tanto para glosar sus enojos como para identificar los elementos de un proyecto intelectual *positivo* que se insinúa con coherencia notable por encima de conflictos, vaivenes políticos y recurso a múltiples géneros. A pesar de lo tumultuoso de su trayectoria como sacerdote, Castellani mantuvo a lo largo de su vida un punto de vista consistentemente eclesial. Su identificación con la Iglesia, y con la Compañía de Jesús, fue un rasgo inmutable incluso en los años inmediatamente posteriores a su expulsión, durante los cuales estuvo impedido de officiar misa. De ese rasgo se desprende todo un abanico de intereses y posiciones intelectuales y, sobre todo, una actitud censorial, una autoasumida posición de guardián de la ortodoxia ejercida con deleite sobre colegas y superiores. Formado en la Universidad Gregoriana de Roma, Castellani acordaba importancia fundamental al problema de la herejía, al conocimiento de la historia eclesiástica, y muy particularmente al de la Teología. La producción en estas disciplinas constituye

una zona sustantiva de su obra y la versación en sus saberes era un parámetro con el cual juzgaba permanentemente la calidad intelectual de sus colegas de vocación. Nunca dejaba de subrayar su condición de doctor en Teología de la Gregoriana y de Filosofía de la Sorbona.

Independientemente de su suerte institucional, entonces, se colocaba en un lugar de guardián de la ortodoxia católica –guardián contrarreformista, guardián contra la ignorancia de los guardianes “oficiales” que lo censuraban, guardián de la verdad original de las escrituras contra las trivialidades institucionales y las modas de la filosofía moderna–. (Un resultado de este ejercicio censorial está en la abundante producción de Castellani sobre el problema del fariseísmo, en el que no podemos deternos aquí más que para identificar tres aspectos del fenómeno que tuvieron mayor relevancia en su sistema de ideas. Primero: el fariseísmo era un tema de los Evangelios que permitía un retorno a la figura más heroica de Cristo –el que lejos de las imágenes rubias y almidaradas del receptor pasivo del martirio se planta contra los mercaderes de la religión, contra quienes en su carrera por el poder han cultivado sus formas pero la han vaciado de contenido–. Segundo: el fariseísmo brindaba un lugar donde instalar una crítica de la Iglesia que reclamaba superioridad teológica, invitando a establecer analogías entre sus reyertas personales con las autoridades eclesiásticas y la lucha de Cristo contra los fariseos. Finalmente: el fariseísmo sirvió como figura para ejercer esa vieja crítica social que encontró sus instrumentos en el archivo del anticapitalismo católico con reminiscencias antisemitas, y que asomaba recurrentemente en la denuncia de la acumulación de riqueza, los bancos y la usura. Con el tiempo, el fariseísmo se transformó en una amplia metáfora que abarcaba todo lo negativo, dentro y fuera de la Iglesia: lo frívolo, lo hipócrita, lo burgués, y también

²⁵ *Camperas. Bichos y personas* [1931], Buenos Aires, Dicio, 1976, p. 180.

las farsas bienpensantes bajo las que se escondían los abusos de ricos a pobres.)

El proyecto intelectual de Castellani se comprende mejor en el plano de las sensibilidades religiosas que en el de las ideas o las políticas eclesiásticas, y revela una concepción de intervención que lo conecta con algunos de sus autores predilectos –Paul Claudel, Hilaire Belloc, el primer Jacques Maritain y, muy especialmente, G. K. Chesterton–. Castellani fue estudioso, introductor, traductor y difusor de estos autores, que había comenzado a leer en sus años de noviciado, y cultivó con sistematicidad creciente gracias al mayor acceso a esa nueva cultura católica de entreguerras que le ofreció su aprendizaje de idiomas y el prolongado itinerario europeo (1930-1935). Este lector, que leía como quien se sabe un interlocutor elegido, se hizo cargo con toda seriedad de lo que interpretó como un llamado a la renovación de la espiritualidad católica adormecida en el mundo del laicismo positivista, por entonces en crisis.²⁶ Examinemos algunos rasgos de esta empresa a partir de la celebratoria recepción de uno de sus autores de referencia.

La influencia de Chesterton en la obra de Castellani ha sido señalada muchas veces, especialmente a la hora de colocar (con razón) la saga del padre Metri en genealogía directa con las aventuras del Father Brown, comparación sobre la que volveremos más adelante. Detengámonos antes en algunos elementos más generales que enmarcan esta adopción, ya que la transposición acriollada de la figura del detective religioso fue parte de una operación más amplia.

Chesterton (según la ortografía de su lector pampeano) fue, por sobre todo, un *modelo de intervención* del intelectual católico en la sociedad moderna, un ejemplo del pensa-

dor profundo pero encarnado, culto pero desprovisto de solemnidades. (La fascinación por estos atributos participaba de cierta anglofilia que llevaba a este nacionalista a distinguir entre la lucha contra los intereses ingleses fuera de Inglaterra, y las grandes virtudes culturales de aquella sociedad).²⁷ Chesterton cultivaba, *como católico*, los géneros más diversos, grandes y pequeños. El espectro de ese talento era asombroso: crítica de arte, novela, polémica, ensayo, biografías, relatos de viaje, poesía, teatro. Chesterton también incursionó en el dibujo cómico, ilustrando las novelas de sus colegas más dilectos, como Belloc.²⁸ Ninguna de aquellas formas de intervención era tan celebrada por su lector argentino como el periodismo polémico en *The Daily News* y los comentarios radiales, en los que Castellani veía una opción del católico erudito por las aproximaciones populares y la imitación desprejuiciada de los lenguajes orales, un descenso muy deliberado al ruedo de la plebe de Cristo para transformarse en “pregonero gritón de la gloria de Dios y de la Santa Madre Iglesia Romana”.²⁹

Más importante aun que la inspiración que ofrecía al estudiante prodigio el espectáculo de tal despliegue era el deleite de la *risa* de Chesterton y particularmente la asociación entre risa y fe. En esa aproximación irreverente y jocunda a la religión, Castellani veía el testimonio más certero de la celebración *inteligente* del descubrimiento de la fe y el desprecio por las mojigaterías de los católicos que asimilaban fe y represión moral. “Santo es aquel que disfruta de las cosas bue-

²⁷ Entre muchos rasgos que Castellani admiraba de la cultura inglesa, estaba el uso de la radio, cuyo nivel de excelencia en la BBC, “la mejor solución del mundo en materia de broncaste”, contrastaba con las chabacanerías locales. “Radio”, art. cit.

²⁸ Chesterton ilustró *The Green Overcoat*, de Hilaire Belloc, publicado en 1912.

²⁹ “La autobiografía de Chesterton”, en *Crítica literaria*, cit., p. 167.

²⁶ Véase, en particular, sus ensayos introductorios de Claudel y Chesterton en *Crítica literaria*, citado.

nas y las rechaza”, decía Chesterton en su ensayo sobre la risa, “mojigato, aquel que desprecia las cosas buenas disfrutando de ellas”.³⁰ Inteligencia y humor vital en el abrazo de la fe eran los temas del poema chester-toniano “Eclesiastés”, traducido en 1939 por su discípulo argentino bajo el seudónimo de Jerónimo del Rey: “Hay un solo pecado: pensar que el Sol no existe;/ una sola blasfemia: que la Verdad es triste;/ un peligro temible realmente:/ tener mancas las manos de la mente”.³¹ No era tan importante que Chesterton dijera “Yo tengo Fe” a cada página, como que lo dijera a carcajadas. Esa fe dichosa, “de gordo”, fue un ejemplo crucial para este joven lector que por entonces buscaba un tono vital para su propia producción. Castellani gustaba relatar los detalles de la conversión tardía de ese talentoso *bon vivant* que era su modelo, transcripción de un relato que había oído de labios del propio Chesterton durante su paso por Roma: “Yo abjuré mis errores y fui recibido en el seno de mi madre la Iglesia Católica de Roma (el escritor hace una pausa reverente) ¡en el tercer piso de una Pub! [...] Y entonces, cuando se acabaron los exorcismos y me desnudé del hombre viejo, bajamos al primer piso a tomar cerveza”.³² Relato de una *conversión ejemplar*, de un acceso eminentemente humano a las verdades sobrenaturales, que se mantenía fundida con lo más íntimo del sentido común, de los goces terre-

nos, de los gustos populares. Porque Chesterton, que era un escritor muy popular, amaba a los escritores más conectados con el punto de vista del pueblo inglés. Y a ninguno amaba como a Dickens, a quien dedicó sus ensayos literarios más apasionados. “Dickens no escribía lo que el pueblo quería –lo defendía ante sus críticos–, Dickens quería lo que el pueblo quería.” Sus páginas más geniales, aseguraba, eran las que relataban las peripecias ínfimas de los pequeños personajes dispersos en los rincones londinenses, a quienes comprendía y a quienes acompañaba en gustos y disgustos. Y Dickens (continuaba empáticamente Chesterton) había heredado de Chaucer ese espíritu medieval por la bufonería, las bromas gruesas, las largas historias y la cerveza negra.³³

Sensibilidad literaria y figura pública en Chesterton aludían a los gustos de aquel lector con talento y ambiciones. Se podría decir mucho más, naturalmente, de todo lo que separó a ese discípulo lejano de su inspirador británico –el contraste entre la naturaleza de esas risas que constituyeron el sello inconfundible de cada uno, por ejemplo, entre la mordacidad cada vez más oscura y solitaria de uno y la amigable vitalidad del otro–. Pero no se trata de comparar a Castellani con Chesterton, ni con los demás autores que marcaron sus opciones intelectuales en esos años de formación, empresa que constituye en sí misma toda una agenda de investigación. Se trata de comprender el planteo, singular y personalísimo, que aquella admiración alimentó a la manera de una inspiración inconfundible pero a la vez lejana, relevante en su espiritualidad más profunda pero también muy ajena a esa Argentina cuyo renacimiento católico estaba necesariamente pauta-

³⁰ G. K. Chesterton, *El hombre común y otros ensayos sobre la modernidad*, Buenos Aires, Ed. Lohlé-Lumen, 1996, p. 134.

³¹ “Eclesiastés”, *Crítica literaria*, cit., p. 185. Bajo el mismo seudónimo, Castellani tradujo en “versión libre” la siguiente “Oración de los que no tienen suerte”, de Chesterton: “Por todos los que no han tenido suerte/ por los tipos de yeta y poca suerte/ oremos... ¡Oh Señor, piadoso y fuerte!/ Por la grotesca lamentable hilerá/ de los que sin manzana y con dentera/ la taba Vida les salió culera [...]”, *Crítica literaria*, cit., p. 180.

³² “Gilberto K. Chesterton. Sherlock Holmes en Roma”, *Crítica Literaria. Notas a caballo de un país en crisis* [1945], Buenos Aires, Dictio, 1974.

³³ G. K. Chesterton, *Charles Dickens* [1906], Londres, Methuen & Co., 1928; *The Victorian Age in Literature* [1913], Londres, Williams & Norgate, Ltd., 1925.

do por sus propias tradiciones. Ajena, en fin, al horizonte de intervención de aquel jesuita de opiniones fuertes sobre la cultura de su país, que oponía a los males que criticaba una genealogía positiva para la cultura nacional.

Como otros nacionalistas, Castellani vio en la herencia hispana una cantera indispensable donde buscar remedios al cosmopolitismo afrancesado de la cultura porteña, y un antídoto a los peores efectos del liberalismo. Su selección de ese archivo estaba menos fijada, curiosamente, en la reivindicación de la Iglesia evangelizadora y el programa de catolización sin fisuras que en una nostalgia más general por la espiritualidad del medioevo español (que oponía por igual a laicistas modernos y católicos mediocres). En el centro del hispanismo de Castellani estaba Cervantes, y el amor por los personajes semicómicos, de sabiduría natural, nobleza espiritual y total desinterés en los bienes materiales del *Quijote*. Por sobre todo, el ejemplo supremo de *humor medular* de la novela, “obra máxima de la Contrarreforma”. “Porque el humor medular es una forma natural de expresión de la religiosidad. Aunque parezca mentira, la parábola y la paradoja son más religiosas en cierto modo que el silogismo y el sermón. Si yo dijera que *El Quijote* es un libro en cierto modo más religioso que *Los nombres de Cristo*, se reirían de mí? Sí. Pues por eso no lo diré.”³⁴ El *ethos* de la gran novela española, sus paradojas y persecuciones absurdas del ideal del amor eran comparados con la búsqueda disparatada de la fe, sus paradojas con las del Evangelio, su humor *con el humor de Cristo*. Esta adopción de *El Quijote* como ejemplo estético y espiritual tuvo resultados literarios propios, pues además de los numerosos comentarios sobre la novela, Castellani escribió dos libros inspirados muy permisivamente en sus personajes –*El Nuevo Gobierno*

de Sancho (1944) y *Su Majestad Dulcinea* (1956)– que dieron la pauta de la libertad con la que el exégeta se aproximaba en su propia ficción a las tradiciones que más veneraba y mejor había estudiado. Pues el amor por Cervantes, Quijote y Sancho se continuaba en una defensa de Hernández y Martín Fierro, el gaucho “criollo y cristiano” que encarnaba la oposición al liberalismo portuario. Lectura de época, en cierta medida, ya que sintonizaba con otras que en la segunda mitad de la década de 1930 proyectaban sobre el poema de Hernández los rasgos de la gesta nacionalista y católica, aunque en este rescate la naturaleza popular del personaje era más enfatizada.³⁵ Castellani intervino en el debate sobre el lugar de Hernández en el canon literario, para afirmar la jerarquía de *Martín Fierro* como gran poema nacional. Un poema que era profundamente católico, de “una religión un poco vaga, no instruida, no muy practicante, pero por la falta de clero de campaña y la dejadez del clero de Buenos Aires; pero es genuina y muy honda”. Un poema católico no tanto porque hubiese en él referencias religiosas, sino porque “el dinero, los honores y el poder están puestos en sus lugares católicos [...] y Martín Fierro, el paupérrimo criollo, es al final el caballero hidalgo español”. Una suerte de Don Quijote de la Pampa.³⁶

Lenguajes, temas y climas espirituales estaban profundamente entrelazados y arraigados cuando el lector de Santo Tomás, Chesterton, Cervantes y Hernández iniciaba su propio ca-

³⁵ Sobre esta lectura de Martín Fierro, véase Alejandro Cattaruzza y Alejandro Eujanian, “Del éxito popular a la canonización estatal del Martín Fierro. Tradiciones en pugna (1870-1940)”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, N° 6, 2002, p. 116.

³⁶ “Martín Fierro traicionado [III]”. “Martín Fierro traicionado (IV)”, en *Lugones! Esencia del liberalismo/ Nueva crítica literaria*, Buenos Aires, Dictio, 1976, pp. 554 y 558. Tomo la expresión “Don Quijote de la Pampa” de la biografía de Randle, quien la utiliza en otro sentido para aludir a actitudes personales de la juventud de Castellani.

³⁴ “El humor español”, *Crítica literaria*, cit., pp. 517-518.

mino de divulgación de las verdades de la fe católica. Este camino, proponemos, puede ser leído como una forma de intervención en la vieja discusión sobre el lenguaje de los argentinos, pero apostando no solamente a un rescate de los idiomas y las tradiciones nacionales desdibujados por la inmigración y las influencias culturales exógenas, sino un rescate de los lenguajes del liberalismo, entendiendo la operación en un sentido más general de salvataje estético y moral de la mercantilización, feminización, urbanización y degradación ética de la cultura moderna. El instrumento expresivo sería un lenguaje minimalista y criollo, como explicaba en su “Arte Poética”:

Reniega una vez más tu fortuna/ da de mano las frases bellas/ y cual los perros a la luna/ di tu verdad a las estrellas. [...] Has sonar tu rudo montante/ en vez de fina lira de oro/ contra la estupidez campante/ ¡la estupidez testuz de toro! [...] Sirve a Dios a la usanza añeja/ con más coraje que consejo/ vivir bien es cosa compleja/ morir bien es derecho viejo. / ¡Ah! No es un cisne nacarado/ con tornasoles en el ala/ es un carancho aprisionado/ mi alma que Dios acorralla./ Sea tu verso un gesto viril/ y no una actitud escultórica/ de alma y carne, no de marfil.../ y todo lo demás es retórica.³⁷

La transformación a la verdad del criollismo incluía muy especialmente el catolicismo. Lejos de repetir acríticamente que éste era el remedio a los males de la modernidad, Castellani incluyó la religión y su Iglesia en el universo que debía ser rescatado. Es posible identificar dos vertientes en la gran empresa de transformación de los lenguajes y las estéticas de lo religioso. En una de ellas, las verdades de la fe fueron insertadas en los géneros menos asociados con la difusión

apologética. Erudita y coloquial a la vez, esta operación dejó sus huellas más visibles en la zona literaria de su obra –poemas, fábulas camperas, novelas policiales, ficción satírica– en la que nos detendremos brevemente para concluir estas notas. Pero la descripción sería incompleta si no mencionáramos la vertiente simétrica, la que inyectó de coloquialismos criollos y de jirones del sentido común más local las obras explícitamente concebidas para un público eclesiástico, tanto los géneros de divulgación como los más eruditos. Presentada siempre con los ropajes más casuales e idiosincráticos, la empresa no era por eso menos consciente de su propia importancia intelectual. Su razón de ser provenía tanto del lugar asumido en la batalla cultural epocal como de preocupaciones eminentemente teológicas. En ese plano, la contribución atañía a uno de los más añejos problemas de la cultura cristiana: la traducción y la transposición correctamente interpretada de las escrituras a las lenguas vernáculas. Castellani era bien consciente de las fundamentales implicaciones pedagógicas, teológicas y filosóficas de su operación: “¿Es posible –planteaba en una de sus notas en la *Suma Teológica*– vencer la natural tendencia antropomórfica de nuestra mente, pensar a Dios superando imágenes concretas?”³⁸ Por temperamento, formación o convicción, respondió con buena parte de su obra por la negativa: para las grandes mayorías, tal conocimiento es difícil, si no imposible. Y para superar este límite, hizo una apuesta a la capacidad del conocimiento por analogía, opción que se tomó el trabajo de explicar, una vez más, en forma de diálogo casual. Cuenta

³⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica. Nueva versión sobre el texto latino. Con notas, explicaciones y comentarios por Leonardo Castellani, S. J. Doctor en Teología por la Gregoriana, en Filosofía por la Sorbona* [1944], Buenos Aires, Club de Lectores, 1988, p. X, vol. I: *De Dios Uno*, p. 94, n. 1.

³⁷ “Arte poética”, *Las Canciones de Militis*, cit., p. 31.

Castellani en su Introducción a *Historias del Norte Bravo*, publicada en 1936 bajo el seudónimo de Jerónimo del Rey:

Según mi amigo [Leonardo Castellani], dice Aristóteles que las cosas móviles y vivas las podemos conocer nosotros por analogía y ejemplo, *convertendo se ad phantasmata*. No que un ejemplo se haya de repetir siempre igual en cada caso, sino que nuestro intelecto en el fantasma intelec al trasluz, como una filigrana, la marca y la razón y la ley de las cosas.³⁹

En un mundo donde las élites habían abandonado irreversiblemente el latín y perdido la unidad cristiana –decisión plagada de consecuencias degenerativas, de la que la ley de educación de 1884 era responsable primordial en la Argentina– había que traducir la palabra divina y las grandes obras de la tradición cristiana, aquellas que estaban en las entrañas mismas de la cultura occidental “[...] como se pueda a la lengua vulgar. Paciencia. No hay mal que por bien no venga”.⁴⁰

En esta mezcla intencional de erudición y coloquialismo las proporciones aparecían dosificadas según los géneros. Si en el meticuloso aparato erudito que acompañaba la traducción de la obra de Santo Tomás referencias locales y opiniones personales asomaban episódicamente, en las versiones menos *savantes* de su escritura eclesiástica, como las parábolas, había un trabajo más intenso de encarnación de las grandes verdades filosóficas del catolicismo. Castellani era un cura “muy parabolero”, como él mismo decía. En ese género corto y dialogado encontraba una estructura directa para transmitir eficazmente ejemplos de fe y moral dirigidos a sus fieles. En la Introducción a sus *Doce Parábolas Ci-*

marronas (1959) defendía con una escritura salpicada de oralidad el tratamiento humorístico y coloquial de las parábolas de Cristo. Los personajes de estos diálogos, ceñidos al Evangelio –según aseguraba– y extraídos del medio palestino evangélico “tal como nos es dado conocerlo por los trabajos de técnicos y eruditos”, hablaban “un poco en criollo, porque naturalmente no podemos hacerlos hablar en arameo”. Castellani arriesgaba en el mismo gesto un traslado directo del *ethos* de pastores, pescadores y labriegos hebreos al de “nuestros gauchos (San Pedro era gauchazo)”, porque ambos grupos compartían la sabiduría de la cultura popular de cualquier tiempo, y por eso conocían las verdades de la religión “con menos altivez y pelonería”.⁴¹ Estos santos “gauchazos”, introducidos en lenguajes informales y ortografías irreverentes, podían aparecer situados en contextos estudiadamente escandalosos. La superposición de lo sublime y lo vulgar, lo erudito y lo popular, era otro recurso pedagógico del humor rabelaisiano de Castellani. En *Domingueras Prédicas*, por ejemplo, mencionaba contiguamente a “Jácome” Maritain e Isabel Sarli, y se detenía a subrayar su osadía: “aquí hago una pausa para pedir a Dios me ilumine... Cruz Diablo! Nombé a Isabel Sarli”.⁴² Poemas religiosos, prédicas, investigaciones teológicas, parábolas moralizantes: en todos subyacía, de una u otra manera, el espíritu de la difusión erudita y humorosamente popular de la fe. Ese mismo espíritu animaba aquel proyecto, muchas veces mencionado pero nunca concretado, de escribir una Vulgata argentina. Abrazo que abarcaba tanto lo docto

³⁹ *Historias del Norte Bravo* [1936], Buenos Aires, Diccio, 1977, p. 14.

⁴⁰ “Anteprólogo”, en *Suma Teológica*, citado.

⁴¹ *Doce Parábolas Cimarronas*, Buenos Aires, Itinerarium, 1959, p. 7. Este libro desglosaba pasajes de *Las Parábolas de Cristo* (1959) y de *El Evangelio de Jesucristo* (1957).

⁴² *Domingueras prédicas*, Mendoza, Ediciones Jauja, 1997, p. 189. Este libro reúne sermones de los años de 1960.

como lo popular, y que era en buena medida un esfuerzo por acercarlos. Abrazo solitario, además, ya que Castellani se había colocado de tal manera en el campo de la cultura católica –lo suficientemente arriba como para despreciar a cada paso la ignorancia de sus colegas, y lo suficientemente abajo como para abominar de las pretensiones del lenguaje religioso divorciado de lo popular– que aparecía como el único capaz, en la Argentina, de llevar adelante la empresa.

III Para dar algo de especificidad a estas hipótesis, concluimos con una brevísima descripción de tres obras de Castellani difundidas en las décadas de 1930 y 1940, contemporáneas de su producción periodística polémica, su traducción comentada de la *Suma Teológica* y sus conflictos institucionales.

Camperas (firmado como Jerónimo del Rey). Difundidas a partir de 1926 en la revista *El Salvador*, las fábulas fueron reunidas y publicadas en 1931 en un volumen con prólogo de Hugo Wast, y reeditadas varias veces con textos agregados, nuevas secciones y algunas modificaciones menores de edición.⁴³ A pesar de dichos cambios, la sustancia de su planteo inicial se mantuvo: historias ejemplificadoras, cortas y coloquiales, protagonizadas por “Bichos y Personas”, según indicaba el título a partir de la segunda edición –o más bien, como en las fábulas clásicas, por bichos que parecen personas–. Iniciadas cuando Castellani tenía 25 años, las primeras *Camperas* evocaban con nostalgia los lugares de la infancia en el Chaco santafesino, memorias contrapuestas, en su celebración de los prodigios de la naturaleza, a la ciudad sucia y

ruidosa en la que eran escritas.⁴⁴ Y contrapuestas, asimismo, a la infancia limitada de los niños urbanos: “Los chicos de la ciudad que no han visto más que *el naranjo del patio de la escuela* no saben lo que es la chacra de Las Toscas y los compadezco”.⁴⁵

Historias sencillas, con protagonistas sencillos, escritas en lenguaje llano: una decisión literaria explicitada desde la primera página, en el diálogo entre el Autor y la Musa de la Fábula:

—Ah, torpe –me dijo– torpe! Qué andas allí revolviendo papelotes? Escribe sencillamente lo que se te haya ocurrido! [...] Más vale salir pobre, que no vestido de ajeno –dijo ella– Yo tampoco llevo sedas, y sin embargo no voy a robar a mi hermana Melpómene. Y me señaló su blusa de percal, y su pollera de merino, el pañuelo al cuello y el rebenque sin virolas.⁴⁶

La musa de sobrio atavío campero irrumpe para guiar por el buen camino del lenguaje directo y los temas propios, ahuyentando el peligro del desvarío en la erudición estéril. Esopo, La Fontaine y otros fabulistas clásicos: autores que acompañan en esos “papelotes” indispensables para el escritor informado (Castellani nunca deja de informarnos sobre su información, nunca renuncia a inscribir su criollismo en genealogías universales), pero peligrosos (por ajenos) a la hora de buscar inspiraciones.

En sus viñetas situadas en el monte, la selva y el río del Chaco santafesinos, las fábulas camperas insertan muchas reflexiones, autorreferenciales con pocos velos, sobre las mi-

⁴³ *Camperas. Bichos y personas*, Buenos Aires, Dictio, 1976. Las citas provienen de esta edición.

⁴⁴ “Lo que sé es que al exhumarlas hoy en mi memoria, en medio del fragor de las ciudades inquietas, siento el perfume de aroma, de tierra húmeda, de yuyos chafados [...]”, en “En el picanillar”, *Camperas*, cit., p. 97.

⁴⁵ “El miedo no es sonso”, *Camperas*, cit., p. 61 (cursivas en el original).

⁴⁶ “Introducción” a *Camperas*, cit., p. 11.

serias de la vida en comunidad: los conflictos entre las abejas de un colmenar, los pájaros de un ombú, las luchas en el gallinero de una chacra. (En estas batarazas torpes, ruidosas y desconfiadas de toda novedad, encontramos el origen inequívoco de la metáfora gallinácea del poema de Benítez sobre el “pato” Castellani y las autoridades jesuitas que lo conminaban a alinearse.) Como en la fábula clásica, hay un equilibrio moral simple que descansa en la oposición entre seres buenos y seres malos, constructivos y destructivos (el Maíz y la Cicuta, el Caserito y la Lengua Mocha, el Ñandú y las Catangas Cascarudas). Pero la tensión moral que domina las *Camperas* es más autorreferencial, pues contrapone a talentosos y mediocres –oposición que no es más que la que enfrenta a quienes han sido tocados por Dios y quienes envidian ese estado–. Los héroes son animales de belleza natural, de una gracia deslumbrante pero sin remilgos (como la Cabecita Negra y la Brasi-ta de Fuego). Los artistas y creativos (como el Zorzalito y la Calandria, cantores virtuosos mal apreciados por sus congéneres) son las eternas víctimas de la bajeza de los envidiosos. Los trabajadores originales y prolíficos viven expuestos a las malas artes de los indolentes (como la Víbora, el Zorrino y el Perezoso, que se juntaban para murmurar del mundo). Los que optan por los caminos superiores (como la gaviota de mar) viven una vida de pobreza noble, y son mirados con desconfianza por quienes transitan sendas fáciles y de craso materialismo (como la gaviota carroñera, que al ver llegar a su bella hermana marina murmura para sí: “Qué querrá esta damisela?”).⁴⁷

Talentosos y mediocres, trabajadores y perezosos, constituyen un equilibrio sabiamente presidido por Dios, pues las diminutas histo-

rias camperas transcurren iluminadas por una mirada siempre maravillada de la Creación. Por sobre el vivaz universo de los “bichos”, la mirada nostálgica desde la gran ciudad y las estocadas personales, lo fundamental era la celebración de la perfección de la obra divina, de los infinitos detalles de la vida dada por Dios a estos seres naturalmente bellos y graciosos. Sus nombres, repasados primorosamente, celebran la grandeza universal de la obra divina encarnada en las idiosincrasias más locales. Las *Camperas* son un catálogo de la Creación chaqueña que se regodea en toponimias y nomenclaturas que insinúan un orden universal y eterno: Flamencos rosas, Patos blancos, Caráus negros, Chorlitos, Biguás, Gallaretas, Quillas, Tuyuyúes, Tuyangos, Siriríes, Chajáes, Teros y Garzas: cada animal nombrado con nombres individualísimos cuyo potencial expresivo es siempre aprovechado para distinguir el atributo que le ha sido otorgado por Dios. Aun cuando esos dones los oponga a la Verdad divina: “el Dorado cacique, el Surubí tirano, la Palometa sanguinaria, la Vieja de Agua envidiosa, y la Mojarra perseguida, el Sábalo inerme, el Bagre bonachón, el Pejerrey complaciente, la Tararira insulsa”, escuchaban absortos una discusión en un camalote, en el que se libraba una gran batalla filosófica. Los contendientes: la destructiva moral nietzscheana de la Raya y la Verdad de la fe, encarnada esta vez en el modesto Carpincho. Bichos, en fin, que, como las personas, son llamados a estar fundamentalmente contentos de pertenecer a esta Creación, cada cual en el lugar que le ha sido otorgado. Contentos en el sentido latín de *contentidos*, como explicaba el sabio Surubí a sus amigos del Alto Paraná: contentidos “dentro de los límites del charco en que Dios nos puso”.⁴⁸

⁴⁷ “Hija del mar inmenso”, en *Camperas*, cit., p. 89 (cursivas en el original).

⁴⁸ “El Carpincho y la Raya”, en *Camperas*, cit., pp. 99-100; “Estar contento”, en *ibid.*, p. 77.

Las 9 Muertes del Padre Metri, publicado parcialmente en *La Nación* a fines de la década de 1930, editado como libro en 1942, y reeditado dos veces con el título *Las muertes del Padre Metri*. Ésta es la obra de Castellani más analizada en el ámbito de la crítica literaria, pues constituye un hito del nacimiento de una ficción policial protagonizada por detectives “criollos” que en los años de 1940 marcaron la consolidación del género policial argentino. Así, Castellani formaría parte, junto con Borges y Bioy Casares, Peyrou, Mateo y Anderson Imbert, de un selecto grupo de autores del “corpus fundante” de la novela-problema nacional que adhirió al modelo inglés: el crimen como enigma resuelto en una apuesta a la pura inteligencia. Desde esta perspectiva, se han analizado los grados de apego a la ortodoxia formal de matriz anglosajona, la transposición de estructuras y morfologías, el recurso a figuras clásicas del policial de enigma –como el desafío de resolución de un crimen cometido en un cuarto cerrado–, en fin: las lógicas, juegos y paradojas del *detection* según Metri.⁴⁹ Proponemos una aproximación complementaria incorporando a este análisis específico de la ficción detectivesca de Castellani algunos datos que iluminen su vínculo con el contexto de preocupaciones más generales sobre los imaginarios populares de lo religioso que aquí nos ocupan. En consecuencia, y asumiendo las conclusiones de la crítica literaria con respecto al apego fundamental a los mandatos formales del género, identificaremos rasgos del protagonista principal, y las líneas generales del universo moral que llenó de contenido aquellas estructuras clásicas de la historia detectivesca.

⁴⁹ Sobre Castellani como pionero del género policial véase Lafforgue y Rivera, *Asesinos de papel. Ensayos sobre narrativa policial*, Buenos Aires, Colihue, 1996; un análisis de los recursos literarios desplegados en la saga de Metri en Analía Capdevila, “Detectives argentinos: del Padre Metri al Comisario Laurenzi. Un recorrido por el cuento policial de enigma (1940-1960)” (mimeo).

Se ha señalado que en los enigmas del padre Metri hay un trabajo serio de nacionalización del personaje y de los contextos que median entre sus aventuras chaqueñas y los escenarios londinenses del policial clásico. Aunque esta operación es, como hemos visto, un ejemplo entre otros en una empresa de acriollamiento de géneros muy dispares, la saga de Metri ha hecho de Castellani uno de los artífices del nacimiento del policial argentino precisamente por este pionero trabajo de transposición de temas, lenguajes y paisajes en un género que nació tan asociado con sus orígenes culturales, sus paisajes urbanos y grisáceos, en fin, con su intransferible biblioteca inglesa. El policial es también la zona literaria de Castellani en la que la crítica más ha evocado la influencia de Chesterton, porque el parentesco entre Metri y el Father Brown de sus historias detectivescas es efectivamente inescapable. Protagonistas de la detección en tramas de enigma, ambos encarnan la infalible lógica del pensador teológico entrenado en medio de la locura racionalista y materialista, la fuerza moral del rústico de modales sencillos en medio de la confusión ética de los modernos. Pero cada uno está hecho, a su vez, de las singularidades de su contexto y de las intenciones polémicas de su autor. Brown es el curita de aspecto inofensivo y simplón –atributos que confirman engañosamente cada elemento del prejuicio anticatólico de la sociedad protestante en la que vive–. Rubicundo y de presencia poco sofisticada, la rusticidad exterior del papista contrasta con el refinamiento de los ambientes donde lo sitúa Chesterton. La simplicidad prístina de su inteligencia deductiva se manifiesta en una voz inocente que inicialmente nadie toma en serio, pero demuele a sus competidores, los franceses ateos y racionalistas Valentin y Flambeau, presuntuosos colosos del crimen humillados por la evidencia develada por el “little celibate simpleton”. La oposición entre Brown y sus rivales en la *detection* es la de la

inteligencia simple nutrida por la fe ante las gratuitas acrobacias de los miopes racionalistas, perdidos en los laberintos de su confusión existencial. Chesterton sabe que hay verdades que la razón no puede comprender, sabe que el católico es un hombre que cree que no todo se puede entender, comenta Castellani.⁵⁰ En esa sabiduría teológica vital, que traslada a su personaje, reside la superioridad de Brown sobre los hombres de Scotland Yard.

La saga del padre Metri continúa, entonces, el desafío chestertoniano a la definición tradicional de lo que constituía un género apologetico permitido, insertando las verdades divinas en el más racionalista de los géneros disponibles, e irrumpiendo así en el policial argentino. Elección improbable no sólo por la modernidad misma del policial, sino también por su asociación con el crimen, tema propio del periodismo chabacano de la década de 1930 que Castellani abominaba. Pero la opción por el policial parece menos improbable si recordamos que el crimen le interesaba profundamente, tanto por sus posibilidades como ejercicio deductivo como por la oportunidad que brindaba de reflexión teológica y psicológica, sin hablar de los rayos de compasión que atraviesan algunas de sus narraciones sobre las víctimas del crimen. (El involucramiento emocional de Castellani en el caso del secuestro de la niña Martita Stutz, por ejemplo, fue mucho más allá del interés en la detección.) De modo que aun desvinculando esta zona de su producción del resto de su obra, la saga del fraile Metri constituye sólo una parte de la ficción policial de Castellani, y podría ser puesta en relación con la colección

de historias *Martita Ofelia y otros cuentos de fantasmas* (1944), *El enigma del fantasma en coche* (1958) y *El crimen de Ducadelia y otros cuentos del trío* (1959), obras mucho menos deudoras del modelo chestertoniano.⁵¹

Luego, la intención de sacudir la imaginación católica local hace del Padre Metri un personaje eminentemente castellaniano. En primer lugar, porque se trata de un fraile vagamente inspirado en un legendario misionero del Chaco santafesino, y parece salido directamente de las *Camperas*: chaqueño, conocedor de la mañas de su tierra, de los secretos del paisaje del Alto Paraná y de la lengua guaraní de sus habitantes. Idiosincrático y rústico, tiene “cerquillo entrecano, barba cuadrada, manos y pies grandotes en sandalias enormes, todo saliendo desgarbosamente de un gran sayal jeromiano”. Es fornido, repite Castellani, utilizando el adjetivo que adscribía también a los rabelaisianos religiosos medievales de la *Suma*. Presa de un verdadero *odium teologicum* por la injusticia metafísica y el desorden esencial, Metri es un héroe muy imperfecto, que vive en una frontera primitiva. Ni su inesperado talento deductivo ni sus hábitos religiosos lo alejan de los saberes y gustos populares: “Estará bebío, díme?”, pregunta alguien. “No: Todos son así, chicu. Sólo que éste es más desembozadu que los otrus. Qué te piensas tú que no son de carne y hueso como nusotrus?”⁵² Desobediente, perpetuamente castigado por sus superiores, Metri es también profesor de Lógica y sobrepasa en

⁵⁰ “Gilberto K. Chesterton. Sherlock Holmes en Roma”, en *Crítica literaria*, cit., p. 140. Véase La oposición entre Brown y Valentin en G. K. Chesterton, “The Blue Cross” y “The Secret Garden”, en *The Complete Father Brown*, Nueva York, Penguin, 1981 (originalmente publicados en 1910 con el título *The Innocence of Father Brown*).

⁵¹ No todos estos libros responden al formato anglosajón. “El caso Potita Chávez” (incluido en *Martita Ofelia*), por ejemplo, donde los siete protagonistas ensayan las hipótesis de un crimen sentados alrededor de una mesa, tiene reminiscencias formales de la *disputatio* teológica. La imitación formal de la *disputatio* ha sido señalada por Marta Elena Castellino, “La narrativa policial de Leonardo Castellani: teoría del fantasma” <<http://www.alegrate.com.ar/castellani/index.html>>.

⁵² *Las muertes del Padre Metri*, Buenos Aires, Ediciones Sed, 1952, p. 35.

inteligencia a todos sus adversarios. Es celosamente fiel a su celibato (continente, no casto, decía Castellani hablando de sus propios votos), pero sabe de mujeres y es buen psicólogo de las pasiones humanas. Su espiritualidad es vigorosa, y gusta enseñar a sus víctimas que Dios no perdona la pereza intelectual escondida tras las formalidades de la religión: “Pereza intelectual, peor que la corporal”, dice el fraile a su interlocutor, descubierto culpable de asesinato, “Candela debajo del celmín, habías puesto tu sede en lo mediocre, y creías que Dios te iba a dejar dormir! Te creías honesto porque no robabas; y noble porque tenías sentimientos finos!” Contra lo que cree este culpable burgués, su penitencia no consiste en tres padrenuestros al Sagrado Corazón de Jesús, sino en renunciamientos materiales bien precisos. La prescripción de Metri para la salvación: “Renunciarás a tu posición en la *Salt-Beef Anglo Argentino Company*; emigrarás a Europa, a ganar tu vida con tu sudor, como un pobre obrero. Salar tu alma estancada y tu cuerpo muelle en el amargor del trabajo y el destierro, para redimirlos [...]”. Castigo duro, varonil, pero justo. Castigo que conduce a la salvación por un camino que nunca es plañidero, sino rudo y jocundo, “como en la Iglesia primitiva”.⁵³

El Nuevo Gobierno de Sancho (1944), firmado por Cide Hamete (h.) (supuesto descendiente del pseudo-autor de *El Quijote* de Cervantes) y Jerónimo del Rey (habitual seudónimo de Castellani en su obra literaria, esta vez supuesto traductor del arábigo de este retoño pampeano de la obra cervantina). En una sucesión de viñetas de parodia social, Castellani arriesga una utopía de delirante triunfo estético y político del poder teológico-criollista-hispano en la Argentina. A pesar de la inscripción evidente en la interpretación nacionalista católica de la gauchesca, la idea

inicial de *El Nuevo Gobierno* también parece conducir a Chesterton: en su *Return of Don Quixote* (1927), el apologista inglés había relatado la historia de un joven actor que luego de encarnar al personaje de Cervantes en una obra escolar, se negaba a abandonar su rol y resolvía resucitar un reino medieval en el que los valores morales quijotescos luchaban contra el *big business*.

El Nuevo Gobierno es el relato de la restauración de la sabiduría verdadera al país del tango y la cultura radiotelefónica. Un Sancho Panza criollo regresa al país-ínsula vendido a los peores vicios del liberalismo para restaurar, por un tiempo, orden ancestral y sentido común vital. Este testigo asombrado de la corrompida moral moderna es un Sancho gaucho, grueso y humoroso, con bombacha, rebenque, boleadoras y voz aguardentosa. Amante del vino y la comida, de modales poco urbanos e ignorante de los códigos sociales burgueses, rige su ínsula argentina sin dejarse engañar por los personajes de la sociedad liberal que desfilan por su corte, sean éstos católicos o no. Su idea de saber y de justicia se parece bastante a la del padre Metri, como lo comprueban los que comparecen ante él: muchachas modernas, profesores de poesía, artesanos, “sabelotodísimos” y tilingos. Un ejemplo. El sabio *filósofo* se presenta ante su Gobernador-teólogo con el proyecto de una edición de lujo de las obras completas de los eminentes insulanos José Ingenieros, Agustín Álvarez, Aníbal Ponce, José Barroetaveña, Almafuerte y Lisandro de la Torre. Sancho pregunta, “apoyándose en el garrote”, cómo hacer hablar a este sabio de voz dulzona y cantarina. Respuesta: “Hay que ponerlo en una cátedra, apagar las luces y hacer profundo silencio”. En el juego de preguntas y respuestas entre Gobernador y filósofo académico, el hueco saber sobre el YO transcendental de Fichte y la conciencia fenoménica encuentra un muro infranqueable en la “estupenda y teológica” respuesta del gobernante. Su con-

⁵³ *Las muertes del Padre Metri*, cit., p. 44.

sejo al falso sabio: no correr carrera ninguna con quien hace largada con un *apuro*, que es largada falsa. Su castigo: encarnar su saber vacío en experiencia vital entrando en contacto con el pueblo de su tierra.

El señor filósofo partirá hoy mismo con esos padrecitos misioneros gallegos que vinieron ayer a despedirse para dar una misión en Estación Bosch [...]. Allí podrá ver de cerca de la gente de su propia tierra, y de todas las tierras del mundo, lo que es el mundo, lo que es la gente y lo que es la vida. Y conocerá las necesidades de esta tierra y la *filosofía* de ella. Y después de un año vendrá aquí, y hablaremos de filosofía. Que no la despreciamos tampoco, como se habrá visto por las muestras [...].⁵⁴

⁵⁴ *El Nuevo Gobierno de Sancho*, Buenos Aires, Ed. Penca, 1944, p. 73.

De la mano de este Sancho-gaicho, la veleidosa sociedad porteña regresa por un momento a un lugar mítico del pasado donde los hombres son hombres y las mujeres, mujeres. Allí no hay abogados ni comerciantes –los juídos han abandonado esta sociedad de varones pobres, y los que han quedado, se han convertido al cristianismo–. La pretensión ha sido derrotada por el saber profundo y simple de los más pequeños. Expulsado de su lugar de equivocada legitimidad eclesiástica por una religión inteligente y mística, el falso catolicismo también se ha desvanecido. Las fuerzas benévolas de esta utopía se expresan en el castellano verdadero, que no es otro que el criollo y coloquial castellano-Castellani. Al final de cada capítulo, y para celebrar el triunfo de la teología cervantino-criolla, los habitantes de la ínsula son invitados a compartir con su querido gobernador grandes banquetes y estrafalarios festejos callejeros. □

Atilio Dell'Oro Maini

Los avatares de una generación de intelectuales católicos del centenario a la década de 1930

Fernando J. Devoto

Universidad de Buenos Aires

Como en otros campos, también en el de los estudios sobre la historia del catolicismo en la Argentina se han hecho notables avances en los últimos años. Este artículo propone una contribución adicional a ellos que concierne a un problema limitado: las relaciones entre laicos y eclesiásticos. La misma es además explorada siguiendo apenas el caso particular de un grupo que formula un conjunto de iniciativas dirigidas hacia los grupos de élite argentinos. Tema que ha recibido menor atención que los de otros orientados hacia los sectores medios o populares.¹ Mira así fundamentalmente hacia el interior del mundo católico y no hacia las relaciones del mismo con la sociedad, el Estado y la política argentina.

La contribución reconoce otras limitaciones. En primer lugar, el autor no es un especialista en historia de la Iglesia. En segundo lugar, aunque reposa sobre el *corpus* documental provisto por un archivo riquísimo de una figura clave para estudiar el problema precedente por su posición central y por su estrategia de mediación entre los distintos

grupos –Atilio Dell'Oro Maini–, no deja de ser una mirada sectorial que puede y debe ser enriquecida en el futuro por las perspectivas que brinden otras fuentes.²

Renacimiento católico

Como en el estudio de cualquier problema, las periodizaciones pueden ser múltiples según sean las dimensiones que se privilegien. Para las aquí escogidas, el momento del Centenario puede ser considerado clave en el proceso de renacimiento del catolicismo en la Argentina. Como ya ha sido señalado por otros autores, el mismo presenta en el nivel simbólico una conjunción entre catolicismo y patriotismo del cual la célebre oración patriótica de monseñor De Andrea constituye un ejemplo. A ello habría que agregar otras dos dimensiones.

Primeramente, un renacimiento político. Ha sido poco observado cuánto la desintegración del orden roquista posibilitó a muchos

¹ Una contribución relevante hacia el mismo tema pero en un período posterior lo constituye el artículo de Susana Bianchi, “La conformación de la Iglesia católica como actor político-social. Los laicos en la institución eclesiástica: las organizaciones de elite (1930-1950)”, en *Anuario del IEHS*, N° 17, 2002.

² Agradezco a la señora Susana Vacarezza de Dell'Oro Maini y a la profesora Magdalena Dell'Oro que me hayan facilitado el acceso a los materiales de su archivo familiar. También a esta última los invalorable y numerosos datos que me brindó sobre un tema que conoce mucho mejor que yo.

otros actores, hasta entonces marginados, volver a un lugar de primer plano en las dinámicas alianzas que una situación fluida posibilitaba. Entre ellos a los católicos. Los mismos se integraron a la coalición de Sáenz Peña por expreso interés de éste, que buscaba incluir en la Unión Nacional a todos aquellos perseguidos o marginados por el roquismo y además abrir a grupos que procedieran de fuera de la vieja política. Aunque la iniciativa de Sáenz Peña —al comenzar por las conversaciones con Joaquín Cullen y Emilio Lamarca en las instancias preparatorias de la Unión Nacional— buscaba incorporar a hombres procedentes del catolicismo pero no a un partido católico, ello no dejó de suscitar alarmas en otros sostenedores de su candidatura y críticas de los opositores roquistas y republicanos.³ Asimismo, si bien la presencia de Ernesto Bosch como ministro de Relaciones Exteriores y sobre todo la de Indalecio Gómez como ministro del Interior reflejaban más la amistad de ambos con el nuevo presidente que una recompensa al apoyo explícito de la Unión Patriótica, no por ello dejaba de colocar en un lugar relevante del nuevo gobierno a intelectuales claramente identificados con el mundo católico. La situación desató la preocupación alarmada del vocero del socialismo argentino, que veía en el nuevo gobierno una reacción clerical.⁴

También en 1910 la Iglesia Católica, cuya sostenida tarea en pos de expandir su presencia en el mundo educativo era percibida por todos, lanzó en ese terreno una iniciativa más ambiciosa: la inauguración de una Universidad Católica.⁵ La decisión tomada en la Con-

ferencia Episcopal, reunida en Luján en 1909, buscaba competir con la Universidad Pública en aquellos dos ámbitos prestigiosos en los que se formaban las élites argentinas, las facultades de Medicina y Derecho.⁶ Aunque otorgaban la prioridad en importancia a la primera, reconocían que la misma requería un mayor tiempo de instalación ya que implicaba la creación de un “Hospital Modelo” y por ende decidían comenzar con la Facultad de Derecho. Aunque los documentos consultados no permitan considerar esta iniciativa como parte de una clara estrategia uniforme e integrada a las precedentes, sí puede considerarse como parte de un clima común en el mundo católico (eclesiásticos y laicos) en el que las posiciones alcanzadas en la década anterior parecían alentarlos hacia iniciativas más ambiciosas que extendiesen su influencia en la sociedad argentina. La presencia en el Consejo Superior de la nueva Universidad —designado por el Arzobispado y cuyo rector era monseñor Luis Duprat— de figuras como Emilio Lamarca, Joaquín Cullen, Bernardino Bilbao, Rómulo Ayerza y monseñor De Andrea muestra esa convergencia de las fuerzas católicas que operaban hacia el ámbito de las élites argentinas. La inclusión también en él del padre jesuita Vicente Gambón, de importancia en iniciativas culturales sucesivas, sugiere el papel desempeñado por la Compañía de Jesús en la creación. Papel que puede ser visto como culminación de la obra de formación de jóvenes de las élites locales que desde el Colegio del Salvador buscaba competir

³ M. Castro, “Factional Struggle, Political Elites and Electoral Reform in Argentina, 1898-1912”, tesis de doctorado, Universidad de Oxford, 2004.

⁴ F. Devoto, “De nuevo el acontecimiento: Roque Sáenz Peña, la reforma electoral y el momento político de 1912”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, N° 13, 1996.

⁵ Universidad Católica de Buenos Aires, *Discursos pro-*

nunciados en su inauguración, Buenos Aires, Casa Editora Alfa y Omega, 1910. Acerca de la expansión de la educación secundaria católica, para 1913 existían en la ciudad de Buenos Aires 33 colegios católicos con 11.000 alumnos, según R. Di Stefano y L. Zanatta, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Buenos Aires, Grijalbo, 2000, p. 385.

⁶ Universidad Católica Argentina, *Consejo Superior y Profesores. Conclusiones Preliminares y Carta Orgánica. Reglamento Interno Provisorio*, Buenos Aires, Casa Editora Alfa y Omega, 1914.

en ese terreno, desde hacia años ya, con el Colegio Nacional de Buenos Aires.⁷

La creación de la Universidad Católica se hacía, desde luego, buscando un reconocimiento del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública de la validez de los títulos que expidiese. Para ello, en 1912 se formalizó la solicitud que apelaba a una interpretación de la ley 934 de 1878 sobre libertad de enseñanza. A partir de ella, la Iglesia aspiraba a que a su Universidad se le reconociesen los derechos concedidos a las escuelas secundarias privadas: que sus alumnos fuesen considerados regulares y pudiesen rendir exámenes parciales o finales ante tribunales mixtos, formados por profesores del establecimiento privado y otros de los públicos. Interpretando el artículo 6 de aquella ley, que dejaba hacia el futuro la regulación de la situación de las universidades no nacionales (en relación con los institutos superiores provinciales), solicitaba que ese reconocimiento le fuese otorgado.⁸

No puede desde luego desvincularse la iniciativa del poder creciente que los católicos estaban obteniendo en el seno del gobierno Sáenz Peña con la centralidad que adquiría Indalecio Gómez, a medida que la salud del presidente se resquebrajaba. Centralidad que se proyectaba hacia esa área estratégica para los católicos que era el Ministerio de Justicia e Instrucción Pública. Dos pruebas de ello serán la renuncia de José María Ramos Mejía, tenaz opositor de las escuelas católicas y de las privadas en general, al Consejo Nacional de Educación en 1913 –según sugirió José Ingenieros por la subrepticia acción cleri-

cal–⁹ y la designación a principios de 1914 de un notorio militante católico como Tomás Cullen (hermano del vicepresidente de la Universidad Católica) en aquel Ministerio.

En cualquier caso, aunque el Ministerio dio curso a la solicitud de la nueva Universidad, el Consejo Directivo de la Facultad de Derecho la rechazó, considerando que el tema concernía a la autonomía universitaria y que por ello el Ministerio nada tenía que decir al respecto. El Consejo Superior validó luego esa posición. De este modo, la vida de la Universidad Católica de Buenos Aires, imposibilitada de emitir títulos reconocidos, se hacía muy incierta, como lo probaría que muy pocos alumnos completarían sus estudios a la vez en la Facultad de Derecho oficial y en la Católica. En 1919 cesó sus actividades y en 1922 cerró definitivamente sus puertas.

Si nos hemos detenido en este tema es porque en torno del mismo girarán en los años sucesivos un conjunto de iniciativas impulsadas por un grupo de jóvenes, que buscaban crear las bases para una futura nueva Universidad Católica o para institutos que cumplieren, sin serlo, un papel homólogo o complementario como parte de una estrategia más amplia de formación de las élites.

Juventud ante todo

La palabra juventud, con o sin acompañamiento musical, estará en boca de muchos en diferentes contextos occidentales en la década de 1910 y principios de la siguiente. También en la Argentina y también entre los católicos. Éstos participan a su modo de la idea de pertenencia a una nueva generación que viene a remediar las deficiencias de las pre-

⁷ Sobre la importancia del Padre Gambón en la perspectiva de Dell’Oro Maini en los distintos emprendimientos por él y otros jóvenes iniciados en los años de 1910 y comienzos de la década de 1920, cf. A. Dell’Oro Maini, “La época de *Estudios* y el pensamiento del P. Vicente Gambón” (manuscrito), en Archivo Dell’Oro Maini (en adelante ADOM), p. 346.

⁸ Universidad Católica de Buenos Aires, *Dos documentos importantes*, Buenos Aires, Imprenta Juan Alsina, 1913.

⁹ J. Ingenieros, “La obra de José María Ramos Mejía”, en J. M. Ramos Mejía, *La neurosis de los hombres célebres en la historia argentina*, Buenos Aires, Rosso, 1932, p. 60.

cedentes (miradas con algo de condescendencia) e involucra el mundo de los intelectuales en general.¹⁰ Así, exposiciones acerca de las cualidades de los jóvenes y de los deberes, en especial de la juventud universitaria, son bastante abundantes entre estos nuevos católicos. Incluso la misma expresión “nueva generación”, tan popularizada con la visita de Ortega en 1916, es empleada para señalar nuevas tareas y actitudes.¹¹ No es de ningún modo sorprendente encontrar (al servicio de otros ideales) un clima de época común si se piensa que comparten con otros jóvenes –por ejemplo los que darán lugar a la reforma universitaria– la procedencia de ambientes sociales semejantes. Es decir, en la franja, ancha pero no indeterminable, de aquellos que podían acceder a una enseñanza superior además arancelada. Comparten también la experiencia misma de una Universidad en transformación y reciben el impacto común de otros fenómenos como la democratización política o la guerra europea, que parece augurar un mundo nuevo (y en este caso, para ellos, un “renacimiento” católico).¹²

¹⁰ La expresión generación es usada aquí en el sentido dado a ella por Karl Mannheim (y no en el de Ortega), como grupos de personas coetáneas impactadas por un mismo tipo de experiencias formativas pero que en tanto tal no existe siempre ni involucra necesariamente a todos los que en una sociedad pertenecen a una misma franja etárea. K. Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Londres, Routledge an Kegan, 1952, y H. Schuman y J. Scott, “Generation and Collective Memories”, en *American Sociological Review*, vol. 54, N° 3, 1989.

¹¹ “Por eso toda la nueva generación se distingue de la precedente por un deseo intenso de romper con métodos y sistemas puramente negativos” y por tratar de suministrar algo más que “una apologética que no dudo en llamar pueril”, Atilio Dell’Oro Maini, *Nuestra Juventud Universitaria* (separata de la revista *Estudios*), Buenos Aires, R. Herrando y Cia., 1917.

¹² “En la reconstrucción mental que seguirá a la guerra, la filosofía cristiana podrá ofrecer a las almas duramente probadas, frente al subjetivismo criticista y el positivismo agnóstico, en todas sus formas, tres afirmaciones fundamentales: 1) La afirmación neta y precisa de la legitimidad del conocimiento; 2) soluciones metafísicas que satisfacen ese afán indestructible del alma por lo

Un figura emblemática de esos jóvenes católicos es Dell’Oro Maini. Egresado del Colegio del Salvador, al igual que otros había sido partícipe de iniciativas desarrolladas por la Compañía de Jesús, como la Academia Literaria del Plata y su órgano la revista *Estudios* (que aspiraría sin éxito a ocupar un lugar equiparable a otras revistas de la Compañía como *Civiltà Cattolica*, editada en Roma, o *Razón y Fe*, editada en Madrid) o el Centro de Estudiantes de la Universidad Católica, que sostendría una publicación mensual, expresión del mismo.¹³ A partir de esas experiencias y en relación con el clima existente en la Universidad pública, cuyos centros de estudiantes sociales y deportivos databan de principios del siglo XX,¹⁴ Atilio Dell’Oro Maini se contaría, junto con otros “discípulos de los jesuitas”, entre los iniciadores de los Centros Católicos de Estudiantes que se crearían en la Universidad de Buenos Aires y en colegios nacionales de la Capital para propagarse luego hacia el interior.¹⁵

Los centros, nacidos en 1910, habrían tenido, según Dell’Oro, en su momento de mayor florecimiento (entre 1915 y 1918), cuatrocientos socios, y se estaban expandiendo hacia La Plata, Luján, Córdoba, Santa Fe, Rosario, Salta y Santiago del Estero. Incluso se buscaba establecer vínculos con el Centro de Estudiantes de la Universidad Católica de Chile y con estudiantes brasileños.¹⁶

absoluto y lo infinito; 3) un conjunto de principios a los cuales conformar la vida moral de las sociedades contemporáneas”, en *ibid.*

¹³ *La Facultad Libre de Derecho. Revista oficial del Centro de Estudiantes de Derecho de la Universidad Católica*, Año II, N° 8, abril de 1913.

¹⁴ Tulio Halperin Donghi, *Historia de la Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, EUDEBA, 2002, pp. 85-86.

¹⁵ A. Dell’Oro Maini, “La época de la fundación de *Estudios*...”, citado.

¹⁶ A. Dell’Oro Maini (reservada), 16 de abril de 1923, en ADOM, III-1, y “El Centro Católico de Estudiantes y los Cancilleres del Brasil y Chile”, en ADOM, caja 18.

Estos Centros se darían su propia publicación, *Tribuna Universitaria*, nacida en 1913. Observando los dos números hallados de la misma pueden señalarse algunos rasgos de interés. En primer lugar, una plena reafirmación de los deberes generacionales puestos al servicio de una concepción católica integrista (“somos íntegramente católicos”). En segundo lugar, la presencia en sus páginas de un conjunto de nombres que luego reaparecerán en los Cursos de Cultura Católica, en la revista *Criterio*, en el Ateneo Social de la Juventud y en otras iniciativas. Asimismo, la mayoría de ellos pertenecía a las promociones de egresados de 1917 y 1918 de las distintas facultades de la Universidad de Buenos Aires.¹⁷ De este modo, la vida universitaria y más aun la participación en las actividades de los Centros parecen ser, más que otros ámbitos, el lugar donde se anudaron fuertes lazos entre esos jóvenes, a la sazón estudiantes universitarios, cuya procedencia excedía en mucho el núcleo inicial de ex estudiantes del Colegio del Salvador, aunque desde luego sólo una parte de ellos se incorporará a las iniciativas posteriores.¹⁸

¹⁷ Entre los nombres que aparecen en el Comité de la revista como autores de artículos en la misma o participando de distintas iniciativas de los Centros, enumeramos: Dell’Oro Maini, César Pico, Eduardo Saubidet Bilbao, Carlos A. Sáenz, Emilio Mac Donagh, Bernardino Bilbao (h.), Octavio Pico Estrada, Julián Astarloa, Tomás Casares. Casares y Dell’Oro eran egresados de la Facultad de Derecho en 1918 y Bilbao en 1917, Astarloa de Ciencias Económicas (1917), Saubidet de Ciencias Exactas (1917), Octavio M. Pico Estrada (1917) y César Pico de Medicina. Cf. *Tribuna Universitaria*, Año III, N° 18, junio de 1916, y Año V, N° 33, octubre de 1917, y Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, *Graduados de 1918*.

La recurrencia de los mismos nombres en diversas iniciativas posteriores muestra a la vez la ligazón entre ellos y la alta densidad de la red de personas en ellas involucradas. La situación se repite en las asociaciones estudiadas por Susana Bianchi para la década de 1930.

¹⁸ Otros ámbitos o puntos de encuentro compartidos en ese período formativo son la aludida Academia Literaria del Plata, las Conferencias Vicentinas y la Juventud Católica Argentina, que realizaba sus Asambleas Anua-

La revista publicaba trabajos de índole variada, desde temas “científicos” hasta otros literarios. Ello permitía reunir un conjunto muy heterogéneo que incluía desde un artículo de César Pico sobre “La significación morfo-fisiológica del apéndice cecal”, a uno de Juan Zorrilla de San Martín sobre “Palabra y silencio”, a otro de Gustavo Franceschi sobre “La función social de la Universidad”, o a una severa crítica a Leopoldo Lugones (“El formidable”). Aunque no se observan artículos o notas que hiciesen referencia explícita a la política argentina (aunque sí a la actitud de los católicos ante ella), todo estaba permeado de una actitud misional y moralizante acerca de los deberes de los católicos, sea en cuanto estudiantes o en cuanto personas. Sobre la Universidad la revista parece defender una postura academicista, informando y emitiendo opinión sobre temas como el reglamento de exámenes o los aranceles universitarios. En dimensiones más propiamente políticas, la revista se manifestaba favorable al ingreso restringido y apoyaba actitudes orientadas hacia el estudio y no hacia lo que Franceschi llamaba “los estudiantes politiqueros [...] mezclados en luchas tan apasionadas como las electorales y partidistas”.¹⁹

Otras secciones completaban la revista: “Movimiento social cristiano”, “Universitarias”, “Libros y Revistas” y “Nuestra Acción”. Había en ellas abundante información sobre la actividad de la Iglesia, de sus organizaciones, de los Centros Católicos de Estudiantes y de los miembros individualmente. Ellas revelan la intercomunicabilidad de los distintos ámbitos en los que los católicos actuaban, como por ejemplo la presencia de los Centros en las peregrinaciones a Luján o en el VI Congreso de los Círculos Católicos de

les desde 1915. *Tercera Asamblea de la Juventud Católica Argentina*, Buenos Aires, Herrando y Cia., 1917.

¹⁹ G. Franceschi, “La función social de la Universidad”, en *Tribuna Universitaria*, Año III, N° 18, p. 9.

Obreros realizado en el local de “Unione e Benevolenza” en 1916.

La graduación de varios de los miembros, incluido Dell’Oro –que por un período había sido presidente de los mismos y director de la revista– precede por poco una intervención más acentuada de la Iglesia sobre los Centros, en 1919, que lleva a colocarlos más férreamente bajo la dirección del asesor eclesiástico (Franceschi) y a incorporarlos como estructura subordinada a la Iglesia en el marco de la Unión Popular Católica Argentina.²⁰

La iniciativa de la Iglesia de unir a las diferentes fuerzas católicas expresaba la voluntad de estructurar en una las distintas iniciativas del laicado y resolver la creciente conflictividad que existía entre ellas. Empero, expresaba aun más la voluntad de subordinar todas las fuerzas católicas a la conducción jerárquica y verticalista de la Iglesia. Y desde luego no puede dejar de considerarse el rol de determinadas personalidades intervinientes (como monseñor De Andrea) o el momento en que todo ello ocurre, aunque no sea aludido directamente en la documentación analizada: la Argentina inmediatamente posterior a la semana trágica.

En carta a destinatario no especificado (probablemente el padre Grote), Dell’Oro narra de este modo la coyuntura:

Apareció la UPCA de golpe, sin previa consulta, sin tener en cuenta lo existente, ni lo resuelto en los Congresos y haciendo como si nada existiese levantó un pesado organismo imponiendo la afiliación obligatoria y remodelando a su gusto la organización de aquellas entidades cuyos estatutos, preexistentes y aprobados por la

autoridad eclesiástica, no se ajustaban estrictamente a los suyos”.²¹

En otra carta de una semana posterior, ésta sí dirigida en el encabezado al padre Grote, aparecen bien los distintos motivos internos al mundo católico y (al menos en su visión) la jerarquía en importancia de los mismos, por lo menos en relación con los Centros Católicos de estudiantes. Afirma Dell’Oro que parte del problema eran

[...] las divisiones promovidas en su seno entre los jóvenes que simpatizaban o formaban parte de la “Unión Demócrata Cristiana” y los que respondían a la Junta Central de los “Círculos Católicos de Obreros”, cuyos dirigentes de entonces constituyen hoy el estado mayor, visible o invisible, de la UPCA.

Empero, pocas líneas más adelante aparece el punto principal y central de la controversia:

Fui el primer Presidente de la “Liga Argentina de la Juventud Católica”, organismo integrante de la UPCA y en mi campaña por la unidad de los jóvenes católicos no pude lograr que se adoptara por los Ilmos. Señores Obispos la idea de convocar a las entidades juveniles con el objeto de elegir sus representantes en el seno de la Liga, de acuerdo con los mismos estatutos de la UPCA para no prolongar el gobierno en manos de los elegidos por los Ilmos. Sres. Obispos con carácter transitorio. Ni tampoco logramos que la Curia Eclesiástica de Buenos Aires aprobara los Estatutos de diversas entidades de jóvenes preparados especialmente para facilitar su adhesión a la UPCA.²²

²⁰ Sobre el proceso de construcción de la Unión Popular, cf. N. T. Auza, *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino*, t. 3: *El proyecto Episcopal y lo social*, Buenos Aires, Ediciones don Bosco, 1988.

²¹ A. Dell’Oro Maini (reservada), “El Centro católico de estudiantes”, 16 de abril de 1923, en ADOM, III-1-212.

²² A. Dell’Oro Maini a F. Grote (confidencial), 21 de abril de 1923, en ADOM, III-1-211.

Varias cuestiones de interés emergen aquí. La primera es que las nuevas instancias creadas en el marco de la UPCA parecen haber estado desprovistas de todo poder decisorio efectivo. La segunda, que las afirmaciones son formuladas por quien (junto con Astarloa, Ayerza, Bourdieu, Casares y Pico Estrada) integraba la Junta Superior de la Liga Argentina de la Juventud Católica (rama juvenil de aquella). La designación de Dell'Oro y de sus amigos en la Liga (que incluía además a Carlos Sáenz y a Emilio Mac Donagh como presidente y secretario de la Junta Diocesana de la Liga en La Plata) exhibe la buena y confiable imagen que debían tener a los ojos de la Jerarquía y puede responder a que los mismos estaban bastante alejados de las posiciones de los demócrata-cristianos, que eran uno de los blancos principales de la ofensiva eclesial. El mismo Dell'Oro Maini había competido con una figura luego emblemática de aquéllos y también ex alumno de los jesuitas, Pedro Tilli, por la presidencia del Centro de Estudiantes y se había visto envuelto en una polémica periodística con ellos. La polémica, que había partido de un artículo escrito por Dell'Oro en *Tribuna Universitaria*, en el que se oponía a la creación de un partido confesional, y había sido contestado desde el semanario *El Demócrata*, exhibía las muchas diferencias existentes entre ambos grupos.²³ Por otro lado, el mismo Dell'Oro, aunque había sido designado en la comisión de enseñanza industrial de la Junta Central de los Círculos Católicos en 1913, es decir, luego del desplazamiento de Grote, no tendrá ni entonces ni luego buenas relaciones con monseñor De Andrea.

De aquí emerge la tercera consideración: aquel grupo de jóvenes se perfila ya en 1919 como una opción diferente entre las distintas

alternativas existentes en el mundo del laicado católico. Diferente pero, como pronto se verá, no menos dócil que las anteriores a alinearse automáticamente a las directivas de la Iglesia. En cualquier caso, lo que emerge de los documentos aludidos son algunos temas que se repropondrán recurrentemente en todo el período estudiado: las tensiones irresolubles entre el laicado católico y la jerarquía eclesial, la necesidad de los primeros de apelar a propuestas de legitimación más o menos democrática de sus instituciones, como modo de contraponerlas a la jerarquización vertical propuesta por la Iglesia (institución por otra parte ella misma estructurada según esa concepción desde el mismo Pontífice) y la división, en las coyunturas críticas de los laicos, entre aquellos que actúan por cuenta y orden de la jerarquía y aquellos que buscan conservar márgenes de autonomía.

El resultado de la intervención y centralización en la UPCA llevó a la declinación de los Centros, tal como ocurrirá en los casos aun más drásticos de la Liga Democrática Cristiana y la Liga Social Argentina. De todos modos, Dell'Oro y otros jóvenes se estaban ya moviendo precedentemente en otras múltiples direcciones de las cuales tomaremos en consideración sólo unas pocas, dejando de lado incluso aquellas que, orientadas hacia las élites, estaban fuera del campo católico, como la Asociación del Trabajo o el Rotary Club.²⁴

A la búsqueda de un espacio universitario

En 1917 el conjunto de jóvenes vinculados con los Centros había propuesto en el seno de

²³ *El Demócrata*, Año II, N° 84-85, 9, 16 y 23 de agosto de 1917.

²⁴ Sobre el primero reenvío a las observaciones de Tullio Halperin Donghi, *Vida y muerte de la república verdadera*, Buenos Aires, Ariel, 1999.

la segunda asamblea de la Juventud Católica la creación de una nueva institución de “cultura integral” llamada Ateneo de la Juventud, que con los años devendría el Ateneo Social de la Juventud. Todos los proponentes eran universitarios y eran parte (con una excepción sobre la cual no dispongo de datos, Juan Antonio Bourdieu) de aquel grupo de las promociones 1917 y 1918 de la Universidad de Buenos Aires elencado ya precedentemente (Dell’Oro, Casares, Ayerza, Astarloa, Pico Estrada y Saubidet Bilbao). Al año siguiente se constituirá la Comisión formal destinada a impulsar el proyecto y a ella, además de los nombrados, se incorporarán algunos católicos prestigiosos de mayor edad, con los que aquellos estaban estrechamente ligados (Emilio Lamarca y el padre Gambón) o poco vinculados (monseñor de Andrea).²⁵

La voluntad de crear un espacio a la vez intelectual, social y deportivo para los estudiantes universitarios responde a varios factores. Ante todo, la causa más inmediata parece ser contrarrestar la influencia que suponían adquirirían los protestantes a través de la Asociación Cristiana de Jóvenes (YMCA).²⁶ Sin embargo, existe en todo ello también un clima de época, como exhibe la fundación en 1918 del Club Universitario de Buenos Aires, que rápidamente había llegado a superar el millar de socios. Por otra parte, se trataba de un nuevo intento de los católicos hacia el mundo universitario bajo una forma alternativa (y hasta que hubiera tiempos mejores) en relación con el por entonces ya visible fracaso de la Universidad Católica.

La historia del Ateneo expresará muy bien las vicisitudes de las relaciones entre ese grupo de jóvenes y la Jerarquía Eclesiástica, que ya aparece insinuada en la cuestión de la Liga de la Juventud. En primer lugar, debe ob-

servarse que la iniciativa tardaría más de diez años en concretarse y aun luego de su creación, de los dos institutos con que debía contar –el de Enseñanza Superior y el de Ejercicios Físicos– sólo se desarrollará este último.²⁷

La iniciativa había partido, sin embargo, bajo mejores auspicios. La presencia de los jóvenes promotores del Ateneo en la UPCA y en las comisiones de la Gran Colecta Nacional permitieron introducir entre los fines de la misma la creación del Ateneo. Efectivamente, la Pastoral sobre La Gran Colecta Nacional Pro Paz Social del Episcopado señalaba: “finalmente, por medio de centros para la formación integral de la juventud, aspiramos a robustecer el cuerpo y el alma de la adolescencia, esperanza de la patria, para que pueda cumplir mejor la totalidad de sus deberes”. Sin embargo, unas líneas más arriba, la misma pastoral indicaba también entre las finalidades “la universidad obrera y el instituto técnico femenino”. La iniciativa del Ateneo aparecía, por otra parte, de manera más explícita en las deliberaciones de la comisión directiva de la Gran Colecta Nacional enumeradas como objetivo tercero: “gran centro de formación integral de la Juventud en el sentido argentino [...] de intercambio intelectual con todo el mundo, de conferencia de profesores notables, formación cívica, laboratorio de estadistas”, mientras el cuarto refería a la Universidad Obrera Nacional.²⁸

El éxito de la Gran Colecta Nacional permitía asignar a manera de préstamo la suma de 500.000 pesos por parte del Episcopado para la creación del Ateneo. Con esa disponibilidad el proyecto podía arrancar y Dell’Oro presentó en nombre de la comisión promotora del Ateneo el boceto de Estatuto y los documentos jurídicos concernientes al traspaso del

²⁵ *Fundación Ateneo de la Juventud*, Buenos Aires, folleto, s.f.

²⁶ *La Nación*, 5 de septiembre de 1920.

²⁷ “Resolución del Vble Episcopado Argentino”, 1 de diciembre de 1928, en *Fundación...*, cit., pp. 5-6.

²⁸ Sesión del 30 de julio de 1919, en ADOM, caja 18.

dinero. Sin embargo, en 1921, la Conferencia Episcopal apoyada por el nuevo presidente (desde 1920) de la UPCA, Horacio Beccar Varela, rechazó la propuesta. Los argumentos expuestos por el arzobispo de Cuyo, José Américo, secretario de la Comisión, eran que nada garantizaba que la obra “luego deje de ser católica” por lo que, negando que se hubiese asumido ningún compromiso con la comisión promotora (que los jóvenes invocaban aludiendo al acuerdo verbal dado por monseñor De Andrea y por el asesor de la Liga, Fasolino) la Conferencia

[...] ha resuelto que sea la Liga de la Juventud que realice y dirija esa obra lisa y llanamente sea por sí o por medio de una comisión especial, pero siempre bajo dependencia de la Iglesia [...]. No se ha creído prudente conceder esa independencia que se pide a una obra que debe realizarse con dinero de la UPCA.²⁹

Casi inmediatamente todo el grupo renunció a la Junta Superior de la Liga Argentina de la Juventud Católica, renuncia que fue aceptada por la Conferencia Episcopal.

Aunque los intrincados movimientos que llevan de 1921 a la creación del Ateneo no serán analizados aquí, sí es necesario presentar los puntos principales de la disidencia entre el grupo promotor y la jerarquía eclesiástica. El primero, ya aludido, es el de la autonomía de los cursos. Observando el borrador de estatuto propuesto a aquélla para la creación de la entidad, se observan todas las características de una asociación civil que era común a los clubes, las asociaciones de élite y las sociedades de socorro mutuo (el artículo 3 incluso incluye la expresión “fomentar el espíritu de cooperación y mutualidad”). Es decir una entidad autogestionada cuyos mecanismos de-

cisionales reposaban en la Comisión Directiva electiva (un socio, un voto) y en la Asamblea anual. Ciertamente, el estatuto contenía dos novedades importantes: una Junta Superior vitalicia, que tenía por propósito evitar modificaciones en el Estatuto y velar por que los fines originarios de la institución no fuesen alterados, y la presencia del Asesor Eclesiástico. Eran los dos instrumentos con los que se esperaba brindar seguridades al mundo eclesiástico. Como vimos, ellas no fueron juzgadas suficientes. Por otra parte, aun en aquellas dos figuras institucionales el poder de los laicos era grande. Los creadores de la institución esperaban nombrar la primera Junta entre “católicos notables” y la Junta misma llenaría luego las vacantes por cooptación. El Asesor Eclesiástico a su vez era designado por tres años por la Comisión Directiva “con el beneplácito del Sr. Arzobispo”. El asesor podía ser reelegido. Desde luego todo esto era inaceptable por razones muy terrenas, como dejar el poder de la asociación en manos del grupo que la creaba, pero también por cuestiones doctrinales en tanto vulneraba seriamente los principios verticales que sustentaban la lógica de la Iglesia Católica.

A la cuestión precedente se agregaban otras. La primera, que se repetirá luego recurrentemente, era financiera: la dependencia de la Iglesia para poder crear la entidad. La segunda era el tipo de público al que debería estar destinada. Si la idea de que algún sustituto se debía crear a la fallida Universidad Católica era compartida tanto por la Iglesia como por el grupo, el proyecto de éste aparece como mucho más exclusivamente destinado a la formación de una élite que los de la jerarquía eclesiástica o que los de otros sectores laicos, que se orientaban hacia los sectores medios o aun hacia la clase obrera, como exhibía la propuesta de creación de una universidad con ese nombre. Los integrantes del grupo, en cambio, no dejaban dudas en sus escritos de que aspiraban a una oferta exigente

²⁹ José Américo a A. Dell’Oro Maini, 2 de junio de 1921, en ADOM, III-1.

de mejor nivel intelectual que las del pasado y a formar exclusivamente a las élites, ya que consideraban que eran éstas las que orientaban la acción de las masas. Conquistando a las primeras se obtendría el control sobre las segundas.³⁰

El fracaso no desalentó a un grupo que conservaba otros recursos: los vínculos con el mundo universitario, con los notables católicos –en especial con el espacio de Emilio Lamarca y la disuelta Liga Social Argentina– y con la Compañía de Jesús. En especial los dos últimos permitieron con su apoyo que en sustitución del fracasado proyecto del Ateneo crearan al año siguiente los Cursos de Cultura Católica, vistos como una etapa hacia aquella institución universitaria integral destinada a formar a las élites argentinas que imaginaban.

Un programa alternativo. Los Cursos de Cultura Católica

La creación de los Cursos de Cultura Católica viene a realizar la aspiración del Ateneo en la forma original prevista por sus promotores. Es decir, como una entidad de laicos católicos independiente del control eclesiástico y en la nueva situación incluso en velada pugna con él. En sus comienzos, según el borrador de los estatutos, la entidad carecía de asesor eclesiástico y entre los socios de honor no estaba incluido ningún miembro de la Iglesia. Entre los promotores aparecían todos los integrantes de la Liga y del Ateneo ya

³⁰ Acerca de dirigirse a formar una cultura de élite cf. E. Mac Donagh a A. Dell'Oro, 1 de agosto de 1920, en ADOM, III-1-319, y A. Dell'Oro Maini al P. Joaquín Añón, 9 de abril de 1920. Unos pocos años más tarde Dell'Oro escribía a Joaquín de Anchorena: "estoy convencido de que las masas no siguen ideas sino hombres y por consiguiente hay que preparar una élite de dirigentes de doctrina y carácter". A. Dell'Oro Maini a J. Anchorena, 9 de febrero de 1928, en ADOM, Libro copiadador de correspondencia (1927-1929).

enumerados (y Samuel Medrano, subentrado en aquélla en 1920), más Faustino Legón y Uriel O'Farrell, al que se sumaban notables del mundo católico como númenes protectores (de Joaquín de Anchorena a Tomás Cullen, de Juan Cafferata a Ernesto Padilla).³¹

El apoyo brindado por la familia de Emilio Lamarca, a través de la cesión de la casa de propiedad de éste en la que había estado su biblioteca, base de la de la fenecida Liga Social Argentina, permitió comenzar. Los fines formales de lo que era una asociación civil estaban establecidos en el artículo 1 del Estatuto de los Cursos, donde se lee: "Instituto de Estudios Superiores en forma de Asociación que tendrá por objeto integrar la formación religiosa, cultural, social y civil de la juventud y promover el fomento de las ciencias y las artes".³² Sin embargo, vistas las experiencias precedentes, los Cursos parecen haber funcionado durante un tiempo sin estatuto aprobado, como modo de evitar disputas con las autoridades eclesiásticas.

La imagen que existía de la nueva entidad en sus comienzos la asociaba con la Compañía de Jesús, probablemente porque varios de sus integrantes procedían de ámbitos creados por aquéllos y porque aunque no hubiese un explícito apoyo de la misma, algunos de sus miembros participaban del dictado de sus cursos desde el inicio.³³ Sin embargo, con el correr

³¹ En el acto de inauguración la presencia de la Iglesia fue bastante reducida en comparación con la de años posteriores, en los que presidían y/o hablaban el nuncio o una figura relevante de la jerarquía (en general monseñor Fortunato Devoto). En 1922 hablaron Santiago O'Farrell y Dell'Oro Maini, el arzobispo de Tucumán bendijo la cruz y asistieron tres profesores de los cursos: los padres jesuitas José Ubach y Vicente Sauras y Serafín Pontín, O. A. A., "Cursos de Cultura Católica, Acta de Fundación", 21 de agosto de 1922, en ADOM, I-4.

³² Cursos de Cultura Católica, "Estatutos", en ADOM I-1.

³³ Al acto inaugural habían asistido dos jesuitas que estarían entre los primeros profesores: José Ubach, S.J. y Vicente Sauras, S.J. Todavía en 1924 el diario *El Pueblo* señalaba los Cursos "que dirigen los Padres de la Compañía de Jesús", 5 de octubre de 1924.

del tiempo, la arrogancia intelectual de algunos miembros del grupo no dejará de suscitar resquemores aun con los jesuitas, como lo expresa una negativa del padre Palau a colaborar en las publicaciones de los cursos (folletos que buscaban imitar los de la Universidad Católica del Sacro Cuore de Milán) o más tarde un serio incidente por cuestiones doctrinarias entre César Pico y el padre Sauras.³⁴

Sobre las características de los cursos dictados, los profesores y el clima ideológico de la institución, nada se dirá aquí, ya que no es propósito del artículo y ha sido tratado por otros autores.³⁵ Sólo se volverá a recordar que los mismos formaban parte de un proyecto de “alta cultura”. Como afirmaba Dell’Oro:

Evitar escrupulosamente el diletantismo intelectual o religioso. No se trata de dar un barniz de cultura sino de formar criterios [...]. Los cursos no están destinados a iniciar en la doctrina —esta es función privativa de la Iglesia— sino a satisfacer la ambición legítima de los católicos iniciados que quieren ensanchar su horizonte intelectual.³⁶

Aunque el último párrafo sugiere que se trataba de una tarea ideológica más hacia dentro del mundo católico que hacia afuera, las cosas eran más complejas.³⁷ La voluntad de

construir esa alta cultura llevaba también a tratar de integrar en actividades de los Cursos, en especial en el Convivio, a jóvenes intelectuales que no pertenecían a él por entonces o nunca, como Ernesto Palacio Guillermo de Torre o Jorge Luis Borges, en lo que podía percibirse la búsqueda de conseguir un caso Cocteau argentino.

Hacia la realidad política argentina los creadores de los Centros parecen haber tenido una actitud ambivalente. Por un lado, hacia Tomás Casares, más doctrinario, trataba de mantenerse en una actitud de prescindencia ya que en tanto el único orden absolutamente bueno para el cristiano es la teocracia, a los restantes regímenes se debía juzgarlos simplemente según procediesen de acuerdo a justicia (principio de autoridad-condenación del principio democrático de la soberanía del pueblo), ya que al pueblo no le competía otra tarea que designar a las personas que han de gobernarlo. En política práctica había simplemente que apoyar a aquellos que fuesen hombres de la Iglesia o aceptasen el compromiso de someterse a ella.³⁸ Por el otro lado, en Dell’Oro Maini parecía prevalecer una actitud más pragmática que buscaba conectar ese proyecto católico con el clima político antiyrigoyenista presente en tantos sectores de la élite católica o laica. Es decir, con ese “momento Alvear” que significaba la aspiración a un reagrupamiento de la Argentina conservadora. Finalmente, era lo que Dell’Oro había sostenido ya en su polémica de 1916 con los demócrata-cristianos: no un partido católico sino la cooperación con fuerzas afines en la certeza de que los problemas argentinos no eran exclusiva ni principalmente religiosos. Lo mismo que sostendrá implícitamente con su actividad en

³⁴ Gabriel Palau, S.J. a Samuel Medrano, 23 de junio de 1926. Por otra parte, el incidente entre Pico y Sauras a causa de una desautorización doctrinaria de éste a Casares había llevado a la suspensión temporaria del primero de su carácter de profesor de los cursos. T. Casares a A. Dell’Oro, 16 de junio de 1930, ADOM, I-1-35.

³⁵ Referencias a los Cursos en L. Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica*, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1996, en S. Bianchi, art. cit., y en R. Rivero de Olazábal, *Por una cultura católica*, Buenos Aires, ISTD, 1986.

³⁶ A. Dell’Oro Maini, “Espíritu y carácter de la enseñanza”, en ADOM, I-1-436.

³⁷ “Nos proponemos en los Cursos de Cultura Católica alcanzar una doble finalidad: Rectificar con el concurso de los Colegios católicos la enseñanza religiosa y

despertar en los jóvenes católicos la iniciativa y el método del trabajo intelectual”, Cursos de Cultura Católica (dactilografiado), en ADOM, I-4-1.

³⁸ T. Casares a Atilio Dell’Oro Maini, s. f. (c. 1927), II-1-108.

la Asociación del Trabajo o con sus vínculos con Leopoldo Melo, de cuya cátedra era profesor suplente en la Facultad de Derecho.

Por ello, la iniciativa más ambiciosa de los Cursos hacia afuera del mundo católico —el ciclo de conferencias de 1923 sobre “la vocación”— puede computarse más como una iniciativa personal de Dell’Oro.³⁹ En efecto, según el programa de la misma, además de los oradores —entre los que estaba Joaquín de Anchorena hablando sobre “la vocación política” y Alejandro Bunge disertando sobre “la vocación y la vida económica argentina”—, debían participar en ella cuatro de los ocho ministros de Alvear: el de Relaciones Exteriores, Ángel Gallardo, y el de Justicia e Instrucción Pública, Celestino Marcó, que presidían dos de las conferencias, y los de Guerra, General Agustín P. Justo, y Marina, almirante Manuel Domecq García, invitados especiales a la que sobre “la vocación militar” daba el capitán de navío Segundo Storni. Como se ve, un *rassemblement* de políticos, militares, eclesiásticos e intelectuales, bien significativo.

En cuanto a las relaciones con el mundo católico, el grupo organizador de los cursos trataba de moverse con independencia, sea de la jerarquía o de las distintas facciones en las que éste se encontraba tenazmente dividido. Así, en la programación de las conferencias de 1923 fueron invitados a presidir dos de las sesiones monseñor De Andrea (quizás por sus conexiones con el gobierno) y el nuncio apostólico Beda di Cardinale. Sin embargo, en ocasión del conflicto por la designación del primero, los Cursos se inclinaron resueltamente hacia la posición del Vaticano contra una figura ya precedentemente poco estimada como De Andrea, organizando incluso un desagravio a la figura del Papa y a la persona del nuncio, atacado por distintos medios de

prensa argentinos.⁴⁰ Por otro lado, las posiciones también eran distantes de las de monseñor Franceschi, quien, por su parte, prohijaba con Alberto Molas Terán, con menos éxito, otro centro de estudios católicos, el Instituto Félix Frías, que aspiraba a realizar un tipo de tareas semejantes a la de los Cursos, aunque más orientadas a la economía y la sociología y menos a la filosofía.⁴¹ Más conflictivas eran las relaciones con la Unión Democrática Argentina, con la que perduraban los antiguos enfrentamientos desde los tiempos de los Centros Católicos de Estudiantes. En cualquier caso, el grupo de los Cursos no dejaba de suscitar desconfianzas en muchos ambientes de la Iglesia y del catolicismo, como lo prueba la oposición de los benedictinos a que abriesen una filial de los mismos en Belgrano o la hostilidad ocasional del diario *El Pueblo*.⁴²

Mantener la independencia no resultaba de todos modos sencillo ya que, en la medida en que los Cursos tenían éxito, la jerarquía eclesiástica intentaba avanzar sobre ellos para ponerlos bajo su control. La voluntad de ésta de englobar los Cursos dentro de las iniciativas de la Obra del cardenal Ferrari que se instalaba en el país suscitó, en 1927, la negativa de los Comisionados que dirigían los Cursos con el argumento de que éstos debían mantener a toda costa la independencia.⁴³ Del igual

⁴⁰ *Ultima Hora*, 6 de octubre de 1924.

⁴¹ Existía con todo una propuesta de tratar de atraer a los jóvenes que seguían a Franceschi y Molas Terán. Cf. Resoluciones de la 8va Reunión de Comisionados (de los Cursos), 29 de abril de 1927, en ADOM, I-4-499. Acerca de los propósitos del Instituto Félix Frías, un folleto del mismo anunciaba “la creación de cursos para la enseñanza de las ciencias sociales a fin de difundir la enorme riqueza doctrinaria de la Iglesia en esa materia”. En él dictaban las primeras cátedras el presbítero Dr. Molas Terán, “Introducción a las Ciencias Sociales”, y monseñor Gustavo Franceschi la de “Economía social”.

⁴² Padre Andrés Azcárate (Superior de los Benedictinos) a A. Dell’Oro, 9 de mayo de 1927, en ADOM.

⁴³ “La más elemental prudencia nos aconseja conservar a los Cursos en su más absoluta independencia [...]. Es

³⁹ Acerca del debate entre Dell’Oro y Casares sobre si tratar o no temas de política actual en los Cursos, cf. Reunión de Comisionados del 17 de febrero de 1927.

modo, se negaban a recibir bienes y subsidios en la certeza de que, como en 1919, ellos implicarían una pesada hipoteca. Sin embargo, en las reuniones de los Comisionados de 1927 se encontraba ya un asesor eclesiástico, el Padre Zacarías Vizcarra (que era además profesor y Censor de la Circular Informativa de los Cursos desde tiempo antes). Todo ello exhibía que la independencia de 1922 había sufrido recortes. Seguramente inevitables, ya que en tanto los miembros del grupo de los Cursos aspiraban a intervenir en la vida cultural como católicos, necesitaban una legitimación de la autoridad que reconociese ese carácter y que les permitiese además (cuanto más cerca estuviesen de una posición de privilegio en la constelación católica) tomar ventaja sobre otros grupos rivales.

En 1927 un legado (Vermer Reverieux) a la Curia para la creación de una Universidad Católica llevó a que el grupo de los Cursos, en especial Casares y Dell'Oro, se lanzase a tratar de reproponer el antiguo proyecto del Ateneo, sólo que visiblemente ampliado. Quizás estaban ahora alentados por el apoyo que les brindaba el nuncio apostólico, Cortesi. El proyecto era un ambicioso Instituto Católico de Buenos Aires, que contendría como una sección los Cursos, y otras de estudios complementarios a los dictados en la Universidad, además de labor universitaria en investigación científica (que incluía laboratorios y trabajos prácticos), becas, biblioteca, publicaciones y pensionado universitario. Es decir, todo menos expedir títulos.

La propuesta, aunque mucho más moderada que la de 1920, en cuanto a la ingerencia que se admitía ahora de la jerarquía eclesiástica, no dejó de suscitar igualmente reparos. Ahora concernían menos (explícitamente) al tema de la independencia y más al del tipo de

condición necesaria de su vida futura.” Resoluciones de la 23ª Reunión de Comisionados, 4 de noviembre de 1927, en ADOM, I-4-452.

institución que se quería crear. La acusación de elitismo para el proyecto de Casares y Dell'Oro era formulada incluso por el mejor aliado que los mismos tenían en el Arzobispado, que era el obispo auxiliar de Buenos Aires, monseñor Fortunato Devoto, quien así se expresaba: “El Instituto de ustedes es ostensiblemente para una élite. Yo pienso que la élite debe ser un punto de salida, no de entrada”. Con todo, el tema de la independencia, aunque fuese intelectual, de los laicos en una estructura de ese tipo seguía igualmente presente, pese a que los sucesivos borradores de estatuto iban concediendo cada vez más poder a las autoridades eclesiásticas.⁴⁴ Quizás en busca de una alternativa, los propulsores (Dell'Oro y Casares) le ofrecieron a los jesuitas la dirección del mismo, sin éxito.⁴⁵ Finalmente, pese a las muchas concesiones hechas por los miembros de los Cursos, todavía *in extremis* la Curia había intentado encargar del Instituto a la Obra del cardenal Ferrari, que se excusó, y aun en el último minuto tenía dudas sobre la conveniencia de aprobarlo.⁴⁶ Con todo, los promotores lograron su cometido y la piedra fundamental del edificio era puesta a fines de 1927 por el ministro Sagarna (en reemplazo de Alvear, sedicente enfermo) y a fines de 1928 nacía estatutariamente el Ateneo (ahora social) de la Juventud.

Las vicisitudes del Ateneo, entidad independiente con personalidad jurídica pero cu-

⁴⁴ En la misma carta Devoto señalaba el problema en sus términos más generales. La ausencia de recursos humanos intelectuales en el país obligaría a buscarlos fuera pero, agregaba, “una vez atraídos ¿como controlarlos y gobernarlos?”, Mons. Fortunato Devoto a Tomás Casares y A. Dell'Oro Maini, 28 de junio de 1927, ADOM, III-1.

⁴⁵ La negativa de éstos en Ramón Lloberola, S.J. a A. Dell'Oro, 12 de agosto de 1927.

⁴⁶ A. Dell'Oro Maini a J. Mayol, 18 de noviembre de 1927, en ADOM, III-1-211. Tras describir las reticencias de los monseñores Duprat, De Andrea y Devoto, Dell'Oro agregaba que monseñor Cortesi “fue el hombre decisivo”.

yo Consejo Superior era totalmente designado por el arzobispo, nos llevarían muy lejos. Baste observar que, como ya señalamos, de las dos ramas del mismo –el Instituto de Enseñanza Superior (en el que se integraban los Cursos de Cultura Católica), “destinado a proporcionar a nuestros universitarios la alta cultura filosófica y religiosa que necesitan, al propio tiempo que maestros, laboratorios, elementos con que adquirir o intensificar su formación científica”, y el Instituto de Ejercicios Físicos–, sólo tuvo actuación el segundo, a partir de la inauguración de su edificio en la calle Riobamba, en ocasión del Congreso Eucarístico en 1934. En cambio, el de Enseñanza Superior no se llegó a construir pese a que, según el proyecto, debía ser el primero en crearse.

Todo esto refleja bastante bien, para esos años de entreguerras, un relativo desinterés de la Iglesia argentina hacia la creación de una institución de ese tipo que, como la experiencia le indicaba, le sería difícil controlar. Por ello y/o por una tendencia antintelectualista presente en la misma, de todos los proyectos sólo quedaban subsistentes los Cursos, que era la única iniciativa realizada autónomamente por laicos. Sobre esa institución se dirigirían en la década de 1930 los esfuerzos del Arzobispado para subordinarla plenamente a la autoridad eclesiástica.

Ampliar el campo de influencia: la revista *Criterio*

Disponemos ya de varios estudios sobre la revista *Criterio*. El conjunto de los mismos ha sustentado sus distintas interpretaciones en diferentes miradas sobre el contenido de la misma.⁴⁷ Me propongo aquí introducir unos

⁴⁷ M. E. Rapallo, “La Iglesia católica argentina y el autoritarismo político: la revista *Criterio*”, en *Anuario del IEHS*, 5, 1990; L. Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica*, cit.; F. Devoto, *Nacionalismo, fascismo y tra-*

pocos elementos desde la perspectiva que emerge de las fuentes disponibles en el archivo de Dell’Oro, pero sólo en relación con el tema de las relaciones laicos-eclesiásticos.

La idea de crear un órgano de difusión surge hacia 1925 como una prolongación de la labor desarrollada en los Cursos. En las discusiones iniciales parecen emerger dos proyectos contrapuestos que reflejan el debate aludido de los Cursos. Algunos se inclinaban por “un periódico de ideas que apareciese diariamente, un nuevo tipo de diario, de síntesis, de noticias ordenadas y juzgadas”. Descripción que parece encajar con *L’Action Française*. Para Dell’Oro, en cambio, un diario católico “carece de una masa de lectores y de un ambiente propicio: él ha de hacerlos”, y además “existen en el periodismo nacional dos colosos imposibles de superar”. Su alternativa era “un semanario (no ‘revista’) de orientación y combate, bien escrito, bien informado” –no sólo de orientaciones religiosas, ya que en el país había gravísimos problemas– donde “lo religioso y lo económico, lo intelectual y lo político” conviviesen, sin ser “órgano de ningún partido” ni intervenir en política electoral.⁴⁸ Periódico dirigido a “personas más o menos instruidas con suficiente capacidad para apreciar las ideas generales y con alguna curiosidad intelectual para preocuparse de ellas”, para lograr el objetivo que era “conquistar para nuestras ideas el gobierno de la conciencia pública del país”.⁴⁹ Un estilo chester-bellociano de sentido co-

dionalismo en la Argentina moderna. Una historia, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002; O. Echeverría “Los intelectuales católicos hasta el golpe de estado de 1930: la lenta constitución del catolicismo como actor autónomo de la política”, en *Anuario IEHS*, 17, 2002.

⁴⁸ “Apuntes para la fundación de un diario”, 15 de abril de 1925, en ADOM, II-1-3.

⁴⁹ “Bases para la fundación de un periódico”, 21 de marzo de 1926, en ADOM, II-1-11. Casares por su parte se inclinaba por algo más doctrinariamente religioso “con intención sobrenatural de apostolado”.

mún, más buen gusto literario abierto a las nuevas corrientes estéticas. Como es visible, esta alternativa será la triunfante y ella implicaba también una apertura hacia el mundo de los intelectuales laicos como parte de esa estrategia, a la vez cooptativa y aliancista, que era la suya.

En el éxito de la propuesta de Dell'Oro pueden encontrarse muchas causas, la más importante de las cuales quizás resida en que se trataba del único del grupo que tenía las relaciones necesarias para conseguir la financiación que debía buscarse, más aun que en el mundo de las élites católicas, en el de aquellas empresas con las que había estrechado relaciones en su papel de secretario de la Asociación del Trabajo. En especial si, como veremos, se buscaba eludir obtener financiación del Episcopado, teniendo en cuenta los precios políticos que se deberían pagar por ello.

La operación inicial fue, por un lado, la búsqueda de los accionistas de la empresa editorial y, por el otro, de los suscriptores individuales o empresariales que permitiesen sostener una publicación de jerarquía con un staff permanente y colaboradores remunerados, que tirase al menos 5.000 ejemplares. Los argumentos hacia los primeros se detenían más en las características intelectuales de la operación: publicar “algo legible y útil para el ‘tout le monde’ que dirige nuestro país”.⁵⁰ Los referidos a los segundos (que iban de La Forestal a Tornquist) insisten más en presentar argumentos algo truculentos hacia las amenazas sociales e ideológicas, del tipo del avance de “las ideas comunistas en el país”.⁵¹ El grueso de la financiación debía buscarse en el mundo de las élites sociales argentinas (muchos de cuyos integrantes se incorporarán a la editorial como accionistas

—de Martínez de Hoz a Pereyra Iraola o a Santamarina—) y en el de las empresas, pero no en el Episcopado.⁵² La presentación del proyecto a monseñor Bottaro por parte del Comité organizador señala diplomáticamente que la nueva editorial (Surgo) “ha querido aceptar la suscripción, por parte de la Autoridad Eclesiástica, de acciones de la Sociedad Anónima para preservar que pudiera ser imputada de actos ligados con la revista [y tener] toda la libertad que es compatible con los preceptos canónicos”. En cualquier caso, esa libertad a que aspiraban, vistas las experiencias precedentes, tenía una férrea limitación en el derecho canónico, el canon 1393, que establecía el Censor eclesiástico.⁵³

Los modos de resolver los potenciales conflictos parecían ser la apelación a los buenos vínculos con Zacarías de Vizcarra, que participó de las reuniones iniciales y era el censor de los Cursos —y que se mostraba aparentemente cooperativo y entusiasta con la idea—,⁵⁴ y las seguridades pedidas al Arzobispado y concedidas por éste acerca de la independencia política de la nueva publicación.⁵⁵ Sin embargo, pronto se veía que todo era una ilusión. Apenas aparecida la revista, empezaron los conflictos con Vizcarra por cuestiones doctrinarias, eclesiales, ideológicas,

⁵⁰ Samuel Medrano a Pedro J. Schang, 12 de diciembre de 1923, ADOM, I-4-348.

⁵¹ ADOM, II-1-33, II-1-312.

⁵² Entre los suscriptores aparecen Campomar (25 ejemplares), Tornquist (100), Ferrocarril de Buenos Aires al Pacífico (100), La Forestal (120) y la Sociedad Anónima Importadora y Exportadora de la Patagonia (1500 pesos). En ADOM, II-1-312.

⁵³ Exposición presentada al Excmo y Rvdo. Señor Arzobispo de Buenos Aires, Monseñor José María Bottaro por el Comité organizador de la Editorial Surgo, 23 de marzo de 1927, en ADOM, II-1-3.

⁵⁴ Z. Vizcarra a J. Mayol, 14 de febrero de 1927, en ADOM, II-1-252.

⁵⁵ “Al tratarse esta mañana en el Consejo Espiritual la cuestión de las garantías exigidas para la independencia política de *Criterio*, el Excmo. Arzobispo y sus dos vicarios estuvieron contestes en remarcar que esa independencia era indispensable para el éxito de la proyectada revista”, Mons. Fortunato Devoto a A. Dell'Oro, II-1-262.

morales y estéticas.⁵⁶ Una publicación de las características de *Criterio*, llevada a cabo por “jóvenes pretenciosos e ilusos”, era en el fondo incompatible con la Iglesia argentina de entonces. La sustitución temporal de Vizcarra (que renunció como Censor pero siguió como accionista de la editorial) por monseñor Devoto y luego por monseñor Fasolino, no resolvió el problema. Por otro lado, la creciente belicosidad de algunos de los miembros del grupo (como Ernesto Palacio o César Pico) agravaba las cosas.⁵⁷ El intento mediador de Dell’Oro de pasar la dirección interina a Casares no redujo las tensiones. Todo colapsó y el Directorio exigió la renuncia de Dell’Oro. El conjunto de redactores, solidario con él, también renunció. Un intento *in extremis* de los miembros del Directorio presidido por Tomás Cullen de convencer a Casares para que permaneciese en el nuevo comité de dirección fracasó.

En la lógica del análisis que hasta aquí hemos desarrollado, el conflicto era desde el comienzo inevitable. El Arzobispado no estaba dispuesto a permitir la existencia de una publicación independiente y abierta al mundo laico y a las vanguardias como *Criterio*.⁵⁸

⁵⁶ Cito a modo de ejemplo: “las alabanzas que tributaba el Dr. Palacio a Lugones no se encuadraban bien en la enseñanza de la S. Sede, acerca de la prudencia que se ha de tener al ensalzar a los escritores impíos. El que los ensalza sin necesidad y sin reservas es cooperador del mal que ellos pueden producir [...] al juzgar a Lugones basta su impiedad, su odio al cristianismo y sus ataques a la moral cristiana, para administrar sus alabanzas con la misma prudencia que los venenos”. Z. Vizcarra a A. Dell’Oro, 9 de abril de 1928, en ADOM, II-2-258. Pero que no era sólo cuestión de Vizcarra lo muestra la nota de monseñor Devoto acerca de un artículo donde se hacía referencia a “la democracia primitiva de la Iglesia”. “Esta ha sido siempre una sociedad jerárquica” respondía el prelado. Cf. Mons. F. Devoto a A. Dell’Oro, 21 de enero de 1929, en ADOM, II-2-273.

⁵⁷ Que Pico había sostenido una línea más dura que la Dell’Oro contra el Directorio y su “catolicismo de mojigatos” puede verse en C. Pico a A. Dell’Oro Maini, s.f., en ADOM, II-2-30.

⁵⁸ Dell’Oro en carta a Cullen, inmediatamente luego de la aceptación de su renuncia éste prefiere preservar al

Los argumentos que se emplearon no aluden a un móvil político (pero ese tipo de argumentos explícitos nunca está presente explícitamente en la jerga eclesiástica, al menos en el período considerado) ni tampoco al problema del poder en la relación laicos-eclesiásticos. De todos modos, aunque formales, no están desprovistos de interés. Por un lado, aludían al fracaso financiero de la publicación, incapaz de llegar a un número amplio de lectores, y, más importante y en relación con el último aspecto, el constituir una propuesta de una élite para otra élite. Ello reflejaba la perplejidad que la revista había suscitado en los ambientes católicos, como testimonian numerosas cartas en el archivo, por distintos motivos. Algunos se oponían a lo que juzgaban era el carácter opositor y hostil de la misma hacia Yrigoyen y su gobierno. Otros, hacia la supuesta procacidad de sus imágenes. Otras lo hacían, simplemente, hacia la ilegibilidad de la misma. Finalmente, no era una revista para la parroquia ni para la Argentina “profunda” y esto era lo que el Episcopado quería. Con todo ello, lo que se cuestionaba en el fondo era el tipo de proyecto que ese grupo de jóvenes encabezado por Dell’Oro había estado proponiendo para la cultura y la sociedad argentina desde la década de 1910.

Los integrantes del grupo que hemos seguido en estas páginas y que han visto desarticulados una y otra vez sus proyectos no abandonan sin embargo el campo. La pregunta por el qué me ha intrigado bastante. Dos argumentos

Episcopado y cargar contra Vizcarra “cuya disconformidad con *Criterio* se manifestó desde los primeros números”, fundada en sus “orientaciones intelectuales que juzga demasiado elevadas y oscuras para el nivel común de los lectores y en el carácter general de su literatura que siempre ha repudiado. Pretendía cambiar el tono y rebajar el vuelo de la Revista”. Véase A. Dell’Oro Maini a T. Cullen, 18 de noviembre de 1929, en ADOM, II-2-11. Tomás de Lara señalaba por su parte que esas opiniones eran compartidas por un observador externo como el padre Furlong y desde luego por Cullen. T. De Lara a A. Dell’Oro, s.f., II-2-45.

pueden ser presentados aquí: por un lado, no parece haber alternativas fuera del campo (el fracaso “modernista” así lo había exhibido años antes). Por el otro, existían otros espacios por preservar. La Iglesia interviene sobre *Criterio* pero no sobre los Cursos, que siguen en sus manos aunque no sin dificultades y ofensivas durante casi toda la década de 1930. Además, la iniciativa del Ateneo, que recién estaba en sus comienzos, era otro terreno donde al menos Dell’Oro quería jugar sus cartas.

Dos hipótesis a modo de conclusión

Los repetidos conflictos que han sido presentados en este trabajo pueden ser explicados de diferente modo. Uno es atribuirlos a un juego de personalidades (De Andrea, Espinosa, Bottaro, luego Copello, etc.). Otro es ligarlo a un problema de las estrategias que el Vaticano o la Iglesia argentina llevaban en distintos momentos para acentuar sus tendencias centralizadas. No niego la validez de esas explicaciones, sólo propongo, a modo de hipótesis, otra. Ellas pueden entenderse también como parte de una lógica más perdurable que remite al tipo de configuración que presenta el mundo católico. A medida que avanzaba en la investigación, me parecía cada vez más que todo el juego recordaba de alguna manera la sociedad cortesana admirablemente descrita por Norbert Elias, en la que la estabilidad de la configuración es bastante independiente de las personas que ocupan distintos puntos en la misma. La relación entre el centro (el monarca), la corte y los grupos periféricos a ellas recuerda la que hemos descripto.⁵⁹ Finalmente, la estructura de la Iglesia Católica ¿no es la última de las monarquías tipo Antiguo Régimen existentes?

Ciertamente esa imagen no es necesariamente contrapuesta a la de Poulat utilizada

por Susana Bianchi. Sólo que quizás la modelización de Elias permite subrayar bien dos elementos: el carácter permanente del conflicto entre laicos y eclesiásticos y la dinámica faccional que rige las disputas en la sociedad católica. Esa dinámica puede ser seguida en toda la década de 1930 en los avatares de los Cursos y quizás, más que en cualquier otro lado, ella es presentada en una carta de Mario Amadeo, a la sazón secretario de la Embajada argentina ante la Santa Sede, que exime casi de mayores comentarios:

[...] la Santa Sede reconoce la obra realizada por los Cursos y admite que la índole especial de su apostolado requeriría una dirección laica y una intervención eclesiástica limitada al resguardo de la doctrina; cree que el Cardenal [Copello] no comprende ni valora ni la importancia de los esfuerzos hechos ni los resultados alcanzados y que es infundada la desconfianza hacia el grupo de fundadores y dirigentes de la Institución [...]. Pero frente a estas razones hay otras que para la Santa Sede son más poderosas y anulan a las primeras. El Cardenal Copello ha planteado terminantemente una cuestión de confianza, exigiendo en su calidad de ordinario diocesano la entrega del gobierno y el contralor directo de los Cursos, pedido que fue hecho directamente al Papa [...]. Además, terminó Monseñor Sandri, los Cursos nunca han contado en Roma con un protector suficientemente poderoso como para contrarrestar la influencia del Cardenal de Buenos Aires. Nombré entonces al Nuncio y a Monseñor Devoto. Sandri me contestó sonriendo: un Nuncio aquí significa poca cosa. Si ustedes tuvieran a un Cardenal Prefecto de Congregación a su favor el resultado sería tal vez diferente”.⁶⁰

⁵⁹ N. Elias, *La sociedad cortesana*, México, FCE, 1982.

⁶⁰ Carta de Mario Amadeo, secretario de la Embajada Argentina ante la Santa Sede a Mario Mendioroz (con copia a Tomás Casares y Atilio Dell’Oro Maini), 8 de mayo de 1940, en ADOM, I-1-491.

He ahí con toda claridad el complejo juego de actores que ritma la vida católica, la estabilidad de ciertos roles independientemente de quien los ocupe (por ejemplo el de cardenal) y la dinámica inestable de las alianzas políticas.

Adicionalmente, también puede hipotetizarse que esa dinámica faccional está dominada por una lógica gradualista y de equilibrios. En este sentido, la victoria de un grupo sobre otro nunca es total ni definitiva. Ya presentamos ese complejo juego en varios momentos precedentes; quizás sólo se podría agregar aquí que, por lo menos para Dell'Oro, aun la pérdida de la independencia de los Cursos no significó una derrota total. Simultáneamente, la Sagrada Congregación de Seminarios del Vaticano se negó en 1939 a aceptar el pedido del Arzobispado de Buenos Aires de liquidar los bienes del Ateneo sustrayéndoselos a la Asociación Civil y pasándolos a propiedad del mismo.⁶¹

Dicho todo ello, propondría una segunda hipótesis, no sociológica sino histórica. Aunque todas las *societas* católicas estén dominadas por una dinámica semejante, hay especificidades nacionales de cada configuración ligadas con las características históricas de construcción de una Iglesia nacional (y también con las del campo intelectual).⁶² En el caso argentino, podría alentarse a los historiadores del movimiento católico a proponer

una caracterización de la misma. Una sugerencia, a modo sólo de hipótesis, es que esa Iglesia, al menos en el período de entreguerras (y como la carta precedente muestra bien), estaba mucho más cerca de un “tipo” si se quiere salesiano que de un “tipo” jesuita. Es decir, bastante más antiintelectual y rústica que otras, con un aire de familia con la sólida Iglesia campesina de la Italia del Norte.⁶³ La historia del Ateneo es bastante reveladora de un desinterés —que era también preocupación— por crear ámbitos que difícilmente iban a poder controlar sin resistencia. Así, era mejor un Instituto de Educación Física que otro de Estudios Superiores. Por ello quizás (y subrayo: sólo quizás) la Argentina sea una “nación católica”, pero no creo que pueda afirmarse que la alta cultura argentina sea católica. En el fracaso de los proyectos del grupo de Dell'Oro moría la posibilidad de dar una seria batalla en ese terreno (más allá del interés retrospectivo que el grupo de los “Cursos” ha suscitado entre los historiadores, su influencia no fue demasiado lejos). Quizás porque la Iglesia la consideraba una batalla menos relevante que otras en las que prefirió empeñarse mucho más. Éstas eran la presencia capilar en el territorio y la conquista desde allí de otros segmentos de la sociedad. □

⁶¹ A. Dell'Oro Maini a Antonio Caggiano, 6 de agosto de 1965, en ADOM, caja 18,

⁶² Sobre el mismo problema de las tensas relaciones entre escritores y jerarquía eclesiástica, pero con modulaciones diferentes en cuanto a las posibilidades de autonomización del intelectual católico, véase el caso francés analizado por H. Serry, *Naissance de l'intellectuel catholique*, París, Ed. La Découverte, 2004.

⁶³ Por lo demás, ello es bastante congruente con el perfil histórico social de buena parte del episcopado argentino: origen rural e inmigratorio con fuerte ascendencia en el norte de Italia. Cf. J. L. de Imaz, *Los que mandan*, Buenos Aires, EUDEBA, 1964, pp. 173-176. Debo la observación acerca de las semejanzas con la Iglesia del norte de Italia a Tulio Halperin. Con todo, en el ámbito de aquella Iglesia tan bien caracterizada por Antonio Gramsci pudo surgir una iniciativa como la Universidad Católica de Milán, que tanto envidiarían los jóvenes intelectuales católicos argentinos.

La experiencia de los Círculos Obreros en el Brasil

Jessie Jane

Universidade Federal de Rio de Janeiro

La Iglesia Católica y el Estado Nuevo tomaron en serio la lucha de clases. Creían que la clase obrera brasileña sería capaz de presentarse como alternativa de poder. Ante esta amenaza, implantaron un Estado nacional autoritario basado en la sacralización del orden del trabajo.

Estudio en este trabajo el compromiso del catolicismo social, por la vía del Circulismo, con esta idea: cómo éste se estructuró y se movió en la institucionalidad católica en el momento en que el Estado sepultaba definitivamente la pluralidad sindical e imponía una alternativa de poder centralizada y represiva.

Parto de la premisa de que, en este proceso, la problemática del trabajo, como fundamento de la “cuestión social”, terminó por constituir para la Iglesia una moneda de cambio; ella prestaba su apoyo a la sacralización del mundo del trabajo sin establecer ningún tipo de competencia institucional con el Estado. Por otro lado, el Estado le prestaba el necesario apoyo institucional para que pudiera legitimar su política de neo-cristiandad. Le abría plenamente los espacios del mundo del trabajo para que éste fuera ordenado en la conjugación de sus fuerzas simbólicas.

D. Leme en busca de su rebaño

Los Círculos Obreros, por su estrategia conciliadora y por el prestigio que ya habían adqui-

rido en el Sur del Brasil a partir de 1932, se presentaban como un instrumento importante en la legitimación de las posiciones de la Iglesia y de la Liga Electoral Católica (LEC) porque, además de la sustentación doctrinaria, ellos podrían realimentar, por la base, el régimen político con el que la Iglesia buscaba construir nuevos niveles de relaciones.

Por otro lado, el Circulismo se diferenciaba muchísimo de las otras organizaciones obreras católicas que se habían formado en la coyuntura dominada por el liberalismo de la década de 1920. Dichas organizaciones desarrollaban una relación ambigua con el Estado, yendo de un apoyo absoluto a rupturas episódicas; sin embargo, todas mantenían un discurso liberal en relación con la cuestión sindical, y no admitían la intervención del Estado en este campo, aunque reivindicaran, según orientación contenida en la *Rerum Novarum*, la presencia del Estado en la reglamentación laboral¹ y de la previdencia.

¹ Antes de 1930, el Estado ya intervenía en la cuestión laboral: en 1911, con la creación, en San Pablo, del Departamento Estadual del Trabajo volcado hacia la resolución del problema de las migraciones rurales, realizar investigaciones sobre costo de vida, mercado laboral, sueldos y accidentes de trabajo; en 1926, con la Comisión de Legislación Social de la Cámara de los Diputados volcada hacia la elaboración de una legislación laboral, ley Eloy Chaves que ha creado las Cajas de Jubilación y Pensiones para los empleados de las vías férreas, ley de vacaciones y el Có-

Estas organizaciones mantenían una posición crítica en relación con el Circulismo puesto que éste había establecido un tipo de asociación privilegiada con el Ministerio del Trabajo en el proceso de sindicalización. Dicha actitud política terminó por volver el Circulismo incompatible, en definitiva, con algunas de ellas, tales como la Confederación Católica del Trabajo (CCT), que tuvo destacada actuación en el movimiento obrero de Minas Gerais de la década de 1920, al desarrollar sus actividades centradas básicamente en cuestiones relacionadas con la vivienda obrera, con la concesión de lotes, en la lucha contra el aumento del costo de vida, proponiendo el establecimiento de ferias, y aun en la defensa de la jornada de ocho horas de trabajo y del descanso semanal.²

Sin embargo, la discordancia con el Circulismo fue más fuerte puesto que aún existe en el interior de estas organizaciones una gran expectativa en cuanto a la posibilidad de que los católicos construyan una estructura sindical confesional.

Al asumir la propuesta circulista, que no estaba comprometida con la construcción de una estructura sindical católica, la Iglesia explicitó que, en realidad, su discurso a favor de un sindicalismo libre no debía ser confundido con aspiraciones democráticas o con cualquier veleidad autonomista.

Por el contrario, se trataba, sobre todo, de ampliar su área de intervención y concretar una actuación, a favor del orden, en el seno de los trabajadores,³ aunque esto significara renunciar al discurso anterior.⁴

digo de Menores. Al respecto, véase Gomes, Ângela de Castro, *Burguesía e trabalho: política e legislação social no Brasil 1917-1937*, Río de Janeiro, Campus, 1979.

² Confederação Católica do Trabalho, *O Diário*, 9 de enero de 1935.

³ En julio de 1934, fue promulgada la nueva Constitución con una nueva ley sindical tullida por el Decreto-Ley N° 24. 694 antes aún de la votación final del texto constitucional. Sobre esto véase Moraes Filho, Evaristo de, *O problema do sindicato único no Brasil*, Río de Janeiro, s/ed., 1952.

⁴ Lo que no ocurrió enteramente, ya que la Iglesia, en

Ante la resistencia al Circulismo, el cardenal D. Leme trató de otorgarle al trabajo del padre Brentano, fundador del movimiento circulista en el Brasil, el máximo prestigio, en lo que contó con total apoyo de Tristão de Atayde, en ese entonces presidente del Centro D. Vital, que así defendía la importancia de la organización:

La utilidad de la organización, tanto por la libertad de acción que les comunica su autonomía como por el espíritu sano que los anima, [...] debemos prestigiar ese movimiento útil, para operar aquella doble aproximación entre medios católicos y medios obreros.⁵

No podía permitirse el fracaso de ese intento de unión alrededor de un movimiento nacional porque en aquel entonces invertir en los obreros significaba coronar de éxito el proyecto de afirmación de la Iglesia, que se alejaba de los regionalismos que tanto marcaron su actuación hasta los años de 1920.

En 1935, el cardenal Leme, como ya lo había hecho en 1933 el obispo de Porto Alegre, D. João Becker, convocó al padre Brentano a ampliar su movimiento, lo que sólo se concretaría plenamente en 1937 con la fundación de la Confederación Nacional de Obreros Católicos (CNOC).⁶

El embrión de esta Confederación ya existía desde 1933 en la Procuraduría del Trabajo, órgano de la Acción Católica que prestaba asesoría jurídica a los obreros y que divulgaba el diario el *Clamor*.⁷ Se pretendía, en aquel momento, ampliar esta articulación, a través de la Federa-

cuanto se modificaron las condiciones políticas, volvió a este discurso en todos los momentos en que se hizo necesario.

⁵ Atayde, Tristão de, *Manual dos Círculos Operários*, Río de Janeiro, CNCO, 1939, Presentación.

⁶ Hoy denominada Confederação Brasileira de Trabalhadores Cristãos (CBTC), con sede nacional en Brasilia.

⁷ Este diario se volvió el órgano de CNCO.

ción de Círculos Obreros de Río Grande do Sul, junto a los diversos movimientos obreros católicos que existían en otros estados.

Sin embargo, esta acción conjunta de la CNOOC con la federación de Río Grande do Sul sólo fue trazada con nitidez, en 1936, en el Congreso eucarístico realizado en Belo Horizonte. En aquella ocasión ocurrieron varias “sesiones obreras” con la presencia de delegados de las principales asociaciones católicas, donde se decidió constituir un Frente Laboral Cristiano Nacional para coordinar todas las entidades católicas ya existentes o en fase de organización.⁸

Estas “sesiones obreras”, que reunían delegados de Río de Janeiro, San Pablo y de Río Grande do Sul, se encontraban bajo la protección especial del cardenal arzobispo D. Leme⁹ y bajo la dirección del padre Brentano, que consideraba aquel momento decisivo para el proyecto de la Iglesia, porque:

Brasil está en el momento en disponibilidad: o será nuestro o de nuestros enemigos, por lo que nos cumple tomar posición inmediatamente para que los comunistas no encuentren campo y para que cesen los motivos que los vuelvan exploradores del proletariado.¹⁰

⁸ “El día 3 de octubre de 1936, en el salón de la Curia Metropolitana, se reunieron en sesión preparatoria, diversos representantes del proletariado católico brasileño para discutir la acción de la Iglesia en el medio obrero nacional. Dicha presencia debería concretarse a través de un órgano supremo, orientador del proletariado nacional y coordinador de las varias organizaciones existentes o en formación.” Descripción contenida en el Ata da Reunião Preparatória, 3 de septiembre de 1936, p. 1.

⁹ En 1930, con la muerte del cardenal Arcoverde, D. Sebastião Leme pasó a ser el único cardenal brasileño. Él desempeñó el papel de reformador de la acción de la Iglesia en el campo pastoral a través de la participación de los laicos. Sobre la acción de este cardenal en la vida política y social del Brasil véase Gomes, Ângela de Castro, “Silêncio e orações: as relações Estado, Igreja e classes trabalhadoras no pós 34”, *Religião e Sociedade*, 14/2, 1988, pp. 102-103.

¹⁰ *Ibid.*

Se había dado el paso más importante para que la Iglesia forjara, a partir de ahí, una entidad nacional que debería desempeñar papeles relevantes en el mundo del trabajo del Brasil por los años futuros.

Sin embargo, el simbolismo que marcó el Congreso Eucarístico de 1936, donde el Circulismo fue muy prestigiado por la jerarquía eclesiástica, no consiguió sepultar aquellas desconfinanzas de la CCT y de otras organizaciones católicas en relación con el Circulismo.¹¹

Se trabó, consecuentemente, una lucha de bastidores entre las diferentes posiciones. El resultado fue la adopción de los Círculos Obreros como entidad representativa de la jerarquía eclesiástica, en respuesta a un movimiento de disciplina impuesto por la Acción Católica, según palabras del propio padre Brentano:

Teníamos una estrecha relación con la Acción Católica, nos sentíamos hermanados con sus principios y toda nuestra actividad estaba conectada a los objetivos de esta organización. En el Congreso Eucarístico de 1936 profundizamos aun más estas relaciones porque existía un gran desconocimiento de nuestro trabajo.¹²

En noviembre de 1937 se realizó en Río de Janeiro el I Congreso Nacional de las Organizaciones Obreras Católicas,¹³ donde el padre Brentano llamó la atención “[...] en el sentido de que todos los socios de los círculos estén bajo el amparo de las leyes sociales y puedan colaborar para la prosperidad de

¹¹ Al respecto véase Marques, Rita de Cássia, “Da romanização à terceira via: a Igreja no Brasil de 1889 a 1945. 1995”, *Dissertação de Mestrado (Mestrado em História)*, Instituto de História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. p. 123.

¹² Brentano, padre Leopoldo, “O Trabalho, Rio Grande do Sul: Federação dos Círculos Operários do Rio Grande do Sul”, 3 de agosto de 1942.

¹³ Representando 40 entidades y con la presencia de 31 delegados llegados de nueve estados.

los sindicatos e imprimirles una acción constructiva”.¹⁴

Se realizó, también, la I Semana de Acción Social, del 8 al 14 de noviembre, con el objetivo de lanzar un movimiento obrero católico de alcance nacional e influir sobre la política del Ministerio del Trabajo.

El 9 de noviembre de 1937, un día antes de que fuese decretado el llamado Estado Novo (Estado Nuevo), tomó posesión la primera dirección de la Confederación Nacional de los Obreros Católicos.¹⁵ Fueron definidas,

entonces, las relaciones del Circulismo con la Acción Católica y con las demás organizaciones católicas, estandarizados los métodos de actuación, instituidos símbolos, banderas, escudo, himno, etcétera.¹⁶

En esta misma ocasión fue creado el Secretariado Nacional de la Acción Católica, encargado de intermediar entre la Acción Católica, la CNCO y sus organizaciones, lo que significaba que la coordinación de todo el movimiento se encontraba, a partir de aquel momento, en las manos de la Acción Católica, o sea:

¹⁴ CNCO, *Manual do Círculo Operário Católico*, Río de Janeiro, 1939, p. 56.

¹⁵ Causa extrañeza la indiferencia del Congreso Nacional de Organizaciones Obreras Católicas frente a los acontecimientos que marcaban la coyuntura nacional inmediatamente anterior al golpe que instauró el Estado Novo. Ángela de Castro Gomes sostuvo la hipótesis de que las autoridades religiosas tenían conocimiento previo del contenido del decreto que instituyó el Estado Novo, ya que el padre Brentano mantenía contactos regulares con Felinto Müller, lo que, probablemente, ocurría con diferentes autoridades eclesásticas, inclusive con el cardenal D. Leme y con el propio Tristão de Atayde, que se relacionaba con asiduidad con las altas autoridades gubernamentales, principalmente con el ministro de Trabajo, Waldemar Falcão, y el de Educación, Gustavo Capanema, ambos conocidos católicos y prestigiados como tal. Ciertamente no eran desconocidos para las autoridades eclesásticas los planes del gobierno, inclusive porque había, entre los muchos simpatizantes del movimiento integralista, y el Estado, que cortejaba a la Iglesia, no tomaría cualquier actitud represiva contra un movimiento, aparentemente simpático a los católicos, sin antes informar a la jerarquía eclesástica (Willinas, Margaret Todaro, “Integralism and the Brazilian Catholic Church”, *American Review*, 54/3, pp. 431-452, también Trindade, Héliqio, *Integralismo*, San Pablo, Difel, 1974; Lustosa, Oscar de Figueiredo, “A Igreja e o integralismo no Brasil, 1932-1939”, *Revista de História*, vol. LIV, 1976, p. 108; Rita de Cássia Marques (*op. cit.*, p. 125) sostuvo la hipótesis de que el padre Brentano, sabiendo del “carácter centralizador de la constitución, reforzaba la necesidad de que la Iglesia controlara el movimiento obrero a partir de bases nacionales. Ante el crecimiento del Estado, la opción por el Circulismo quedaba cada vez más obvia”. Lo cierto, según afirmó Marques al analizar las columnas católicas de los diarios de Minas Gerais, es que el discurso pro sindicato libre venía siendo sustituido por el discurso en favor de la sindicalización y de otras medidas legales implantadas por el gobierno.

[...] en las manos del Obispo, siendo él responsable por el apostolado externo de los laicos. Además, tratando de la Acción Católica, organizada según las normas fijadas por el Episcopado, facilitan la coordinación de las otras Asociaciones y Obras católicas que, bajo una u otra forma, se ocupan del apostolado externo, poniendo también a éstas bajo la dependencia del Obispo.¹⁷

Estas definiciones representaron la victoria de la alternativa circulista dentro de la institucionalidad católica en el momento en que el Estado sepultaba definitivamente la pluralidad sindical e imponía una alternativa de poder centralizada y autoritaria.

La cuestión obrera como expresión de la “cuestión social” terminó por constituir una moneda de cambio: la Iglesia prestaba su apoyo a la sacralización del trabajo, sin establecer ningún tipo de competencia institucional con el Estado. Pero lo hacía a través del Circulismo, una entidad que tenía su propia

¹⁶ Véase *Manual dos Círculos Operários*, cit., p. 95.

¹⁷ Traducción de la carta de Exmo. Sr. Cardenal José Pizzard al Cardenal Jaime de Barros Câmara, CNTC, *Ação Católica Brasileira*, p. 2. Es interesante advertir cómo a lo largo del tiempo la Confederación Nacional dos Círculos Operários va a reescribir su propia historia, presentándola de nuevo a través de diferentes estatutos.

estrategia, y por intermedio de las asesorías establecidas junto al Ministerio del Trabajo, con las que ella podría influir en la propia “esencia” del problema, o sea, en la elaboración del armazón jurídico que encuadraría hasta el final de la década de 1940 todo el mundo del trabajo.

Al asociarse, en vez de someterse, la Iglesia actuaba de forma mucho más eficaz y duradera y no se transformaba en blanco de las disputas sindicales *stricto sensu*: se imponía en el propio aparato estatal para, desde adentro, transformarse en actor de primera línea, a medida que acumulaba poderes para definir, inclusive, el perfil de los ocupantes de la cátedra ministerial.¹⁸

Fantasmas sepultados

En ese momento, la situación de la Iglesia era confortable. Las fuerzas contrarias al régimen se encontraban debilitadas como consecuencia de la represión desencadenada después de 1935 y porque sus “viejos” fantasmas parecían sepultados.

La Iglesia participaba así, como aún hoy lo hace, en la disputa por el control del imaginario social, ocupando todos los espacios sociales, culturales y políticos, lo que significaba radicalizar el discurso anticomunista, fantasma señalado como enemigo común de todas las fuerzas conservadoras, volviéndolo eje de su propaganda y de su proselitismo; vinculándolo con la miseria y con la barbarie y presentándolo como fruto del liberalismo permisivo.¹⁹

¹⁸ Sobre la influencia de la Iglesia en el proceso de nombramiento ministerial véase Gomes, Ângela Castro, *Burguesía e trabalho - política e legislação social no Brasil -1917-1937*, Río de Janeiro, Campus, 1979, p. 31.

¹⁹ Todo este movimiento ya venía siendo plenamente realizado, con éxito, en Río Grande do Sul: no había porqué inventar algo nuevo, sólo se necesitaba ampliar lo que ya estaba comprobadamente yendo bien.

Trabajaba con el principio de la exclusión: todos aquellos que no se inspiraran en este núcleo de verdades absolutas y, por tanto, se colocaran fuera de su control debían ser expulsados por carecer de algún mensaje positivo, constituyéndose en un punto inevitable de conflicto entre la doctrina social católica y el comunismo que “quiere organizar la felicidad humana como si Dios no existiera”.²⁰

A partir de 1935, el “viejo” anticomunismo se impuso en el discurso político nacional, constituyendo un asombroso fantasma que acabó por anular la Constitución de 1934 y por marcar la cultura política brasileña de manera definitiva.²¹

Getúlio Vargas, en el saludo a la nación realizado tras el desenlace de la acción emprendida por la Alianza Libertadora Nacional, afirmó la derrota de los comunistas y dio el tono que en adelante dominaría la política nacional:

Fuerzas del mal y del odio se colocaron sobre la nacionalidad de nuestra gente. Los acontecimientos luctuosos de los últimos días de noviembre felizmente permitieron reconocerlas antes de que fuera demasiado tarde para reaccionar en defensa del orden social y del patrimonio moral de la nación [...]. Los hechos no nos permiten más dudar del peligro que nos amenaza.²²

Getúlio llamaba al consenso en la lucha contra el “enemigo común” y, de esa forma, abrió un espacio político importante para la Iglesia, que desde fines del siglo XIX clamaba contra el fantasma del ateísmo liberal, socialista y

²⁰ Jundiá, Círculo Operário de Jundiá, *A Folha*, marzo de 1939.

²¹ Gomes, Ângela de Castro, “Silêncio e orações”, cit., p. 93.

²² Vargas, Getúlio, “Saudação de Getúlio Vargas ao povo brasileiro” (dezembro de 1935), en *A nova política do Brasil*, Río de Janeiro, José Olympio, 1938, vol. 4.

comunista.²³ Esa coyuntura parecía sepultar el liberalismo e incorporar el Estado a la lucha contra los otros enemigos de la Iglesia.

Sin embargo, la victoria que los católicos obtuvieron en la Constituyente de 1934, con la institución de la pluralidad y de la autonomía sindical (artículo 120 de la Constitución) también fue sepultada; en verdad nunca había existido en su plenitud, maniatada como había sido a través del Decreto-Ley 24.694. Editado días antes de que el texto constitucional fuera votado, impuso un sinnúmero de exigencias al pleno ejercicio de tales conquistas, volviéndolas inviables en la práctica.

De hecho, el artículo 120 de la Constitución Federal había agradado apenas a los católicos y a los empresarios, ya que aun las corrientes que resistían al proceso de sindicalización oficial deseaban la unidad sindical, aunque sin la tutela del Estado.²⁴

Waldir Niemeyer, encargado de los asuntos sindicales y laborales del Ministerio de Trabajo, enunció los roles políticos y educativos que deberían nortear la acción sindical y, al hacerlo, tocó aquellas cuestiones caras a los católicos: se trataba de disciplinar el mundo del trabajo, dándole un nuevo estándar de moralidad y responsabilidad a través de

[...] un conjunto de intereses no sólo económicos sino también morales e ideales. Dejar claro para las masas cuales son sus verdaderos intereses es una de las tareas más necesarias de la hora que atravesamos. [...] Organizar y orientar, instruir y disciplinar.²⁵

²³ Una obra importante para un panel respecto de las discusiones que estaban siendo trabadas en la sociedad brasileña a comienzos de la década de 1930, a través de la reseña de 143 títulos sobre la revolución del '30, publicados entre los años 1929 y 1936 puede verse en Oliveira, Lúcia Lippi (coord.), *Elite intelectual e debate político nos anos 30*, Río de Janeiro, FGV/MEC, 1980.

²⁴ Vargas, Getúlio, *Memorando*, Imprenta Oficial, 7 de diciembre de 1935.

²⁵ Niemeyer, Waldir, *op. cit.*, pp. 90-91.

En marzo de 1935, cuando se decretó la Ley de Seguridad Nacional y del Estado de Sitio,²⁶ la situación se volvió irrespirable. Sin embargo, los actores sociales se volvieron más visibles: de un lado, el sindicalismo vinculado con el Estado constituido por entidades reales y ficticias y, de otro, sindicatos oficiales pero que aún permanecían fuera del control del Estado, porque continuaban bajo el liderazgo de la izquierda.²⁷ Había también entidades que no se encuadraban en ninguno de esos lados y que, por eso mismo, estaban a merced de uno u otro grupo.

A partir de ese momento, y aún después, cuando fue decretado el Estado de Guerra,²⁸ la represión que se desencadenó sobre el sindicalismo tuvo un signo claro: el anticomunismo.²⁹ El Ministerio del Trabajo fue desde el inicio blanco de un sinnúmero de denuncias. Se propagaba que allí existía un supuesto “aliado” de los comunistas. A comienzos de los años de 1930, las denuncias provenían sobre todo de los circulistas de Río Grande do Sul, que al instrumentalizar ese discurso se asumían como antídoto para ese mal.

Sin embargo, en el contexto posterior a 1935, el papel de la Acción Católica junto al mundo del trabajo estaba marcado por la astucia y la cautela; precisaba imponerse a través de su articulación ante el ministro Waldemar Falcão, que era un hombre de reconocida militancia católica.

²⁶ Véase Almeida, María Herminia Tabares de, “Estado e classes trabalhadoras no Brasil (1930-1945)”, San Pablo, Tese de doutorado—Universidade do Estado de São Paulo, 1978 (mimeo).

²⁷ Se trataba de los sindicatos comunistas, que empezaban a ganar fuerza a través de la articulación de frentes de masas volcados hacia campañas nacionales. Comunistas y trotskistas intentaron organizar la Confederación Sindical Brasileira, que terminó por ser apenas un movimiento de agitación y propaganda.

²⁸ Decreto de marzo de 1936, con la consecuente represión que se abatió sobre diversos políticos acusados de vinculaciones con los comunistas.

²⁹ Véase Araújo, María Celina Soares d', “Militares, repressão e o discurso anticomunista no golpe de 1937”, Río de Janeiro, CPDOC, 1984 (mimeo).

Como miembro influyente de la Acción Católica, Waldemar Falcão se hizo cargo del Ministerio con la perspectiva de transformarlo en un instrumento de la restauración cristiana. Su nombramiento fue conmemorado con júbilo en los medios católicos y su nombre fue incluido en la Comisión de Honra de la I Semana de Acción Social, que se realizó en noviembre de 1937.³⁰

Fue con estas credenciales políticas que el ministro inició una gran transformación en la administración de aquel órgano, promoviendo a católicos y dando visibilidad al Departamento Nacional del Trabajo, responsable de las relaciones sindicales y laborales.³¹ Este departamento implementaría las directrices para reorganizar el sindicalismo, según los postulados de la Carta constitucional de 1937, e impondría un proyecto de cuño corporativo.³²

Los Círculos Obreros, a través del estatuto reformado en 1940, redefinieron de forma lapidaria sus compromisos con el corporativismo al presentarse como un órgano de centralización y dirección, que

[...] tiene como fin estipular una orientación general del movimiento sindical corporativo y asociativo en general del proletariado católico, conforme con lo que permita la legislación competente, con vistas a unir, en un gran frente de acción intensa, todas las organizaciones obreras de carácter cristiano de Brasil.³³

³⁰ Exposición llamada *A Ação Católica, organização ativa a serviço da restauração social*, Arquivo Waldemar Falcão, CPDOC/ FGV.

³¹ Nombró para este cargo a Luiz Augusto del Rêgo Monteiro, que había integrado un grupo de jóvenes juristas traídos por Oliveira Viana. Era católico fervoroso, amigo de Alceu y había sido presidente nacional de la Congregación Mariana.

³² Decreto N° 1.402 del 5 de julio de 1939 y Decreto N° 2.381, ambos enmarcan la estructura sindical en el proyecto corporativo.

³³ *Estatutos da Confederação Nacional dos Operários Católicos*, Río de Janeiro, Tipografía Gonçalves, 1940, p. 2.

Pero la acción del Ministerio en la época de Waldemar Falcão no se limitó a esta política de control; se ponía al servicio de un proyecto totalizador que se encontraba bajo el control de la Iglesia.³⁴ Es, por lo tanto, en este contexto que el Circulismo se impuso como alternativa tanto para los católicos como para el Estado, que necesitaba de un soporte sacralizante para su acción en el espacio del trabajo y para su discurso de unidad nacional.

En un país dominado por los intereses oligárquicos regionales, la Iglesia presentaba una estrategia de unidad nacional que se correspondía plenamente con los esfuerzos de que dependía el Estado.

El Circulismo como opción jerárquica

El Circulismo fue la organización católica elegida como interlocutora de la Iglesia ante la clase obrera y para establecer vínculos más estrechos con el Estado en el campo social. Pero dicha elección no se debió sólo a que en aquel momento era el movimiento más estructurado, o porque ya estaba asociado con el aparato estatal –incluso era reconocida como de “utilidad pública” en Río Grande do Sul–.

El Circulismo pasó a representar a la jerarquía eclesiástica y a ser un órgano consultor del Ministerio del Trabajo porque se encuadraba en el modelo de la Acción Católica y, como tal, se encontraba en sintonía con un catolicismo romanizado y tridentino, subordinado a la jerarquía eclesiástica.³⁵

Los principios circulistas, expuestos cuando el movimiento fue lanzado en el nivel nacional, respondían a la nueva realidad vivida por la Iglesia y, al mismo tiempo, indicaban que su acción temporal se insertaba plena-

³⁴ Este proyecto se destinaba a las áreas del trabajo, la educación y las relaciones exteriores.

³⁵ Fundada, en el Brasil, en 1935.

mente en una tradición doctrinaria que se estaba inventando desde el siglo XIX:

[...] en la moral y en la doctrina de Cristo, código inigualable de justicia, respeto mutuo y amor, que tiene por objetivo congregar a todas las entidades obreras de orientación cristiana que tengan como finalidad promover el bienestar del trabajador.³⁶

Las Encíclicas *Rerum Novarum* y *Cuadragesimo Anno* constituyen la “carta magna de la sociología y encarnan la ampliación de la moral y doctrina cristianas a la cuestión social” en el repudio sistemático a la lucha de clases. Se basan en el derecho natural y sagrado a la propiedad legítimamente adquirida, “considerando, sin embargo, la riqueza como función social, debiendo ser empleada para el bien de la colectividad”, y en la necesidad de intervención del Estado en la “cuestión social” para reglamentar el sueldo justo, la justa producción y el precio justo de modo de “luchar para que la legislación social satisfaga totalmente las exigencias del pensamiento católico”, realizando movimientos generales “en favor de una legislación laboral cada vez más perfecta y por su aplicación más rápida y generalizada, colaborando con el Ministerio del Trabajo y sus órganos en los diversos Estados”.

Al retomar la doctrina social y las encíclicas papales, con énfasis en el aspecto moral, el Circulismo demarcó, de inmediato, un campo específico de actuación que, por principio, estaba más allá de la sociedad. Se colocaba como portador de un núcleo de verdades inmutables que iba más allá del campo social porque eran expresiones del Cuerpo Místico de Cristo. Se volvió, así, inalcanzable ante los ataques de los adversarios y, al

mismo tiempo, pasó a ser responsable por la única forma de salvación posible, puesto que “la cuestión social es insoluble sin la aceptación de los principios del Evangelio, cuya única depositaria en la tierra es la Iglesia”.³⁷

El problema social es considerado espiritual y, como tal, sólo puede ser resuelto en definitiva por la regeneración basada en la gracia, porque “de ahí resulta, como consecuencia, que la solución de la cuestión social está en manos de la Iglesia”.³⁸

Un programa de reformas sociales

Con el Circulismo, la Iglesia salía de los particularismos y de las prácticas esencialmente retóricas, que hasta entonces habían caracterizado su actuación en el mundo del trabajo, para presentarse como alternativa universalista, proponiendo una estructura organizativa con una plataforma y un plan de acción que la diferenciaban de todos los otros actores presentes en la disputa por el campo obrero.

El programa de trabajo presentado, basado en la doctrina social, expresaba una aguda lectura de la realidad obrera y pretendía constituir un centro de producción intelectual, moral, social y material a través de la construcción de escuelas, la realización de conferencias, el montaje de una red informativa (escrita y oral). Proyectaba crear un aparato asistencial eficiente junto a los hogares, talleres y escuelas; realizar un acompañamiento jurídico corporativo, que a través del trabajo de abogados comprometidos con el movimiento defendiera los intereses colectivos de los trabajadores; propiciar auxilio material, médico-odontológico, abono familiar, agencia de empleos y habitación; promover la or-

³⁶ *Manual dos Círculos Operários*, cit., p. 77; *Estatutos da Confederação Nacional de Operários Católicos*, cit., pp. 2-3. Las citas que siguen son de esta fuente.

³⁷ *Encíclica Rerum Novarum em perguntas e respostas*, Ed. Do governo do Estado, Ceará, Fortaleza, Imprensa Oficial, 1941, p. 12.

³⁸ *O Clamor*, cit., junio de 1939.

ganización profesional a través de la fundación de sindicatos y cooperativas; inculcar la dignificación y la armonización, por el respeto mutuo en las relaciones entre patrones y empleados. Esta plataforma indicaba su sensibilidad en cuanto a las necesidades inmediatas de los trabajadores y su capacidad de absorber las reivindicaciones. Era “un programa práctico de reformas sociales y no sólo organización de obras de caridad, como imaginan algunos católicos”.³⁹

El Circulismo propuso una reforma social capaz de incorporar a todos aquellos que “respeten la familia, la propiedad y la moral” y todos aquellos que, aun no siendo obreros, se sintieran comprometidos con los ideales cristianos.

En el campo exterior al trabajo, donde el Circulismo centró su mayor atención, propuso una plataforma que objetivara:

[...] reducción de las horas de trabajo, en la realización de hecho y no sólo en el texto de las leyes que se mencionan pero no se cumplen [...] teniendo, sin embargo, al lado, en la organización inteligente de las horas de ocio, una profundización del tiempo concedido al trabajador [...].⁴⁰

Se presentaba así como una organización portadora de una nueva concepción del obrero, basada en la negación de la lucha de clases. En el movimiento circulista cabían todos aquellos que realizaban actividades productivas, patrones y empleados. Empero, los patrones tenían sólo el estatus de socios beneméritos, reforzando el principio de la utilidad social de la propiedad, presente en *Cuadragésimo Año*.

La admisión de los socios constituía un ritual de iniciación que, en verdad, era un acto de control en la medida en que las propuestas

eran presentadas por otros socios a la dirección, que las analizaba y las sometía a la apreciación del asistente eclesiástico.

Los deberes de los circulistas eran establecidos por un rígido reglamento. Se inscribían en un cuadro general de ordenamiento social insertado en una expectativa de racionalización de la sociedad. En este sentido, es sintomático el llamamiento a la asiduidad al trabajo, en el momento en que éste era un problema fundamental para empresarios y para el Estado, que se encontraba con una “masa” de trabajadores sin formación profesional y sin disciplina fabril. Era necesario forjar un soldado del trabajo, inculcándole el amor al trabajo y a la patria, introduciendo un reloj moral en el corazón de todos los trabajadores.

La estructura organizacional de los Círculos era vertical, con los mismos patrones de la estructura sindical oficial; su dinámica, concentrada en los núcleos, se centraba en una rutina que incluía visitas a las familias obreras, cursos, conferencias y otras actividades culturales; el asistente eclesiástico era el responsable por la manutención del poder central, puesto que era responsable por la observancia de los principios morales del movimiento. Era una organización unificada y centralizada por las federaciones estatales y por la confederación, que, de forma sugestiva, estaba localizada en la capital federal.

Todo ese trabajo, volcado “hacia la elevación del sentimiento nacional de amor a la patria”, debería realizarse a través del esclarecimiento de la población por medio de campañas nacionales divulgadas en la prensa hablada y escrita, en charlas realizadas en diferentes establecimientos de enseñanza, cursos, caravanas y por todo y cualquier medio a disposición de los militantes circulistas.⁴¹

Sin embargo, para los circulistas el enemigo principal era el comunismo, contra el que

³⁹ *O Clamor*, cit., junio de 1939.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

era necesario trabar una batalla permanente a través de los medios legales previstos en sus estatutos. Era necesario eliminar este mal del seno de las masas populares, por la cooperación general de todas las clases sociales e instituciones, contribuyendo, de esta forma, a “la llegada de un orden social más compatible con su condición de hombres y cristianos”.⁴²

Empero, el trabajo del movimiento no se agotaba en su anticomunismo y tampoco en aquellas acciones de asistencia material y amparo espiritual al trabajador, ya que tales acciones acababan por desencadenar en la sociedad brasileña un amplio proceso de identificación de los trabajadores, a través de símbolos e imágenes religiosas, con los valores católicos.

Es el período en que, por medio de un ritual pedagógico, fueron colocadas en los locales de trabajo las imágenes de Nuestra Señora de Aparecida y otros iconos católicos con el objetivo de exorcizar el “desorden” pregonado por los opositores.

Tales iniciativas formaban parte de una estrategia de espiritualización del espacio social, del cual la fábrica era el último reducto, donde las conquistas de la racionalización del trabajo ya habían sido asimiladas por la administración estatal, pero se volvían inútiles si no eran acompañadas por la cristianización de la sociedad.⁴³ El Circulismo se empeñó en esta re-cristianización basada en una nueva concepción del trabajo, en un nuevo abordaje de este mundo, que debía ser acompañado por rituales de grandes repercusiones políticas y religiosas.⁴⁴ Es ejemplo de este aborda-

je el hecho de que en 1942, el arzobispo de San Pablo haya sugerido a la Federación de la Industrias del Estado de San Pablo –FIESP– la entronización de la imagen de Cristo en las fábricas, porque la

[...] cruz es una bendición para el trabajo. En las fábricas y en los talleres, tiene que ser siempre un recuerdo de que patrones y obreros conocen el precepto de Cristo –ámense unos a otros, como yo los amé.⁴⁵

Nada más simbólico, ya que el Cristo crucificado trae la idea del trabajo con sacrificio, como purificación y expiación del pecado original. Significa, sobre todo, el amor que debe presidir las relaciones humanas a pesar de las diferencias de clases; es la imagen acabada de una sociedad armónica.

El mensaje circulista se inscribió, así, en dos dimensiones simbólicas. Por una parte, era portador de una práctica social basada en el asistencialismo, con un contenido marcadamente disciplinante; por otra, al operar con diferentes mecanismos simbólicos, era el único portador del feliz mensaje: servir a Dios, auxiliándolo en el ordenamiento de una sociedad basada en los principios cristianos. Éstos, por tanto, son los principios básicos del Circulismo, que van a acompañar toda su historia.

Conclusión

Ésta era la plataforma de la Acción Social Católica que, traducida en la acción circulista, traía una nueva visión de lo social cuyo objetivo era recristianizar y regenerar el mundo del trabajo. Llevar hacia Dios a patrones y empleados. Pero para que esto fuera posible

⁴² *O Clamor*, cit., junio de 1939.

⁴³ Lenharo, Alcir, *A sacralização da política*, Campinas, Papyrus, 1986, p. 171.

⁴⁴ En la década de 1950, este mismo ritual era encontrado en la ciudad de Volta Redonda (en el estado de Río de Janeiro), donde la imagen de Nuestra Señora de Aparecida fue colocada al lado del reloj de ingreso, luego de recorrer todos los departamentos de la fábrica. Este ritual se repetía anualmente hasta el inicio de los años de 1960. Véase Sousa, Jessie Jane Vieira de, “Valentim, o guardião la memória circulista”, Dissertação de mes-

trado (Mestrado em História social do Trabalho), Universidade Estadual de Campinas, 1991.

⁴⁵ *O Congresso Eucarístico Nacional e a entronização da cruz nas fábricas*, San Pablo, FIESP, 1942.

era necesario construir una nueva figura del trabajador, desvinculándolo de la pobreza que humilla, dándole la altivez necesaria para que reconquistase su condición humana.

El Circulismo se volcaba hacia la construcción de una nueva cultura basada en el “concepto justo y cristiano del trabajo, como necesario, útil, meritorio, honroso y digno, aún en el más humilde mister”.⁴⁶ Se dirigía hacia “una persona humana, un alma que actúa, realiza, dirige con energía, paciencia, exactitud, sangre fría, tenacidad”.⁴⁷

La propuesta circulista acompañaba las acciones implementadas por el Estado, sin

confundirse con éstas, aunque la Iglesia, en el período del Estado Novo, había sacralizado el autoritarismo del Estado a través de su apoyo cultural.

La Iglesia, como afirmó Alcir Lenharo, ponía su patrimonio simbólico, su *stock* de imágenes y símbolos, a disposición de los ideólogos del poder. Dicha actitud acarrió una intensa secularización y demostró no sólo cuánto penetró el legado teológico católico en los poros culturales del país, “sino principalmente cuánto la Iglesia, ante la noción de riesgo, prefirió invertir en aquella composición maquiánica del poder, su aliado cierto contra el enemigo incierto”.⁴⁸

⁴⁶ *Manual dos Círculos Operários Católicos*, Río de Janeiro, CNCO, 1938, p. 34.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Lenharo, Alcir, *op. cit.*, pp. 190-191.

Sociabilidades de los laicos en el catolicismo en la Argentina

Un recorrido socio-histórico

Verónica Giménez Béliveau

CONICET / Universidad de Buenos Aires

Introducción

El presente artículo aborda la problemática de las formas de organización del laicado católico en el siglo XX. Dentro del marco de mi tesis doctoral, que se pregunta por la constitución de comunidades católicas en el interior de la Iglesia entre 1996 y 2001, la historización de las formas de sociabilidad del laicado católico parecía necesaria. La novedad de las formas de organización que estudio en el presente debía ser contrastada con las formas que había asumido históricamente el laicado, para comprender la evolución de las relaciones de la Iglesia con la sociedad y la situación de los grupos en el interior de la institución católica.

Mi trabajo no es el de un historiador. Lo que me propongo es un análisis socio-histórico que entiende las organizaciones católicas de laicos como tipos ideales, para estudiar sus estructuras y el rol que desempeñaron en el desarrollo histórico de la sociedad argentina. La primera parte de este artículo está dedicada a los comienzos de la organización del movimiento de laicos, y a la estructuración de la Acción Católica Argentina como “la estructura” para los laicos pensada y dirigida por las jerarquías. Luego, en la segunda parte, trabajo la constitución progresiva de las Acciones Católicas especializadas, que sur-

gen alrededor de la década de 1960 y logran canalizar las inquietudes de compromiso social de amplios sectores de una juventud movilizada. Finalmente, esbozo la tendencia que se afirma luego de la dictadura militar 1976-1983: el surgimiento de movimientos eclesiales desde los márgenes de la institución, que aparecen como nuevos espacios de sociabilidad, y como vectores de consolidación de la identidad católica.

Sociabilidades católicas en la primera mitad del siglo XX: la reconstrucción institucional de la Iglesia y la ocupación de los espacios públicos

Entre fines del siglo XIX y principios del XX la Iglesia católica se institucionaliza, se extiende hasta ocupar la totalidad del territorio nacional, el número de especialistas religiosos aumenta. El control institucional se centraliza y se concentra, y la Iglesia argentina se inserta en el proyecto de romanización de la Iglesia universal. La institución eclesíástica avanza también hacia una mayor convergencia con el Estado nacional: se postula como religión oficial y pretende ocupar otros lugares sociales más allá de los que el liberalismo acuerda a la religión. La voluntad de ocupación de nuevos espacios sociales impli-

ca la gestión de instancias de regulación y de participación de los laicos, que son considerados por la Iglesia como un sector indispensable en el momento de articular políticas eclesiales. La sociedad argentina se ha transformado en una sociedad de masas, con un sistema político que toma en cuenta este dato: la Iglesia católica enfrenta, también, los desafíos de la época.

Los primeros intentos de organización del laicado como tal se desarrollan durante el período de la hegemonía liberal. Es el caso de los Círculos de Obreros Católicos, fundados en 1892, y también de las tentativas de crear un partido político católico: la Unión Católica en 1884, la Liga Demócrata Cristiana en 1902, la Unión Patriótica en 1907 y la Unión Democrática Cristiana en 1911. Y si bien los partidos católicos no prosperan, la idea de formar un movimiento de laicos unificado y sometido a la jerarquía está en el aire en los ambientes católicos de principios del siglo XX. Así, luego del fallido intento de monseñor De Andrea, con la Unión popular Argentina en 1919, en 1931 se funda la Acción Católica (AC).

Siguiendo el movimiento de extensión hacia todos los espacios sociales que caracteriza la utopía del catolicismo integral, la Acción Católica es pensada como la institución de encuadramiento por excelencia de las masas de laicos, bajo el mando de las jerarquías. Promovida desde el Vaticano por el papa Pío XI, prevé la fundación de un movimiento homogéneo y disciplinado en el nivel internacional. La AC se organiza en ramas, en general a partir de antiguas organizaciones católicas (la Liga Argentina de Damas Católicas, por ejemplo), que aportan sus sedes y el primer grupo de militantes; sin embargo, son los grupos de jóvenes los que darán empuje a la AC. Efectivamente, luego del pico de crecimiento de los años 1940, las ramas de adultos ya no aumentan, mientras que las ramas de jóvenes siguen constituyendo un espacio de compromiso religioso y social masivo pa-

ra los hijos de las clases medias. En función del crecimiento de cada rama, se implementan congresos específicos. Estos encuentros nacionales contribuyen al nacimiento de una mística de militancia, que sobre todo entre los jóvenes los empuja a “la lucha, la reconquista, el martirio” (Mallimaci, 1991: 44). Estas asambleas están dirigidas por los miembros de las jerarquías eclesiales, para quienes el desarrollo de la AC es un desafío y una victoria. Es que con su puesta en marcha las jerarquías de la Iglesia han logrado finalmente centralizar a los grupos de laicos de tendencias autónomas: la AC, creada por los obispos según el modelo italiano, es concebida como “el brazo largo de la jerarquía”. Su fundación, efectivamente, forma parte de un proceso amplio de centralización y de concentración en la Curia romana: siguiendo un consejo del nuncio apostólico, cuatro sacerdotes viajan a Roma en 1930 para estudiar el modelo italiano y, una vez en la Argentina, lo aplican a la organización del movimiento (Mallimaci, 1988: 89).

El diseño organizacional es jerárquico y vertical: el episcopado nombra la Junta Central nacional, órgano principal de gobierno, y a los jefes de las ramas. Uno de los lemas de la AC, sugerido por Pío XI y repetido por los obispos en todo el mundo, retoma una frase célebre de Ignacio de Antioquia, “*Nihil sine Episcopo, omnia cum Episcopo*” –nada sin el obispo, todo con el obispo–, e ilustra la idea de relación estrecha entre los miembros del movimiento y las jerarquías episcopales (Castellano, 1961: 66; Calabresi, 1981: 72). El trabajo en las parroquias es coordinado y “armonizado” por la Junta parroquial, compuesta por los líderes de las cuatro ramas en el nivel de la parroquia, y éstas dependen a su vez de las juntas diocesanas.

La expansión de la AC es planificada por las jerarquías: la AC es pensada como una institución de alcance universal, y como consecuencia tiene que instalarse en la totalidad

de las diócesis del país. La inclusión en la AC reviste para los fieles, además, un carácter de obligatoriedad: “dado que todo católico tiene que estar inscrito en una parroquia, la Acción Católica no es sino la ayuda organizada que los laicos deben ofrecer a su propio sacerdote para cristianizar la sociedad” (Luco, 1939: 17). La AC se extiende rápida y eficazmente, y llega a contar en 1950 más de 70.000 militantes (Di Stefano y Zanatta, 2000: 411). La utopía de recristianización de la sociedad parece al alcance de la mano para los militantes católicos.

La idea de catolización de la sociedad de la que la AC es portadora supone la ocupación de todo el espacio público. El catolicismo no acepta ser confinado en el interior de las iglesias, ni en la intimidad de los hombres y las mujeres creyentes: no se concibe ya como una piedad individual, sino como una pertenencia social fuerte. Esta adscripción tiene que ser, además, exteriorizada y difundida: el católico de acción es un militante más que un practicante, se considera el portador de una misión sagrada, que lo empuja a trabajar en su medio social con el objetivo de convertirlo. “La AC lleva a los laicos a transformarse en apóstoles activos en la sociedad, y a promover así el reino de Dios en la tierra” (Dolan, 1992: 409). En este sentido, el activismo debe expandirse a todos los espacios de la vida: en el ámbito de la cooperación misionera, de la instrucción religiosa de la infancia, de la familia, de la moralidad, en el campo social y en los consumos culturales.

Este movimiento de penetración de los espacios sociales no puede ser comprendido sin tener en cuenta el profundo trabajo de formación y de encuadramiento de los fieles que constituye una de las actividades principales de la AC. A la profusión del material de lectura destinado a la formación de los militantes, se agrega una ocupación intensa del tiempo libre, que prevé una reunión semanal, el tiempo compartido en la misa de los domin-

gos y los encuentros informales luego de ésta, así como la asistencia a asambleas parroquiales y federales. La “carrera militante” en el interior de la AC se encuadra siguiendo reglas estrictas, que prevén pasajes de grupo en grupo según las edades: los niños de hasta 10 años dependen de la rama de las Damas, luego, entre 10 y 15 años, entran en el grupo de “aspirantes” y pasan al de “jóvenes” entre 15 y 18, antes de ser integrados al grupo de adultos. Un rito marca la entrada al grupo de jóvenes: la ceremonia de oficialización constituye el rito de pasaje entre la realidad profana y el mundo consagrado de la AC con la imposición de la insignia azul y plata. La integración al grupo es garantizada por el otorgamiento de responsabilidades dirigentes para muchos de los militantes, y se sostiene con la revalorización del trabajo de los jóvenes en el interior de la Iglesia, basada especialmente en un dispositivo de intercambios frecuentes con la jerarquía. La AC fue para muchos jóvenes la puerta de entrada a una Iglesia dispuesta a acoger nuevos dirigentes. La integración a la ACA no sólo significa un espacio de compromiso, sino también un lugar de socialización en el interior del catolicismo, y propone instancias de participación en la “esfera pública” que otros campos de acción no ofrecen, especialmente el ámbito político, dramáticamente restringido por la acción represiva de los sucesivos golpes de Estado (Mallimaci, 1991: 64).

El ensanchamiento del espacio público en el interior del catolicismo es paralelo al cambio del modelo dominante de fiel. El desarrollo de la ACA marca el pasaje “del católico practicante a la insistencia en el católico militante” (Beozzo, 1995: 206). El catolicismo de notables, típico de la época de oposición al liberalismo, cede su primacía, no sin conflictos, a un catolicismo de clases medias, abierto a un público más amplio, portador de definiciones identitarias asociadas con la nacionalidad. Este catolicismo viene a responder a las

demandas de integración social de la segunda generación de inmigrantes.

La importancia de la AC no puede ser evaluada sin destacar la fuerte preocupación por lo social que está en el centro del compromiso de sus militantes. El tipo de catolicismo de acción que los miembros del movimiento sostienen –activocombativo, que lucha por penetrar la sociedad– se erige contra otro tipo de catolicismo, centrado en la vida espiritual individual, que pone el acento en la conversión individual de los fieles. Para los militantes de la AC, el trabajo sobre sí mismo es necesario, pero ciertamente no suficiente: la acción del movimiento apunta a la conversión de la sociedad en su conjunto. El impulso que lanza al catolicismo fuera de las iglesias, y que lo lleva a ocupar el espacio público, lo prepara también para una preocupación por el prójimo, que es considerado el destinatario privilegiado del apostolado de la ACA. La conciencia de la necesidad del trabajo social para lograr la salvación (“nadie se salva solo”) va a ubicar progresivamente el trabajo en los medios sociales en el centro del compromiso de la AC. El deber del laico en tanto que miembro de la Iglesia es santificar el mundo. Este objetivo lleva a los miembros del movimiento a participar de la evangelización de los ambientes sociales.

Desde fines de los años 1950, algunas voces se hacen escuchar, reclamando un mayor acercamiento de la fe católica a la vida cotidiana de los fieles y a sus ambientes de trabajo. La AC es cuestionada: los laicos demandan una mayor flexibilidad de las estructuras de la organización, consideradas como demasiado sujetas a las jerarquías, y cerradas a las nuevas tendencias. La crisis de la AC se ahonda, y se hace más aguda, sobre todo entre los hombres y los jóvenes: entre 1958 y 1961, la juventud de la AC pierde un tercio de sus miembros, y desaparece prácticamente de los colegios secundarios (Di Stefano y Zanatta, 2000: 490).

Sociabilidades católicas en la encrucijada de la religión y la política

A partir de la década de 1960, las sociabilidades católicas se moldean siguiendo la doble dinámica de la renovación de la Iglesia y del movimiento de politización de la sociedad. El Concilio Vaticano II designa al laicado católico como uno de los sectores de la Iglesia que necesitan más la atención y la reflexión de los padres conciliares. A través de la aplicación de los principios introducidos por el Concilio en la Argentina, las jerarquías intentan proponer respuestas institucionales a las crisis de la militancia católica, con sus deserciones masivas, que habían preocupado seriamente a los obispos.

El movimiento de laicos organizado está en la vanguardia de las tendencias renovadoras. Sus demandas se centran en la especialización en los ambientes y en la obtención de niveles de autonomía más amplios respecto de la jerarquía. Las estructuras de la AC, básicamente parroquiales, comienzan a revelarse insuficientes para cubrir la totalidad de los espacios sociales. Los sindicatos, las universidades, los colegios secundarios, especialmente, funcionan completamente al margen de la intervención de los cristianos, al mismo tiempo que se convierten cada vez más en centros formadores de pensamiento para la sociedad contemporánea. Los grupos de laicos católicos ven entonces la necesidad de crear herramientas particulares para evangelizar estas esferas específicas de actividad (García Ruiz, 1990: 29).

La Juventud Obrera Católica (JOC) es el primer ejemplo de especialización de la AC. En 1941, el episcopado aprueba la resolución que crea la JOC en el nivel nacional; ésta se difunde rápidamente en los barrios obreros de la periferia de las grandes ciudades (Bottinelli, Makon, Gentile, 2001: 78). Organizada según el modelo belga, la JOC practica la evangelización de jóvenes obreros allí donde

ellos están: la fábrica, la calle, el espacio de tiempo libre. El objetivo de los jocistas no es fundar un sindicato cristiano, sino formar a los jóvenes obreros según principios católicos, para así conquistar el medio social; se trata, en suma, del catolicismo integral argentino entre los trabajadores. Sólo que las tensiones entre el compromiso en las luchas “temporales” del medio de acción, por un lado, y los principios católicos, en primer lugar el de sumisión a la jerarquía, por el otro, provocarán crisis profundas en el seno de la JOC en los años posteriores.

Las características del medio –las realidades, las llama la JOC– asumen una importancia particular en la elaboración de las actividades: el modelo de la AC belga, o francesa, postula la centralidad de la tradición del ámbito de acción, que es considerado como prioritario en la definición identitaria del movimiento. En efecto, el método de trabajo propuesto por la JOC implica un compromiso profundo con el medio de acción, que es analizado a la luz del Evangelio. Esta estrategia pedagógica, llamada *Revisión de Vida*, se basa en el lema *Ver, Juzgar, Actuar*: partiendo de los hechos concretos de la vida de los militantes, se propone un análisis profundo y una evaluación siguiendo los principios evangélicos. Luego, las acciones del movimiento se suceden, a partir de esta reflexión (Bidegain, 1985: 7). El modelo del militante cristiano propuesto por el método de la JOC es el de un trabajador que se compromete con las problemáticas de su medio, pero que vive también el catolicismo en toda su vida: una concepción integral de la vivencia de la fe que no se limita a la esfera de las creencias, sino que expande su influencia a toda la vida del militante, que debe ser guiada por los principios morales y religiosos. En las reuniones del movimiento se discuten no sólo las líneas de acción de la organización, sino también las vicisitudes de la vida de cada uno, en particular las relaciones con la fami-

lia, las costumbres, la utilización del tiempo libre (Botinelli, Makon, Gentile, 2001: 108).

La generalización del método *Ver, Juzgar, Actuar* supone un cambio de óptica respecto del modelo italiano de la AC instalado en la Argentina, e implica un alejamiento de los “dogmas y de las verdades aplicadas a la acción; [dado que ahora] es a partir de la realidad que se busca la manera de realizar el apostolado (Mallimaci, 1992: 342). La evangelización de los trabajadores es llevada a cabo por los mismos trabajadores, y “en general no hay conductas que puedan ser censuradas o apoyadas previamente a la experiencia obrera específica y cotidiana” (Bottinelli, Makón, Gentile, 2001: 83). El apostolado en los lugares de trabajo implica, por lo tanto, el camino inverso al de la acción parroquial, en el que la formación precede a la reflexión concreta. Los problemas específicos de marginalidad, de discriminación, de atropello a los derechos de los obreros, son estudiados según la doctrina de la Iglesia, para determinar las líneas de acción. De esta manera, la importancia de los trabajadores católicos en la elaboración de sus elecciones militantes se acrecienta, y la doctrina católica es releída a partir de la militancia en un contexto específico. Se puede entonces entender que las relaciones entre la JOC y las jerarquías eclesiales sean complejas: por una parte, los estatutos fundadores del movimiento prevén porciones de poder importantes para los asesores nombrados por las autoridades eclesiales. Éstos deben encargarse de la conducta religiosa y moral de los jocistas, y garantizan la identificación con los principios doctrinarios de la institución (Botinelli, Makon, Gentile, 2001: 88). Por otra parte, las características del método de la JOC producen una inversión sutil de las prioridades de la AC: el análisis de las problemáticas específicas del medio de acción por los militantes precede a las directivas de la institución. Este nuevo espacio de autonomía va a permitir que las te-

máticas de fuerte preponderancia política, características de la época, crezcan cada vez más en el movimiento. El compromiso católico en un medio específico se desliza así, para un número importante de militantes, hacia el compromiso político de raíces católicas.

La trayectoria de la Juventud Universitaria Católica (JUC) sigue típicamente el recorrido de radicalización de los movimientos de laicos católicos, particularmente de las especializaciones de la Acción Católica. Hacia 1958, la JUC se constituye como una especialización de la AC. Hasta ese momento, los universitarios trabajan en la AC con una metodología más clásica, que implica una concepción del apostolado ligado con la jerarquía, y una formación doctrinaria y apologética destinada a enfrentar un medio considerado adverso. Entre los años 1960 y 1961, las demandas de acercamiento a la realidad del país se hacen más fuertes. Durante el encuentro de Tandil, en 1963, los universitarios analizan la sociedad argentina y latinoamericana: los jucistas se oponen a los polos “ideológicos” que según ellos han encerrado hasta el presente el movimiento universitario (laicismo contra libertad de enseñanza, democracia contra revolución cubana). Discuten por primera vez abiertamente los temas del Tercer Mundo, de la dominación imperialista y del cambio de las estructuras (Moyano, 1992: 377). La participación de la JUC –y de la Iglesia– en la transformación del país, contribuyendo a la liberación de las estructuras opresivas, aparece cada vez más como una temática central (Habbeger, Mayol, Armada, 1970: 107, 129).

En los movimientos especializados de la AC, los cristianos establecen un contacto directo con la realidad, comprometiéndose en actividades en los diferentes ámbitos de acción. Las discusiones sobre la situación social maduran en el interior de los grupos, que se muestran cada vez más abiertamente partidarios de cambios drásticos en el sistema social (Habbeger, Mayol, Armada, 1970: 168).

La relectura-resignificación del catolicismo a partir del medio de acción contribuye fuertemente al giro hacia la adopción de un discurso politizado y radicalizado por parte de los movimientos especializados de la AC. Las temáticas espirituales dejan progresivamente lugar a los sujetos ideológicos y políticos: “la experiencia eclesial crece, pero el compromiso político y social se profundiza y crece aún más” (Bidegain, 1985: 20). La militancia en el peronismo y en la AC no son ya contradictorias, y el pasaje hacia los grupos políticos se vuelve más común, así como los encuentros entre grupos católicos y grupos marxistas y peronistas. Estas iniciativas, nacidas de movimientos de laicos, y la evidencia de la profundización del compromiso en los medios sociales, provocan fricciones con las jerarquías eclesíásticas, particularmente con los sectores más conservadores. En 1966, un dossier presentado por el obispo Tortolo a la Comisión Permanente del Episcopado acusa a la JUC de desviaciones doctrinarias y de abandono de la obediencia (Di Stefano y Zanatta, 2000: 507): los límites del compromiso temporal de los militantes se transforman en una preocupación importante para las jerarquías eclesíásticas.

Pero cada vez más, y aun contra la posición institucional, la consolidación del compromiso cristiano pasa, para un gran número de militantes, por la profundización del compromiso en las realidades temporales. Revalorizando “el compromiso temporal de los laicos”, el Concilio Vaticano II refuerza las tendencias, ya presentes en el laicado argentino, a hacer del trabajo en la Iglesia un apostolado social de fuerte significación política. Luego, los gobiernos militares, que obstaculizan la participación en los partidos políticos, y la proscripción del peronismo, que sigue apareciendo como un espacio privilegiado de la identidad política popular, son los hechos que contribuyen significativamente al desarrollo de esta tendencia.

Los conflictos se vuelven más agudos durante las revueltas de Córdoba en 1969: la JOC y la JUC, así como la Acción Sindical Argentina, sostienen activamente las insurrecciones obreras y estudiantiles, y se pronuncian enérgicamente contra la dictadura de Onganía (1966-1969), apoyada, por su parte, por los sectores conservadores de la Iglesia. En abril de 1970, el episcopado intenta poner un punto final a las controversias publicando un documento que fija la voz de la Iglesia sobre la cuestión. Los laicos pueden actuar en las realidades temporales, pero la institución no puede aparecer en la gestión concreta de la “vida del mundo” (Asesoría de la ACA, 1968: 80). Las Acciones Católicas especializadas, que continúan el proceso de radicalización y que no se someten a los llamados al orden episcopales, son deslegitimadas por las jerarquías, que no dudan en negar la relación con la institución de los actos de los movimientos. Es el caso del Movimiento Rural, que es excluido en 1972 de las filas de la AC, a causa del compromiso de sus militantes con las Ligas Agrarias (Moyano, 1992: 388).

De este modo, las Acciones Católicas especializadas funcionan como puertas de salida del catolicismo: los militantes se comprometen en tanto que cristianos en un ámbito de trabajo, y terminan por cortar los lazos con la institución eclesial, y por consolidar sus compromisos sociales y políticos.

Los movimientos especializados de la AC representan una opción, típica en el período, de militancia cristiana. Esta opción ilustra claramente el descubrimiento de la realidad de pobreza y de miseria por los militantes católicos, y el compromiso progresivo en espacios sociales y políticos cada vez más radicalizados. Pero hay también, en las décadas de 1960 y 1970, otros grupos menos estructurados, encuentros, grupos de discusión, que se interrogan sobre el rol de los laicos católicos en la sociedad, y que participan activamente en el proceso de radicalización. La situación

socio-política de la Argentina y de América Latina y la participación de los cristianos en los movimientos definidos como revolucionarios son temáticas recurrentes en los encuentros de laicos de Buenos Aires en 1966, de Santa Fe en 1967, y de Buenos Aires en 1968 (Habegger, Mayol, Armada, 1970: 169). Numerosas publicaciones a cargo de laicos ligados a las Acciones Católicas especializadas activan los canales de comunicación entre los grupos y los individuos del circuito católico posconciliar. La circulación de ciertas publicaciones no conoce restricciones regionales, y los cristianos comprometidos de varios países de América pueden leer diferentes análisis de la situación política, social, económica y pastoral, y sobre todo las particularidades de ser cristiano en América Latina (es el caso del *Servicio de Documentación*). En la Argentina, *Cristianismo y Revolución*, y *Tierra Nueva* son dos de las revistas con llegada a un público más masivo. Estas publicaciones proponen la apertura de vías de contacto con la sociedad, y el descubrimiento de la realidad latinoamericana, leída a partir de los principios más radicales del Evangelio (Habegger, Mayol, Armada, 1970: 180).

Las experiencias de este catolicismo posconciliar serán, sin embargo, fuertemente atacadas desde el exterior y desde el interior de la Iglesia. La politización de los grupos laicales es combatida por la mayoría de los obispos, que sienten su autoridad fuertemente cuestionada. Así, aun antes del desencadenamiento de la represión estatal sobre los movimientos populares, peronista y de izquierda, la Iglesia misma comienza a imponer disciplina en sus tropas. A la fuga constante de militantes católicos hacia organizaciones políticas y guerrilleras se agrega la disolución por el episcopado de los movimientos considerados más radicalizados: los Movimientos Rurales de Acción Católica, y la JUC sufren la desautorización eclesial. Este proceso cuesta caro a la Iglesia en términos de presencia católica en

ciertos sectores de la sociedad: en las universidades y en las escuelas secundarias, por ejemplo, el número de militantes cristianos se reduce drásticamente, y el catolicismo como fuerza estudiantil tiende a desaparecer.

Aunque nunca es formulado explícitamente por sus cuadros dirigentes, el fantasma de la ruptura sobrevuela la institución. La interpretación eclesial oficial de la historia argentina de los años 1970 se basa en la dinámica devastadora del surgimiento de organizaciones armadas, y en el consecuente contraataque autoritario por parte de los militares. Una vez más en la historia argentina, la Iglesia católica piensa el catolicismo como uno de los elementos constitutivos de la esencia de la nacionalidad. Y no puede, a riesgo de cuestionar las bases de las representaciones de la institución, admitir su compromiso con una u otra de las partes: la Iglesia simplemente se identifica con la sociedad argentina como un todo. En el documento clave de 1981, *Iglesia y Comunidad Nacional*, el episcopado explicita una vez más el lugar de la institución como garante último de la nacionalidad. Ahora bien, si este lugar es tan explícitamente reivindicado, es que la sacudida ha sido profunda. El documento del episcopado es una suerte de llamado al orden, una tentativa de retomar el control sobre una tropa fragmentada, herida y desconfiada respecto de la institución. La unidad es, entonces, una de las preocupaciones primeras de los cuadros dirigentes de la Iglesia, antes, pero sobre todo después del proceso disciplinador implantado por la dictadura militar (Di Stefano y Zanatta, 2000: 549).

La Iglesia frente a los desafíos de una nueva época: la unidad institucional y la pluralización

A partir de la profundización del proceso de politización y de radicalización, que propulsa

los conflictos intraeclesiales en la esfera pública, incluso desde el Vaticano se insiste en la necesidad de recomponer la unidad de la Iglesia argentina, siguiendo la tendencia de los obispos de “replegarse cada vez más a una postura de conservación de la disciplina y de la unidad institucional” (Di Stefano y Zanatta, 2000: 523). El proceso de recomposición de la unidad institucional se despliega en varios planos, tanto en el de la designación de obispos más moderados que innovadores, como en el apoyo doctrinario y teológico a la Teología de la Cultura, que modera los postulados de la Teología de la Liberación. En el plano del trabajo social entre los sectores más desprotegidos, las jerarquías apoyan la expansión de Cáritas como eje de la política social de la Iglesia.

El programa de la Pastoral de la Juventud, iniciado en 1981 bajo el lema “Toda la Iglesia evangeliza a toda la Juventud”, responde también a una estrategia institucional que apunta a retomar el control de un sector de los fieles que la Iglesia considera particularmente afectado por la politización de los años 1970 y por la posterior represión. En el marco de este programa, se organizan equipos diocesanos, que trabajan definiendo sectores de actividad (marginalidad, política, vida consagrada, mundo del trabajo, etc.), y logran a obtener grados considerables de participación (Ezcurra, 1988: 125-129).

El Congreso Eucarístico de 1984, así como el Encuentro Nacional de Juventud en 1985, ofrecen la posibilidad de reuniones masivas (100.000 personas se concentran en Córdoba en septiembre de 1985). Estos hechos confirman, por otro lado, que el trabajo pastoral entre los jóvenes se ha vuelto un terreno fértil, que se inscribe en la tradición de las peregrinaciones de jóvenes a Luján, cada vez más masivas en los últimos años de la dictadura (Pérez Esquivel, 1992: 410). El éxito del trabajo con la juventud es reconocido por el Vaticano, que elige a la Argentina

como sede de las Jornadas Mundiales de la Juventud, celebradas juntamente con la visita del Papa al país, en 1987.

Además de la cuestión de la unidad, la Iglesia tiene que enfrentar, a partir de principios de los años 1980, un proceso de pluralización creciente y sostenida del espacio religioso. La mayor visibilidad de los grupos religiosos no católicos plantea, en efecto, nuevos desafíos a una institución que se ha construido históricamente como monopólica. Lo que cuestiona la hegemonía católica, desde principios de los años 1980, no son los cultos históricamente presentes en sectores determinados de la sociedad, sino cultos nuevos, que se difunden rápidamente entre los sectores populares, espacio social antes monopolizado por el catolicismo. Los años posteriores a la caída de la dictadura militar revelan, en efecto, una sociedad transformada. En las periferias de las grandes ciudades especialmente, la eclosión de grupos cristianos de inspiración pentecostal, así como el aumento de prácticas ligadas con la “nebulosa místico-esotérica” del New Age, y con los cultos afro-brasileños, son los indicadores de un paisaje de creencias renovado. Este crecimiento es igualmente uno de los síntomas más claros de la ruptura del modelo de la *Nación Católica*, en el cual la identidad argentina se asocia con la pertenencia a un credo único. Uno de los raros estudios cuantitativos sobre las creencias realizados en la Argentina sostiene que la población que se declara católica representa el 80% del conjunto, mientras que los que se dicen evangélico-pentecostales llegan al 10% (Esquivel, García, Hadida, Houdín, 2001: 40, 41).

La visibilidad de los “nuevos” movimientos religiosos a partir de los años 1980 es paralela al proceso de pluralización en el interior del campo católico. La liberalización de las normas organizadoras de las relaciones sociales, consecuencia de la instalación del sistema democrático de gobierno en 1983, evi-

dencia no sólo la ruptura del monopolio católico en el campo religioso, acarrea también una dinámica de crecimiento de movimientos en el interior de la Iglesia. Estos movimientos se reclaman católicos, pero escapan al control directo de la jerarquía episcopal. La presencia de comunidades de laicos no es un hecho reciente: desde los años de 1950 diferentes grupos de católicos laicos comienzan a formarse en los márgenes de la institución, pero es a partir de la década de 1980 que estas comunidades de orígenes diversos –filiales de grupos internacionales o pequeños colectivos que actúan localmente– comienzan a llamar la atención de las jerarquías. La relación de las jerarquías episcopales con las comunidades católicas, que a la vez encarnan la esperanza de una renovación de la fe católica, y son objeto de desconfianza a causa de sus demandas de autonomía, se vuelve una apuesta difícil para los dirigentes de la institución.

Estos movimientos,¹ aun mostrando una gran diversidad de objetivos y de carismas, comparten algunos ejes de acción: no han sido fundados directamente por las jerarquías eclesiales (por obispos), sino por religiosos, laicos o sacerdotes en tanto que iniciativa personal, en general surgen para hacer frente a las necesidades de los laicos, acentúan la importancia de la experiencia individual de la relación con lo divino y reclaman, más o menos explícitamente, grados de autonomía en relación con la institución. Las prácticas de estos movimientos se organizan frecuentemente alrededor de momentos de fuerte intensidad emocional, que los miembros de los grupos identifican como rupturas en sus relatos biográficos.

¹ Me refiero a los movimientos eclesiales como el Opus Dei, la Legión de María, Comunión y Liberación, los Focolares, la Renovación Carismática Católica, el Movimiento Apostólico de Schoenstatt, los Seminarios de Formación Teológica, la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino, los Legionarios de Cristo, entre otros.

Los procesos de fragmentación social y de pérdida de influencia de las instituciones históricamente reguladoras de la vida común permiten que ciertas tendencias a la pluralización, que ya operan en la sociedad, se desarrollen con menos coacciones. Y efectivamente, en el campo de las sociabilidades laicas los movimientos y las instituciones de la Iglesia se multiplican. A los grupos laicales ya existentes, espacios institucionales creados por el episcopado para atender espacios sociales específicos, como las Ligas de Madres y de Padres de Familia, o el Movimiento Familiar Cristiano, se suman movimientos fundados siguiendo carismas específicos. Se difunden en la Argentina los Scouts Católicos, la Legión de María, el Opus Dei, los Cursillos de Cristiandad. Siguiendo la línea de los movimientos nacidos luego de la Segunda Guerra Mundial en Europa, propulsores de principios pacifistas, se extienden por el país los Focolares y el movimiento apostólico de Schoenstatt. Durante los años de 1970 también se instala en el país la Renovación Carismática Católica, que se propone difundir en el catolicismo una espiritualidad de características emocionales cercana a la de los grupos pentecostales. Siguiendo el modelo de los movimientos internacionales, grupos locales surgen en distintas regiones del país con objetivos variados. El medio social de los jóvenes es particularmente rico en experiencias: un gran número de grupos nacen con el carisma particular de ocuparse de los jóvenes, por ejemplo el *Movimiento Puente* y el de la *Palabra de Dios*.

A partir de fines de los años de 1960 nacen también grupos que reivindican tradiciones eclesásticas diferentes y muchas veces opuestas: la Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino-FASTA (nacida entre los años 1962 y 1967), el Instituto de Cristo Rey (nacido entre 1975 y 1981) y el Instituto del Verbo Encarnado (nacido entre 1984 y 1985) se proponen rescatar un catolicismo ligado con la nacionalidad argentina, que establece vinculaciones con sectores militares y de las fuerzas de seguridad. Por otro lado, los Seminarios de Formación Teológica, que surgen en 1986, luego del restablecimiento de la democracia, centran su acción en el compromiso con la Opción por los Pobres y en la reivindicación de los derechos humanos contra los crímenes de lesa humanidad cometidos por la dictadura de Videla.

Los grupos católicos presentes en la Argentina se multiplican, expresando la diversificación extraordinaria de las sociabilidades católicas: los fieles ven ampliarse sus posibilidades de compromiso. Esta multiplicación de grupos da cuenta, por un lado, de una lógica de fragmentación de las pertenencias sociales, y por el otro de una dinámica eclesástica nacida de las nuevas reglas impuestas por el Concilio Vaticano II. En la encrucijada de estas dos tendencias, la eclosión de las comunidades católicas dibuja un paisaje nuevo en la Iglesia argentina: la recomposición de las pertenencias ubica las sociabilidades comunitarias en el centro de las definiciones identitarias católicas. □

Bibliografía y fuentes citadas

Asesoría de la Junta Central de la ACA (1968), *Encuentro Nacional de Asesores*, Embalse Río Tercero, Córdoba, 30 abril-7 mayo de 1968.

Beozzo, José Oscar (1995), “La Iglesia frente a los estados liberales”, en Dussel, Enrique (ed.), *Resistencia y Esperanza. Historia del pueblo Cristiano en América Latina y el Caribe*, San José de Costa Rica, DEI, pp. 173-210.

Bidegain, Ana María (1985), *From Catholic Action to Liberation Theology. The Historical Process of the Laity in Latin America in the Twentieth Century*, Working Paper 48, The Hellen Kellogg Institute for International Studies, Notre Dame, University of Notre Dame.

Bottinelli, Leandro, Makón, Andrea, Gentile, Florencia, et al. (2001), “La JOC. El retorno de Cristo Obrero”, en Mallimaci, Fortunato, Di Stefano, Roberto (eds.), *Religión e imaginario social*, Buenos Aires, Manantial, pp. 69-116.

Calabresi, Ubaldo (1981), “La Acción Católica Argentina: factor determinante de la vida eclesial del país”, en Junta Central de la Acción Católica Argentina, *50 años de apostolado en la Argentina 1931-1981*, Buenos Aires, pp. 69-77.

Castellano, Ramón (1961), “Signo luminoso de los tiempos modernos”, en Junta Central de la Acción Católica Argentina, *30 años de Acción Católica*, Buenos Aires, pp. 63-67.

Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris (2000), *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Mondadori.

Dolan, Jay P. (1992), *The american catholic experience*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

Esquivel, Juan, García, Fabián, Hadida, María Eva, Houdín, Víctor (2001), *Creencias y religiones en el*

Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.

Ezcurra, Ana María (1988), *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo en América Latina*, Buenos Aires, Puntosur.

García Ruiz, Jesús (1990), “Du Mouvement Universitaire Catholique à la Théologie de la Libération”, en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, N° 71, julio-septiembre de 1990, pp. 25-41.

Habbeger, Norberto, Mayol, Alejandro, Armada, Arturo (1970), *Los católicos posconciliares en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Galerna.

Luco, Amadeo (1939), *Catecismo popular de la Acción Católica*, Concepción, Secretariado de Prensa y Propaganda de la Acción Católica de Concepción.

Mallimaci, Fortunato (1988), “Catholicisme et État militaire en Argentine 1930-1946”, tesis para la obtención del Doctorado en Sociología, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

— (1991), “Movimientos laicales y sociedad en el período de entreguerras. La experiencia de la acción católica en Argentina”, en *Cristianismo y Sociedad*, N° 108, México, pp. 35-71.

— (1992), “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, en Mallimaci, Mignone, Amestoy, Forni et al., *500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires, CEHILA, pp. 197-365.

Moyano, Mercedes (1992), “Organización popular y consciencia cristiana, la década del ‘60””, en Liboreiro, Brito, Mignone, Mallimaci et al., *500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires, CEHILA, pp. 369-383.

Pérez Esquivel, Leonardo (1992), “Democracia y dictadura: opciones y compromisos de los cristianos”, en Mallimaci, Forni, Mignone et al., *500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires, CEHILA, pp. 393-435.

Neo-integralismo, denuncia profética y Revolución

en la trayectoria del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo

Claudia Touris

Universidad de Buenos Aires

Presentación

En el presente trabajo nos proponemos identificar y dar comienzo al análisis de un conjunto de ideas y de prácticas que involucraron los planteos del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (1967-1976) (desde ahora, MSTM) en relación con la coyuntura histórica de aquellos años en los que un clima revolucionario parecía preanunciar el advenimiento de un nuevo orden político.¹ En ese contexto, la opción por el peronismo impregnó las discusiones de todos aquellos actores políticos y sociales que se percibían a sí mismos como los posibles promotores del cambio. El universo católico notablemente transformado por las innovaciones conciliares se incorporó también a este debate centrado en las alternativas políticas susceptibles de encarnar el camino hacia el socialismo.

Si la valoración positiva que se hacía de una matriz reñida históricamente con el catolicismo ahora era posible entre los católicos “progresistas”, ésta se yuxtaponía, sin embargo, con elementos que seguían siendo el nú-

cleo duro del pensamiento católico argentino y, al mismo tiempo, con otros provenientes de un movimiento político con quienes la Iglesia y los católicos argentinos habían tenido una relación cargada de tensiones y enfrentamientos.

¿Cómo fue posible esta particular convergencia entre catolicismo, peronismo y marxismo? ¿De qué forma se combinaron, se sintetizaron o colisionaron estas tradiciones?

Intentar responder a estos interrogantes nos instala de lleno en el reconocimiento respecto del rol jugado por los católicos en el proceso de radicalización política que se profundizó en nuestro país partir del ciclo de contestación social generalizada abierto por el Cordobazo en 1969 y clausurado con posterioridad a 1973. Si bien sabemos que en el protagonismo católico de esta etapa convergieron fervorosamente laicos y clérigos, fueron sin duda estos últimos los que ocuparon el lugar central. Dicha centralidad se debió en parte a su rol privilegiado dentro de la institución eclesial en el sentido de su circulación por espacios de sociabilidad hartamente diferentes, tales como los seminarios, las universidades, las parroquias, las “villas” y otras organizaciones ligadas con la actividad de la Iglesia en un contexto de apertura y de resignificación positiva hacia la sociedad civil. Podríamos definirlos como intelectuales y al mismo

¹ Este trabajo corresponde a una Beca Doctoral de la Universidad de Buenos Aires, bajo la dirección de Luis Alberto Romero, e integra el proyecto UBACYT F004: *Política, cultura y sociedad en Buenos Aires: el “Siglo nuevo” y la entreguerra, 1898-1945.*

tiempo como “profetas” que se autoasignaron la complicada misión de escrutar los “signos de los tiempos”.

A pesar de su breve experiencia, el MSTM concentró en torno suyo una serie de iniciativas dispersas que venían desarrollándose en el mundo católico desde mediados de la década de 1950, otorgándoles una presencia y un impacto público de alcance inusitado.

Procuraremos analizar las diferentes posturas políticas que coexistieron en él desde su nacimiento hasta su crisis final de 1973, en que se volvieron irreconciliables y condujeron al MSTM a su fractura definitiva.

Filiaciones y rupturas con el nacionalismo católico, marxismo y clima de inminencia estuvieron presentes en el complejo entramado de la trayectoria del MSTM, aspectos a los que nos referiremos a continuación.

El catolicismo argentino posconciliar

En la Argentina, los seminarios eclesiales fueron uno de los lugares donde comenzaron a gestarse nuevas discusiones referidas a la relación entre la Iglesia y la sociedad y a ponerse en práctica el clima de *aggiornamento* que vivía el catolicismo universal tras el Concilio Vaticano II (1962-1965). En el Seminario de La Plata enseñaban los jóvenes profesores Jerónimo Podestá y Antonio Quarracino. En el de Villa Devoto lo hacían, entre otros, Eduardo Pironio, Lucio Gera y Miguel Mascialino, quien introdujo en sus cursos la renovación de los estudios bíblicos y las ideas de Teilhard.²

La JUC (Juventud Universitaria Católica) también comenzó a manifestar un potencial de enorme dinamismo en las filas católicas.

² Forni, Floreal, “Catolicismo y Peronismo III. Del *Aggiornamento* a las vísperas (1955-1969)”, *Revista Unidos*, N° 18, abril de 1988.

Varios sacerdotes que luego integrarían el MSTM actuaron como asesores de la JUC: Carlos Mugica en la Facultad de Ciencias Económicas, Alejandro Mayol en la Facultad de Farmacia y Bioquímica y Rodolfo Ricciardelli en la Facultad de Arquitectura de la UBA.

Las lecturas de Maritain, Mounier, Teilhard y Congar se cruzaban con otras que representaban el pasado nacional desde una matriz populista y antiliberal.

Si en verdad el catolicismo argentino se caracterizaba por ser un lugar donde confluían ideas, discursos y prácticas que no ocultaban exhibirse competitivas y desiguales, la etapa posconciliar profundizó más que nunca estas diferencias.

Grupos de laicos ajenos al control de la jerarquía eclesial, equipos de reflexión, la JOC, la JUC, la JEC, el MRAC (Movimiento Rural de Acción Católica) y sus asesores sacerdotales, se mostraron como los más dispuestos a promover la vinculación de la Iglesia con los sectores trabajadores y a ellos orientaron los campamentos de trabajo, los grupos misioneros, las cooperativas rurales y el trabajo social en villas de emergencia.

La jerarquía se mantuvo, en cambio, más reticente al fomento de cambios tan acelerados. Numerosos conflictos intraeclesiales ilustran claramente el nivel de fragmentación que atravesaba al campo católico después del concilio.³

³ En 1964, los sacerdotes cordobeses Dellaferrera, Baudagna y Viscovich manifestaron su apoyo al Plan de Lucha de la CGT. La reacción del arzobispo Ramón Castellanos no se hizo esperar y el padre Viscovich fue separado de su cargo de decano de la Facultad de Ciencias Económicas de la UCA. A fines de 1965, un episodio más grave se produjo entre veintisiete sacerdotes mendocinos y el obispo Buteler a raíz de la disconformidad de los primeros por la no aplicación de las disposiciones conciliares en la diócesis. La disputa culminó con la desaprobación del episcopado a la “desobediencia” de los presbíteros, algunos de los cuales renunciaron a sus cargos o emigraron a otras diócesis. Otras situaciones de enfrentamiento tuvieron como epicentro a los “curas obreros”, quienes al igual que sus pares eu-

Disciplinar a los laicos parecía una tarea que exigía cada vez mayores intervenciones por parte de la jerarquía eclesiástica, pero éstas se tornaban más complejas aun cuando se pretendía imponerlas sobre aquellos hombres del clero que consideraban que escrutar los “signos de los tiempos” significaba nada menos que desplazar su nivel de participación del mero compromiso temporal al más definido compromiso político.

Según Loris Zanatta, el impacto del Concilio Vaticano II en la Iglesia argentina es equiparable al de un “terremoto”, y fue la cerrazón de la jerarquía —que aceptó a regañadientes el concilio— lo que en gran parte contribuyó a radicalizar las posiciones de un sector de los renovadores. El Concilio Vaticano II abrió pues la posibilidad de apelación a dos legitimidades entre los católicos argentinos: la del Pontífice y la de la Curia Romana. Mientras la jerarquía continuó fiel a su lazo histórico, los sectores renovadores consideraron que podían ampararse directamente en el discurso papal y en las encíclicas para justificar sus posturas.⁴

ropeos habían optado por insertarse en el mundo de las fábricas. Uno de los casos más difundidos fue el que se suscitó, en el mismo año, en la diócesis de Avellaneda bajo la órbita de Monseñor Jerónimo Podestá —uno de los más decididos obispos post-conciliares— entre el padre Francisco Huidobro y los dueños de la fábrica Indupar, donde aquél actuaba como delegado sindical y de la que finalmente resultó despedido a pesar de la huelga de los obreros en su apoyo. La diócesis de San Isidro también experimentó rivalidades desatadas entre sacerdotes y laicos contra el obispo, que en 1966 culminaron con la sanción y disolución del equipo sacerdotal “rebelde”, en el que había varios sacerdotes españoles. Por último, la diócesis de Rosario fue testigo en 1969 de un duro combate entre el arzobispo Bolatti y un grupo de sacerdotes argentinos y españoles, caso que llegó hasta las puertas de Roma y cuyas alternativas fueron cubiertas con gran interés y minuciosidad por toda la prensa nacional.

⁴ Véase Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000, cap. IV.

El golpe militar de 1966 encontró, así, a los católicos entre sus adherentes fervorosos y sus opositores más enconados. Los sectores cercanos a la jerarquía y al integrismo tradicional —muchos de los que asistían a los Cursos de Cristiandad— apoyaron con creces el proyecto de reforma corporativista promovido por el general Juan Carlos Onganía, quien parecía dispuesto a sentar las bases de una “Nación Católica” a la vieja usanza.

Tres tradiciones en pugna en el MSTM

A fines de 1967 se constituyó el MSTM, agrupación sacerdotal que se convirtió en el polo de atracción de la mayor parte de todas aquellas iniciativas transformadoras antes señaladas.⁵

El MSTM —una de las experiencias más singulares de la Iglesia argentina y latinoamericana— llegó a convocar a casi el 10% del clero nacional.

La multiplicidad de experiencias de los equipos sacerdotales en distintos niveles, el Manifiesto de los 18 Obispos del Tercer Mundo y los nuevos lineamientos que el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) había aprobado en el Documento de Medellín (1968) fueron factores de notable incidencia en la irrupción de este colectivo sacerdotal. Aunque experiencias parecidas pueden detectarse por parte de sus pares del Grupo Golconda en Colombia u Onis en Perú, el caso del MSTM significó más bien un antecedente de lo que va a comenzar a definirse como la Teología de la Liberación, ya que se trató de una variante en clave populista que prefería sumergirse en las particularidades diferenciales de nuestra experiencia histórica, donde la cues-

⁵ Véase Martín, José Pablo, *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe/Ediciones Castañeda, 1992.

tión del peronismo pasó a ocupar un lugar central en sus debates.

Un '68 en clave católica los lanzó al centro de la escena política nacional cuando dirigieron una carta al presidente de facto, general Onganía, protestando contra el "Plan de Erradicación de Villas" y se negaron a efectuar las habituales celebraciones navideñas como señal de protesta ante la crítica situación que vivía el país.

Otra forma típica que marcó sus intervenciones públicas fueron los comunicados y las declaraciones sobre los diversos hechos que acontecían en la política nacional: por ejemplo, el documento en el que repudiaban la decisión del general Onganía de consagrar el país a la Virgen en noviembre de 1969. Su participación se extendió además a distintos actos de protesta, ayunos, ollas populares, ocupaciones de fábricas e ingenios y declaraciones a los medios contra el gobierno militar.

Entre 1968 y 1973 el MTSM organizó seis encuentros nacionales para debatir los temas que aparecían como los más acuciantes y para consensuar sus líneas de acción generalmente explicitadas en las declaraciones finales de dichos encuentros. Paralelamente, su boletín interno *Enlace* daba cuenta de la situación en las distintas diócesis y estimulaba la comunicación y el intercambio de ideas entre los miembros del grupo. Por último, el MTSM publicó algunos libros que sintetizaban muchos de aquellos planteos.

En mayo de 1969, tras la reunión celebrada en Colonia Caroya (Córdoba) durante el Segundo Encuentro Nacional –del que participaron 80 sacerdotes de 27 diócesis–, el MTSM dio a conocer el documento conocido como "Coincidencias Básicas", en las que expresaban su adhesión al proceso revolucionario y a los principios socialistas que debían guiarlo:

[...] Nosotros, hombres cristianos y sacerdotes de Cristo que vino a liberar a los pueblos de toda servidumbre y encomendó a

la Iglesia proseguir su obra, en cumplimiento de la misión que se nos ha dado nos sentimos solidarios de ese tercer mundo y servidores de sus necesidades. Ello implica ineludiblemente nuestra firme adhesión al proceso revolucionario, de *cambio radical y urgente de sus estructuras* y nuestro formal rechazo del sistema capitalista vigente y todo tipo de imperialismo económico, político y cultural; para marchar en búsqueda de un socialismo latinoamericano que promueva el advenimiento del Hombre Nuevo; socialismo que no implica forzosamente programas de realización impuestos por partidos socialistas de aquí y otras partes del mundo pero sí que incluye necesariamente la socialización de los medios de producción, del poder económico y político y de la cultura [...].⁶

La identificación política de este grupo sacerdotal con postulados socialistas era en sí misma problemática por la histórica y reiterada condena que la Doctrina Social de la Iglesia sostenía sobre ellos. Aunque desde la perspectiva tercermundista los nuevos documentos del Magisterio legitimaban la posibilidad de encauzar otro tipo de diálogo con los principios socialistas –que desde su óptica no eran contradictorios con los valores evangélicos–, esta posición resultó fuertemente controvertida y encendió un acalorado debate dentro de las filas católicas, tanto eclesiásticas como laicas. Sin bien los sectores más conservadores e integristas acusaron al MTSM de asumir una posición declaradamente marxista, el socialismo al que apelaba no parecía nutrirse de una lectura sistemática ni exhaustiva de aquel ideario.⁷

⁶ Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, *Documentos para la memoria histórica* (compilación, presentación y notas por Domingo A. Bresci), Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios San Juan Bosco/Centro Nazaret, 1994.

⁷ Entre los acérrimos enemigos del MTSM, a quienes se denunciaba como infiltrados marxistas en la Iglesia, se

Ciertamente, como en otros lugares del mundo, a comienzos de la década de 1960 se asistió en nuestro país a encuentros de diálogo entre cristianos y marxistas en ámbitos académicos y de otra clase, de los que participaron algunos sacerdotes que más tarde integrarían el MTSM.⁸ El clímax de este cruce lo constituyó la aparición de la Revista *Cristianismo y Revolución* a partir de septiembre de 1966 bajo la dirección del ex seminarista Juan García Elorrio. Camilo Torres, el cura guerrillero colombiano, sería el icono cristiano sacralizado por los jóvenes de origen católico que más rápidamente se convencieron de que la lucha armada era la única vía para transformar las sociedades del Tercer Mundo.

Cristianismo y Revolución fue un espacio por el que pasaron alternativamente grupos juveniles católicos, sacerdotes tercermundistas, marxistas e integrantes de organizaciones armadas, principalmente peronistas. Sin embargo, el apoyo decidido a la lucha armada aleja a este grupo, al que sin duda también incluimos dentro del cristianismo tercermundista, de las posturas predominantes en el MTSM. A pesar de haber compartido algunas redes y participar incluso algunos de sus miembros en *Cristianismo y Revolución*, el MSTM tuvo mayoritariamente una relación

destaca Carlos Sacheri, cuyo libro *La Iglesia clandestina* (Buenos Aires, Ediciones del Cruzamante, 1970) tuvo enorme prédica entre los católicos integristas y en los círculos nacionalistas de las Fuerzas Armadas.

⁸ Acerca de las múltiples maneras en que se dio el diálogo católico marxista en Europa y en nuestro país pueden consultarse: *Diálogo entre católicos y marxistas*, Buenos Aires, ediciones del Diálogo, 1965; Mayol, Alejandro, Habegger, Norberto y Armada, Arturo G., *Los católicos posconciliares en la Argentina 1963-1969*, Buenos Aires, Editorial Galerna, 1970; Morello, Gustavo, *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2003; Sarlo, Beatriz, *La batalla de las ideas (1943-1973)*, Buenos Aires, Ariel, Biblioteca del Pensamiento Argentino VII, 2001; Barrau, Grégory, *Le mai des catholiques*, París, Les éditions de l' Atelier, 1998.

más ambigua y tensa respecto del tema de la violencia guerrillera.⁹

Pensamos que la apropiación del lenguaje marxista por parte del MSTM tuvo que ver más bien con la inserción en el clima de ideas de la época y que fue algo intermitente a lo largo de su trayectoria. Podría hablarse de una mixtura entre una conceptualización marxista hartamente esquemática y cargada de mistificaciones, que confluyó con el rescate de los preceptos igualitaristas contenidos en el cristianismo primitivo y con el contenido teológico de ambas filosofías.

A su vez, nos parece sugerente el planteo de Michael Löwy respecto del influjo que el catolicismo intransigente francés –a través de Charles Péguy– habría inaugurado en relación con una postura anticapitalista en clave de izquierda (socialismo cristiano) en que abrevaron Emmanuel Mounier y el grupo de Esprit, los curas obreros, la Nouvelle Théologie y las ramas especializadas de la Acción Católica, casi determinante en la irrupción del cristianismo liberacionista brasileño, y que habría que indagar en el caso argentino.¹⁰

En octubre de 1970, en un momento de extrema tensión en las relaciones con el episcopado, el MSTM emitió una declaración en respuesta a las imputaciones que le eran formuladas por la jerarquía eclesial. En “Nuestra Reflexión” el MSTM volvía a referirse a su concepción del socialismo. Para este grupo, el proyecto socialista implicaba dos

⁹ De los casi 500 sacerdotes que formaron parte del MSTM puede estimarse que sólo entre 10 y 15 de ellos optaron por la lucha armada (2%) y que entre 25 y 30 tuvieron contacto con los integrantes de las organizaciones armadas en los barrios, las villas y las universidades donde confluieron en actividades de tipo político (3%).

Para mayor interiorización sobre *Cristianismo y Revolución* puede consultarse: Lenci, María Laura, “Católicos militantes en la ‘hora de la acción’”, en Revista *Todo es Historia*, N° 401, diciembre de 2000, y Morello, Gustavo, *op. cit.*

¹⁰ Véase Löwy, Michael, *Guerra de dioses. Religión y Política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999.

niveles: uno “ético” y otro “técnico”. El primero se refiere a la búsqueda de un “hombre nuevo” y es al que a ellos compete, mientras que el segundo, que se refiere a los métodos y procesos para lograrlo, les compete a los especialistas en ciencias sociales.

Aunque el lenguaje allí utilizado parece, en efecto, tener puntos de contacto con el análisis marxista, se advierte en aquel mismo documento la enumeración de otros rasgos que proceden de otras matrices presentes en las líneas internas del movimiento y que se irán imponiendo gradualmente. El socialismo al que se adscribe es caracterizado como un socialismo en clave nacional, popular, latinoamericano, humanista y crítico. La noción de “pueblo” en la que se abreva difumina el concepto de clase otorgándole un total protagonismo en el proceso revolucionario y “liberador”. La tensión entre planteos de corte clasista y otros de tono populista se evidencia con fuerza en las interpretaciones que recurren a las categorías de la Teoría de la Dependencia, donde se cruza la contradicción principal “Nación vs Imperio” con la que enfrenta al “pueblo” y al “antipueblo”.

Las diferentes caracterizaciones del proceso revolucionario, así como la preeminencia que se concedía a distintos actores sociales como los protagonistas del mismo, son un reflejo de la existencia de las distintas concepciones que circulaban entre los STM respecto de la cuestión política.

En primer término, podría establecerse una distinción entre dos líneas, una que llamaremos profética propiamente dicha, y la otra, que se inclinaba hacia la participación política. La línea profética buscaba mantener el perfil crítico y de denuncia en todas las acciones del MSTM sin que esto significara adherir a ningún partido político, temiendo que lo político absorbiera lo religioso. Ese sector, que nunca alcanzó a liderar el movimiento ni a imponer sus posturas, actuó –sin embargo– como equilibrador de las disputas entre las

distintas tendencias que a su vez existían en el sector pro-militancia política.

En efecto, dentro de este último podemos identificar tres subgrupos: uno socialista no peronista y otros dos favorables al peronismo desde una postura popular-revolucionaria y desde una postura nacional-popular, respectivamente.¹¹ La fracción contraria a la vinculación MSTM-peronismo consideraba que debido a su naturaleza policlasista y reformista éste era un obstáculo para el proceso revolucionario y su lectura se realizaba desde la Teoría de la Dependencia en clave de izquierda no populista ni nacionalista. Por su parte, la fracción que se acercaba al peronismo desde una perspectiva popular-revolucionaria valoraba la capacidad del movimiento peronista de aglutinar a las fuerzas populares en pos de un proyecto socialista en clave nacional.

Mientras ambos grupos eran principalmente representativos de los STM del interior, la fracción que se acercaba al peronismo desde una perspectiva nacional-popular correspondía mayoritariamente a los STM de Capital Federal y de Buenos Aires. Para éstos, la contradicción principal en la realidad política nacional era la contradicción élite-pueblo, equiparable a la contradicción nación-impe-

¹¹ Véase Martín, José Pablo, *op. cit.* Dentro del sector socialista no peronista podemos mencionar a Miguel Ramondetti, “secretario general del MSTM”, y a B. Tiscornia, ambos del NEA; entre los simpatizantes del peronismo revolucionario se destacaron los nombres de Rolando Concatti y de Rubén Dri, quienes actuaron en Mendoza y Chaco respectivamente, mientras que en el grupo de sacerdotes de Capital y Gran Buenos Aires que adhirieron al peronismo nacional-popular pueden citarse los nombres de Carlos Mugica, Domingo Bresci, Rodolfo Ricciardelli, Jorge Vernazza y Héctor Botán. Es importante destacar que los posicionamientos fueron variables según el cambio de la coyuntura política. Esta aseveración es particularmente aplicable al caso de los sacerdotes de Capital y Gran Buenos Aires, quienes se apartaron de su apoyo explícito a la agrupación de Montoneros rompiendo finalmente con ellos después de 1973. La trayectoria y muerte trágica de Carlos Mugica mostró a las claras las terribles consecuencias de este zigzagueo entre la izquierda y la derecha peronista.

rio. El objetivo era la liberación nacional, que debía ser dirigida por el pueblo, al que se identificaba como peronista y católico.

La opción peronista se justifica, principalmente, “porque el pueblo es peronista” y porque el pueblo adquiere organización y cohesión a partir del peronismo, y más precisamente gracias a su líder natural, el general Perón.

Es en el III Encuentro Nacional realizado en Santa Fe, en mayo de 1970, cuando el MSTM comenzó a inclinarse mayoritariamente hacia el peronismo:

[...] Este proceso revolucionario y este camino al socialismo no comienza hoy. En cada país tiene antecedentes válidos. En Argentina constatamos que la experiencia peronista y la larga fidelidad de las masas al movimiento peronista constituyen un elemento clave en la incorporación de nuestro pueblo a dicho proceso revolucionario. Creemos que el reconocimiento de este hecho por parte de todas las fuerzas revolucionarias ayudará a concretar la unidad de todos los que luchan por la Liberación Nacional [...].¹²

A acelerar este acercamiento al peronismo contribuyeron el fracaso del proyecto de Onganía y la ofensiva lanzada por Perón desde el exilio, que no escatimaba esfuerzos ni palabras para alentar el accionar de sectores y grupos incluso divergentes a la hora de sumar fuerzas contra la dictadura militar.

En este contexto debe leerse la carta que el año anterior Perón les enviara a los STM –que éstos prudentemente recién darán a conocer a la opinión pública en 1971– expresándoles su felicitación por adherir a la doctrina justicialista que era a su vez idéntica a la de los tercermundistas ya que predicaba “la justicia

social, la independencia económica y la soberanía nacional”.

Seducidos por la oratoria del líder, aunque bien conscientes de las contradicciones ideológicas contenidas en el movimiento peronista, los STM privilegiaron las coincidencias, así como la optimización de aquellos elementos que parecían potenciar un seguro desplazamiento revolucionario hacia el socialismo nacional. Sin embargo, su adhesión al peronismo –aunque mayoritaria– no es unánime y se articula en las líneas internas ya señaladas.

Veamos ahora cómo explica el MSTM su adhesión al peronismo en una difundida publicación de los años 1971 y 1972 –perteneciente al sacerdote mendocino Rolando Concatti–, *Nuestra Opción por el peronismo*. Tres son las razones con las que el MSTM justifica su “opción por el peronismo”: “1) La opción por el Peronismo *no es opción por un partido político, sino opción entre fuerzas sociales*. 2) El Peronismo es un *Movimiento*. 3) El Peronismo es el más alto nivel de conciencia y combatividad a que llegó la clase trabajadora argentina”. Se advierte también que “*el rol objetivo del Peronismo en la historia actual del país es representar al proletariado, lo nacional, lo popular en la Argentina*. Aceptar este *hecho histórico* es el primer paso en un análisis objetivo y realista, y una razón fundamental para privilegiarlo en la opción [...]”.¹³

Se detectan nuevos factores o nuevos grupos que aunque no provienen directamente del peronismo pueden aportarle a éste el caudal de renovación y dinamismo necesarios para “la Revolución que hay que hacer”. En efecto, los gremialistas combativos, la juventud, los grupos armados, los intelectuales y los sectores progresistas en general, son los verdaderos protagonistas de esta nueva coyuntura.

¹² Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, *Documentos...*, citado.

¹³ Concatti, Rolando, *Nuestra opción por el peronismo*, Mendoza, Sacerdotes para el Tercer Mundo, 1971.

El 6 de diciembre de 1972, por iniciativa del padre Mugica, sesenta integrantes del MSTM fueron recibidos por Perón en su residencia de Vicente López. El encuentro –de enorme repercusión en la prensa– se dividió en dos partes. En la primera de ellas el general expuso sobre diversos temas: el imperialismo, el socialismo, la democracia integrada y la tarea de la Iglesia en pos de la unión espiritual de la nación, entre los más relevantes. En la segunda, Perón respondió a las preguntas planteadas por los STM. El grado de generalidad, indefinición y ambigüedad de las respuestas proporcionadas por Perón hizo que muchos de los participantes se sintieran francamente defraudados, pero ello no torció el rumbo de la opción política asumida por la mayoría.

“El justicialismo es nuestro socialismo”, había argumentado Perón frente a los STM en una respuesta que no satisfizo a ninguno. Sin embargo, el vertiginoso ritmo político de los días previos a la consagración de la fórmula del FREJULI encontró a los STM discutiendo la posible candidatura de Mugica como diputado por la capital, así como la participación en los cuadros justicialistas de Mendoza, Córdoba, La Plata y otros lugares, soslayando las diferencias a esa altura muy notables entre su idea inicial y el que les ofrecía el peronismo.

Una vez arribado el peronismo al gobierno, hubo sectores del MSTM que persistieron en brindar un apoyo crítico puesto que “todavía la oligarquía nacional o internacional mantiene bajo su control los principales resortes del poder, todavía entre las filas del pueblo hay incrustados traidores y falsos revolucionarios [...]”.¹⁴ Se trata de los grupos pertenecientes a las diócesis del cinturón industrial y del interior en general.

Otra interpretación hacen, en cambio, de la misma coyuntura, los STM de la Capital Federal, quienes en una declaración de abril de 1974 expresaban:

Hay quienes juzgan la presente coyuntura a partir de modelos ideológicos dependientes de una “cultura ilustrada”, que nos viene de afuera, elitista y aún a nuestras clases medias intelectualizadas [...]. Muchos otros, en cambio, atentos a la realidad histórica y global de nuestro pueblo, comprobamos la existencia de un largo y creciente proceso popular que arranca desde los orígenes mismos de nuestra nacionalidad, que adquiere en las primeras décadas de nuestro siglo dimensiones masivas y que, desde hace ya más de treinta años, a pesar de sus poderosos enemigos, aún vigentes, mantiene su consistencia cada vez más masiva y su adhesión a un jefe en quien deposita su inquebrantable confianza de que bajo su conducción alcanzará a través de la lucha anti-imperialista y de paulatinas pero innegables transformaciones internas, la justicia social que posibilite su felicidad [...].¹⁵

Pero ya para esta fecha la fractura del MSTM se había consumado. Ambas posturas no eran conciliables en una escena política dominada por una lógica de guerra.

En 1975, el grupo de Capital publica el libro *El Pueblo ¿dónde está?*, en el que se advierte el casi total sepultamiento de lo expuesto en las “Coincidencias Básicas” del II Encuentro Nacional de 1969. El verticalismo político de los STM de Buenos Aires –que los llevó a dar su apoyo al gobierno de Isabel Perón– se correspondía a su vez con una propensión a la ortodoxia eclesial en lo concerniente a su defensa del celibato y a la pertenencia orgánica a la Iglesia institucional. Por su parte, los STM del interior sumaban a su visión crítica del peronismo una cierta heterodoxia en lo referente a lo eclesial, rechazada por el grupo anterior.

La “opción por el peronismo” expuso descarnadamente las tensiones existentes en el

¹⁴ Boletín *Enlace*, N° 27, 1973.

¹⁵ MSTM Capital, “Sacerdotes para el Tercer Mundo hoy”, en *Boletín del CIAS*, N° 16, mayo de 1974.

MSTM desde su origen, y lo que había podido contenerse ante la necesidad de confluir en un gran frente contra la “Revolución Argentina” se convirtió en el disparador de su crisis final, en el momento en que el nuevo triunfo justicialista hacía imposible las posturas ambiguas.

Dicha crisis estalló en el VI Encuentro Nacional realizado en San Antonio de Arredondo (Córdoba) en agosto de 1973, y llevó al MSTM a su virtual desaparición de la arena política. Continuaron sí las reuniones de sus miembros en el nivel regional, pero ya no se emitieron documentos conjuntos.

Finalmente, hemos de referirnos a cómo se manifiestan también en los escritos del movimiento una serie de concepciones cercanas al mito de nación Católica y al catolicismo integral, pero revestido e impregnado de otras cercanas al ideario peronista y al modelo dependientista.

En efecto, en el mencionado libro titulado *¿El Pueblo dónde está?* se observa una reivindicación del catolicismo como artífice fundamental de la nacionalidad, reivindicando su impronta hispánica como contraria al espíritu ilustrado propio de la modernidad, concebida como la causa de la enajenación histórica y la dependencia de la nación y del “pueblo”.

Desde esta perspectiva, que no desconoce las consecuencias de la sujeción colonial, se rescata el aporte de España en la construcción de un universo cultural dador de una identidad y un sentido de pertenencia que es quebrado después de la independencia por la incorporación de modelos “extraños” a dicha tradición cultural. El rechazo abierto a los valores de la modernidad es tajante a lo largo del texto:

[...] en la época de la emancipación, cuando nuestros pueblos rompen la dependencia política de España, comienza a producirse una penetración cultural imperialista que le acarrearé una sujeción nociva y duradera. Es la penetración de la “cultura moderna” europea, que es una cultura im-

perial e instrumento del imperialismo. Hoy se ha hecho ya común destacar que nuestro Pueblo, mientras se liberaba del vasallaje político de España, se deslizaba bajo el imperialismo comercial y económico al que lo sometía Inglaterra. Situación de dependencia que se tornaría “estructural” a partir de 1853 [...].¹⁶

La lectura de la historia tiene un lugar privilegiado en el análisis abordado. Autores revisionistas como José María Rosa y Fermín Chávez son citados reiteradamente en este texto y sus interpretaciones son confrontadas, por ejemplo, con las del historiador José Luis Romero, quien es caracterizado como “fuertemente liberal y antipopular”. El proceso histórico rioplatense y argentino es leído como un enfrentamiento entre dos facciones que, aunque se redefinen en cada coyuntura, enfrentarían siempre al “pueblo” contra el “antipueblo”. Este enfoque facilita una lectura lineal del pasado histórico en su relación con el presente político. De allí que figuras como Artigas, Rosas, Chacho Peñaloza y otros caudillos son puestos en la misma línea que en el siglo XX estaría encarnada por los liderazgos de Yrigoyen y de Perón, identificados con los intereses del “pueblo”. Por su parte, personajes como Rivadavia, la Generación del '37 y los vencedores de Caseros son identificados como el “antipueblo”, portador de ideas importadas.

La noción de “pueblo”, definida como una comunidad de personas y como una realidad histórica, es pensada inseparablemente de la nación. Si “los pobres son el corazón del pueblo” esta idea no remite a su asociación con ninguna clase social en particular, porque se rechaza enfáticamente la lucha de clases que sostienen las visiones marxistas, también fruto de la “cultura moderna e imperial”.

¹⁶ *Boletín del CIAS*, N° 16, p. 28.

También en el marxismo, cuyas raíces se hunden en el mismo racionalismo iluminista, se afirmará que las vanguardias que lideran la lucha de clases y el estatismo que asegura la revolución, actúan a favor de todo el pueblo.

Pero lo típico de la concepción liberal –y también marxista– está en que, de hecho establece una organización de la sociedad que puede ser manejada por pocos, que esos pocos serán sus principales, y a veces exclusivos, beneficiarios; el pueblo queda reducido a una entidad inorgánica, a una situación de aislamiento individual que prácticamente le impedirá organizarse y actuar como la mayoría que es [...].¹⁷

La concepción del “pueblo” como sujeto activo de la historia y promotor de sus propios cambios en una valoración exacerbada de sus supuestas capacidades de discernimiento no excluye la posibilidad de valorar a aquellos grupos que aunque no perteneciendo al pueblo hacen suyos sus valores: se trata de las élites populares, en contraposición con las élites ilustradas (antipueblo):

[...] las élites populares, en permanente comunicación con el pueblo, deben inspirarse en sus intuiciones, recoger sus inquietudes, auscultar sus inclinaciones; todo ello deben sistematizarlo y formularlo para devolverlo nuevamente al pueblo y exponerlo a su veredicto. Este se reconocerá, o no, en tales propuestas y de ello dependerá la validez y la eficacia de las mismas. [...] las “élites populares”, no sólo no se contraponen al pueblo sino que en dependencia de ese mismo pueblo, son un elemento imprescindible de su concientización y organización [...].¹⁸

Contribuir a la concientización y a la organización del pueblo eran ideas que estaban pre-

sentes desde el comienzo del movimiento. La situación política nacional, sin embargo, iba desplazándose en un sentido distinto al que auguraban los “profetas” tercermundistas de *Coincidencias Básicas*. Lo mismo acontecía en el ámbito latinoamericano, donde las experiencias de inspiración revolucionaria estaban siendo sepultadas por nuevas irrupciones militares de alto contenido represivo hacia toda manifestación crítica o contestataria.

No sorprende entonces que una vez dividido el MSTM, los sacerdotes de este sector se replegaran dentro del ámbito eclesial apoyando la propuesta de un gobierno justicialista que se corría cada vez más a la derecha del espectro político. Si a pesar de haber tenido una conflictiva relación con la jerarquía eclesial el MSTM evitó por todos los medios su expulsión de la institución, esta determinación es mucho más notoria en los STM de Capital y Gran Buenos Aires.

Por último, es necesario señalar que el contenido populista de su postura se corresponde con el desarrollo de la llamada Teología del Pueblo, elaborada por destacados teólogos –ligados con el MSTM– como Lucio Gera y Rafael Tello.¹⁹

Consideraciones finales

Paradójicamente, en el caso latinoamericano y argentino la “renovación conciliar” –tan invocada por los grupos proféticos– no significó el reconocimiento de la legítima existencia de un universo político pluralista, sino que, por el contrario, dio lugar a una hiperinterpretación de aquélla por parte de los grupos más radicales, reforzando los aspectos autoritarios y excluyentes de la cultura políti-

¹⁷ *Boletín del CIAS*, N° 25, p. 110.

¹⁸ *Ibid.*, p. 120.

¹⁹ Véase Politti, Sebastián, *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe/Ediciones Castañeda, 1992, y Scannone, Juan Carlos, *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, Ediciones Cristiandad/Editorial Guadalupe, 1987.

ca argentina. El énfasis puesto por el MSTM en la estrechez existente entre el comportamiento religioso y el comportamiento político encerraba la idea de una lectura única del acontecer histórico-político, así como de la opción política a adoptar.

El MSTM consideraba que las directivas del concilio no eran tan fácilmente aplicables a la realidad latinoamericana y argentina dado que en estas sociedades las contradicciones económicas y las desigualdades sociales son mucho más marcadas que en los países centrales. Por ello, en este caso el compromiso que correspondía a los católicos demandaba mayores exigencias de participación directa en el orden político con la clara pretensión de transformarlo.

Es decir que si bien su postura se entiende en relación con una larga tradición existente en el catolicismo argentino, por otro lado, la apropiación que se hace del Magisterio renovado tras el concilio los lleva a una nueva forma de identificación con lo popular, ciertamente percibida como riesgosa por los sectores más proclives a permanecer dentro de posturas más conservadoras frente al orden político-social imperante.

Por otra parte, el protagonismo que se otorga a la figura del profeta como “intérprete” de la realidad social y como aquel que habla en nombre de los que no tienen voz dio lugar a un estilo de acción política “vanguardista” comparable a la sostenida por otros sectores procedentes de aquellas agrupaciones políticas de izquierda que se criticaba. Mientras se declaraba e impulsaba una práctica pastoral que los llevara a vivir de idéntico modo que los pobres, se buscaba reafirmar su identidad sacerdotal tornando dificultosa la concreción de aquella pretensión.

Este comportamiento que se advierte en el MSTM caracterizó tanto su vinculación con los sectores populares como con el resto del universo católico, principalmente con la jerarquía y con los laicos. Con respecto a su re-

lación con la jerarquía eclesiástica, el MSTM extremó una posición contestataria que contempló escasamente la propensión al diálogo y que coadyuvó a su aislamiento y a facilitar la ofensiva de sus detractores. Sin embargo, existió, también aquí, una tensión entre su actitud desafiante frente a los reiterados apercibimientos que recibían de sus superiores y su manifiesto interés en no ser excluidos de la institución eclesial.

Finalmente, podría afirmarse que mientras predominó el momento profético, el MSTM pudo alcanzar un éxito relativo en sus acciones y en sus definiciones, aun conteniendo en su interior posturas ideológico-políticas diferenciadas.

Tanto el discurso como las prácticas realizadas por el MSTM, aunque distantes del contenido tradicionalista y socialmente conservador de la “Nación Católica”, estaban imbuidos del mismo espíritu militante e intransigente que caracterizaba a sus adversarios. La apelación al socialismo, a las “denuncias proféticas”, a la “ética del Hombre nuevo”, a la “liberación”, a “los pobres de los pueblos”, etc., era una convocatoria resignificada a los cristianos en pos de asumir un compromiso temporal y político que conduciría a la erradicación de la “situación de pecado” que se expresaba en la desigualdad manifiesta de la sociedad capitalista.

El MSTM también se nutrió fuertemente de elementos constitutivos del mito de la “Nación Católica”. Difuminados en la etapa en que parecía posible que el MSTM pudiera aunar un discurso de oposición frontal contra la dictadura militar en la que se exhibían nuevos lenguajes provenientes de otras tradiciones culturales, la división del movimiento provocó la fragmentación de los discursos existentes en su seno y el resurgimiento hegemónico en el grupo de sacerdotes de Buenos Aires de una lectura y un posicionamiento que volvía a reivindicar el lugar central del catolicismo en la identidad nacional. □

Aristocratismo de la salvación

*El catolicismo “liberacionista” y los Montoneros**

Luis Miguel Donatello

Universidad de Buenos Aires / École de Hautes Études de Sciences Sociales / CONICET

Los vínculos que existieron entre el catolicismo y los Montoneros han constituido uno de los temas que más se han destacado en las diversas interpretaciones sobre la problemática de la política insurreccional en la Argentina de los años 1960 y 1970.¹

Sin embargo, por la misma naturaleza del catolicismo –que al sostenerse en una forma de organización religiosa como la Iglesia tiende a superponerse con otras esferas de la vida colectiva–² esto ha implicado miradas superficiales y sumamente difusas, a la vez

que constituye un vacío en los estudios emitidos desde el ámbito académico.³

Para evitar dichos errores, es necesario circunscribir los criterios de identidad sobre lo que podemos considerar como “catolicismo” y su relación con la política, y por otro lado delimitar su anclaje histórico.

Este artículo se inscribe en dicha intención y por tanto persigue dos interrogantes. El primero es de índole histórica y puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿qué afinidades electivas existieron entre la ética del catolicismo liberacionista y la acción política de los Montoneros? El segundo, de índole conceptual, puede remitirse a los siguientes términos: ¿qué elementos nos puede brindar este estudio de caso para comprender las relaciones entre catolicismo y política en la Argentina?

I. El catolicismo liberacionista y la política

De acuerdo con estos interrogantes, surge la necesidad de delimitar la existencia de una modalidad específica dentro del campo religioso. Y, ante esto, si bien hay razones para

* El presente artículo resume el argumento principal de la Tesis de Maestría “Ética Católica y acción política: Los Montoneros, 1966-1976”, defendida en 2002 en la Maestría de Investigación en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, bajo la dirección de Fortunato Mallimaci. De ahí que remitimos a su lectura para las cuestiones teóricas, los fundamentos metodológicos de este artículo y la información empírica, elementos que por razones de espacio preferimos omitir, para dar un mayor lugar a la idea central del texto.

Asimismo, quiero agradecer a Carlos Altamirano por su invitación a participar del encuentro que motivó este artículo y por sus sugerencias, que me han sido por demás estimulantes.

¹ Sin agotar de ningún modo las perspectivas, podemos mencionar a Geze y Labrousse (1975); Waldmman (1982); Moyano (1995 y 1998); Tortti (1999); Hilb y Lutzky (1984); Sigal y Verón (1986); James (1990); Ollier (1998 y 1986); Lenci (1998), o el clásico texto de Gillespie (1982).

² El concepto la Iglesia como una forma de organización religiosa proviene de la obra de Ernest Troeltsch.

³ Con referencia a este diagnóstico, puede consultarse el señalamiento realizado por Carlos Altamirano (1996).

pensar que existieron distintos tipos de catolicismo que pudieron intervenir en la aparición de Montoneros,⁴ el que presenta una mayor cercanía temporal es una variante que puede denominarse como *catolicismo liberacionista*.⁵

Esta vertiente fue, en primer lugar, un movimiento de *ideas* cuya expresión teológica era la *teología de la liberación*.

La expresión más elocuente de estas ideas podrá encontrarse en un fenómeno que destaca la singularidad de los católicos liberacionistas en la Argentina: el Movimiento de Sa-

⁴ Existen argumentos que sostienen que una de las influencias católicas en los Montoneros estaba dada por que algunos de sus fundadores militaron en Tacuara y de ahí se puede transmitir por carácter transitivo su carácter filofascista. De acuerdo con esto, vale la pena hacer dos preguntas: ¿qué vinculaciones hubo entre Montoneros y Tacuara?, ¿estos vínculos pueden generalizarse para tipificar la relación entre catolicismo y política en el caso de los Montoneros?. Con respecto a la primera pregunta podemos afirmar que, según Gillespie, sólo dos de los fundadores de Montoneros –Fernando Abal Medina y Gustavo Ramus– y dos posteriores dirigentes medios –José Luis Nell y Rodolfo Galimberti– participaron de Tacuara. Es posible que se hayan incorporado a Montoneros militantes con un pasado en Tacuara, pero este juicio también es aplicable a las FAP y al ERP, sin que pueda decirse que estos grupos eran fascistas. Y en tanto no puedan establecerse números precisos, toda afirmación al respecto es precaria. Por ende, podemos concluir que las relaciones entre uno y otro caso fueron limitadas y mediadas. *Ello nos conduce a considerar a Tacuara como un grupo más dentro de las posibilidades que tenía un militante de comenzar a acercarse al mundo de la política*. Con respecto a la segunda pregunta, está claro que la identidad católica de Tacuara se remitía únicamente a los símbolos y a la figura de su fundador, Alberto Ezcurra Medrano. De ahí que no existía una fuerte relación sostenida en el tiempo entre el catolicismo y este grupo. Por lo cual, su incidencia en Montoneros era prácticamente mínima. Como veremos a continuación, las características de esta relación serían bastante más complejas y estarían ligadas con otra forma de catolicismo: el Catolicismo Post-Conciliar. Finalmente, vale la pena afirmar al respecto que si tomamos trabajos periódicos –González Jansen (1986) y Gutman (2003)–, puede verse que un rasgo ideológico que caracterizaba a Tacuara era su extremada heterogeneidad: ella hace precarias y relativas las afirmaciones al respecto.

⁵ Tal concepto ha sido desarrollado por Michael Löwy (1998).

cerdotes para el Tercer Mundo (MSTM), una organización de clérigos que, a diferencia de lo que sucedía con otros pares comprometidos con el Concilio, impregnarían a su elección un sesgo más definido.

Ellos afirmaban en 1969 una proclama que citamos dado su carácter ilustrativo:

Reunidos en Córdoba, 80 participantes del movimiento “Sacerdotes para el Tercer Mundo” convenimos en fijar nuestras coincidencias básicas para la acción:

Una realidad innegable: La existencia de países (sobre todo en Asia, Africa y América Latina), y de sectores dentro de todos los países, que padecen una situación de injusticia, oprimidos por un sistema y víctimas de las secuelas del hambre, analfabetismo, inseguridad, marginación, etcétera. Realidad que se ha dado en llamar del tercer mundo.

Pero esos mismos pueblos, en la hora actual se movilizan para romper sus viejas ataduras. Se gesta en ellos un innegable proceso de liberación que exige un cambio rápido y radical de todas sus estructuras: económicas, políticas, sociales y culturales.

También aquí en la Argentina, somos testigos de esta realidad que, si bien puede mostrar diversa intensidad según los países, oprime por igual a todas las naciones de Latinoamérica. El ideal de la “Patria Grande” bajo el que nacieron a la libertad ilumina también el proceso de su total liberación (Documento del Episcopado Argentino, Paz, 3).

Una toma de posición: Nosotros, hombres cristianos y sacerdotes de Cristo que vino a liberar a los pueblos de toda servidumbre y encomendó a la Iglesia proseguir su obra, en cumplimiento de la misión que se nos ha dado nos sentimos solidarios de ese tercer mundo y servidores de sus necesidades.

Ello implica ineludiblemente nuestra firme adhesión al proceso revolucionario, de cambio radical y urgente de sus estructuras y nuestro formal rechazo del

*sistema capitalista vigente y todo tipo de imperialismo económico, político y cultural; para marchar en búsqueda de un socialismo latinoamericano que promueva el advenimiento del Hombre Nuevo; socialismo que no implica forzosamente programas de realización impuestos por partidos socialistas de aquí u otras partes del mundo pero que sí incluye necesariamente la socialización de los medios de producción, del poder económico y político y de la cultura.*⁶

Un compromiso: Convencidos de que la liberación la harán “los pueblos pobres y los pobres de los pueblos” y de que el contacto permanente con el pueblo mostrará los caminos a seguir, nos comprometemos a insertarnos cada vez más lealmente en el pueblo, en medio de los pobres, asumiendo situaciones humanas que señalen y verifiquen nuestro compromiso.⁷

Es importante señalar que todo esto nos remite a un tipo de catolicismo que, independientemente de sus rasgos de apertura, no deja de ser antiliberal e *integral*.⁸

Por su parte, el catolicismo liberacionista argentino, además de ser un movimiento teológico-político que se expresaba como una corriente de opinión, también implicó a *grupos y organizaciones*.

Muchas de éstas estaban *ligadas al dispositivo institucional* de la Iglesia Católica que había surgido en la década de 1920, se había consolidado en las décadas de 1930 y 1940 y que se estaba renovando desde mediados de los años 1950. Eran, fundamentalmente, las ramas especializadas de la Acción Católica Argentina y su disposición estaba vinculada con la idea de ámbitos de acción pastoral cru-

zada con una base territorial: los mundos del trabajo (Juventud Obrera Católica y el Movimiento Obrero de Acción Católica); de la cultura y de la educación (Juventud de Estudiantes Católicos y Juventud Universitaria Católica) y el agrario (Juventud Agraria Católica y el Movimiento Rural de Acción Católica). Todas ellas funcionaban con sacerdotes propuestos por las diócesis como asesores en un nivel local, regional y nacional. También en este espectro encontramos otro tipo de organizaciones, cuya relación con la Iglesia consistía en que estaban constituidas por curas, pero que carecían de la estructura de control diocesana: el citado MSTM,⁹ los “Curas Obreros”¹⁰ y otras redes informales que tenían como epicentro a la figura de un religioso que por sí mismo lograba nuclear gente.

Asimismo, podemos ver que en estas instancias interactuaban personas provenientes de experiencias seculares en la política, en el movimiento obrero y en el mundo de la cultura. Por ende, se constituían *redes* que implicaban *espacios de sociabilidad* que también eran *espacios de tránsito* “hacia” o “de vuelta” de la política partidaria. Ellas se cristalizaban fundamentalmente en encuentros nacionales periódicos que posibilitaban una interacción cara a cara entre sacerdotes y militantes.

⁹ El MTSM agrupó a alrededor de 500 sacerdotes, lo cual era en proporciones aproximadamente el 9% del clero. Al menos un tercio de ellos se había formado durante el Concilio, cifra coincidente con la cantidad de sacerdotes que se alejó del estado clerical. CF. Martín (1991: pp. 265-266).

¹⁰ Los Curas obreros surgen como movimiento en Francia en las décadas de 1940 y 1950. Muchos de ellos pertenecían a la orden de los dominicos y sufrieron duras condenas del Vaticano entre 1952 y 1954. Sin embargo, más allá de las reticencias papales, fueron expandiéndose por todo el mundo. En nuestro país, el primer obispo que aceptó curas obreros en su diócesis fue monseñor Podestá, de Avellaneda. Una serie de sacerdotes franceses que estaban vinculados con la “Misión de Francia” –la cual los nucleaba– arribaron al país a fin de reunirse con sus pares argentinos y transmitirles su experiencia.

⁶ Las cursivas son mías.

⁷ Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo *Coincidencias básicas*, 1 y 2 de mayo de 1969, en Domingo Bresci (1994).

⁸ Entendemos este concepto histórico de la manera en que lo hace Mallimaci (1992).

El rasgo más destacado de estas redes sociales era la espontaneidad y la dispersión, lo cual conducía a que se constituyeran y se disolvieran grupos en forma muy veloz. Esto, lejos de mostrar una tendencia contraria a la construcción de instancias sociales nuevas, nos habla más bien de una búsqueda por parte de los partícipes de algo que permitiera satisfacer sus necesidades de cambio. Dicho en otros términos, era una expresión de “efervescencia social”.

Finalmente, tenemos que el catolicismo liberacionista argentino también constituía una *experiencia de vida* en la cual los distintos recorridos individuales seguían una serie de alternativas o de *trayectorias típicas* que también daban cuenta de distintas formas de construcción de sentido.

En primer lugar, implicaban *un ingreso por invitación*: un sacerdote que cumplía el rol de asesor espiritual del curso o del colegio, o de la parroquia, proponía a los estudiantes destacados en sus calificaciones, en su participación en las actividades escolares o en sus tareas parroquiales y en su carisma con respecto a sus pares, un retiro espiritual donde se discutían problemas éticos y morales relacionados con la fe y el compromiso cristiano. Por ende, el ingreso a la militancia católica no era un proceso unilateral y voluntario. Implicaba criterios de “selección”. Como nos relata un ex militante de la JEC:

X:¹¹ [...] Y, los retiros eran un cura dando charlas. Y vos ibas a tu habitación a meditar, volvías a la charla, volvías a meditar, era así mucha charla y meditación. Charla y meditación individual. Y después había algunos momentos donde se hacía una reunión entre todos... nunca superaban los

20, 25 los que íbamos. Suponete, de la división no iban todos. Y se compartía la vivencia. Yo de estos retiros tengo recuerdos de curas interesantes... siempre decían cosas... ahí fue cuando empiezo a tener los recuerdos de cosas interesantes que empezaban a pasar: una búsqueda sobre lo que es Dios, una propuesta para que cada uno fuera haciendo su búsqueda personal de la vivencia religiosa.

Luego, esos jóvenes eran nuevamente invitados a pasar a formar parte de la JEC del colegio o de la parroquia, dirigiendo y predicando con el ejemplo a los más chicos, a los cuales acompañaban a nuevos retiros espirituales donde se trataban los mismos temas. Para los últimos años del colegio secundario iban otros sacerdotes de una trayectoria pública más destacada, a hacerles un llamado a comprometerse como cristianos en la realidad social. Ello se coronaba con campamentos de fin de curso –en grupos mixtos con jóvenes varones y mujeres de distintos colegios y parroquias– a regiones postergadas del país, donde realizaban las tareas descriptas anteriormente. Es decir, implicaba una nueva selección y, por ende, una nueva manera de ser “elegido”, tal como nos relata otro ex militante de la JEC:

Era en el tiempo en que nos correspondía el viaje de fin de año, que ya en esa época se hacían. Con la división habíamos resuelto irnos a Mendoza, de joda. Y cuando media la invitación de estos curas, nosotros decidimos no ir, teníamos que ir a Santiago del Estero, a conocer el mundo de los hacheros. Lo planteamos en la división, tenemos una fuerte discusión, justamente nosotros dos habíamos sido unos de los mayores protagonistas en los festivales y en las fiestas que hacíamos para conseguir los fondos para ese viaje. Y, a pesar de eso, planteamos con cierta autoridad sobre la división, cancelar el viaje a Mendoza e irnos todos a Santiago del Estero. Y

¹¹ Como es de uso común, se utilizan iniciales falsas para preservar la identidad de los entrevistados. Las entrevistas que se citan en este trabajo pueden consultarse en Donatello (2002a).

si no, si no era posible, nosotros dos nos íbamos a Santiago del Estero. A un lugar que se llamaba Campo Gallo, que ni sabíamos donde estaba.

Y bueno, hacia septiembre, o para fin de año, nosotros dos nos fuimos a Santiago del Estero. Solos, con apenas 18, yo ni los tenía cumplidos. Allí estaban estos dos curas, efectivamente, en la iglesia de ese pueblito, que era un pueblito de mala muerte. De hacheros. Y ahí nos pasamos, no sé, veinte días o quince días. Y volvemos a Buenos Aires, con la idea de regresar en el verano, e ir a hacer una campaña de fumigación contra la vinchuca. E ir a fumar todos los ranchos de ese lugar. Conocimos mucho la realidad de la pobreza extrema de la Argentina.

Este contacto con la pobreza, por su parte, dejaba profundas huellas en la percepción de la situación social por parte de los militantes, los cuales veían una distancia entre la reflexión teológica y la experiencia vital.

El recorrido anteriormente descripto continuaba con el fin de los estudios secundarios y el ingreso a las redes de sacerdotes y militantes anteriormente mencionadas. Aquí se producía una línea de rupturas y continuidades con la realidad anterior, que definían un tipo de militancia “social”, en el sentido de que no tenía una intención explícitamente “política”, pero que implicaba la realización de actividades públicas de compromiso hacia “los pobres”. Aquí se presentaban una serie de situaciones que iban desde el abandono de la militancia católica para seguir en otros espacios, hasta su prosecución en instancias nuevas.

En todas ellas, puede destacarse que *el peronismo aparece como un espacio inexorable*. Ahora bien, en el momento de militancia social, el contacto con la pobreza, la marginalidad y la exclusión era alternado con actividades públicas relacionadas con problemas estudiantiles –reformas curriculares, planteos

conceptuales y demandas de participación política dentro y fuera de la Universidad de acuerdo con la dinámica de la política nacional—. Y con el establecimiento de relaciones con agrupaciones políticas y sindicales. Es interesante ver aquí la figura del cura como aglutinador de las distintas expresiones y grupos existentes en la red, como “portero” de una realidad dura que dejaba de ser ajena y debía ser transformada y como límite frente a las posturas de cambio. Todo ello a partir de la acción como clave y, de ahí, la búsqueda de la “salvación colectiva”.

La secuencia que seguían los militantes que querían proseguir con su acción fuera del campo religioso suponía entonces elegir entre un abanico de alternativas político-religiosas que iban desde la participación en ámbitos sindicales, en el mundo de la cultura, en alguna agrupación peronista, hasta la incursión en la política insurreccional que surgía en la Argentina de esos años.

Es en este sentido que en los Montoneros se cristalizan gran parte de los vínculos del catolicismo liberacionista con la política insurreccional. No tanto por la comunión de ideas o por los paralelismos organizativos que podían existir entre ambos términos, factores ligados con las coyunturas políticas. Si no, más bien, por las redes sociales que creaban en una interacción dinámica sacerdotes, activistas católicos y militantes políticos y, fundamentalmente, por el tipo de subjetividad que se creaba dentro de esta organización político-militar, de la cual gran parte de sus fundadores y de sus primeros miembros habían pertenecido a los ámbitos pastorales mencionados.

II. El catolicismo liberacionista y los Montoneros

Es importante hacer algunos comentarios antes de proseguir con respecto al lugar que

ocupaba el peronismo en la sociedad argentina, y a sus afinidades previas con el catolicismo. Ello nos permitirá entender luego la “naturalidad” del pasaje a la política dentro del peronismo de muchos militantes católicos.

En este sentido es fundamental dejar de lado las percepciones coyunturales. Más allá del conflicto entre Perón y la Iglesia católica en su segundo gobierno, hay que tener en cuenta una serie de aspectos que en parte ya están configurando las condiciones simbólicas para estos nuevos vínculos. Corriendo el riesgo de ser redundantes, debemos mencionar que la estrategia de concentración de fuerzas que desarrolló el catolicismo argentino en la década de 1930 condujo a la construcción de un mito –“el de la Argentina Católica”–. Y que uno de los pilares en los cuales el peronismo intentó basar su legitimidad pasó por la resignificación en sus propios términos de sus contenidos. No sólo las invocaciones de Perón a la Doctrina Social de la Iglesia, sino también la liturgia cívica del peronismo se sostenían en la apropiación de esa construcción mítica. Elementos que explican el choque,¹² no sólo por el carácter “regalista” del gobierno justicialista, sino también por la colisión en un mismo espacio cultural. Por ende, la identificación entre *Nación* y *Pueblo* –formulada por los intelectuales del grupo FORJA y oficializada por el peronismo– se complementaba con la unidad entre *pueblo* y *catolicismo*.

El peronismo intentaba integrar todos esos elementos en su simbología y en su liturgia,¹³ en una fórmula donde el mismo se encaramaba como la realización de *la Nación, el pueblo* y *el catolicismo*. Asimismo, ella encajaba con el rechazo tanto de las culturas políticas del liberalismo como del socialismo, con lo cual se profundizaban las coincidencias con

el catolicismo integral de los años 1930. De ahí el hecho de que los partícipes del ala liberalista encontrarán plausible un pasaje a la política dentro de aquel movimiento que resumía bastante bien y sin grandes rupturas una visión del mundo y un universo de significados que no era para nada ajeno a sus pautas de socialización. Independientemente de que sus padres hubieran sido –en algunos casos– circunstancialmente antiperonistas, como señala Richard Gillespie.

Por ende, este camino no implicaba grandes rupturas. Si la opción por los pobres suponía considerar al “pueblo” como sujeto histórico, y si éste era peronista, el “hacerse peronista” significaba compenetrarse con el sentido de la Historia. Y si además “ser peronista” se integraba en un código estipulado, en el cual una forma de catolicismo ya tenía un rol constitutivo, la elección por el peronismo se convertía en algo que suponía una “actitud natural”. Como nos dice un protagonista que en ese momento empezaba a desarrollar sus actividades como militante:

GT: Y bueno, cuando empezamos a hablar de la trascendencia, y a laburar en las villas, y empezamos a discutir, sin darnos cuenta, es decir empezamos a discutir política, en las villas: la gente en las villas era peronista. ¿Por qué razón esta gente es peronista? Y ahí viene todo. Y ahí es donde uno empezó a entender.

Así, podemos retomar la cuestión de por qué muchos militantes católicos se integraron a la acción política insurreccional a través de Montoneros. Si retomamos el esquema propuesto, tenemos que acudir primero al *campo de las ideas*. Las mismas pueden rastrearse en las diversas proclamas y documentos emitidos públicamente por la Organización. Y, desde el ángulo de las ideas, una constante en la historia de los Montoneros es su carencia de una ideología y un programa claramente definidos. Más bien los aspectos propositivos

¹² En el trabajo de Di Stefano y Zanatta (1997) se desarrolla este conflicto en toda su complejidad.

¹³ Véase al respecto el trabajo de Plotkin (1994).

de su enunciación variaban según quien fuera su contendiente político principal. La dictadura de la Revolución Argentina entre 1970 y 1973, Perón entre 1973 y 1974, el gobierno de Isabel Martínez de Perón entre 1974 y 1976 y, posteriormente, el último gobierno de facto. Si bien en los primeros textos existe una remisión al catolicismo como fuente de inspiración, lo cual funcionaba para hacer una apología de sus propios actos, y si, además, pueden observarse elementos de la escatología cristiana para justificar ante los propios pares el sentido de su muerte, este aspecto desaparece progresivamente, a la vez que los ejes ideológicos pasaban por otra parte. En ese sentido los elementos permanentes del discurso Montonero eran dos:¹⁴ a) el llamado a conformar un *ejército popular* y b) la necesidad de una *guerra integral*, para cambiar la sociedad. Y de ahí que acontecimientos como la persecución por parte de fuerzas que antecedieron al *terrorismo de Estado* como la Triple A, o el golpe de Estado de 1976, fueran recibidos como factores que reforzaban muchas de sus ideas fuerza. Asimismo, la dicotomía entre peronismo y antiperonismo, al ser fundamentalmente política, era un elemento en disponibilidad que les ahorra la necesidad de definirse y buscar apoyos sociales basados en la identidad de clase.

Así, se puede ver que si comparamos estas claves ideológicas con las del catolicismo liberacionista –más allá del antiliberalismo, de cierto espíritu integralista y de la utiliza-

ción de la escatología católica en general–, no encontramos grandes semejanzas. Más bien hay que buscar las razones de este tipo de discurso en otra parte: ¿qué factor motivaba estas ideas?

En relación con la *estructura organizacional*, podemos ver que entre 1970 y 1973 –antes de su fusión con las FAR y con Descamisados–, los Montoneros se agrupaban por comandos. Su funcionamiento era clandestino y compartimentado. Estas instancias eran las encargadas de los operativos militares, y sus nombres respondían a figuras representativas del nacionalismo. Con una base local, tenían cierto grado de autonomía para actuar en su región, y se interconectaban a través de una Jefatura Nacional que coordinaba las acciones en las distintas provincias. Hay que tener en cuenta asimismo que ser miembro de la organización implicaba en ese entonces el hecho de que cada miembro debía *ser convocado* por alguna célula, no podía ingresar de otra manera, independientemente de la voluntad de participar o de las adhesiones y simpatías.

En este marco, el proceso de toma de decisiones y los mecanismos de promoción obedecía a un simple criterio de antigüedad. Los primeros eran los que mandaban, y los que sobrevivían a la represión estatal iban ocupando el lugar de los caídos. Sin embargo, más allá de esta simplicidad, habría dos rasgos que, junto con la forma de ingreso, también se reproducirían durante gran parte de la existencia de la organización. El primero era que las grandes líneas ideológicas y programáticas se elaboraban de acuerdo con la idea de *centralismo democrático*. La Conducción Nacional bajaba propuestas que luego se discutían en el ámbito de las células. Luego, los responsables armaban informes con respecto a estos debates, y finalmente, la Jefatura organizaba sus políticas de acuerdo con esto. En segundo lugar, los operativos se gestaban y planificaban en los ámbitos de conducción, luego se determinaba qué células debían par-

¹⁴ Los documentos en los cuales se basa esta síntesis pueden hallarse en Baschetti (1995) y (1996: ts. I y II). Dentro de ellos son particularmente ilustrativos los siguientes: “*Hablan los Montoneros*”, noviembre-diciembre de 1970, “*Montoneros a Perón*”, 9 de febrero de 1971, “*Línea político-militar*”, s/f, “*Boletín Interno N° 1*”, primera quincena de mayo de 1973, “*Reencauzar el Movimiento Peronista como eje de la liberación. Reconstruir el Frente bajo la hegemonía de los trabajadores. Recuperar el gobierno para el pueblo y el general Perón*”, abril de 1974, y “*Discurso de Firmenich en Córdoba*”, 8 de agosto de 1974.

ticipar y finalmente se discutía en cada ámbito su corrección o incorrección.

Entre 1971 y 1972 se definiría una nueva estructura que se mantendría y se complejizaría en la fusión con las otras organizaciones político-militares con algunas modificaciones hasta 1977. Ésta tendría un carácter federal, y apuntaba –consecuentemente con la propuesta de crear un poder popular autónomo desde el ámbito geográfico local– desde el barrio hasta el plano nacional. Para ello se proponían superponerse a las distintas formas de organización política ya existentes. A este criterio territorial se sumaban otros dos: el asentamiento en las estructuras de producción y en la política estudiantil. Por ende, la organización se sostenía sobre un Frente Político Territorial, que apuntaba a ocupar los espacios políticos del peronismo y de otros partidos políticos. Y a él estaban subordinados un Frente Sindical y Campesino, que apuntaba a establecerse en sindicatos y organizaciones agrarias, y un Frente Estudiantil, que se orientaba a las universidades y los colegios secundarios. Así, tenemos distintos niveles de encuadre –es decir de militancia clandestina–, que iban desde los oficiales hasta los aspirantes.

Y, finalmente, un frente de masas, cuyos integrantes podían o no pertenecer a la organización. Estaba constituido por distintos grupos políticos que se habían creado antes y que simpatizaban con los Montoneros, y que en función de la campaña electoral de 1973 fueron uniéndose a lo que se denominó la *Tendencia Revolucionaria Peronista*. Estas agrupaciones, en un principio autónomas, fueron subordinándose progresivamente a la política de los Montoneros, hasta que a comienzos del gobierno de Cámpora pasaron a ser sus “frentes de masas”. Ellas eran: la Juventud Peronista (JP), la Juventud de Trabajadores Peronistas (JTP), la Agrupación Evita (AE), el Movimiento Villero Peronista (MVP), la Juventud Universitaria Peronista (JUP), la Unión de Estudiantes Secundarios (UES) y el

Movimiento de Inquilinos Peronistas (MIP). Los mecanismos de promoción dentro de estas agrupaciones se regían o bien por la elección directa, en asambleas, o bien bajo la propuesta de los Montoneros. Y, más allá de cierto margen de autonomía, ya señalado, las decisiones que se tomaban eran previamente consultadas y consensuadas –según su importancia– con los distintos niveles de conducción de la organización.

De acuerdo con esta descripción podemos ver una complejidad organizativa pensada para una fuerza política de masas, pero que no siempre contó con el número suficiente de integrantes como para llenar todos sus espacios. Recién entre principios de 1973 y durante todo el gobierno de Cámpora se produciría una participación masiva importante –en los hechos, de grandes proporciones– en las agrupaciones de masas y de ahí una gran afluencia de militantes a la Organización. Pero no hay que perder de vista una cuestión de importancia. Esta complejidad organizativa que desembocó en el tan mentado y criticado burocratismo de Montoneros no era un capricho del azar. Tampoco el fruto de una mentalidad obtusa de los dirigentes. *Era la consecuencia de un diagnóstico –la política como una guerra total y la necesidad de construir un frente popular para tomar el poder– que llevado a sus últimas consecuencias requería de una cobertura integral de los espacios políticos de la sociedad argentina. Y, por su parte, esta estructura organizativa cimentaba el diagnóstico.* Gillespie filia este hecho en la excesiva influencia intelectual de Clauzewitz sobre los Montoneros. Podemos discrepar con este diagnóstico –siguiendo los testimonios de ex militantes, sus lecturas eran bastante más variadas– señalando que obedecía más a una necesidad política. Y la influencia de las ideas en esta percepción de la situación puede verse desde distintos troncos ideológicos. Además, Perón también era un asiduo lector de Clauzewitz y su diagnós-

tico y perspectivas eran –como mostró la realidad posterior– bastante distintos.

¿Era este tipo de estructura influencia del catolicismo liberacionista? Si tenemos en cuenta la *base organizacional* de ambos fenómenos, podemos ver la existencia de algún tipo de simetría. Ello en virtud de la preponderancia de la organización territorial cruzada con criterios profesionales, la integración de los niveles local y nacional, su estructura federal y la existencia de un eje con agrupaciones satélites en una disposición centro-periferia.

Ahora bien, en esto los Montoneros se asemejaban bastante –más allá de la dimensión cuantitativa– al ERP. Por ende, no podemos determinar que esta disposición simétrica provenga de las influencias del catolicismo, sino de las necesidades propias de una organización revolucionaria en nuestro país. Las diferencias de ambas con las FAP-PB –que se agrupaban en forma más atomizada– pueden deberse a que en este período ellas habían optado por una estrategia distinta, que implicaba dejar de lado tanto la lucha armada como el apoyo a la salida electoral.

Asimismo, si consideramos los mecanismos de determinación de *liderazgos, ascensos y toma de decisiones*, podemos ver que, salvo en el aspecto del ingreso –por invitación– existen grandes diferencias. En el caso de Montoneros, los liderazgos eran determinados por la Conducción Nacional. En este sentido, la lógica del centralismo democrático se diferenciaba bastante de los mecanismos de asambleas, que tenían mayor preponderancia en el catolicismo liberacionista (más allá de que la jerarquía eclesiástica ejerciera algún tipo de control a través de los sacerdotes que oficiaban de asesores). Además, si bien los Montoneros carecían de una estructura colegiada, su estructura clandestina puede verse como una analogía. Sin embargo, las similitudes en este punto con el ERP invalidan la posibilidad de considerar esto como una influencia católica.

Entonces, si en esta cuestión no podemos ver relaciones con el catolicismo liberacionista, es importante centrarse en dos aspectos. En primer lugar, que al igual que en aquél, en Montoneros se ingresaba por invitación. Es decir, para aquellos católicos que integraron la organización, que como veremos eran la mayoría en los inicios, implicaba una segunda forma de ser elegidos. En segundo lugar, si bien este tipo de organización obedece más a las necesidades de la política insurreccional que a motivaciones ideológicas, queda abierta una pregunta: ¿qué explicaba esta elección por la política insurreccional? ¿Por qué la gente que participó de la experiencia de los Montoneros optó por ese camino?

Nuestra tesis es que las respuestas pueden encontrarse en *la constitución política de Montoneros como grupo*. Y es precisamente aquí donde el catolicismo liberacionista jugó un rol preponderante.

Tres reuniones posibilitaron la decisión concreta de fundar Montoneros: una, en Río Cevallos, Córdoba, convocada por estudiantes integralistas de dicha provincia, en 1967; otra, en Quilmes, Provincia de Buenos Aires, en el año 1968, convocada por “Cristianismo y Revolución”, y un encuentro final en febrero de 1970 en Córdoba, donde se consensuó el nombre. Sin embargo, no todos los participantes de estos encuentros fueron luego miembros de la organización. Más bien, en estas reuniones se ultimaron detalles. Por ende, la lógica sobre la cual se constituyen los Montoneros debe enmarcarse en un marco más amplio, y es aquí donde el rol del catolicismo liberacionista es fundamental.

Tal vez la más conocida y nombrada de las relaciones entre catolicismo y militancia insurreccional es la que se cristalizaba en el espacio gestado en Buenos Aires.¹⁵ El centro de

¹⁵ Un tratamiento detallado sobre este tipo de redes puede encontrarse en Donatello (2003).

reunión de futuros militantes y curas tercermundistas eran las misas universitarias celebradas por el padre Carlos Mugica, y a las cuales concurría parte del núcleo fundacional de Montoneros: Mario Firmenich, Carlos Ramus y Fernando Abal Medina. Éstos ya conocían a Mugica desde su militancia en la JEC, donde el sacerdote se desempeñó como asesor nacional. Estas celebraciones también se complementaban con las llevadas a cabo por otros sacerdotes en la capilla del Instituto Raffo. Asimismo, una actividad íntimamente ligada con ellas eran los cursos dictados principalmente por Miguel Mascialino en el Centro Teillard de Chardin. A éstos concurría otro de los miembros del núcleo fundacional de los Montoneros en Buenos Aires: Carlos Sabino Navarro. El dinamizador de las relaciones era el padre Mugica. A partir de él se abría un abanico de contactos “cara a cara” con otras redes, instituciones y grupos: el Sindicalismo Combativo de la CGT de los Argentinos, intelectuales de la izquierda de la Democracia Cristiana como Gonzalo Cárdenas y Gustavo Roca, la Villa de Retiro, donde Mugica se hallaba en contacto con el jesuita “Pichi” Meisegeir, el cual deriva en el Barrio Saldías de la misma zona, y agrupaciones de la Izquierda Peronista y de la Izquierda Católica. Aquí es interesante señalar el vínculo que se establece entre Mugica, los primeros Montoneros de Buenos Aires y Juan García Elorrio. El último va a servir como nexo entre John William Cooke y el núcleo fundacional de Montoneros de Córdoba. Junto con éstos, la influencia de García Elorrio permitió establecer contactos entre el Centro de Estudiantes de la Universidad del Salvador –dirigido por Julio Bárbaro y Carlos Hoberbert (que tendrá una destacada participación posterior en la Organización)– y la gente que constituiría al protomontonero Comando Camilo Torres, dirigido por García Elorrio y su mujer, Cassiana Ahumada.

Por su parte, en Santa Fe tenemos otra red

que aparece en torno al espacio creado por un miembro de la jerarquía eclesiástica: monseñor Zaspe. Vinculado en su labor a principios de la década de 1960 como cura párroco de la Iglesia “Santa Rosa de Lima” (en el Barrio de San Cristóbal de la Ciudad de Buenos Aires) al ala “izquierda de la Democracia Cristiana” –los cuales constituirían el grupo “Descamisados”, que se integrarían a los Montoneros entre 1972 y 1973– monseñor Zaspe posteriormente se relacionará con militantes católicos de Santa Fe, donde muchos de ellos también habían pertenecido a la Democracia Cristiana. Asimismo, había sido asesor nacional de la JEC entre 1959 y 1961. Otro de los religiosos que integraban esta red era el padre Paoli, que fue precursor de la Juventud Demócrata Cristiana en esa provincia –la Democracia Cristiana Universitaria de Santa Fe–, organizador de una cooperativa de hacheros –“Fortín Olmos”– en el Norte de Santa Fe, donde trabó vínculos con un abogado que era asesor de este tipo de emprendimientos: Roberto Cirilo Perdía. Éste a su vez tenía contactos con grupos que realizaban labores similares en el Norte de esta provincia y en Salta. Con ellos participaría de las reuniones fundacionales de Montoneros, integrándose en 1970 a la organización como jefe de la Regional Salta, para luego ser miembro de la Conducción Nacional. Asimismo, Perdía estaba relacionado con el grupo de “Cristianismo y Revolución” de Buenos Aires y con el padre Mugica, dado que trabaron conocimiento en un campamento universitario que se realizó en la zona en 1966. Paoli va a participar de los conflictos durante todo 1968 en la Universidad Católica de Santa Fe por el aumento de los aranceles universitarios y posteriormente aparece relacionado con los militantes del bloque santafesino de la JP.

En esta red va a haber una fuerte participación de distintas organizaciones estudiantiles católicas: el movimiento integralista, la JUC, y el Ateneo Universitario –al que pertenecían

Raúl Clemente Yager, Roberto Pirlés y Federico Ernst, fundadores de Montoneros en Santa Fe—. Asimismo, una serie de conflictos estudiantiles previos al Cordobazo van a generar una dinámica de acción que reforzará los vínculos entre las partes. Entre otros podemos nombrar: las reformas —durante el año 1968— en la Universidad Católica de Santa Fe a partir de las reacciones que produjo el aumento de los aranceles, la ola de protestas en relación con la muerte de Santiago Pampillón —donde se destacó la participación del presbítero Ernesto Leyendeker— y el conflicto entre octubre de 1968 y noviembre de 1969 entre monseñor Bolatti —arzobispo de Rosario— y 30 sacerdotes de la diócesis por la reticencia por parte del primero a aplicar los lineamientos del Concilio Vaticano II.

Los miembros del grupo del Ateneo Universitario conocían a los fundadores de Montoneros en Córdoba a partir de dos contactos: un congreso nacional de la JEC (donde se conocieron Maza y Ernst) y la reunión de Río Cevallos en 1967, que posibilitará que este grupo participe en los encuentros posteriores. De ellos surgirá la decisión en 1969 de formar la Organización *Movimiento popular de Liberación*,¹⁶ con el que se vincularon a las FAP —uno de cuyos miembros, Carlos Benegas, les brindaría instrucción militar—, pero, dada la decisión de éstas de interrumpir la lucha armada, terminaron integrándose a la fundación de Montoneros.

En Córdoba, se puede destacar entre otras la red constituida básicamente por el Integralismo y distintos grupos social-cristianos. Entre sus componentes más destacados se puede nombrar a la Agrupación de Estudios Sociales de la Universidad Católica de Córdoba y a las agrupaciones Integralistas de la Universidad Nacional de Córdoba. Entre los sacerdotes que intervinieron en su composi-

ción vale la pena citar a los padres Gaido, de Laferrara y al padre Millan Viscovich, director de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Católica de Córdoba. Se destaca la participación activa de los curas párrocos en las reivindicaciones y las acciones del Integralismo cordobés a partir de la huelga de hambre, llevada a cabo en la Parroquia Cristo Obrero (septiembre-octubre de 1966) contra la intervención en las universidades llevada a cabo por el gobierno de Onganía. La misma concluirá en una marcha de los estudiantes integralistas —originariamente 37— hacia la Capital Federal, denominada la “Marcha de la Juventud Comprometida”, dirigida por el estudiante Carlos Azocar. A ella se incorporarán distintos grupos estudiantiles de otras provincias y suscitará la adhesión —que posibilitaría la posterior relación—, con los sectores más radicalizados del sindicalismo y del peronismo. En esta red participarán los miembros del núcleo fundador de Montoneros de Córdoba: Emilio Maza, Carlos Capuano Martínez, Luis Lozada, Mariano Pujadas, Ignacio Vélez y Fernando Vaca Narvaja, entre otros. Es interesante señalar aquí las relaciones existentes entre ellos y el ex sacerdote Elbio Alberione, que también participaría en la gestación de una organización político-militar, “Lealtad y Lucha”, que se integraría luego en el momento fundacional de Montoneros junto a los otros grupos. Este ex sacerdote, por su parte, estaba en contacto con monseñor Angelelli y con Carlos Sabino Navarro.

Experiencias análogas pueden encontrarse en Corrientes, Mendoza o Tucumán. Es importante destacar que la densidad de estos vínculos nos muestra una serie de ejemplos que, más allá de los casos anecdóticos, hablan de una *lógica de iniciación en la política y de reproducción de esta forma de ingreso por selección*. Para ello, podemos pasar a ver las *experiencias típicas del mundo de la militancia*.

¹⁶ Cf. Chaves y Lewinger (1998: p. 130).

Vale la pena aclarar que la militancia católica no fue la única fuente de reclutamiento de los Montoneros, pese a lo cual, durante la primera etapa de la Organización, fue la más importante. De hecho, la identidad que primordialmente le adjudicaron las distintas organizaciones político-militares fue ésta. Asimismo, en función de las características de las redes expuestas anteriormente, puede verse con claridad que los militantes podían provenir o bien del ámbito universitario, o bien de la militancia social en villas miseria. Y, dentro de ambos, en los casos de personas que optaron por la lucha insurreccional, la pertenencia a la militancia católica hacía más atractiva y natural la opción por Montoneros que por otras organizaciones armadas. Como nos relata un entrevistado, por ese entonces estudiante de un colegio católico y posterior militante de Montoneros:

AZ: Esto fue de 3° a 5° año. Como estábamos en Monserrat teníamos un contacto muy cercano con... bueno, por ejemplo, Fernando Abal Medina. Era el tipo de la Parroquia de Monserrat que había sido de la Acción Católica, entonces teníamos como información. Las madres de mis compañeros conocían a la mamá de Fernando. Todo el mundo hablaba. *Fernando Abal Medina no era un tipo distinto a nosotros aunque fuera mayor.* Era un poco mayor que nosotros, por supuesto. Monserrat, que estaba a diez cuadras del colegio. Y donde pasábamos todo el día. Entonces teníamos mucha información, seguíamos el tema de Aramburu con mucha atención. Y viviéndolo, digamos *cuando matan a Fernando era como la muerte de un amigo al que no conocíamos.* Pero que sabíamos quién era. Entonces todo eso creo que son elementos que llevaron el agua para ese molino. Para el molino de comprometerse políticamente con la historia.

Las formas de ingreso a Montoneros no implicaban la realización de un camino claro y

definido en términos burocráticos. Y si bien luego de la victoria electoral de 1973 la organización se vio desbordada por la adscripción a sus frentes de masas, en el período que se está describiendo, la realidad era otra. Una práctica que generaba sentido y fomentaba una identidad en común en el ámbito de la militancia católica era la constitución de grupos de estudio y reflexión. Un rasgo distintivo aquí era la heterogeneidad ideológica de estas lecturas, la cual era funcional a las necesidades de la política. En ese sentido eran lecturas pragmáticas. Según lo que relata otro entrevistado, que había militado en la JEC y por esa época militaba en JAEN:

YX: Todo eso de alguna forma empieza a procesarse en mi cabeza. Pero más o menos en esa época empiezo a tomar contacto. Yo leía mucho de esa biblioteca que había en mi casa de mis abuelos, de mis padres. Yo agarraba libros y leía cualquier cosa. Leía la “Introducción a la filosofía” de Julián Marías como podía leer “El juicio internacional” de Henry Ford, o “La miseria de la filosofía” de Marx. Como los textos del Padre Meinville, o Gálvez –por ejemplo me comí todas las biografías de Gálvez–, como leía a Shopenhauer o a Nietzsche [...].

Esta práctica era compartida desde otros espectros políticos e ideológicos. Y era una de las primeras que revestía de un cierto carácter semiclandestino, definiendo varios de los tópicos posteriores de la vida del militante: la utilización de nombres de guerra y el acceso “tabicado” al lugar del encuentro. Los conflictos de distinta índole –estudiantiles, sindicales y religiosos– potenciaban la fuerza de los vínculos, pero, sin embargo, profundizaban la necesidad de una asociación clandestina “protegida” de la publicidad. Antes de su fusión con las FAR y Descamisados, las trayectorias hasta 1973 reproducen un patrón original, donde el paso siguiente era vincu-

larse con otros grupos. Primero en virtud de los contactos más directos, aquellos que provenían de la militancia católica –a los cuales se los denominaba con el apodo de “cristianuchis”– los buscaban a través de ex compañeros, mientras que los que provenían del peronismo (donde también muchos habían militado previamente en el catolicismo) acudían a los lugares que se presentaban como una alternativa dentro de este espacio: la CGT de los Argentinos, las agrupaciones universitarias y de la JP. Finalmente, el círculo cerraba ante la invitación de participar en la lucha armada con un debate interno. Dada la confianza que inspiraba el pasado en común –que en muchos casos era muy inmediato–, los contactos eran más fáciles de establecer.

El hecho de haberse conocido en la JUC o en un Campamento Universitario de Trabajo, en el caso de los católicos, o de las Juventudes Argentinas para la Emancipación Nacional para los que provenían del peronismo, simplificaba los encuentros. En caso de ser éste favorable a la opción político-militar, se pasaba por una prueba de fuego que era conseguir armas –comprándolas o “expropiándose las” a algún miembro de las Fuerzas Armadas o de seguridad–. Éste constituía el primer operativo. A medida que se consolidó la Organización, se impuso la lógica del centralismo democrático, y en la medida en que se cristalizaba este funcionamiento y se expandían los ámbitos de militancia, se invitaba a participar a otros jóvenes con vocación de militancia, principalmente dentro de las redes constituidas por sacerdotes y militantes católicos, para luego expandirse a otros lugares. Esto se reproduce en el reclutamiento posterior.

Entre aquellos que optaban por algún tipo de compromiso y que después terminarían formando parte de Montoneros se presentaba el parámetro descrito anteriormente, que sigue la lógica búsqueda-invitación-prueba-ingreso, elementos que a su vez se hallan presentes en el inicio de la militancia católica.

Es interesante ver el *carácter catártico del ingreso, como respuesta a una demanda tanto individual como colectiva de coherencia vital*. En ese sentido, se puede observar la fuerza de las acciones de los fundadores de Montoneros como ejemplo a imitar, su capacidad de síntesis discursiva y la satisfacción que les producía a los militantes el hecho de pertenecer. En ese sentido, los testimonios son claros:

GT [en ese entonces se había ido de la JUC y estaba buscando junto con un grupo de amigos cómo integrarse al peronismo]: Y después bueno, cuando sale lo de Aramburu ya era conocido que eran grupos católicos. Yo me acuerdo una broma con unos compañeros que decían: mirá pudimos haber sido nosotros. [...] entrábamos convencidos de que éste era el camino. Totalmente convencidos: socialismo, lucha armada y peronismo. No había ninguna duda. A la fuerza de voluntad de la antipatria se le opone la lucha popular organizada.

Sin embargo, este rasgo no era homogéneo. En el caso de los que provenían de una militancia social arraigada, se producían conflictos con la posibilidad de integrarse a un grupo clandestino de vanguardia. Además, este tipo de militantes tenía una mayor posibilidad de ser invitado a participar, en virtud de su trabajo de masas. Una entrevistada, que ingresó en un período posterior al que tratamos, relata lo siguiente:

APRA: Así eran las movidas que se estaban dando acá. En esa época en que surgían decenas y decenas de grupos políticos, en el peronismo, fuera del peronismo. Me acuerdo que cayeron varios anteojudos que no sabíamos quiénes eran. Después en esa época cayó otra “Changa” que ya había laburado en Comunicaciones. Yo después me entero que estaba en Montoneros. Es decir, estaban prestando mucha atención. Hacía fines del ‘71 yo empiezo a te-

ner charlas formales con alguien que venía de los Montoneros. Primero empezamos a tener charlas los tres en base a documentos internos de la “Orga” y todo lo demás y después queda charlando conmigo. Y yo no acepto encuadrarme ahí. Porque si bien coincidía en todo el planteo general, no coincidía para nada en la caracterización que hacían de la villa. [...] Ellos planteaban que estos sectores para ellos no eran prioritarios, ¿sí?, porque no podían dar el paso de toma de conciencia revolucionaria hacia la lucha armada. Que, justamente, las organizaciones armadas eran la Vanguardia que iban a dirigir todo este proceso hacia la guerra revolucionaria y todo lo demás. Entonces, la pregunta siempre era la misma dentro del esquema teórico: Si vos no estás inserto en el sistema de producción capitalista y los villeros son sectores marginales, ¿uds. qué son? Es decir, de dónde van a ser los sectores iluminados... Ahí, la explicación te la daban vuelta hacia el movimiento peronista. Porque ellos eran la máxima expresión de la resistencia peronista y todo el “verso”. Con lo cual yo además insistía que no eran ellos, que era en todo caso la FAP. Eran discusiones de esa época.

En cambio, para aquellos que venían de la militancia política la propuesta era por demás atractiva, lo que nos muestra que el sentido de pertenencia era un atractivo muy fuerte. *Ser Montonero traía prestigio en ciertos círculos sociales* como el universitario o en la clase media “Snob” de la Ciudad de Buenos Aires. Según la experiencia de un militante de la JEC que en 1972 había ingresado a la JUP:

YX: Todo fue cuando empieza la ola de la militancia del retorno de Perón, etcétera. El que no militaba era o enemigo o boludo, digamos. Todo el mundo tenía algo que ver y todo el mundo quería conocer algún Montonero. Daba mucho prestigio ser Montonero.

Los relatos muestran que el ingreso a Montoneros era percibido subjetivamente por los militantes como una de las mejores cosas que les podía pasar en ese momento de su vida. El *sentido* de pertenecer a una organización clandestina conjugaba dos dimensiones de la experiencia vital. Por un lado la necesidad de realizar una serie de valores colectivos, los cuales no eran ideas impuestas solamente por la reflexión político-ideológica, sino también por una vivencia previa que engendraba tanto *el deseo de hacer justicia*, como también *el derecho a hacer justicia*. Además, esto permitía integrar el catolicismo, el socialismo y el peronismo en un mismo tronco. Entrar a Montoneros, en virtud de los procedimientos que esto implicaba –lo cual es un punto esencial– era una manera de *ser elegido*, de sentirse con *derecho a cambiar el mundo*. Por otro lado, esto no se contradecía de ninguna manera con el imaginario de ascenso social propio de un país de inmigración reciente como el nuestro. Si ser Montonero traía éxito social, de alguna manera era una posibilidad para mucha gente de participar en la Historia desde un lugar distinto o igual –para aquellos cuyos predecesores habían completado el ciclo del éxito profesional– al de sus padres y abuelos. Es decir, brindaba una posibilidad de *estar en un lugar social distinto*. Para el caso de los militantes provenientes del catolicismo liberacionista –una gran parte en esta etapa– era una perfecta culminación de un círculo que se iniciaba con la militancia social. Para aquellos que provenían de otros lugares, era poder lograr reivindicaciones políticas postergadas durante años. En ambos casos era poder subirse al tren de la Historia. Significaba empezar a construir un hombre y una sociedad nuevos.

Como consecuencia de esto podemos ver la fuerza de la relación entre el catolicismo liberacionista y los Montoneros en la dimensión de la construcción de una experiencia vital. *La militancia política en los Montoneros*,

en el caso de los militantes católicos que seguían tal opción, era una consecuencia “natural” de toda una experiencia compartida. Y, para aquellos que provenían de otro origen, su forma de integración seguía las mismas pautas.

De acuerdo con lo expuesto, podemos ver que las afinidades electivas entre el catolicismo liberacionista y los Montoneros no era un fenómeno unidireccional. No se reducía a contenidos ideológicos, cuya relación es difusa, ni a la existencia de analogías en las formas de organización, dado que éstas se repetían en otros lugares. Es decir, no eran evidentes. Por el contrario, era en el plano de las formas de constitución política y de construcción de un modelo vivencial donde estas relaciones se profundizaban. Estas formas, que permitían a los partícipes sentirse como *los elegidos* para cambiar la sociedad –de hecho, los católicos que llegaban ahí habían pasado por varios procesos de selección– pueden entenderse como determinantes de una concepción de la política y el cambio social entendidos como una *práctica integral* dentro de una estrategia de *guerra total*. No eran ni la estupidez, ni la mala fe, ni el heroísmo –elementos cuya imputación siempre es arbitraria–, sino otros los factores que motivaban dicha concepción.

Las prácticas políticas de los Montoneros no eran una consecuencia de una serie de conceptos aprehendidos, sino de una construcción grupal, donde interactuaban ideas y personas. Como ello constituía una construcción social de la realidad distinta a las de otros grupos insurreccionales, sus estrategias tenían que ser distintas. *Asimismo, no es necesario pensar que todos los miembros de la organización fueran católicos –de hecho no todos lo eran– para entender esto. Cuando se habla de constitución, estamos hablando de una lógica que surge en alguna medida aleatoriamente y que termina imponiéndose por encima de la voluntad de sus participantes.*

III. Conclusiones

A lo largo de este trabajo se ha intentado responder a la pregunta inicial sobre las afinidades electivas entre la ética del catolicismo liberacionista y la acción política de los Montoneros. El argumento que se fue desarrollando nos demostró que la principal vinculación entre religión y política en el caso propuesto se circunscribió fundamentalmente en torno de la constitución de “una subjetividad militante”. Es decir, de un modelo práctico de militancia. Ello fue posible gracias a que en el catolicismo liberacionista se gestó un tipo de lazo social que –independientemente tanto de las orientaciones ideológicas de los grupos y de la Iglesia, como de su intencionalidad– permitió la elección por la política insurreccional a muchos de sus miembros.

De ahí que la conjunción entre escatología católica y maximalismo pierde, ante una mirada desprevenida, su carácter de ligazón metafísica.

En este punto podemos tomar un concepto clave, proveniente de la sociología weberiana. Es la idea de “*aristocratismo de la salvación*”. Según Max Weber éste genera: “[...] el fenómeno del activo ‘luchador por la fe’, cuando asume [...] el mandato de su Dios de dominar el mundo del pecado para la gloria de Él. Pero, ante todo, tal institución distingue la guerra ‘santa’ o ‘justa’, es decir, emprendida para cumplir el mandato de Dios y a causa de la fe [...] de todas aquellas empresas bélicas puramente profanas, y por tanto, despreciables”.¹⁷ Esto hace referencia fundamentalmente al hecho de que un grupo de personas, en un momento determinado de su vida, se sienta elegido por un llamado divino para realizar una acción en el mundo que implica la salvación de sí mismos y de su colectividad.

¹⁷ Weber (1920: p. 540).

No significa aristocratismo en el sentido de elitismo. Pero sí implica –mas allá del discurso igualitario– sentirse distintos de los demás. Y en este sentido, es indistinta la cantidad de militantes de fe católica que hallan pasado por las filas montoneras. Es un elemento de la conciencia colectiva que se impone en forma independiente de las conciencias individuales, moldeándolas. Es decir, es un factor que generaba un elemento fundacional –y de ahí que sea constitutivo– que luego adquiriría autonomía frente a las ideas individuales.

Esta claro que en los Montoneros había mucha gente que no era ni había sido católica. Sin embargo, el sentido de (Común)unión de los montoneros era “típicamente” católico. Y aquí es importante introducir otra noción, que es la de la “*ética de los fines últimos*”. Una persona, “normal” dentro de un

universo de significación, sólo está dispuesta a dar su vida y a matar a otros semejantes únicamente por una convicción profunda. Y, en el caso de los Montoneros, esta convicción estaba dada por este factor.

Desde el punto de vista teórico, esto nos muestra un ejemplo de la dirección que puede tener el resultado del choque entre las esferas religiosa y política en la Argentina, en una sociedad donde el conflicto entre valores últimos puede asumir el rostro más de una tragedia que de un drama pedagógico. Y allí donde hay tragedia, las enseñanzas de la Historia tienen serios límites para ser aplicadas. Más aun cuando las cuestiones de fe no se reducen a una serie de principios articulados racionalmente, sino a una serie de experiencias y de vivencias en las cuales los hombres realizan esas ideas. □

Bibliografía

1. Fuentes primarias

Armada, A., Habegger, N., y, Mayol, A. (1970), *Los católicos posconciliares en la Argentina*, Buenos Aires, Galerna.

Baschetti, Roberto (1996), *Documentos (1973-1976)*, 2 vols., La Plata, Editorial de la Campana.

— — — (1995), *Documentos (1970-1973)*, La Plata, Editorial de la Campana.

Bresci, Domingo (comp.) (1994), *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Documentos para la memoria histórica*, Buenos Aires, Centro de Estudios Salesianos “San Juan Bosco”/Centro Nazaret/CEHILA.

2. Trabajos de investigación

Altamirano, Carlos (1996), “Montoneros”, en *Punto de Vista*, N° 55.

Cavarozzi, Marcelo (1997), *Autoritarismo y Democracia (1955-1996)*, Buenos Aires, Ariel.

Di Stefano, Roberto, y Zanatta, Loris (2000), *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Mondadori.

Di Stefano, Roberto y Mallimaci, Fortunato (comps.) (2001), *Religión e imaginario social*, Buenos Aires, Manantial.

Donatello, Luis (2003), “Religión y política: las redes sociales del catolicismo post-conciliar y los montoneros”, en *Estudios Sociales*, N° 24, Universidad Nacional del Litoral, 1° semestre de 2003.

— — — (2002), “Ética católica y acción política: Los Montoneros, 1966-1976”, tesis de Maestría de la Facultad de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, Buenos Aires, UBA.

Geze, François y Labrousse, Alain (1975), *Argentine: Révolution et contre-révolutions*, París, Seuil.

Gillespie, Richard [1982] (1987), *Soldados de Perón. Los Montoneros*, Buenos Aires, Grijalbo.

González Jansen, Ignacio (1986), *La Triple A*, Buenos Aires, Editorial Contrapunto.

Gutman, Daniel (2003), *Tacuara. Historia de la primera guerrilla urbana argentina*, Buenos Aires, Vergara.

Hilb, Claudia y Lutzky, Daniel (1984), *La nueva izquierda argentina*, Buenos Aires, CEAL.

James, Daniel (1990), *Resistencia e Integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*, Buenos Aires, Sudamericana.

Lenci, María Laura (1998), “La radicalización de los católicos en la Argentina. Peronismo, Cristianismo y Revolución (1966-1971)”, en *Cuadernos del CISH*, La Plata, 2° semestre de 1998.

Mallimaci, Fortunato (2001), “Los diversos catolicismos en los orígenes de la experiencia peronista”, en Di Stefano, Roberto y Mallimaci, Fortunato (comps.), *Religión e imaginario social*, Buenos Aires, Manantial.

— — — (1999), “Catolicismo en Argentina: presencia popular y antiliberalismo”, en *Revista Cristianismo y Sociedad*, Año XXXVII, Cuarta época, N° 142, Guayaquil, Ecuador, octubre-diciembre.

— — — (1992), “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, en *500 años de catolicismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEHILA.

— — — (1991), “Movimientos laicales y sociedad en el periodo de entreguerras. la experiencia de la acción católica en Argentina”, en *Cristianismo y Sociedad*, México, N° 108, pp. 35-71.

Moyano, María José (1999), “Argentina: Guerra Civil sin batallas”, en Waldmann, Peter (comp.), *Sociedades en Guerra Civil*, Barcelona, Paidós.

— — — (1995), *Argentine's Lost Patrol. Armed Struggle, 1969-1979*, Yale University Press.

Moyano Walker, Mercedes (1992a), “La Iglesia Argentina en la década del 60”, en *500 años de catolicismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEHILA.

— — — (1992b), “Organización popular y conciencia cristiana”, en *500 años de cristianismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEHILA.

Ollier, María Matilde (1998), *La creencia y la pasión. Privado, público y político en la izquierda revolucionaria*, Buenos Aires, Ariel.

— — — (1986), *El fenómeno insurreccional y la cultura política (1969-1973)*, Buenos Aires, CEAL.

Plotkin, Mariano (1994), *Mañana es San Perón*, Buenos Aires, Ariel.

Pucciarelli, Alfredo (1999), “Dilemas irresueltos en la historia reciente de la sociedad argentina”, en Alfredo Pucciarelli (ed.), *La primacía de la política. Lanusse, Perón y la Nueva Izquierda en tiempos del GAN*, Buenos Aires, EUDEBA.

Sigal, Silvia y Verón, Eliseo (1986), *Perón o Muerte. Los fragmentos discursivos del fenómeno peronista*, Buenos Aires, Legasa.

Terán, Oscar (1997), “Pensar el Pasado”, en *Punto de Vista*, N° 58, Buenos Aires.

Tortti, María Cristina (1999), “Protesta social y ‘Nueva Izquierda’ en la Argentina del GAN”, en Alfredo Pucciarelli

(ed.), *La primacía de la política. Lanusse, Perón y la Nueva Izquierda en tiempos del GAN*, Buenos Aires, EUDEBA.

Waldmman, Peter (1983), *Ensayos sobre política y sociedad en América Latina*, Caracas, ALFA.

— — — (1982), “Anomia social y violencia”, en Alain Rouquié (comp.), *Argentina hoy*, Buenos Aires, Siglo XXI.

3. Ensayos testimoniales

Chaves, Gonzalo y Lewinger, Arturo (1998), *Los del 73'. Memoria Montonera*, La Plata, De la Campana.

Giussani, Pablo (1984), *Montoneros: La soberbia armada*, Buenos Aires, Sudamericana.

Jauretche, Ernesto y Levenson, Gregorio (1998), *Héroes. Historias de la Argentina Revolucionaria*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional.

4. Textos teórico-metodológicos

Löwy, Michael (1998), *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999.

Mallimaci, Fortunato (2000), “Religión y política hoy: Catolicismo y antiliberalismo. Un debate inconcluso”, Ponencia presentada en las X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina. Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, Buenos Aires, noviembre de 2000.

— — — (1995), “El catolicismo latinoamericano a fines de milenio. Incertidumbres desde el cono Sur”, en *Nueva Sociedad*, Caracas, N° 136.

Troelsch, Ernst (1956), *The social teaching of the christian churches*, Nueva York, Mc Millan.

Weber, Max [1920] (2000), *Ensayos de Sociología de la Religión*, Madrid, Taurus, ts. I-II-III.

La Iglesia argentina durante el “Proceso” (1976-1983)

Martín Obregón

Universidad Nacional de La Plata

Introducción

El presente artículo aborda las relaciones que se establecieron entre la jerarquía de la Iglesia católica argentina y el régimen militar que gobernó el país entre el 24 de marzo de 1976 y el 10 de diciembre de 1983, intentando articular centralmente dos dimensiones.

La primera de ellas está referida a un conjunto de cuestiones que pertenecen al ámbito interno de la institución eclesial y que fueron objeto, a lo largo de las décadas de 1960 y 1970, de intensos debates en el interior del vasto campo católico. En efecto, una de las consecuencias más importantes que introdujo el Concilio Vaticano II, que se desarrolló entre 1962 y 1965, fue la agudización de aquellas mismas tensiones que, ya presentes en los años de 1950, había intentado armonizar. Con el correr de los años, esas tensiones, que iban desde el plano teológico hasta el pastoral y desde el litúrgico al doctrinario, adquirieron en la Argentina una particular virulencia, provocando en la Iglesia nacional una crisis interna sin precedentes.¹

La segunda dimensión, que podríamos ubicar en un nivel histórico-sociológico, privilegia el análisis de la situación política y social imperante en la Argentina del “Proceso”, considerando a la Iglesia como un factor de poder que despliega un conjunto de estrategias con el objetivo de consolidar su poder institucional y ampliar su influencia sobre el conjunto de la sociedad, teniendo para ello en cuenta el papel y el accionar del resto de los actores sociales (las Fuerzas Armadas, los partidos políticos, los sindicatos, las organizaciones empresariales, etcétera).²

En este trabajo intentaremos demostrar que la manera en que esas dos dimensiones se fueron articulando a lo largo del complejo período 1976-1983 condicionaron la posición de la jerarquía católica ante el gobierno militar y favorecieron el desarrollo de sus diferentes estrategias institucionales.

Al mismo tiempo, y basándose en la articulación de las dos dimensiones mencionadas anteriormente, la presente ponencia ensaya una periodización a partir de la cual es posible analizar los principales giros que tuvieron lugar en el seno del episcopado católi-

¹ Acerca de las discusiones que suscitó el Concilio Vaticano II en dichos ámbitos y sus efectos sobre el catolicismo argentino y su Iglesia, véase el trabajo de Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000.

² Véase en torno de esta cuestión el trabajo de Abelardo Soneira, *Las estrategias institucionales de la Iglesia católica 1880-1976*, 2 vols., Buenos Aires, CEAL, 1989.

co, tanto en lo referente a sus orientaciones generales como en sus relaciones con el régimen militar. Desde esta perspectiva será posible observar el carácter dinámico y complejo de una institución como la Iglesia católica.

Por último, cabe destacar que pese a la complejidad que plantea la identificación de distintos sectores en el interior de un cuerpo como la Conferencia Episcopal Argentina (donde los matices que podrían mencionarse alcanzarían a cada uno de los miembros que lo componen y donde los desplazamientos de un sector a otro también son frecuentes), la misma resulta imprescindible desde un punto de vista analítico. En este sentido, y a los efectos del presente trabajo, hemos optado por una distinción más bien laxa, que supone la existencia de tres grandes corrientes entre los obispos argentinos: la de los tradicionalistas, la de los conservadores y la de los renovadores.

La primera categoría engloba a aquellos obispos que con mayor determinación se resistían a los cambios introducidos por el Concilio Vaticano II, incapaces aun de sustraerse a la matriz tomista en la que se habían formado como hombres de la Iglesia. Los obispos tradicionalistas seguían concibiendo a la Iglesia como una sociedad perfecta que no debía contaminarse con los “errores” del mundo moderno y estaban animados más por un espíritu de conquista que por el nuevo espíritu de diálogo que impulsaba el Vaticano.³

A diferencia de los tradicionalistas, los conservadores aceptaban en general la nece-

sidad de introducir ciertos cambios en el seno de la Iglesia, pero de una manera gradual y paulatina, ya que seguían visualizando en ellos potenciales peligros para la vida de la institución. Más vago que el anterior desde el punto de vista ideológico, y sumamente heterogéneo en cuanto a su composición, el sector conservador era claramente mayoritario.⁴

Por último, bajo la etiqueta de renovadores hemos agrupado a un conjunto de obispos que, muchos de ellos recientemente promovidos al episcopado, se encontraban claramente ubicados en la tradición posconciliar. Sin embargo, a partir de las diferentes interpretaciones que cada obispo realizó de los documentos conciliares y de su nivel de compromiso con los mismos, es posible introducir una distinción entre una fracción más bien moderada y otra progresista.⁵

En términos generales, estos diferentes alineamientos –fundados en diversas maneras de concebir el lugar de la Iglesia en el mundo y sus vínculos con el resto de la sociedad– tuvieron su correlato en función de la adhesión o de las reservas que manifestaron frente al gobierno militar que tomó el poder el 24 de marzo de 1976, el que encontró entre los primeros sus apoyos más entusiastas y entre los últimos a sus opositores más decididos.

³ Los sectores tradicionalistas del catolicismo encontraron en el Vicariato Castrense para las Fuerzas Armadas su principal punto de articulación. Monseñor Tortolo –arzobispo de Paraná y vicario castrense– y monseñor Bonamín –provicario del Ejército– fueron las dos figuras que más gravitaron durante los años del Proceso. Otros obispos que compartieron posiciones marcadamente tradicionalistas fueron: monseñor Bolatti, arzobispo de Rosario; monseñor Plaza, arzobispo de La Plata; monseñor Sansierra, arzobispo de San Juan; monseñor Medina, obispo de Jujuy, y monseñor León Kruk, obispo de San Rafael, entre otros.

⁴ Dentro del sector conservador, definido en términos amplios, se encuadró la mayoría de los obispos argentinos, cuyas posiciones fueron, en términos generales, sintetizadas por quienes adquirieron a lo largo de los años del Proceso un protagonismo y un liderazgo indiscutible en la Iglesia argentina: el arzobispo de Buenos Aires y cardenal primado, Juan Carlos Aramburu, y el cardenal Raúl Primatesta, arzobispo de Córdoba, a quienes se sumaría luego monseñor Quarracino, por aquel entonces obispo de Avellaneda.

⁵ Entre los primeros se destacaron por su protagonismo monseñor Justo Laguna, obispo de Morón y monseñor Jorge Casaretto, por aquel entonces obispo de Rafaela. Entre los segundos, el obispo de La Rioja, monseñor Angelelli, el de Goya, monseñor Devoto, el de Neuquén, monseñor Jaime de Nevares, el de Viedma, monseñor Miguel Hesayne, y el de Quilmes, monseñor Jorge Novak.

Una Iglesia a la defensiva: 1976-1978

Los casi tres años que van desde el golpe del 24 de marzo de 1976 hasta la providencial intervención del Papa en el conflicto con Chile, durante la navidad de 1978, pueden ser considerados, por diversos motivos, como una primera fase en las relaciones Iglesia-Fuerzas Armadas durante la época del “Proceso”.

Desde el punto de vista político y social se trató de la época de mayor solidez del régimen militar, caracterizada por el congelamiento de la actividad partidaria, el fuerte control de la actividad sindical y el disciplinamiento de la sociedad en su conjunto a partir de la utilización sistemática del terror.⁶

Pero también una serie de cuestiones inherentes a la vida interna de la Iglesia hacen que ese período adquiera una notable coherencia interna: tanto en el nivel de la Iglesia argentina como en el de la Iglesia latinoamericana es posible visualizar en esos años una fuerte corriente regresiva y restauradora, característica de una institución eclesiástica que, advirtiendo la profundidad de su crisis interna, prioriza su propia reorganización sobre bases claramente conservadoras.⁷ También desde esta perspectiva, 1978 es un año bisagra, ya que en octubre de ese año asume su pontificado Juan Pablo II, un Papa que imprimirá a la Iglesia universal un viraje significativo en múltiples aspectos.

⁶ En líneas generales, esta primera etapa coincide con la que Hugo Quiroga denomina de “Legitimación” y que tiene lugar durante los dos primeros años del régimen. Cf. Quiroga, Hugo, *El tiempo del “Proceso”. Conflictos y coincidencias entre políticos y militares: 1976-1983*, Rosario, Editorial Fundación Ross, 1994.

⁷ La designación del entonces obispo auxiliar de Bogotá, Alfonso López Trujillo, como secretario general del CELAM, es una expresión de dicha tendencia. Cf. Zanatta, Loris, “Chiesa e militari in Argentina. La santa sede di fronte al colpo di Stato del 24 marzo 1976” (mimeo), y Laguna, Justo, *Luces y sombras de la Iglesia que amo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1996.

Para comprender la posición de la Iglesia durante aquellos primeros años del “Proceso” debemos tener en cuenta, en primer lugar, las dimensiones que había adquirido su propia crisis interna. Una crisis que era atribuida por la mayoría de los obispos argentinos a las interpretaciones extremas que algunos sacerdotes y grupos laicales habían realizado de los documentos del Concilio Vaticano II y de la Conferencia Latinoamericana de Medellín.

Para las cúpulas de la Iglesia se trataba, claramente, de disciplinar a esos sectores –clericales y laicales– que estaban poniendo en peligro la unidad institucional, restituyendo la ortodoxia doctrinaria y uniformizando y supervisando estrictamente los aspectos litúrgicos y pastorales. En este sentido, los dos documentos episcopales elaborados pocos días antes del golpe, en los que se advertía sobre el debido uso de la vestimenta y los hábitos eclesiásticos⁸ y sobre ciertas desviaciones que se estaban produciendo en el terreno del culto a los santos –tal el caso de la adoración a la llamada Difunta Correa–⁹ como el acalorado debate que dividió al episcopado católico en torno de la llamada Biblia Latinoamericana, durante la segunda mitad de 1976, deben ser interpretados en el contexto de una reacción conservadora y defensiva que buscó restaurar la unidad eclesial aislando a los sectores progresistas del catolicismo.

Al mismo tiempo, era evidente para la jerarquía eclesiástica que la crisis interna que desgarraba al catolicismo argentino no podía desligarse de la que azotaba a la sociedad en su conjunto. Desde fines de la década de 1960 la conflictividad social se había agudizado,

⁸ Declaración de la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina sobre el hábito eclesiástico, en *Documentos del Episcopado Argentino, 1965-1981*, Buenos Aires, Editorial Claretiana, 1982.

⁹ Declaración de la Conferencia Episcopal Argentina sobre el culto de los santos y de las almas del purgatorio, en *Documentos del episcopado argentino, 1965-1981, op. cit.*

abonando el terreno para el crecimiento de aquellas ideologías de izquierda tan temidas por la Iglesia. En efecto, no eran pocos los que dentro de esta última vinculaban el desarrollo de la “Iglesia del Pueblo” con los procesos de fondo que caracterizaron a los años de 1960 y 1970.

La radicalización de la protesta social y la difusión de ideologías “materialistas y ateas”, que desafiaban abiertamente la hegemonía ideológica y cultural de la Iglesia, constituían por ello un problema central para las cúpulas eclesiásticas, precisamente en momentos en los que día a día asistía a la disminución de las vocaciones religiosas.¹⁰ ¿O no era acaso, como lo había anunciado monseñor Tortolo, el descentramiento de la religión de la vida nacional la causa principal de una crisis que alcanzaba niveles inéditos?¹¹

En este contexto, no resulta sorprendente que la llegada de los militares al poder haya suscitado, más allá de los diversos matices a los que luego nos referiremos, una aceptación mayoritaria en el seno del episcopado católico.

Por un lado, la corporación militar, ligada por múltiples lazos a la Iglesia católica desde hacía décadas, aparecía como una barrera –como también lo había sido históricamente– frente a las opciones políticas o ideológicas de la “nueva izquierda”. A mediados de la década de 1970, el disciplinamiento social era un objetivo en torno del cual confluían la mayor parte de los obispos argentinos ya que, como era de prever, tendría sobre el campo católico el efecto de contribuir al aislamiento de los sectores más radicalizados.

Por otro lado, las Fuerzas Armadas definían su identidad corporativa a partir de un conjunto de elementos entre los cuales el ca-

tolicismo aparecía en el centro, lo que inducía a pensar que bajo el “Proceso” la Iglesia gozaría de un lugar de privilegio –al abrigo de las ideologías seculares y de los siempre molestos partidos políticos– desde el cual ejercer un rol que nunca delegó: el de guía espiritual de la sociedad.

Este piso de coincidencias básicas fue fundamental para que una jerarquía católica a la defensiva brindara su apoyo, en términos generales, al gobierno militar. Durante los primeros años del “Proceso”, y en un clima fuertemente restaurador, al menos una docena de obispos marcadamente tradicionalistas que simpatizaban abiertamente con el régimen ejercieron una fuerte influencia sobre la totalidad del cuerpo episcopal, arrastrando hacia sus posiciones a una mayoría conservadora mucho más vaga desde el punto de vista ideológico y aislando a los sectores renovadores, partidarios de saldar la crisis interna a partir de una modernización de las estructuras eclesiales y críticos de los métodos represivos utilizados por los militares.

El apoyo que en términos generales la jerarquía católica brindó al régimen militar durante estos tres primeros años de su gestión, puesto de manifiesto sobre todo en las declaraciones públicas de sus principales exponentes y en innumerables actos y celebraciones patrióticas a lo largo y a lo ancho de todo el país, no debe hacer perder de vista el hecho de que las relaciones entre la jerarquía católica y el gobierno militar atravesaron momentos difíciles.¹²

En el centro de esas tensiones estaba la metodología represiva utilizada por los militares, basada en el secuestro, la tortura y el asesinato de los opositores al régimen. Si la utilización sistemática del terror por parte de

¹⁰ Cf. Quarracino, Antonio, “La Iglesia en la Argentina de los últimos cincuenta años”, en *Criterio*, diciembre de 1977.

¹¹ *La Prensa*, 19 de abril de 1976.

¹² Hemos desarrollado estos aspectos en “La Iglesia católica frente al golpe de Estado del 24 de marzo de 1976”, tesis de Licenciatura, UNLP, 2000.

un régimen que se decía católico y sobre el cual pesaban graves denuncias por la violación de los más elementales derechos humanos en diversos foros internacionales comprometía la posición de una Iglesia local que, a ojos vista, constituía uno de sus apoyos más importantes, lo que agravaba aun más la cuestión era la amplitud de los límites de ese mismo terror: la masacre de los padres palotinos y el asesinato del obispo Angelelli eran tan sólo los casos más resonantes de la feroz represión que los militares llevaron a cabo contra los sectores progresistas del campo católico.

Episodios de este tipo y otros referidos a determinados aspectos de la ortodoxia doctrinaria sobre los cuales la autoridad militar se creyó con derecho a intervenir mediante el allanamiento de instituciones educativas católicas, la expulsión de docentes y la prohibición de libros de texto o métodos de enseñanza, despertaron temores en la jerarquía en torno de la autonomía de la Iglesia con relación a los poderes temporales.¹³

Sin embargo, en los primeros años del régimen militar y en un momento en que el “contexto de oportunidades políticas” no ofrecía a la Iglesia otra alternativa preferible a la de un gobierno de las Fuerzas Armadas, las cúpulas del episcopado mantuvieron su apoyo a los lineamientos generales del “Proceso”, movidas por esos objetivos comunes que eran el disciplinamiento social y la restauración de un universo valorativo y simbólico donde el catolicismo ocupaba un lugar central.

En efecto, la forma en que la Iglesia afrontó la cuestión de los derechos humanos –que se convirtió en excluyente a lo largo de esos años y en torno de la cual los obispos adoptaron diferentes posiciones– resulta reveladora de la opción conservadora de la jerarquía católica.

¹³ Cf. Mignone, Emilio, *Iglesia y Dictadura*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986.

Con el objeto de evitar una ruptura con el régimen militar, y priorizando en consecuencia ese mínimo común denominador que compartía con aquél, la jerarquía católica deslizó sus críticas al régimen –en especial a la metodología represiva adoptada– en la forma de ambiguos documentos episcopales y en reuniones reservadas con autoridades de las tres armas, las que encontraron un canal semiorgánico en una “comisión de enlace” creada hacia 1977.

El tema de los derechos humanos no hizo sino agudizar las divisiones ya presentes en el cuerpo episcopal en torno de cuál debía ser la postura adoptada por la Iglesia, generando acaloradas discusiones en las que el episcopado quedó virtualmente dividido en dos sectores: uno, que sostenía la necesidad de que la Iglesia se pronunciara con claridad acerca del tema y generara una instancia orgánica, o al menos oficiosa, para brindar asistencia a las víctimas de la represión, en la línea de la Vicaría de la Solidaridad que había sido propiciada en Chile por el arzobispo de Santiago,¹⁴ y otro que, retomando en buena medida los argumentos de los militares en lo que respecta a la existencia de una “campaña antiargentina” impulsada desde el exterior, relativizaban la gravedad de la situación y planteaban la inconveniencia de entrar en un conflicto abierto con el régimen militar, aduciendo en no pocos casos que el tándem Videla-Viola era de todas maneras preferible al que estaba compuesto por los comandantes de cuerpo.¹⁵

La gravedad de la crisis interna de la Iglesia y los efectos que sobre ella podían tener

¹⁴ Cf. Zanatta, Loris, “Religión, nación y derechos humanos. El caso argentino en perspectiva histórica”, en *Revista de Ciencias Sociales*, N° 7/8, Quilmes, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 1998.

¹⁵ Cf. entrevista realizada por la revista *Comunidad*, de la diócesis del Neuquén, al obispo Jaime de Nevares, reproducida en Jaime de Nevares, *La verdad nos hará libres*, Buenos Aires, Nueva Tierra, 1990.

las divisiones que se perfilaban dentro del episcopado en relación con el espinoso tema de los derechos humanos jugó un papel importante en la estrategia finalmente adoptada por la cúpula eclesiástica, la que intentó ante todo preservar la unidad institucional haciendo públicas sus críticas al régimen, pero de tal forma que las mismas no pusieron en peligro su relación con él.

Fue por ello que, más allá de la denuncia constante y de la actividad militante de un puñado de obispos y sacerdotes que hicieron suya la causa de los derechos humanos,¹⁶ el episcopado en su conjunto se limitó a plantear sus críticas a la metodología represiva en algunos documentos no exentos de ambigüedad¹⁷ y a instituir una serie de canales a partir de los cuales solicitar información acerca de determinadas personas que se encontraban desaparecidas o, eventualmente, la liberación de algunos detenidos.¹⁸

En suma, la postura asumida durante estos años por la institución eclesiástica fue la resultante de una evaluación de las ventajas y desventajas que podían esperarse del gobierno de las Fuerzas Armadas. Puestos a escoger entre las seguridades que el “Proceso” prometía (el fin de la protesta social, el consecuente aislamiento de los sectores progresis-

tas del propio campo católico y la centralidad del catolicismo como referente ideológico de la nación) y los evidentes peligros y complicaciones que de él se derivaban (la incapacidad para generar un proyecto político propio, la violación sistemática de los derechos humanos, y su repentina adhesión a políticas económicas de corte neoliberal) los obispos optaron por las primeras, aunque desde fines de 1978 y en los años sucesivos serían cada vez más los que comprenderían que el proyecto de los militares difícilmente pudiese coincidir con el de la Iglesia.

Hacia la construcción de un nuevo proyecto hegemónico: 1979-1981

Tanto en el ámbito de la política y de la sociedad argentina como en el del propio catolicismo y su Iglesia tienen lugar, a lo largo de estos años, una serie de procesos destinados a modificar la naturaleza de las relaciones entre la jerarquía católica y el gobierno de las Fuerzas Armadas.

En efecto, es posible ver el año 1979 como aquel en el que, aunque todavía lentamente, determinados sectores de la sociedad civil comienzan a recuperar la iniciativa, en parte como consecuencia de la incapacidad de un régimen militar que, al tiempo que no logra definir una propuesta política medianamente articulada, comienza a pagar con su aislamiento los costos políticos derivados del terror y de un plan económico que, al castigar a amplísimos sectores del arco social, lo priva de sólidas bases de sustentación.¹⁹

A lo largo de este período los partidos políticos incrementan su actividad y comienzan a difundir comunicados cada vez más críticos. Al mismo tiempo, se consolida la oposi-

¹⁶ Nos referimos fundamentalmente a los obispos Hesayne, Novak y De Nevares. Los dos últimos participaron activamente en organismos defensores de los derechos humanos como el MEDH y la APDH, respectivamente.

¹⁷ Cf. especialmente la “Carta Pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina” de mayo de 1976, la “Carta de la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina a los miembros de la junta militar sobre inquietudes del pueblo cristiano por detenidos, desaparecidos”, etc., de marzo de 1977, y “Reflexión cristiana para el pueblo de la patria de la Conferencia Episcopal Argentina”, de mayo de 1977, en *Documentos del Episcopado Argentino*, citado.

¹⁸ Cf. Bruno Passarelli y Fernando Elenberg, *Il cardinale e i desaparecidos*, Narni, Societa Editrice, 1999. Allí se hace referencia a las solicitudes periódicas que el nuncio apostólico Pío Laghi elevaba al Ministerio del Interior.

¹⁹ Volvemos aquí a remitir al trabajo de Hugo Quiroga, *El tiempo del “Proceso”*, citado.

ción sindical a las políticas económicas de Martínez de Hoz y su equipo y se profundiza la actividad de los organismos defensores de los derechos humanos.

Estos procesos, que comienzan apenas a bosquejarse hacia fines de la década de 1970 en la sociedad argentina, convergen con otros, cuyas consecuencias serán profundas y duraderas, que se desarrollan en el ámbito de la Iglesia universal.

En este sentido, la llegada al pontificado de Juan Pablo II, en octubre de 1978, constituye un punto de inflexión y el comienzo de una nueva etapa para la Iglesia católica, signada por la construcción de un nuevo proyecto hegemónico basado en lo que se dio en llamar el “aggiornamento socialcristiano”.²⁰

En el caso de las iglesias latinoamericanas, esta nueva orientación de la Iglesia universal cristalizaría durante la Conferencia de Puebla, inaugurada por el propio Juan Pablo II a comienzos de 1979, y asumiría la forma de una teología de la cultura que en el terreno doctrinario vendrá a ocupar el lugar de la síntesis capaz de cerrar las hondas heridas y los desgarramientos de los tiempos del concilio. La recuperación y actualización de la “cuestión social” –profundizada más adelante con la encíclica “*Laborem Exercens*”, de Juan Pablo II– y de la cultura popular católica tenía por objeto ofrecer una sólida respuesta al crecimiento que había experimentado la Teología de la Liberación en algunos países del continente.

En el caso de la Iglesia argentina, algunas de las definiciones centrales adoptadas por los obispos latinoamericanos en Puebla no podían sino obligar a un replanteo de las relaciones con el gobierno militar. Si, por un lado, uno de los ejes centrales del Documento

de Puebla pasaba por la condena de todo tipo de totalitarismo, la denuncia explícita de la doctrina de la seguridad nacional y la defensa irrestricta de los derechos humanos, por otro lado se denunciaba la injusticia social y se ponía el acento en la defensa de los trabajadores.

La convergencia de estos procesos redefinió las relaciones entre la Iglesia y el gobierno militar. En círculos cada vez más amplios de la jerarquía se comenzó a tomar conciencia no sólo de la necesidad que tenía la Iglesia de tomar cierta distancia con respecto al régimen, sino también de salir del relativo aislamiento en que se encontraba, recomponiendo sus relaciones con otros sectores de la sociedad civil, en vistas de una eventual redefinición, aún lejana, de las reglas del juego político.

A las preocupaciones ya presentes en muchos obispos en torno de las características de la política represiva implementada por los militares y de la injerencia de estos últimos en aspectos que la jerarquía consideraba de su exclusiva competencia, se sumaba la irresponsable actitud de amplios sectores de las Fuerzas Armadas, que hacia fines de 1978 estuvieron a punto de desencadenar una guerra con Chile por el Canal de Beagle.

Además, la profunda brecha que se abría entre las políticas monetaristas del equipo económico de Martínez de Hoz (que adquirieron perfiles bien nítidos durante 1977, con la reforma financiera, y 1978, con la apertura comercial) y las propugnadas históricamente por la doctrina social de la Iglesia, basadas en la armonía de las relaciones entre el capital y el trabajo, confirmaba en el ánimo de muchos obispos que, más allá de las referencias a su catolicidad, el gobierno del “Proceso” estaba muy lejos de encarnar en el plano temporal el ideario de una Iglesia católica que, como había quedado demostrado en Puebla, había asumido plenamente el espíritu del Concilio.

En esta creciente certidumbre en la que encontraban terreno fértil las iniciativas ten-

²⁰ Cf. Ezcurra, Ana María, *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*, Buenos Aires, Puntosur, 1988.

dientes a vincular a la Iglesia con otros sectores de la sociedad, adquirieron un importante protagonismo algunos obispos de reciente promoción al cuerpo episcopal, como monseñor Laguna y monseñor Casaretto.

El acercamiento entre la jerarquía católica y el sindicalismo peronista quedó evidenciado a lo largo de 1979, cuando el equipo de pastoral social del episcopado dio a conocer en los primeros días de agosto un documento, ratificado en sus consideraciones generales por la comisión permanente del episcopado en noviembre, en el cual manifestaba su oposición a la ley de asociaciones profesionales que se aprestaba a sancionar el gobierno militar.²¹ Se trataba de una cuestión importante sobre la cual, por primera vez, la Iglesia y las Fuerzas Armadas aparecían, claramente, en veredas opuestas.

En el marco de una estrategia más amplia, consistente en neutralizar a las corrientes más radicalizadas del catolicismo, la cuestión social comenzó a ganar terreno, haciéndose cada vez más presente en las homilías y en las declaraciones de los obispos, incluso en aquellos fuertemente conservadores, y en el marco de una ortodoxia doctrinaria que no diese lugar a interpretaciones consideradas extremas.

A medida que la crisis del régimen militar se profundizaba, y se comenzaba a visualizar la necesidad de una salida política para el “Proceso”, la Iglesia fue intensificando los contactos con el sindicalismo peronista.²² En este sentido, la designación de monseñor Laguna, en 1981, como presidente del equipo de pastoral social, en el marco de una nueva estrategia de la Iglesia universal hacia el mundo del trabajo, plasmada en la encíclica “Labo-

rem Excercens” de Juan Pablo II, contribuyó a dinamizar la relación con el sindicalismo.

Pero tal vez la experiencia que con mayor claridad refleje esta nueva vocación hegemónica del catolicismo argentino tenga que ver con el ámbito juvenil, al que la asamblea plenaria de mayo de 1981 definió como una de las prioridades pastorales bajo el lema “Toda la Iglesia evangeliza a toda la juventud”. Para desarrollar estas tareas el episcopado designó una comisión nacional encabezada por el entonces obispo de Rafaela, monseñor Jorge Casaretto.²³

En esta iniciativa, que iba a revelarse además sumamente exitosa, puede apreciarse el cambio de clima con respecto al período anterior y la idea, presente como vimos también en el plano doctrinario, de incorporar viejas demandas de los sectores renovadores despojándolas de sus connotaciones más radicalizadas.²⁴

No deja de resultar significativo el interés de la Iglesia por la reconquista del espacio juvenil en un momento en el que, si bien se produce un descongelamiento de la actividad de la sociedad civil, sigue estando restringida la participación política en los ámbitos tradicionales. Es posible que a la luz de ese fenómeno y de la reciente experiencia represiva, la Iglesia haya visto la oportunidad de ampliar su influencia desarrollando ese tipo de espacios.

Mucho más distante se revelaría la actitud de la jerarquía católica hacia los partidos políticos, incluso en los tiempos en que se formó la multipartidaria, con la cual el episcopado como cuerpo nunca aceptó reunirse y se vinculó solamente a través de dos de sus comisiones: la de pastoral social y la de justicia y paz.

Paralelamente, las conclusiones de Puebla, y más tarde la advertencia formulada por

²¹ Cf. “Comunicado del equipo de pastoral social sobre el derecho de agremiación”, de agosto de 1979, y “Declaración de la comisión permanente de la Conferencia Episcopal Argentina sobre la ley de asociaciones gremiales de trabajadores”, de diciembre de 1979.

²² Cf. Arturo Fernández, *Sindicalismo e Iglesia 1976-1987*, Buenos Aires, CEAL, 1990.

²³ Cf. *Clarín*, 6 de abril de 1982.

²⁴ En este sentido es significativo que el episcopado retomó un proyecto de la década de 1960, en el que habían participado activamente los sectores renovadores del catolicismo.

Juan Pablo II, en octubre de 1979, con respecto a la situación de los derechos humanos en la Argentina modificaron en el plano interno las posiciones dentro del campo católico, fortaleciendo la de aquellos obispos y sacerdotes que se habían expresado críticamente con respecto al régimen.²⁵

En la misma dirección influyeron otros dos acontecimientos ocurridos en estos años: el informe dado a conocer por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA y la obtención del Premio Nobel de la Paz por parte de Adolfo Pérez Esquivel, coordinador latinoamericano del Servicio de Paz y Justicia, una institución de inspiración cristiana.

Tanto en el plano de la política interna como en el de la propia institución eclesiástica se produjeron, entonces, una serie de cambios que hacia 1980 contribuyeron a fortalecer la actividad de los obispos que desafiaban el autoritarismo del régimen, dando lugar además a que la defensa de los derechos humanos se combinara crecientemente con la denuncia de la situación social.

En este sentido, una carta pastoral que el obispo de Quilmes, Jorge Novak, hizo llegar a la Conferencia Episcopal Argentina en agosto de 1979 –de la que se imprimieron más de 20.000 copias que fueron distribuidas en las distintas capillas y parroquias de la diócesis– demuestra que los planteos de los sectores renovadores de la Iglesia se inscribían cada vez con mayor claridad en el marco de los lineamientos de la Iglesia universal, apoyándose en las conclusiones de Puebla y en las encíclicas papales.²⁶ En un mismo sentido, eran esas redefiniciones las que le permitieron al obispo de Viedma calificar como

“anticristiana” la política económica del régimen y afirmar que “la brecha que señala Puebla, esa brecha entre ricos y pobres, es hoy en la Argentina cada vez más notable”.²⁷

Es indudable que todos estos acontecimientos legitimaban el accionar de aquellos sectores del catolicismo que se oponían a las políticas excluyentes del régimen militar, llevando en ocasiones al enfrentamiento con sectores de la jerarquía. Desde el conflicto que enfrentó al equipo de villas de emergencia de la Arquidiócesis de Buenos Aires con las autoridades de la municipalidad, hasta la activa participación de sectores eclesiales en la organización de ollas populares y toma de tierras, lo que se advierte es un despertar de los sectores progresistas del catolicismo, que comienzan a enlazar sus reivindicaciones con las de otros sectores de la sociedad.²⁸

La distancia que impuso la jerarquía respecto de un régimen que estaba perdiendo la iniciativa política y veía cómo se multiplicaban –tanto en el nivel de la representación sindical-partidaria como en el nivel de la vida cotidiana– los síntomas de “resurrección” de la sociedad civil, se expresó en uno de los documentos más importantes producidos por la Iglesia bajo el gobierno militar. En “Iglesia y comunidad nacional” los obispos adoptaron expresamente la nueva estrategia de la Iglesia universal y se pronunciaron en favor de la democracia política.²⁹

²⁷ *La Nación*, 9 de febrero de 1982.

²⁸ Con respecto al conflicto entre el equipo de villas de emergencia del Arzobispado de Buenos Aires y el municipio véase el trabajo de Oscar Oszlak, *Merecer la ciudad*, Buenos Aires, Humanitas-CEDES, 1991. La participación de sectores eclesiales en las tomas de tierras que se producen a fines de la dictadura en algunos partidos del Gran Buenos Aires puede seguirse en Fara, Luis, “Luchas reivindicativas urbanas en un contexto autoritario. Los asentamientos de San Francisco Solano”, en Jelín, Elizabeth (comp.), *Los nuevos movimientos sociales*, 2 vols., Buenos Aires, CEAL, 1985.

²⁹ Documento de la Conferencia Episcopal Argentina: “Iglesia y comunidad nacional”, en *Documentos del Episcopado Argentino*, citado.

²⁵ En octubre de 1979 el Papa se refirió a la situación argentina solicitando al episcopado que “se hiciera eco del angustioso problema de las personas desaparecidas”. Cf. Mignone, Emilio, *Iglesia y Dictadura*, citado.

²⁶ Novak, Jorge, *Iglesia y Derechos Humanos*, Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2000.

A pesar de este distanciamiento, las relaciones entre el gobierno militar y la jerarquía católica continuaron siendo buenas en términos generales, y el episcopado persistió en su negativa de adoptar una posición más crítica con respecto al régimen militar, aun en contra de las presiones que desde el Vaticano le llegaban en tal sentido.

Con respecto al tema de los derechos humanos es posible observar que a partir de 1979 los documentos episcopales le dedican cada vez menor atención, mientras que los sectores mayoritarios de la jerarquía comenzaron a manifestarse en favor de dejar atrás la “dolorosa” cuestión de los desaparecidos.³⁰

Presente ya en estos años, la revisión de lo actuado por las Fuerzas Armadas durante la “lucha antisubversiva” estaba destinada a ubicarse en el centro de la agenda de la transición democrática que se abrió luego de la derrota militar en la guerra por las islas Malvinas.

La Iglesia católica y el período de transición a la democracia: 1982-1983

La derrota militar en la guerra de Malvinas, en junio de 1982, inauguró la fase de descomposición del régimen militar.³¹ Lo que confiere al período post Malvinas su unidad interna es, desde luego, el proceso de transición a la democracia, a la luz del cual debe ser analizado el papel de la Iglesia.

El conflicto con Inglaterra por las islas del Atlántico Sur representó una buena oportunidad para que los sectores más tradicionalistas de la Iglesia, sobre todo aquellos que se articulaban en torno del clero castrense, recuperaran parte de la iniciativa que habían perdido en los años anteriores en medio de un fervor nacionalista que parecía impregnarlo todo.

Durante los meses de abril y mayo de 1982 volvieron a escucharse, por última vez, los ecos del viejo mito nacional católico. Si el arzobispo de La Plata consideraba que la recuperación de las islas constituía “un acto que unía al pueblo argentino en busca del destino feliz para el cual Dios había creado a la patria argentina”,³² el de Rosario no se quedaba atrás, sosteniendo que “Dios defenderá nuestra causa, la causa que ha sido motivo de este acto de las fuerzas armadas al ocupar un territorio que es parte integrante de nuestra patria”.³³

En términos generales, y en consonancia con la actitud adoptada por la sociedad en su conjunto, el episcopado católico apoyó la acción del gobierno al recuperar las islas, pronunciándose en favor de una “paz con justicia”.

En momentos en que las críticas contra el gobierno militar se intensificaban y recrudecían los antagonismos sectoriales, el episcopado católico creyó encontrar en el conflicto con Inglaterra un instrumento que contribuía a la unidad del cuerpo social. El arzobispo de Buenos Aires, cardenal Aramburu, sostenía que “ha surgido en el país entero una histórica hora de unanimidad de sentimientos, de objetivos y de adhesión a nuestras fuerzas armadas”,³⁴ y en la misma dirección, el arzobispo de Santa Fe, monseñor Zazpe, elogiaba la capacidad de “unidad solidaria del pueblo argentino”.³⁵

Pocos días antes del final del conflicto, la improvisada visita de Juan Pablo II a la Argentina –cuyo propósito fue equilibrar el viaje del Papa por Gran Bretaña, previsto desde hacía varios meses– puso en evidencia, a partir de los niveles de organización demostrados y de una gran capacidad de movilización, hasta qué punto la Iglesia había recompuesto su estructura institucional.

³⁰ Cf. declaraciones del cardenal Primatesta en *La Nación*, 2 de enero de 1982.

³¹ Cf. Quiroga, Hugo, *El tiempo del “Proceso”*, citado.

³² *La Nación*, 3 de abril de 1982.

³³ *Ibid.*, 17 de abril de 1982.

³⁴ *Ibid.*, 10 de abril de 1982.

³⁵ *Ibid.*, 19 de abril de 1982.

Luego de la derrota militar, y en medio de un clima de fuerte incertidumbre política y de un virtual vacío de poder, la respuesta de la jerarquía católica no se hizo esperar. El 2 de julio, la comisión ejecutiva del episcopado emitió un comunicado en el cual exhortaba a la unidad nacional y convocaba a la moderación, en un momento que juzgaba “delicado” y “portador de gérmenes de consecuencias no siempre previsibles”.³⁶

Si la búsqueda de una transición ordenada aparecía como uno de los objetivos centrales dentro de la estrategia de la jerarquía católica, el otro iba a consistir en que las Fuerzas Armadas –con las que al fin y al cabo la Iglesia seguía ligada a partir de una matriz ideológica común– se retirasen del poder en las mejores condiciones posibles.

Como se ha señalado anteriormente, en el centro de la agenda de la transición democrática estaba la cuestión de los derechos humanos y la revisión de lo actuado por las fuerzas de seguridad durante los años del “Proceso”. La situación de debilidad política en que se encontraba el régimen militar luego de la derrota en Malvinas hizo que fracasaran sus intentos de negociar esta cuestión con las fuerzas políticas y sociales, lo que obligó a las autoridades militares a plantear una salida unilateral.³⁷ A fines de abril de 1983, el gobierno dio a conocer un “Documento Final” y un “Acta Institucional” en la que se consideraba que todo lo actuado por las fuerzas de seguridad en la “lucha contra la subversión” debía ser considerado un “acto de servicio” y por lo tanto no podía ser materia punible. La estrategia de las Fuerzas Armadas se comple-

tó en septiembre de 1983 con la sanción de la “Ley de Pacificación Nacional”, más conocida como “Ley de autoamnistía”.

Si bien el episcopado volvió a dividirse en torno de este tema, se hizo evidente que el mayoritario sector conservador, representado por las figuras de mayor peso del catolicismo argentino, coincidió en cuanto a la necesidad de encontrar un “cierre” a la cuestión de los derechos humanos que no comprometiese institucionalmente a las Fuerzas Armadas. A lo largo de 1983 el cardenal Aramburu y el entonces obispo de Avellaneda, monseñor Quarracino, se pronunciaron en favor de una ley de amnistía, al mismo tiempo que este último advertía sobre los peligros que podían derivarse de un eventual juzgamiento de los militares.³⁸

En este sentido, resultó por demás significativo el aval que la comisión ejecutiva del episcopado –integrada por el cardenal Aramburu, el cardenal Primatesta y monseñor López– brindaron al “Documento Final”, rechazado de manera enérgica por la casi totalidad de los sectores sociales, al plantear que el mismo contenía “aspectos positivos”.

Con respecto a este tema, los sectores renovadores más moderados, especialmente desde el equipo de pastoral social comandado por monseñor Laguna, adoptaron una postura tendiente a evitar la fuerte polarización entre las Fuerzas Armadas y el resto de la sociedad, organizando en diciembre de ese año una “Jornada de Reconciliación Nacional”, en las que se planteaba lo ocurrido en términos de un conflicto entre dos bandos, en el cual cada uno debía aceptar la responsabilidad que le cabía.³⁹

³⁶ *La Nación*, 3 de julio de 1982.

³⁷ Cf. Acuña, Carlos y Smulovitz, Catalina, “Militares en la transición argentina: del gobierno a la subordinación constitucional”, en C. Acuña y otros (comp.), *Juicio, castigos y memorias. Derechos humanos y justicia en la política argentina*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.

³⁸ Cf. Mignone, Emilio, *Iglesia y Dictadura*, cit., y Leonardo Pérez Esquivel, “Democracia y dictadura: opciones y compromisos de los cristianos”, en AA.VV., *500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires, Cehila-Nueva Tierra, 1992.

³⁹ Cf. Leonardo Pérez Esquivel, “Democracia y dictadura: opciones y compromisos de los cristianos”, en AA.VV., *500 años de cristianismo en Argentina*, citado.

Sólo el pequeño núcleo de obispos que había denunciado desde el principio la política represiva del régimen exigió la justicia y la verdad como requisito para lograr la eventual reconciliación. Para monseñor Hesayne, ésta requería de cinco condiciones: examen de conciencia, dolor, arrepentimiento sincero de los pecados, propósito de corrección, confesión sincera del pecado y reparación del mal cometido.⁴⁰ En igual dirección, el obispo de Neuquén rechazaba, basándose en el texto “Iglesia y comunidad nacional”, el “Documento Final” y la “Ley de autoamnistía”.⁴¹

En suma, más allá de estos pronunciamien-

tos críticos, la conferencia episcopal eludió pronunciarse oficialmente acerca de la ley de amnistía que los militares sancionaron dos semanas antes de las elecciones de octubre, sosteniendo que se trataba de una cuestión de carácter jurídico, mientras que las figuras de mayor peso en el ámbito de la jerarquía no ocultaron su apoyo a la medida.

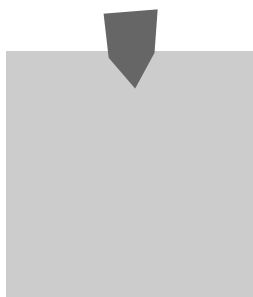
Ante el regreso al poder de los partidos tradicionales, y más aun en el caso de que triunfara en las elecciones el candidato del radicalismo, la Iglesia volvió a adoptar una posición fuertemente conservadora, temerosa de que el futuro gobierno democrático impulsara medidas que fueran en contra de sus intereses.

En ese nuevo horizonte político, la Iglesia no podía prescindir de sus viejos aliados de la corporación militar, garantes, a pesar de todo, de los principios de la catolicidad. □

⁴⁰ *El Porteño*, N° 16, abril de 1983.

⁴¹ Cf. Jaime de Nevares, *La verdad nos hará libres*, citado.

Lecturas



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 9 / 2005

Sartre en la historia intelectual

José Sazbón

Universidad de Buenos Aires / CONICET

Evocar a Jean-Paul Sartre en 2005 bajo la figuración del doble aniversario –el siglo y el cuarto de siglo que demarcan los años de su nacimiento y de su muerte– pone de relieve una habituación al canon abstracto de las escansiones de calendario que, no obstante, en el caso del homenajeado, remite a una vida y una obra hace tiempo indicativas de escansiones concretas en la historia intelectual. En efecto, Sartre, ya en vida pero, sobre todo, reconstituido por la memoria, encarnó momentos ejemplares de varios desarrollos que, siendo cada uno específico y propio de una serie autónoma, potenciaban sus contenidos al fusionarse en la persona de su impulsor. Las direcciones y los sesgos de esa expansión proteiforme abarrotan, normalmente, los esbozos biográficos y las noticias de diccionario, pues a la gran distribución inicial: escritor, filósofo, hombre público, se agregan enseguida las arraigadas señales de reconocimiento: literatura de compromiso, filosofía de la existencia, intervención política del intelectual, también ellas discriminables en consignas de validez epocal y pregnantes ademanes culturales condensados en imperativos de lucidez que atraviesan los géneros y las especialidades y se revelan tributarios de un “intelectual total”.

De allí que el movimiento de enlace de Sartre con la historia intelectual tiene el riesgo de asumir, de entrada, el espesor inútil del pleonasma, pues en el siglo XX basta mencionarlo para establecer un horizonte que segmenta el continuum de las ideas y las escuelas y abre así la posibilidad de articular una historia intelectual. De nombre propio, “Sartre” derivó en término epónimo; en esa función, incidió designando umbrales, períodos, identidades. Ya la biografía que consagrara al filósofo Annie Cohen-Solal en 1985¹ titulaba “Los años Sartre” la tercera de sus cuatro secciones, correspondiente a los años 1945-1956, la fase exaltante de irradiación del existencialismo y de la teorización del “compromiso” y, asimismo, la misma segmentación decenal que utilizara bastante tiempo después Benoit Denis para tratar “El

apogeo sartreano” como una etapa del largo recorrido de esa vocación del escritor francés (más espontánea que reflexiva antes de Sartre) que él estudia en su *Literatura y compromiso*.² “Los años Sartre” es también el título del tercer gran período del *Siglo de los intelectuales* reconstruido por Michel Winock,³ pero en este caso, dada la escala del tratamiento, esos “años Sartre” integran una serie más dilatada cuyas anteriores estaciones fueron “Los años Barrès” y “Los años Gide”; el lector intuye, de todos modos, que la coordinación de períodos con nombres emblemáticos es una elaboración retrospectiva a partir, justamente, de la relumbrante evidencia de “los años Sartre”; también es plausible que tal nominalización simbólica de hitos epocales reciba su sentido del contenido simbolizado, y éste no es otro que la conjunción de una fuerte intervención político-ideal (en torno del eje de los valores de la izquierda y de la derecha) y una masiva obra literaria encarnadas en una figura excedentaria y representativa exhibida, entonces, como epónima. Pero aun en este caso es el caso patente de Sartre el que induce el método de la designación en una secuencia regresiva, procedimiento idéntico al que hace arrancar en Pascal la línea de los pensadores “comprometidos”,⁴ ya que una vez que se ha diseñado el tipo –con sus atributos esenciales–, sólo queda deslizarlo como matriz portativa en la historia de las ideas, volviéndolo fructífero en la detección de rasgos comunes en las ejecutorias de distintas personalidades. Con algo de redundancia, se puede prolongar ese mismo modelo asimilacionista a la historia de los “intelectuales”, otra vez con Sartre como portador de un tipo-ideal servicial y expresivo,

¹ Annie Cohen-Solal, *Sartre. Una biografía* [1985], Buenos Aires, Emecé, 1990.

² Benoit Denis, *Littérature et engagement. De Pascal à Sartre*, París, Seuil, 2000.

³ Michel Winock, *L siècle des intellectuels*, París, Seuil, 1997.

⁴ Benoit Denis, *op. cit.*, cap. VII: “Pascal ou le pathos de l’engagement”.

circunstancia que resalta más en la medida en que, también canónicamente, los “intelectuales” ya habían surgido⁵ con rasgos acabados en vísperas del 900, enmarcados en las alternativas del Affaire Dreyfus (el hecho de que se suscitara a propósito de Dreyfus un *affaire* fue, justamente, su logro).⁶ Sólo que en las décadas siguientes no se había producido un uso generalizado del término en los estudios de conjunto (con algunas excepciones significativas, particularmente en años próximos al Affaire;⁷ hacia fines de los años de 1920, se destaca, desde la izquierda marxista, la polémica del ex surrealista Naville).⁸ Pero mientras durante ese período los enfoques colectivos de la categoría se servían de otras denominaciones –por ejemplo, en un mismo año (1927), *La trahison des clercs* de Julien Benda⁹ y *La république des professeurs* de Albert Thibaudet–, desde la segunda posguerra la proyección sartreana de la figura del “intelectual” consolidó una noción flexible y facilitadora que no sólo fue movilizadora para el contemporáneo encuadramiento político, científico-social y literario, sino que se expandió a fases históricas anteriores (Christophe Charle, *Les intellectuels en Europe au XIXe siècle*, 1996) y, en el límite, frecuentó el más desenvuelto anacronismo (Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, 1957).

“Intelectual” y “compromiso” asumieron, así, un estatuto léxico ambivalente: por un lado, eran términos codificados por su pertenencia al discurso sartreano; por otro, eran nociones generales, no marcadas, aptas para designar funciones y actitudes de una época cualquiera (al reeditar su *Intelectuales en la Edad Media*, Le Goff comentó, satisfecho, que su audacia había sido imitada y superada: ejemplo, los estudios sobre los intelectuales en la Antigüedad).¹⁰ Esta singularidad de su uso y el consiguiente deslizamiento del referente puede producir ilusiones ópticas como la muy reciente del crítico italiano Vittorio Strada, quien a propósito del “engagement”, asevera que Sartre “no fue el ‘inventor’, si se piensa en una gloriosa tradición francesa que desde Voltaire llega hasta Hugo y Zola”.¹¹ La falacia de la observación es patente apenas se tenga en cuenta que la mencionada tradición es una elaboración retrospectiva hecha posible por un tipificador concepto contemporáneo. Al menos, el estudio de Benoit Denis, que incluso retrocede hasta un siglo antes de Voltaire para reseñar “las figuras tutelares del

compromiso”, no incurre en el error de Strada, pues es consciente de que sólo “a partir del modo en que Sartre y sus contemporáneos lo pensaron [al compromiso] es que se puede remontar en el tiempo” y examinar las prácticas “comprometidas” del escritor en épocas en que “la noción de compromiso no existía como tal”.¹²

Esa consustanciación del *iter* intelectual de Sartre con el armado nítido de una historia intelectual es una incitación irresistible por los historiadores sinópticos. Niilo Kauppi, por ejemplo, asume en el subtítulo de su investigación sobre “la nobleza intelectual francesa”, la existencia de una *era post-sartreana* cuyas transformaciones institucionales y simbólicas se propone detallar inspirado, en general, por las concepciones de Pierre Bourdieu.¹³ En la medida en que estas últimas

⁵ Christophe Charle, *Naissance des “intellectuels” (1880-1900)*, París, Minuit, 1990.

⁶ El linaje dreyfusista del concepto y su arraigo aparecen claramente en esta síntesis de Dosse: “desde la movilización en favor del capitán Dreyfus hasta Jean-Paul Sartre, la figura del intelectual crítico ha dominado la escena francesa hasta el punto de presentarse como la única postura intelectual posible”. Cf. François Dosse, “Paysage intellectuel: changement de repères”, en *Le Débat*, Nº 110, mayo-agosto 2000, p. 67.

⁷ En varios textos, predomina la percepción socialista de los intelectuales. En el campo sindicalista soreliano, fue Hubert Lagardelle quien, en 1900, publicó un escrito sobre *Les intellectuels devant le socialisme*; varios años después, se dio a conocer la más pretenciosa diatriba de Edouard Berth, *Les Méfaits des Intellectuels*, París, Marcel Rivière et Cie., 1914; el libro, dedicado a Georges Sorel, llevaba un largo prefacio del mismo Sorel. Fuera de Francia, Max Adler difundió su ensayo *Der Sozialismus und die Intellektuellen*, Viena, 1910. Ajenos al enmarcamiento político, se puede mencionar el ensayo de Augustin Cartault *L'Intellectuel. Etude psychologique et morale* (París, 1914), citado en Pascal Ory, Jean-François Sirinelli, *Les intellectuels en France, de l'Affaire Dreyfus à nos jours*, París, Armand Colin, 1992, p. 7, y el libro del periodista Firmin Maillard *La cité des intellectuels* (París, 1914), mencionado varias veces por Walter Benjamin, entre otros lugares en “El París del Segundo Imperio en Baudelaire” (incluido en *Poesía y capitalismo*, Madrid, Taurus, 1980, p. 98).

⁸ Pierre Naville, *La révolution et les intellectuels*, París, Gallimard, 1928, con nueva edición revisada y aumentada en 1975.

⁹ En castellano, en cambio, el libro de Benda se presentó con el título más llano y comprensible de *La traición de los intelectuales* (Santiago de Chile, Ediciones Ercilla, 1951).

¹⁰ Citado en Pascal Ory, Jean-François Sirinelli, *op. cit.*, p. 11.

¹¹ Vittorio Strada, “Sartre, un mito all’ombra di Camus”, en *Corriere della Sera*, sección ‘Cultura’, 16 de marzo de 2005.

¹² Benoit Denis, *op. cit.*, p. 19.

¹³ Niilo Kauppi, *French Intellectual Nobility. Institutional and Symbolic Transformations in the Post-Sartrean Era*, Albany, State University of New York Press, 1996.

hacen hincapié en cuestiones de legitimación, jerarquía, convenciones y pautas normativas en el campo intelectual, Kauppi agrupa las diversas vertientes del pensamiento emergente hacia fines de los años de 1950 en un “habitus intelectual francés” que desde entonces dictará sus propias pautas de validez en oposición a las antes prevalecientes. Ahora bien, para figurar la transición de uno a otro régimen de valor, Kauppi apela a una escenificación de consonancias freudianas: los “nuevos aristócratas de la cultura” crean, a pesar de sus diferencias, un lazo común mediante el asesinato simbólico de Sartre.¹⁴ Desde luego, no es ésta la única vez en que las retóricas de la historia intelectual crean, a propósito del desplazamiento del paradigma sartreano, un suspenso dramático que se resuelve con la representación de la muerte. La dilatada historia del estructuralismo compuesta por François Dosse instala la muerte (emblemática) de Sartre en su mismo incipit: “como en toda tragedia, el estructuralismo, para triunfar, debía matar”; así se insinúa, en la primera frase, la inminencia del asesinato; y también su víctima: “Jean-Paul Sartre, figura tutelar de los intelectuales de posguerra”.¹⁵ Que el cambio de hegemonía definitorio del paso de una a otra era –de la sartreana a la post-sartreana– no pudo verificarse sin violencia está expresado asimismo en otra historia del ascenso del estructuralismo, la de J. G. Merquior, cuya primera sección también lleva un título que connota aniquilación y exorcismo: “¡Muera el Cogito!”.¹⁶ Esa referencia al *cogito* –alusión metonímica que sobreentiende la obsolescencia de Sartre a partir de la caducidad de la filosofía de la conciencia– resulta evocativa de otra gran impugnación del pensador existencialista, efectuada según una diferente modalidad de la ruptura, no ya la que acompaña las pulsiones de la muerte, sino la que se ejerce con el sarcasmo o el irónico desdén. Es lo que parece haber ocurrido (en marzo de 1961) durante una confrontación pública de Sartre y Althusser, luego de aparecida la *Crítica de la razón dialéctica* del primero:¹⁷ la acusación de una incongruente incorporación del cogito en un planteo histórico basado en la filosofía de la praxis no encontró a Sartre preparado para responderla y Althusser, según los testimonios, exhibió así su superioridad dialéctica¹⁸ dejando a Sartre en una situación poco airosa. Que el cotejo de posiciones haya tenido lugar en la

École Normale Supérieure, escenario formativo de ambos, y ante su director Jean Hyppolite, no hace más que añadir simbolismo al acontecimiento. Éste, de todas maneras, sólo fue tal para los asistentes a ese singular torneo filosófico, a diferencia de la publicación, el año siguiente, de *El pensamiento salvaje*,¹⁹ donde Lévi-Strauss amplificaba la condena del cogito sartreano en la medida en que lo hacía solidario de todo el proyecto de la *Crítica*, asentado, según él, sobre bases orgullosamente etnocéntricas y argumentaciones falaces. La demolición conjunta del historicismo, del humanismo y de la filosofía de la conciencia, todos los cuales tendrían su epítome en el pensamiento de Sartre, asedió a éste ya desde los primeros años 1960, si bien sólo a mediados de la década resultaría patente el giro irreversible de las preferencias teóricas del medio y el confinamiento cada vez más acentuado de las pretensiones filosóficas de Sartre a un modesto y declinante espacio en la escena intelectual. Hacia 1966, ya se podían extraer conclusiones y balances: el número que la revista *L'Arc* dedicó a Sartre tenía una introducción donde el antes y el después de la torsión que se verificaba en el desarrollo de las ideas estaban marcados con rasgos fuertemente contrastantes. El eclipse de la filosofía ante las ciencias humanas suponía un nuevo vocabulario y disímiles convicciones: “ya no se habla de ‘conciencia’ o de ‘sujeto’, sino de

¹⁴ Niilo Kauppi, *op. cit.*, p. 7.

¹⁵ François Dosse, *Histoire du structuralisme*, 2 vols., París, La Découverte, 1992, t. I, p. 19.

¹⁶ J. G. Merquior, *From Prague to Paris. A Critique of Structuralism and Post-structuralist Thought*, Londres, Verso, 1988, p. 1.

¹⁷ Jean Hyppolite, director de la École Normale Supérieure hacia la época, pidió a Sartre que diera una conferencia en la Escuela e invitó a presenciarla a personalidades como Maurice Merleau-Ponty y Georges Canguilhem. También estuvieron presentes Louis Althusser y su séquito estudiantil; en éste, figuraba Régis Debray, quien más tarde, en *Les Rendez-Vous Manqués* (París, 1975), aludiría al acontecimiento. Cf. A. Cohen-Solal, *Sartre*, cit., pp. 592-593; Gregory Elliott, *Althusser. The Detour of Theory*, Londres, Verso, 1987, p. 63; F. Dosse, *op. cit.*, t. I, p. 20.

¹⁸ “Era éste [Althusser], por una vez, quien mantenía una posición más dialéctica, englobando el pensamiento de Sartre”, juzgó después Debray, según el testimonio recogido por Annie Cohen-Solal en su *Sartre*, cit., p. 592. Una opinión complementaria de la de Debray es la de Canguilhem, quien “reparó sobre todo en la ‘malicia de las preguntas de los normalistas althusserianos’” (*op. cit.*, p. 593).

¹⁹ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962.

‘reglas’, de ‘códigos’, de ‘sistemas’; no se dice que el hombre ‘produce el sentido’, sino que el sentido ‘llega al hombre’; ya no se es existencialista, sino estructuralista”.²⁰ Al mismo tiempo, en otra publicación de ese año un observador extranjero hacía notar que “la atmósfera del Barrio Latino de Althusser es tal que para cualquier estudiante de izquierda... Sartre y Henri Lefebvre son monumentos antiguos”.²¹

El desdén de la escuela althusseriana, así como algunos sarcasmos de Michel Foucault son bien conocidos, pero otro de los *maîtres à penser* de la época, Jacques Derrida, elaboró, hacia 1968, un escrutinio más elaborado de las posiciones de Sartre. De hecho, éste integraba un panorama crítico de amplio aliento, unido a una inclinación programática que ya se había manifestado en otros trabajos anteriores. No carece de interés, para la historia futura del influjo derridiano, el hecho de que tanto “Los fines del hombre” (de 1968) como “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas” (de 1966) hayan sido, en su origen, exposiciones hechas ante auditorios de universidades norteamericanas.²²

El artículo de Derrida, que contrapone en sus dos acápites una frase de *El ser y la nada* y otra de *Las palabras y las cosas* para sugerir la brusca transición de la asunción confiada de la “realidad humana” en Sartre a la desaparición del hombre en Foucault, esboza una generalización cuyo contenido vale, sobre todo, para su autor: “la crítica del humanismo y del antropologismo [...] es uno de los motivos dominantes y conductores del pensamiento francés actual”.²³ Encarnizándose con la familia de nociones sostenida por el humanismo –hombre, realidad humana, humanidad, etc.–, lo que llama la atención en este texto son las marcas de distanciamiento epocal con la filosofía sartreana (a la que se adjudica un viciado antropologismo), como si efectivamente la agenda teórica del pensamiento francés hubiera clausurado ya las aperturas de *El ser y la nada* y, con ellas, la pertinencia de la “realidad humana”²⁴ en las indagaciones filosóficas. El texto también contiene el trastrocamiento más pleno y estratégico del proyecto de Sartre, inspirado en la búsqueda y la explicitación del sentido (en las acciones y en la historia humana).²⁵ Derrida hace notar, como uno de los rasgos de la inversión de perspectivas producida

en el pensamiento francés, que mientras antes se trataba de efectuar –principalmente por obra de la fenomenología– “una reducción *al* sentido”, en el presente lo que impera es “la reducción *del* sentido”, lo que significa que la propia posibilidad del sentido está determinada por “una organización ‘formal’ que en sí misma no tiene sentido”.²⁶ Esta alusión –positiva– al estructuralismo semiológico puede, por un lado, conectarse con formulaciones similares del artículo de 1966 (el significado “nunca está absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias”), pero, para el lector, evoca la argumentación lévi-straussiana esgrimida contra la plenitud de sentido a la que aspiraba Sartre en la *Critique*: también Lévi-Strauss le hacía notar a Sartre esa regla de la reducción por la cual “todo sentido es justificable de un menor sentido”.²⁷

Esos ataques convergentes –a la producción subjetiva del sentido, al aura de la “realidad

²⁰ *L’Arc*, N° 30, Aix-en-Provence, 1966, p. 1.

²¹ Eric Hobsbawm, “Struttura del capitale”, en *I rivoluzionari* [orig. inglés: 1974], Turín, Einaudi, 1975, p. 178. El artículo original se publicó en 1966 en el *Times Literary Supplement*, a propósito de la aparición de los libros de Althusser (y colaboradores) *Pour Marx* y *Lire le Capital*.

²² Uno y otro escrito fueron contribuciones a coloquios internacionales: “Les fins de l’homme” en Nueva York, octubre de 1968; “La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines” en Baltimore, octubre de 1966.

²³ J. Derrida, “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía* [orig. francés: 1972], Madrid, Cátedra, 1994, p. 155.

²⁴ Derrida mantiene toda la atención en la primera gran obra filosófica de Sartre, sin mencionar siquiera la *Crítica de la razón dialéctica*, publicada ocho años antes de su conferencia. En cuanto a la expresión “realidad humana”, no deja de escarmentar esa “monstruosa” (p. 151) versión del *Dasein* heideggeriano que circuló con el aval de Sartre.

²⁵ Por ejemplo: “Así, la pluralidad de *sentidos* de la Historia sólo se puede plantear en la perspectiva de una totalización futura [...]. Nuestra tarea histórica es aproximar el momento en que la Historia no tendrá sino *un sólo sentido*”. Cf. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960, t. 1, p. 63. Hacia la misma época de publicación de la *Critique*, Sartre recapitulaba su amistad intelectual con Merleau-Ponty: “nosotros seríamos cazadores de sentido, diríamos la verdad sobre el mundo...[aún] el sentido del sinsentido existe y nos correspondía encontrarlo”. Cf. Jean-Paul Sartre, “Merleau-Ponty vivant”, en *Les temps modernes*, N° 184-185 (número especial dedicado a Merleau-Ponty), 1961, p. 316.

²⁶ J. Derrida: “Los fines del hombre”, cit., p. 172.

²⁷ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, cit., p. 338. Más tarde, y apoyado en la autoridad de Lévi-Strauss, Foucault pudo conjeturar que “el sentido no era, probablemente, más que un efecto superficial, un resplandor, una espuma y que que nos atravesaba profundamente [...] era el sistema”. Citado en Raymond Bellour, “Homme pour homme”, en *L’Arc*, N° 30, p. 13.

humana”, a la soberanía del hombre garantizada por el humanismo y el antropologismo, etc.— tenían su correlato, fuera del campo filosófico, en la otra gran arena en la que se dirimía la hegemonía de Sartre: la producción literaria, cuya ética, cuya política y —según la exigente normatividad sartreana— cuya misma lógica dependían del austero rigor del “compromiso” del escritor. Ahora bien, la carga de responsabilidad que sobrellevaba el literato comprometido estaba en razón directa del tipo de significaciones que proyectaba en su obra y del resguardo de la libertad en el diseño de sus ficciones y de sus descripciones: en cualquier caso, lo que hacía era mostrar el mundo por medio de la prosa, a la cual Sartre consideraba “utilitaria por esencia”, siendo el prosista, en su definición, alguien que “*se sirve de las palabras*”.²⁸ Fue esta concepción instrumental de la literatura, que suponía un control de los recursos expresivos y una plena mediatización de la materia lingüística —conjunto de formas idealmente subordinado a la intención autoral—, lo que comenzó a ser rechazado por diversas corrientes y teóricos literarios desde fines de los años de 1950. Ya la acumulativa e insinuante obra de Roland Barthes había detectado y razonado en este campo los indicios de una nueva sensibilidad y su correspondencia con los aportes de las cada vez más celebradas ciencias humanas. El interés de esa meditación sobre las condiciones, dispositivos y efectos de la producción literaria residía en una connotada modernidad de tratamiento del lenguaje que desplazaba sin remedio el antiguo y férreo esquema del compromiso sartreano, con su concepción del lenguaje como recurso funcional subordinado a la acción y la comunicación.²⁹ Ya en *El grado cero de la escritura* (1953), Barthes había comenzado a plantear la cuestión de la autonomía de la forma como irreductible a la intención y a la dirección del pensamiento.³⁰ Posteriormente, sus continuas e inventivas contribuciones a una indagación del hecho literario —acompañada en ocasiones por la acuñación de neologismos— sedimentaron un terreno de reflexión cuyas propias premisas excluían ya cualquier interlocución con las posiciones de Sartre. Basta citar su ponencia “Escribir: ¿verbo intransitivo?” (presentada en el mismo coloquio norteamericano de 1966, antes mencionado, al que concurrió Derrida) para advertir que el descansado descarte de una idea

de la literatura como “expresión dócil y transparente” de la subjetividad, así como el de la “ideología totalitaria del referente”³¹ cimentaban un nuevo sentido común para el cual el idiolecto de Sartre resultaba indescifrable.

Esos años de 1960 son también los del *nouveau roman* y de la afirmación de *Tel Quel*, uno y otro focos —en parte tributarios de las avanzadas barthesianas— de impugnación y desentendimiento del “compromiso” sartreano. Si bien en uno y otro de estos grupos existe —en grados variables— interés e involucramiento en cuestiones políticas (por ejemplo, a propósito de la guerra de Argelia o de la revolución cultural china), de lo que en cada caso están convencidos es de la obsolescencia del planteo sartreano y, por tanto, del imperativo de tener alejada a la política de la práctica y la investigación literarias. Es, en cambio, toda una retórica objetivista, científicista y teoricista la que subtiende sus exploraciones, particularmente en el caso de *Tel Quel*, una revista en la que la participación como colaboradores de los filósofos más en vista (Foucault, Derrida) o los ecos de su enseñanza (el caso de Althusser), contribuyen a dotar de una aureola de vanguardia integrada (literatura, ciencias humanas, filosofía)³² notoriamente indiferente a las arcaicas agendas sartreanas. Parece natural, entonces, la síntesis rencorosa del mismo Sartre (en el caso, a propósito de Foucault): “Robbe-Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Lacan, *Tel Quel* son movilizados uno tras otro para demostrar la imposibilidad de una reflexión

²⁸ Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?* [1947], París, Gallimard, 1964, p. 73.

²⁹ *Ibid.*, pp. 27-28: “[...] Una pura función que nos hemos asimilado. Así ocurre con el lenguaje [...]. Estamos en el lenguaje como en nuestro cuerpo; lo sentimos espontáneamente al trascenderlo [*en le dépassant*] hacia otros fines, como sentimos nuestras manos y nuestros pies”. Y más adelante: “el fin del lenguaje es comunicar”.

³⁰ Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture* [1953], París, Gonthier, 1964, p. 73.

³¹ Roland Barthes, “Ecrire, verbe intransitif?” [1966], en *Le bruissement de la langue*, París, Seuil, 1993, p. 25.

³² La página inicial de *Tel Quel* comenzó a llevar a partir de cierto momento un subtítulo, “Science / Littérature”. Por otro lado, la integración del aporte filosófico aparece, con orientada visibilidad, en la antología publicada por la revista: *Théorie d'ensemble* (París, Seuil, 1968), cuyo sumario está encabezado por sendos textos de Michel Foucault y Jacques Derrida (en este último caso, con la importante conferencia “La différance”, presentada a comienzos de ese año en la Société française de philosophie).

histórica”.³³ Robbe-Grillet, quien ya en los años 1950 se había mostrado crítico de la noción sartreana del compromiso, en 1963 manifestó claramente que esa opción era incompatible con el ejercicio de la literatura; la revista *Tel Quel*, por su parte, se orientó desde el comienzo en una dirección divergente de la preceptiva del compromiso y, con el aporte paradójico de varios militantes comunistas, repudió cualquier subordinación de la literatura a las ideologías políticas.³⁴

La pérdida de arraigo del *engagement* sartreano³⁵ fue paralela a la de la figura complementaria del “intelectual” como portador de “exigencias universalistas”, tal como todavía la fundamentaba Sartre en su más dilatada recuperación del tema en la década de 1960.³⁶ En la década siguiente, Michel Foucault contrapuso a ese retrato de “intelectual ‘universal’”, carente ya de vigencia en su opinión, la nueva figura del “intelectual específico”, de intervención y práctica sectoriales acordes con la posición precisa que le marcaban sus “condiciones de vida y de trabajo”.³⁷ Desde luego, esa toma de distancia integraba en Foucault una concepción más global y opositiva a las convicciones y esquemas comprensivos sartreanos, como es posible apreciar, entre otros lugares, en la argumentación desarrollada por el autor en su *Arqueología del saber*.³⁸ En cuanto al “compromiso”, por otro lado, el significativo entierro de tal opción, casi simultáneo al de su impulsor, tuvo lugar en oportunidad de la aparición de la revista de análisis político-cultural *Le Débat*, orientada por el historiador Pierre Nora. Dos semanas después de la muerte de Sartre –ocurrida el 15 de abril de 1980–, Nora, editor y difusor de colecciones históricas en la editorial Gallimard, expresó en el lanzamiento de *Le Débat* la siguiente consigna, difundida por la prensa: “*Le Débat* será lo contrario de *Les Temps modernes* y de su filosofía del compromiso”.³⁹ Si se agrega que –tal el comentario del historiador François Dosse– la creación de *Le Débat* ponía de relieve la “reconciliación de los intelectuales con los valores de la sociedad occidental y una conversión progresiva al aronismo”,⁴⁰ puede advertirse la profundidad de la brecha ya consolidada entre el élan epocal del paradigma sartreano y el modelo emergente, cuyos rasgos integrativos y anti-utopizantes parecen bien representados en la personalidad aludida por Dosse, es decir Raymond Aron.

Durante el presente año y a propósito de la convergencia de los dos centenarios –Sartre y Aron nacieron, ambos, en 1905– se ha hecho notar la ejemplaridad del cotejo entre las trayectorias intelectuales de dos personalidades que, inicialmente unidas por una estrecha amistad y diversas afinidades –el mismo ambiente formativo (la École Normale Supérieure), idénticos intereses filosóficos (la fenomenología, el pensamiento alemán), comunes iniciativas culturales (la fundación de *Les Temps modernes*)–, fueron, posteriormente y

³³ “Jean-Paul Sartre répond”, en *L’Arc*, N° 30, pp. 87-88.

³⁴ Cf. Danielle Marx-Scouras, *The Cultural Politics of Tel Quel. Literature and the Left in the Wake of Engagement*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 17-19, 32-35, 45, 223-225.

³⁵ A propósito de esta tan francesa modalidad de intervención, cabe destacar el significativo aporte de los investigadores extranjeros que la han estudiado. Entre ellos: Anna Boschetti, *Sartre y “Les Temps Modernes”*. Una empresa intelectual [orig. francés: 1985], Buenos Aires, Nueva Visión, 1990; Sunil Khilnani, *Arguing revolution. The Intellectual Left in Postwar France*, New Haven, Yale University Press, 1993; Sudhir Hazareesingh, *Intellectuals and the French Communist Party. Disillusion and Decline*, Oxford, Clarendon Press, 1991; Tony Judt, *Past Imperfect. French Intellectuals, 1944-1956*, Berkeley, University of California Press, 1992 y, del mismo autor, *The Burden of Responsibility. Blum, Camus, Aron and the French Twentieth Century*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998 (que incluye continuas referencias a Sartre), sin olvidar el viejo estudio de David Cauter, *El comunismo y los intelectuales franceses (1914-1966)* [orig. inglés: 1967], Barcelona, Oikos-Tau, 1968 (cuya tercera parte está dedicada a Gide, Malraux y Sartre).

³⁶ Jean-Paul Sartre, “Defensa de los intelectuales” (conferencias dadas en Japón en 1965), en *Alrededor del 68* (1972), Buenos Aires, Losada, 1973, pp. 285-343.

³⁷ Michel Foucault, “Verdad y poder” (entrevista de 1977), en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979, especialmente pp. 183-189. Incidentalmente se puede agregar que las diferencias en la concepción del intelectual entre Sartre y Foucault no impidieron su participación conjunta, como intelectuales, en tribunas públicas y manifestaciones de protesta. Cf. Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos* [original francés: 1994], Buenos Aires, Nueva Visión, 1975, pp. 175-176.

³⁸ Michel Foucault, *L’Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969. Entre otros lugares claramente consagrados a la refutación de la idea de historia en Sartre, se puede mencionar este contraataque, presumiblemente motivado por las opiniones de aquél en la revista *L’Arc* (cf. n. 32): “No hay que engañarse: lo que tanto se lamenta no es la desaparición de la historia, sino el desplazamiento de aquella forma de historia que secretamente estaba por completo referida a la actividad sintética del sujeto” (p. 24).

³⁹ Citado en François Dosse, *L’histoire en miettes. Des “Annales” à la “nouvelle histoire”*, París, La Découverte, 1987, p. 216. Dosse alude a una declaración de Pierre Nora aparecida en *Le Monde*, de París, el 3 de mayo de 1980.

⁴⁰ François Dosse, *Histoire du structuralisme*, cit., t. II, p. 323.

durante la mayor parte de sus fases creativas y de sus intervenciones públicas, una persistente referencia negativa, la una para la otra. Esa permanencia en las antípodas del espectro ideológico y político, que abarcó cuestiones cruciales como la guerra fría, el gaullismo, la guerra de Vietnam, “mayo del 68”, la institucionalidad liberal, la pertinencia del marxismo, etc. —e incluyó también, en el caso de Aron, iniciativas críticas de amplio aliento respecto del pensamiento de Sartre⁴¹ (carentes de reciprocidad)—, suscitó asimismo el perfilado más elocuente de dos figuraciones antinómicas del intelectual. El respectivo alcance movilizador de esas encarnaciones individuales de dos modelos de reflexión e intervención en los grandes debates de la época quedó ilustrado en la desafiante consigna paradójica de aquellos jóvenes parisinos, persuadidos de que “era preferible equivocarse con Sartre que tener razón con Aron”.⁴² Hace diez años, Jean-François Sirinelli presentó una ilustrativa biografía paralela de Sartre y Aron en la que, justificadamente, se pone de relieve —y se coteja— las perspectivas que uno y otro adoptaron no solamente frente a las múltiples coyunturas de la historia inmediata que les tocó vivir, sino también ante la Historia como dimensión global y como proceso. Fue Aron quien, mucho antes que Sartre, se impuso (a comienzos de la década de 1930) “un proyecto que ya no abandonaría: pensar la Historia mientras ella se hace”.⁴³ Como académico y observador de actualidad (por ejemplo, en la revista *L'Express*), Aron cumplió ese propósito, aunque sin suscitar ningún séquito fiel ni entusiasmos movilizadores como los conquistados por Sartre, un tardío filósofo de la Historia y actor de sus avatares que, no obstante, en el último período de su vida debió resignar (en parte, por limitaciones físicas) aquellos proyectos en los que se jugaba tanto la inteligibilidad de la Historia como la articulación de libertad y determinación que movía a sus sujetos. Tampoco esos proyectos encontraron continuadores o generaron un continuado interés, al menos en Francia. Lo que allí se produjo fue un apartamiento sistemático de todos y cada uno de los énfasis sartreanos tal como éstos se habían cristalizado particularmente en *Cuestiones de método* y la *Crítica de la razón dialéctica*.⁴⁴ Drásticamente devaluados y abandonados parecen así tanto el horizonte programático sobre el que se recortaban esas obras: la posibilidad de

intelección de una historia total de la que pudiera emerger “‘el sentido de la Historia’ y su Verdad” (*CRD*, 156) como la apelación incandescente de aquella escena central de la historia contemporánea, es decir la Revolución Francesa, a la que Sartre, en esa obra, volvía una y otra vez para poner a prueba, como inmejorable campo de ejercicio de su método, el propósito general de aplicar el esfuerzo teórico a “‘situar’ un acontecimiento, un grupo o un hombre” (*CRD*, 72) iluminando las ambivalencias del sentido de la acción, etc., pero teniendo presente que “esa Historia hecha y anecdóticamente conocida” debía constituirse en “objeto de una experiencia completa”, lejos de figurar “el objeto muerto y transparente de un Saber inmutable” (*CRD*, 81).

Ahora bien, la empresa de Sartre se fundaba en la posibilidad de principio de restituir traslucidez a la praxis intencional, a partir del movimiento de la comprensión como aprehensión totalizante (*CRD*, 161-162), bajo la premisa de que el sentido “de la totalización histórica podía develarse en el presente a un agente [...] situado en medio de la Historia en curso” (*CRD*, 160). Pero ya en el momento de su formulación, este designio no podía pasar la aduana del saber recientemente constituido; incluso el mismo léxico sartreano lo impedía, ya que desde la primera página de la *Critique* el autor hablaba de “constituir una antropología estructural e histórica” (*CRD*, 9) sin prever que el nexo

⁴¹ Aron consagró un curso de un año entero al comentario e interpretación de la *Crítica de la razón dialéctica*: luego publicó su contenido como *Historia y dialéctica de la violencia* (1973), Caracas, Monte Ávila, 1975. También hay que tener presente los análisis consagrados a Sartre en *L'opium des intellectuels* (París, Calman-Lévy, 1955), las secciones que lo tienen por objeto en *Marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre* (París, Gallimard, 1970) y las remisiones a su obra en los cursos del Collège de France póstumamente editados como *Lecciones sobre la historia* (1989), México, FCE, 1996.

⁴² Sobre esa frase ironiza un reciente comentario publicado en *Corriere della Sera*. Cf. Pierluigi Battista, “Il vantaggio di avere torto con Sartre”, 6 de marzo de 2005; la sección ‘Cultura’ de este periódico siguió publicando en números sucesivos análisis y puntos de vista con el cotejo Sartre-Aron como *leit-motiv*.

⁴³ Son palabras de Aron, citado en Jean-François Sirinelli, *Sartre et Aron. Deus intellectuels dans le siècle*, París, Hachette, 1985, p. 14.

⁴⁴ Estas dos obras están reunidas en el tomo I (único concluido y publicado por el autor) de la *Critique de la raison dialectique* cit. en n. 25. A partir de ahora aludimos a ella en el texto con la sigla *CRD* seguida del número de página.

invocado debía representar, para el lector de los años de 1960, una fricción epistemológicamente inasimilable. En efecto, tal lector contaba, para ese momento, con un vocabulario disyuntivo que durante el decenio volvería aún más rígidos sus registros (es la época de la exasperada confrontación Estructura/Historia) y, además, la rápida aclimatación, desde 1962, de *El pensamiento salvaje*, ya lo había instruido sobre las operaciones de lectura que aconsejaba el presente *habitus*.

El autor de *El pensamiento salvaje* había articulado la demolición de la *Critique* en torno de la pretensión sartreana de recuperar en plenitud la dirección y el sentido de la Historia desde el interior de la Historia misma. Cuando Lévi-Strauss fingía condensar la significación de la *Critique* con esta fórmula: “En efecto, el problema planteado por la *Crítica de la razón dialéctica* puede reducirse a éste: ¿en qué condiciones es posible el mito de la Revolución Francesa?”, ejecutaba una doble maniobra: por un lado, disolvía como vacuo espejismo el horizonte filosófico de Sartre y, por otro, convalidaba el *dictum* del revisionismo historiográfico: algunos años antes, el decano de esta corriente, el británico Alfred Cobban, también se había esmerado en derruir “the myth of the French Revolution”.⁴⁵ Aun así, el rebajamiento de la memoria de la Revolución a ficción mítica no tuvo el mismo sentido en uno y en otro; Cobban sólo aludía a fallidos recaudos empíricos y a conceptos erróneos, mientras que el especialista y teórico de mitos que era Lévi-Strauss sugería una equivalencia antropológica y la recidiva de una función general. En su acercamiento a la Revolución Francesa, Sartre se habría situado “ante la historia como los primitivos ante el eterno pasado”, ya que en su sistema “la historia desempeña[ba], muy precisamente, el papel de un mito”.⁴⁶ En esa intervención polémica de Lévi-Strauss contra Sartre –que, como después fue evidente, representó una bisagra en la historia intelectual francesa– había dos elementos que, unidos, favorecerían una actitud más parsimoniosa y desapegada ante el pasado nacional. Por un lado, la deslegitimación del aura de la Revolución Francesa (revolución que, según Lévi-Strauss, “tal como se la conoce, no ha existido”); por otro lado, y con efectos más globales, la atribución de obsolescencia a la conciencia histórica (cuya “edad de oro” ya habría concluido). En definitiva, y en exacta oposición al programa de Sartre, Lévi-

Strauss juzgaba que, con el conveniente distanciamiento, “la historia [...] deja de ser interiorizable y pierde su inteligibilidad”.⁴⁷

El relevo historiográfico de este saber fundado en los tiempos largos de la etnología será asumido muy pronto por François Furet para aplicarlo polémicamente a la coyuntura histórica. En 1967, este historiador recupera con simpatía las tesis críticas de Lévi-Strauss en un artículo que hace notar que el prestigio de la “etnología estructural” está asociado al hecho de que esa disciplina “ofrece una anti-historia”. Describiendo con agudeza la mutación del panorama cultural que han suscitado las nuevas tendencias y, en particular, la relación entre “Los intelectuales franceses y el estructuralismo” (título del artículo), Furet destaca hasta qué punto la figura de Lévi-Strauss es “la imagen invertida del hombre sartreano, a quien la inmersión en la historia [...] impone el célebre compromiso”.⁴⁸ Hacia la época, Furet es uno de los tantos observadores que convalida la deflación del empeño de Sartre, convertido ahora en “célebre compromiso”, es decir en pintoresca reliquia de una época transcurrida.⁴⁹

En el decenio siguiente, la historiografía revisionista acentuará la marca lévistraussiana. Así como Sartre aspiraba a dialectizar los

⁴⁵ Alfred Cobban, “The myth of the French Revolution” [1955], en *Aspects of the French Revolution*, Londres, Paladin, 1968.

⁴⁶ C. Lévi-Strauss, *op. cit.* (en n. 19), p. 336.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 342, 337-338.

⁴⁸ François Furet, “Les intellectuels français et le structuralisme” [1967], en *L'atelier de l'histoire*, París, Flammarion, 1982, pp. 40 y 44.

⁴⁹ A contramano de este rechazo generalizado por parte de las figuras ascendentes de la escena intelectual francesa, los estudiantes movilizados por la agitación universitaria de mayo y junio de 1968 entraron en rápida sintonía con Sartre, único orador en la Sorbona ocupada a quien quisieron escuchar. Sartre, por su lado, experimentó un gran estímulo por ese contacto y, de hecho, se puso al servicio del movimiento de protesta, entre otros aspectos, haciendo él de entrevistador del militante Cohn-Bendit para *Le Nouvel Observateur*. Cf. Jeannette Colombel, *Jean-Paul Sartre. Un homme en situations* [1985], París, Le livre de poche, 2000, pp. 181-184 y 558-564. François Dosse hace hincapié en ese contraste entre la tónica intelectual dominante durante “el 68” y el mantenimiento del viejo carisma (cuya génesis cultural era arrinconada como *démodée*) por parte de Sartre. De hecho, mientras en las universidades había señales de hostilidad hacia los maestros del estructuralismo, la compenetración del viejo filósofo con la agitación juvenil autorizaba a pensar que (si bien efímeramente) se estaba cumpliendo “la revancha de Sartre”. Así titula Dosse el capítulo 11 del segundo tomo de su *Histoire du structuralisme*, donde detalla esas alternativas.

conocimientos brindados por las ciencias humanas y, en particular, por la antropología, poniéndolos a todos “en situación” mediante la intelección que brindaba la Historia (para él, la síntesis normativa era, como se vio, una “antropología estructural e histórica”), un impulso antagonico, puesto en marcha por Lévi-Strauss, ejecutaba la rotación inversa, bajo el supuesto de que la historia, y las sociedades que se reconocen en ella, eran sólo una fracción –de ningún modo privilegiada– de un desarrollo varias veces milenario sólo conceptualizable con las nociones que elaboraba la antropología (y una de ellas equiparaba la conciencia histórica con las formaciones imaginarias propias del mito).

Hacia fines de la década de 1970, y en un artículo de nombre lapidario –“La Revolución Francesa ha terminado”–, François Furet retomará la agenda crítica que Lévi-Strauss había movilizado en la década anterior para deslegitimar el proyecto histórico-filosófico sartreano. Así como Lévi-Strauss le había imputado a Sartre un apriorismo eurocéntrico en virtud del cual el filósofo, “cautivo de su cogito”, ponía a la sociedad histórica como sujeto, con el único resultado de quedar encerrado ahora en un cogito sociologizado,⁵⁰ del mismo modo Furet desestimaba ahora la representación de la burguesía revolucionaria en la versión ortodoxa, ya que –decía–, en ese caso “el cogito, expulsado de las conciencias individuales, se refugia en los sujetos colectivos”.⁵¹ Igualmente, recuperaba la tesis de la discontinuidad entre cronología e interpretación y entre discurso historiográfico y experiencia histórica (desarrollada con énfasis en *El pensamiento salvaje*). Asimismo, lo que es más significativo en un historiador, Furet convalidaba el desplazamiento categorial antropologizante que le permitía a Lévi-Strauss clasificar la filosofía de Sartre como un “documento etnográfico de primer orden”, servicial para “comprender la mitología de nuestro tiempo”.⁵² Pues el autor de *Pensar la Revolución Francesa*, por su lado, no sólo asimila polémicamente la impronta histórica de la Revolución al pensamiento mítico: también reclama una actitud de extrañamiento ante el fenómeno revolucionario, ni más ni menos una “etnología”, apta para emancipar al estudioso de un “paisaje tan familiar”.⁵³

Las consecuencias últimas de esta desafección que hace presa de la conciencia histórica⁵⁴ y del meditado deslizamiento de sus

atributos al desván de los objetos inútiles, museales, coleccionables como vestigios de épocas muertas, pueden apreciarse en un empeño más reciente, debido a uno de los notorios continuadores de Furet. Lo que este último había reclamado en “La Revolución Francesa ha terminado”: olvidar la significación que la Revolución legó a sus herederos y asumir frente a ella sólo la “curiosidad intelectual” y la actividad gratuita de conocimiento del pasado”,⁵⁵ será llevado a cabo con rigurosa coherencia por Pierre Nora en el marco de un vasto proyecto que abarca toda la Francia moderna. Nora, a quien antes mencionamos como lúcido y programático antagonista de la tradición sartreana del compromiso, es significativo en este recuento de posiciones intelectuales a contracorriente de las aperturas teóricas de Sartre, porque concibió y realizó un proyecto de ejecución colectiva cuyos fundamentos son la exacta antítesis de la apelación y reconversión inteligible de la historia propuesta por el autor de la *Crítica de la razón dialéctica*. Ese proyecto, tan espectacular como fascinante –cristalizado en las casi cinco mil páginas de *Les Lieux de mémoire*–⁵⁶ tuvo una inspiración, dice el mismo Nora, “casi etnográfica” y constituyó –siempre en sus términos– un “intento experimental, casi juguetero” de rastrear sitios de memoria –materiales o inmateriales– con el fin de obtener “excitantes panoramas novedosos”.⁵⁷

La premisa de Nora, expuesta en su fundamentada introducción general a esa vasta exploración de los lugares (franceses) de memoria, es que la aceleración de la historia

⁵⁰ C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 330.

⁵¹ François Furet, “Le catéchisme révolutionnaire” [1971], en *Penser la Révolution Française*, cit., p. 192.

⁵² C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 330.

⁵³ François Furet, “La Révolution française est terminée” [1978], en *Penser la Révolution française*, cit., pp. 25-26.

⁵⁴ El aporte foucaultiano a esa desafección consistió en exhibir la conciencia histórica como irremediabilmente dependiente de una figuración continuista de la historia en la que encontraría cabida la “promesa” de una reapropiación, por el hombre, de todo lo que pudo haber escapado a su dominio. Para Foucault, la “mutación epistemológica” del concepto de historia veta ya esa visión continuista. Cf. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, cit., pp. 21-22.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire* (1984-1992), París, Gallimard (col. Quarto), 1997, 4757 páginas.

⁵⁷ Pierre Nora, “From *Lieux de mémoire* to *Realms of Memory*”, en P. Nora (dir.), *Realms of Memory. Rethinking the French Past*, vol. 1: *Conflicts and Divisions*, Nueva York, Columbia University Press, 1996, pp. XXI y XVIII.

arrastra todas las cosas a “un pasado definitivamente muerto”. Un ejemplo explícito, para el autor, es que en la actualidad “hacer la historiografía de la Revolución Francesa, reconstituir sus mitos y sus interpretaciones, significa que ya no nos identificamos completamente con su legado”.⁵⁸ Este tipo de meditación –y aun la retórica que lo subtiende– son indicios ilustrativos de un nuevo régimen de pensamiento histórico que se sitúa en las antípodas de los estímulos, políticos y teóricos, que movieron a Sartre a elaborar, como dijera, los instrumentos cognoscitivos “mediante los cuales la Historia se piensa, en tanto son también los instrumentos prácticos por los que ella se hace” (CRD, 135). El despejamiento de la conciencia histórica y su inducida vacancia permiten que la antigua preocupación por la articulación de determinaciones, que remitía a un saber regulador de la acción práctica, sea sustituida por la gratuidad del acceso al pasado, que se expresa entonces en la recolección de imágenes y representaciones: figuraciones de la memoria. En la conjunción inarticulada de esos fragmentos, tan excitantes como inocuos, convocados con talento y sostenido impulso por Pierre Nora para los *Lieux de mémoire*, se puede medir y apreciar el quiebre de época, la distancia insalvable que nos separa de aquella historia total ambicionada por Sartre, ahora integrada –como se diría en el lenguaje de sus contradictores– a la *episteme* de otra, remota, historia intelectual. De hecho, lo que él hubiera llamado el “humus” epocal, el suelo nutricio de todo pensamiento creador, había sufrido una brusca alteración en los últimos decenios de su vida, particularmente en lo que se refiere al horizonte en el que él había situado su laborioso propósito de acceder a “la inteligibilidad de la historia”.⁵⁹

Ciertamente, el mismo Sartre había debido renunciar a la ejecución de ese magno intento, inicialmente por las dificultades de resolución conceptual encontradas en su acercamiento filosófico comprensivo a “la historia en curso”, objeto de reflexión del segundo tomo de la *Crítica* (cuya redacción, por ese motivo, quedó interrumpida)⁶⁰ y, luego, por su declinación física, en particular la pérdida de la vista. Pero, desde el punto de vista de la eventual fertilidad de una idea y de su consecuente exploración, es significativo que, aun fracasado, el proyecto sartreano fuera considerado valioso, digno de escrutinio y objeto de un atento examen. Pero esto no tuvo lugar en

Francia,⁶¹ sino en el medio cultural anglosajón: fueron un norteamericano –Roland Aronson–⁶² y un británico –Perry Anderson–⁶³ los primeros estudiosos que se interesaron en acceder a los manuscritos del segundo tomo de la *Crítica* y fue una editorial inglesa –New Left Books– la que primero tomó la decisión de publicarlo.⁶⁴ Por otro lado, años después de la muerte de Sartre, la tónica general con la que se celebró el Bicentenario de la Revolución Francesa ratificó asimismo aquella certidumbre, esgrimida contra él, según la cual “la edad de oro de la conciencia histórica” ya había quedado atrás. Sólo que en ese diagnóstico hay que ver también una profecía autocumplida; no el resultado inevitable de “la fuerza de las cosas”, sino una realidad inducida por quienes, al desplazar a Sartre, inauguraban una nueva, y desencantada, fase de la historia intelectual. □

⁵⁸ Pierre Nora, “Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux”, en P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, cit., p. 96.

⁵⁹ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique, tomo II (inachevé): L'intelligibilité de l'histoire*, edición cuidada por Arlette Elkaim-Sartre, París, Gallimard, 1985.

⁶⁰ La permanencia de la preocupación de Sartre por una indagación del sentido global de la historia, unida ahora a una aguda sensibilidad a los problemas de una “moral”, puede apreciarse en su vivaz participación en el diálogo con Benny Lévy publicado en el mes anterior a su muerte. Cf. Jean-Paul Sartre, “L'espoir maintenant”, *Le Nouvel Observateur*, N° 800, 801 y 802, 10, 17 y 24 de marzo de 1980.

⁶¹ La escasa propensión del medio intelectual francés a sentirse concernido por el legado de Sartre puede ejemplificarse tomando como referencia la misma revista antes mencionada, *Le Débat*. Ésta, en 1985, hizo conocer, en una sección “Sartre, cinco años después”, algunos textos breves de “jóvenes escritores y filósofos” cuyas opiniones sobre la personalidad intelectual y la obra general de Sartre fueron invariablemente desdeñosas y, también, inequívocas en cuanto a que ninguna deuda los unía a dicha herencia. Cf. *Le Débat*, N° 35, mayo 1985, pp. 61-78.

⁶² Roland Aronson, “Sartre's Turning Point: The Abandoned *Critique de la raison dialectique, volume two*”, en Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, La Salle, Illinois, The Library of Living Philosophers, vol. XVI, cap. 28.

⁶³ Perry Anderson, *Arguments within English Marxism*, Londres, Verso, 1980, pp. 52-53. En este libro, publicado el mismo año de la muerte de Sartre, Perry Anderson ofrece una interpretación crítica de los *impasses* de la argumentación de Sartre en el tomo inconcluso, tema al que volvería el autor unos años después en *In the Tracks of Historical Materialism*, Londres, Verso, 1983, pp. 70-72.

⁶⁴ En los meses siguientes a la muerte de Sartre, un estudioso norteamericano informaba, refiriéndose a los materiales del tomo inconcluso, que “New Left Books tenía planeada la primera publicación del manuscrito completo”. Cf. Roland Aronson, *art. cit.*, p. 706. Este autor, por lo demás, también publicó en esa época *Jean-Paul Sartre, Philosophy in the World* (Londres, 1980).

Entre la Kulturkritik y los Estudios culturales: un debate contemporáneo entre Francis Mulhern y Stefan Collini

Jorge Myers

Universidad Nacional de Quilmes / CONICET

Pocas corrientes en los espacios universitarios contemporáneos han despertado tantas polémicas, y de tal grado de apasionamiento, como la constitución y posterior transformación de los “estudios culturales” en su pasaje del “Birmingham Centre for Cultural Studies” al mundo académico norteamericano. Situados en un espacio de cruce entre muchas disciplinas diversas –como la crítica literaria, la sociología, la antropología, o la historia– y sin un marco *disciplinar* propio, los estudios culturales han parecido, sobre todo para quienes continúan desarrollando su práctica de investigación en el interior de las disciplinas más tradicionales, un abigarrado rejunte de perspectivas y de objetos de estudio carente, en última instancia, del rigor intelectual que constituye el requisito ineluctable para la legitimación plena de cualquier práctica académica. Por ejemplo, en un ensayo reciente, cuyo título –“Estudios agraviados” –¹ indica desde un inicio el tono general de su evaluación, el historiador de las ideas británico, Stefan Collini, ha ironizado sobre el estatuto de legitimidad de este campo:

Aquí tenemos tres recetas para la realización de “Estudios culturales”: Primera receta. Comience una carrera como estudiante de la literatura inglesa. Siéntase insatisfecho: busque estudiar una gama más amplia de textos contemporáneos y “relevantes”, y extienda la noción de “texto” hasta incluir a los medios, la performance y el ritual. Haga campaña para que esta actividad sea reconocida como una disciplina académica. Ponga en funcionamiento un laboratorio para estudiar la prensa de tipo “tabloide” o las telenovelas o el análisis del discurso. Aplique a los resultados el nombre de “Estudios culturales”. Segunda receta. Comience una carrera como un académico especializado en ciencias sociales. Siéntase insatisfecho; rechace la cientificidad engañosa, y persiga una línea más fenomenológica de estudios de la relación entre los significados públicos y la experiencia privada. Haga campaña para que esto sea aceptado como una disciplina académica legítima. Ponga en funcionamiento un

laboratorio para estudiar a los hinchas del fútbol o las fiestas musicales caseras o las mañanas de “tupperware”. Aplique a los resultados el nombre de “Estudios culturales”. Tercera receta. Identifique aquello que le provoca más descontento. Haga campaña para que el estudio de esta fuente de su descontento sea reconocida como una disciplina académica legítima. Teorice la resistencia a esta campaña como parte de un análisis más amplio de la operación represiva del poder en la sociedad. Ponga en funcionamiento un laboratorio para estudiar la (mala) representación de los gays en los medios o la imbricación de la crítica literaria con el discurso colonialista o la prevalencia de prejuicios masculinistas a la hora de evaluar las posibilidades de tener una carrera exitosa. Aplique a los resultados el nombre de “Estudios culturales”.²

La crítica desarrollada por Collini en las páginas siguientes de ese artículo se circunscribe a tres puntos fundamentales: primero, que los “estudios culturales” tienden (sobre todo en su variante norteamericana) hacia un relativismo cultural que aplanan los valores antiguamente asociados con los productos culturales complejos que circulaban en los espacios de élite –como la literatura, las artes plásticas o la filosofía–, obturando de ese modo la posibilidad de formular *discriminaciones* entre una obra y otra, en función de su calidad (estética, intelectual, moral); segundo, que en una mayoría de los casos aparecen vehiculizados por trabajos que carecen de gran productividad intelectual –tanto las metodologías empleadas como los objetos seleccionados sirven poco para expandir el universo de nuestros conocimientos sobre la sociedad y la cultura, y no generan, por ende, corrientes fructíferas de discusión e intercambio

¹ O “del agravio”, ya que este uso de la palabra inglesa “grievance” autorizaría cualquiera de las dos traducciones.

² Collini, Stefan, “Grievance Studies: How not to do Cultural Criticism”, *English Past. Essays in History and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 253-254.

de perspectivas– y tercero, que en una mayoría de los casos esta producción ha tendido a privilegiar al memorial de agravios por encima de la precisión empírica y la coherencia argumentativa –los juicios (o “prejuicios”) *a priori* en tono de denuncia subordinan a sí mismos toda la investigación posterior–. La diatriba de Collini –desarrollada originalmente a través del vehículo de una reseña a la compilación *Cultural Studies* de Lawrence Grossberg– se elaboraba a partir de un anclaje fuerte en un campo disciplinar –la historia, y más específicamente la historia contextual de las ideas– y de una visión ideológica más general, que podría quizás ser caracterizada como liberal o aun “whig” –en el sentido positivo que le han asignado a este término J. W. Burrow y otros, definiéndolo como una actitud ante la vida y los problemas filosóficos y políticos siempre atenta a la complejidad de la realidad humana–. En efecto, aquello que Collini objetaba con mayor fuerza en este texto era que los “estudios culturales” –si bien cumplían una función positiva de ampliación del campo posible de estudios académicos, sobre todo al focalizar fenómenos culturales pertenecientes a la cultura popular o de masas y muchas veces, precisamente por ello, ignorados olímpicamente por las líneas de investigación universitarias– son insensibles a “la rica textura de aquellas corrientes culturales que considera ‘dominantes’”.³ La razón detrás de esa falta de sensibilidad residiría, según Collini, en la subordinación de la tarea de análisis y crítica de la cultura a propósitos fundamentalmente ajenos a la tarea intelectual: cargan con el fardo de querer realizar simultáneamente una investigación académica y realizar una terapia social. Constituyen, por ende, una forma ilegítima de la crítica cultural –siguiendo el espíritu del artículo de Collini casi podría decirse que representan su antítesis–.

En el 2000 aparecía un libro que el propio Collini denominaría un hito de central importancia para el análisis histórico y social de la cultura: *Culture/Metaculture* de Francis Mulhern, publicado en la prestigiosa serie de manuales universitarios para estudiantes de literatura, “The New Critical Idiom”, de Routledge. Bajo la engañosa forma de un manual, Mulhern –vinculado estrechamente con la tradición de análisis de la cultura y la sociedad establecida por Raymond Williams, director de

la “old *New Left Review*” durante una década, y autor de un valioso libro sobre la empresa cultural de la revista de los Leavis, *Scrutiny*– elaboró una ambiciosa reinterpretación de la historia de los “estudios culturales” y de las funciones y las perspectivas que caracterizan su propia especificidad. En términos sucintos, esa reinterpretación está subtendida por un argumento teórico y por otro de índole histórica: en el plano de la teoría, por la elaboración de un concepto nuevo, el de “metacultura”, y en el plano de la historia, por una lectura a contrapelo de la historia canónica de los estudios culturales, tendiente a enfatizar su continuidad con las formas profundas de la crítica cultural anteriores a ellos, en vez de su ruptura con ella.

La definición del término “metacultura” es central a la organización de todo el libro. Luego de haber declarado que el tema de su estudio era la exploración analítica de un “lugar común” –en el sentido de Bourdieu, a quien citaba– denominado “cultura” –sede de algunas de las tradiciones intelectuales más importantes del siglo que entonces acababa–, procedió a explicar el sentido preciso que le asignaba al vocablo “metacultura”. Éste debía servir para designar simultáneamente su intención de abordar los *problemas fundamentales* del campo de los estudios de la cultura y el carácter eminentemente reflexivo del discurso que se ocupaba de ella: “El discurso metacultural es, entonces, aquel en el cual la cultura, no importa como la definamos, habla de sí misma”.⁴ La elaboración más compleja del sentido de este término, realizada por Mulhern a continuación de la frase citada, describe con gran precisión la sede desde la cual buscó desarrollar su reinterpretación de la historia y del sentido de los estudios culturales, y por ello merece ser citada *in extenso*:

Más precisamente, es un discurso en el cual la cultura interpela a su propia generalidad y condiciones de existencia. Los cuatro términos presentes en esta formulación requieren ser enfatizados. Aquello que está siendo tematizado es la *generalidad* de las actividades productoras de sentido, no simplemente alguna de sus muchas variedades específicas, como, por ejemplo, las

³ Collini, Stefan, “Grievance Studies...”, cit., p. 263.

⁴ Mulhern, Francis, *Culture/Metaculture*, Londres, Routledge, 2000, p. XIV.

prácticas religiosas o los paseos delante de las vidrieras o la poesía o la educación de adultos. Esa generalidad es interpelada en relación con sus *condiciones de existencia* socioculturales, que pueden ser conceptualizadas, por ejemplo, como “el industrialismo”, o “el capitalismo”, o “la modernidad”. La metacultura es *discurso* en el sentido más fuerte de ese término versátil: un conjunto de tópicos y procedimientos formados históricamente que a la vez impulsan y regulan el habla (*utterance*) de las personas que lo habitan, asignándoles posiciones precisas en el campo de significación que delimita. En el discurso metacultural la posición correspondiente al hecho de ver y de hablar y de escribir, el tipo de sujeto en el que cualquier individuo se convierte cuando lo practica, es *la cultura en sí misma*.⁵

Aplicado al análisis de la historia de los estudios culturales, el discurso de Mulhern organiza su perspectiva histórica en torno a dos ejes o momentos de la reflexión de la cultura sobre sí misma, colocando en el centro de su análisis la relación entre ellos: la *Kulturkritik* —una categoría construida por el propio Mulhern, ya que ese término no existe en inglés— y los Estudios culturales. Partiendo de la temprana contraposición realizada por Herder entre *Kultur* y *Zivilisation*, Mulhern sostiene que es posible integrar en una sola las dos principales tradiciones (la alemana y la inglesa) de reflexión crítica acerca de la sociedad y la política a partir de la cultura que existieron durante el siglo XIX: ésta correspondería al tronco raigal de la *Kulturkritik*. Aunque en el caso de la primera, el énfasis pos-herderiano estuvo colocado sobre la relatividad intrínseca de las culturas nacionales, mientras que en el de la segunda la tendencia general —condensada paradigmáticamente en la obra de Matthew Arnold— consistió, en cambio, en enfatizar el carácter universal de los valores culturales, ambas partían de una premisa semejante que permitiría su hibridización en el siglo XX: la cultura como principio ineluctable de una sociedad regida por valores considerados auténticos y, por ende, legítimos. En el siglo XX, en un contexto dominado por la crisis sociopolítica abierta por el impacto traumático de la Primera Guerra Mundial y por el acuciante fantasma de la sociedad de masas, esta tradición de análisis se habría generalizado a todo el espacio europeo. La *Kulturkritik*, tal cual la define Mulhern, nace en 1918 como defensa de una cultura de minorías contra el avance de una

civilización (o sociedad) de masas; y estaría marcada, desde su propio inicio, por el clima de malestar y de escepticismo ante las posibilidades de una acción política eficaz, que la crisis civilizatoria y la democratización cultural y política suscitaron entonces entre las élites intelectuales europeas.⁶

De gran agudeza interpretativa —cada una de las secciones dedicadas a examinar brevemente la posición y la obra de autores específicos contiene observaciones que las iluminan, aun en aquellos casos donde las conclusiones no terminan de convencer— el núcleo de su argumento reside en la distinción entre “autoridad” y “poder”, una distinción que a su juicio los practicantes de los Estudios culturales han omitido hacer, resultando de allí su incapacidad para efectuar una verdadera ruptura con la *Kulturkritik*. La posición de Mulhern ante los estudios culturales —rica en matices analíticos y en discriminaciones— no es de rechazo absoluto —a diferencia de la expresada por Collini en el artículo citado—: consiste más bien en una evaluación crítica y por momentos demoledora de un proyecto digno de respeto que ha fracasado por entero en alcanzar las metas que se había asignado a sí mismo. La razón reside en “la falta de reconocimiento de su propia identidad (*misrecognition*)” que ha acechado siempre al proyecto de los estudios culturales. Postulándose como una corriente subversiva de su elitismo y de su mirada autoritaria, “la tendencia predominante en los Estudios culturales ha sido la de negar los valores sociales específicos de la *Kulturkritik*, mientras retenían su forma profunda, que luego por ende repiten como el patrón de su propia imaginación estratégica”.⁷ Al no discriminar entre “el poder” —que refiere a todas aquellas prácticas asociadas al ejercicio del dominio en una sociedad, reposando siempre, en última instancia, sobre el uso de medios coercitivos— y “la autoridad” —que es una forma no coercitiva de ejercicio del dominio y que casi siempre, como en la noción weberiana de legitimidad, borra las huellas de la dominación bajo la apariencia del libre

⁵ Mulhern, Francis, *Culture...*, cit.

⁶ No es casual, además, que la *Kulturkritik* definida por Mulhern como recusadora de la política haya sido inaugurada, según él, por el ensayo de Thomas Mann, *Las reflexiones de un hombre ajeno a la política*, de 1918.

⁷ Mulhern, Francis, *op. cit.*, pp. XVIII-XIX.

consentimiento de quienes la padecen—, han terminado por reproducir los mismos patrones que definieron a la *Kulturkritik*. Según Mulhern, aquello que define la especificidad de la dominación cultural es su ejercicio de la autoridad en contraposición a otras formas de dominación que se basan en el ejercicio del poder. Los estudios culturales, al confundir la autoridad con el poder, han reproducido inconscientemente la misma crítica a lo político que había animado el discurso de la *Kulturkritik*: “aunque socialmente contrastados, los objetos ideales de la *Kulturkritik* y de los Estudios culturales se parecen en esto: ambos insisten en que la ‘cultura’ es la verdad necesaria, aunque ignorada, de la sociedad, cuya maldición es la naturaleza inadecuada de la forma prevaleciente de autoridad general, lo político”.⁸ Como consecuencia de esa elisión entre los dos conceptos, el asalto a los bastiones del privilegio de la alta cultura ha resultado, paradójicamente, en un renovado intento por disolver la política en el interior de la acción cultural. Antes que estar enfrentadas como modalidades discursivas diametralmente opuestas, la *Kulturkritik* y los Estudios culturales comparten el empeño por reemplazar la política por una acción centrada en la cultura, concebida como el sitio de los “buenos” o de “los más altos” valores de la sociedad. La única diferencia —menor si se efectúa el análisis crítico a partir de aquello que ambas modalidades se habían propuesto lograr— sería que mientras que la *Kulturkritik* representaría la tendencia autoritaria y elitista del discurso metacultural, los estudios culturales representarían su mutación populista de izquierda.

En cierto sentido, el libro de Mulhern opera, desde su propio título, como un palimpsesto de *Cultura y Sociedad* de Raymond Williams, escrito casi cincuenta años antes. Las figuras identificadas como representantes de la *Kulturkritik* británica son casi siempre los mismos analizados por Williams en la porción de su libro que trata del siglo XX: Orwell, los Leavis, Eliot, el círculo de Bloomsbury, Christopher Caudwell. Su abordaje efectúa, sin embargo, una extensión y también, en más de una ocasión, una disrupción de los juicios formulados por Williams: por ejemplo en el caso de Orwell, la valoración positiva hecha por Williams del tono plebeyo de su prosa es invertida: indica, para Mulhern, en cambio, el fracaso último del

intelectual con vocación de crítica cultural en Inglaterra, que sólo puede apelar a un populismo empobrecido y afín a los prejuicios nativos como herramienta. Todo el libro parece haber sido escrito como una suerte de diálogo crítico con *Cultura y sociedad* y, más en general, con la obra entera de Williams. Sin que ello haya implicado la ruptura de su indudable vínculo con la obra anterior, difiere de ella en dos aspectos cruciales, que a su vez subrayan las principales discrepancias entre Mulhern y Williams: su recorte cronológico y su recorte geográfico. La primera diferencia subraya la distancia temporal que separa a las dos obras. Mientras que gran parte de *Cultura y sociedad* está dedicada a explorar el legado decimonónico de la crítica cultural británica, el libro de Mulhern ignora casi por completo el siglo XIX. La *Kulturkritik* de Mulhern pertenece por entero al siglo XX. Más aun, su relevancia para Mulhern tiene menos que ver con los valores intrínsecos de la misma —que reconoce explícitamente más de una vez a lo largo del libro— que con su papel de molde o fragua para los Estudios Culturales surgidos en la segunda mitad de ese siglo. Dividido en tres partes, el libro pudo haberlo estado en cuatro, ya que los capítulos cuarto de la primera parte —“Un ajuste de cuentas”— y primero de la segunda parte —“Una teoría”—, forman una unidad que opera como bisagra entre la discusión de la *Kulturkritik* y aquella de los Estudios culturales. Es en esos dos capítulos donde Mulhern aborda el período que constituyó el horizonte del presente para la clásica obra de Williams, los años de 1950; y es allí donde aparece discutida la obra de Richard Hoggart, primero, y de Raymond Williams después. Momento clave de ruptura entre una tradición y otra, podría decirse que el abordaje del mismo por Mulhern está predicado sobre la hipótesis de que la deriva seguida por los Estudios culturales a partir de entonces resultó de las consecuencias no intencionales de los proyectos de análisis cultural de aquellos dos autores, y de la figura que de alguna manera emblematicó los Estudios culturales ingleses durante tres décadas, Stuart Hall. (Cabe señalar que su discusión de toda la trayectoria intelectual de Hall constituye uno de los análisis más sutiles, precisos y logrados de todos los que se hayan dedicado a ese autor.) No sólo los objetos

⁸ *Ibid.*, p. XIX.

estudiados por Williams, sino la propia obra del conceptualizador del “materialismo cultural”, aparecen reinterpretados, de este modo, como consecuencia del cambio de perspectiva que implica el nuevo recorte cronológico de Mulhern.

La segunda discrepancia, más contundente (ya que representa una toma de distancia deliberada), consiste en la crítica al nacionalismo cultural de Williams, a su anglicidad demasiado autocentrada. Haciendo suya una parte de la requisitoria formulada por Paul Gilroy en la década de 1990, destaca que una aceptación autocomplaciente de los valores de la “anglicidad” a través gran parte del discurso de la Nueva Izquierda inglesa de los años de 1950 y 1960, incluyendo el del propio Williams. La ampliación de la perspectiva geográfica abordada ha implicado, también ella, pues, una reinterpretación del significado de las tradiciones exploradas en *Cultura y sociedad*. Es por ello que la *Kulturkritik* conceptualizada por Mulhern es europea en su composición y en su alcance: Thomas Mann, Ortega y Gasset, Freud, Karl Mannheim, Marcuse, Karl Kraus y Julien Benda, entre otros, integran esa formación cultural al lado de los ingleses. Y del mismo modo, los Estudios culturales explorados por él son internacionales, aunque no se pierda de vista el rol crucial jugado en su origen por los teóricos ingleses, ni tampoco las diferencias de énfasis y de propósito que separan a los Estudios culturales ingleses (de la tradición de Stuart Hall y Birmingham) de aquellos desarrollados por fuera de Inglaterra, y sobre todo en los Estados Unidos.⁹ El principal efecto de este desplazamiento de la ubicación de su mirada geográfica ha sido el de *contextualizar* la tradición inglesa, modificando de ese modo la importancia relativa asignada a los distintos momentos y figuras constitutivos de la misma.

La publicación de *Culture/Metaculture* –que generó una discusión relativamente amplia– fue definida por Stefan Collini en enero/febrero del 2001, en las páginas de la *New Left Review*, como un hito en el análisis teórico de la cultura.¹⁰ Su comentario al libro, de tono indudablemente elogioso (dice, entre otras cosas, que es ésta “una obra, desde muchos puntos de vista, brillante”), señaló, sin embargo, dos discrepancias fundamentales: primero, observó que la omisión del siglo XIX de la tradición de la *Kulturkritik* cargaba las tintas a favor del

argumento de Mulhern acerca del carácter “elitista y autoritario” de esa tradición. Collini observaba que si Ruskin o William Morris hubieran sido incluidos, aquella definición tan contundente resultaría menos plausible. Segundo, observó que la crítica dirigida en contra del discurso metacultural también abarcaba la propia obra de Mulhern, ya que si aquello que definía ese discurso era la crítica a la política desde la sede de la cultura, la propuesta alternativa desarrollada por Mulhern en su libro –aquella de una “política cultural”¹¹ no podía escapar –si era sometida a la misma lógica implacable de su argumentación acerca de la continuidad entre la *Kulturkritik* y los Estudios culturales– a ese mismo destino. Esta última observación, señala Collini, aunque indudablemente sería tomada como una crítica negativa por Mulhern, no lo era desde su propio punto de vista, ya que su visión de la relación entre la cultura y la política era distinta a la del autor comentado. La cultura, según Collini, debía ser entendida como “el aspecto de significatividad, presente en todas las actividades, cuando éste era elevado a la reflexividad”: la actividad propia de todo intelectual era la reflexión, incluyendo una reflexión cultural (a partir de esa definición de “cultura”) en torno a la política. A tono con su trayectoria intelectual anterior, Collini reivindicaba la continuada validez de una mirada “arnoldiana”, es decir, de la crítica cultural.

Estas observaciones dieron inicio a una larga polémica desarrollada en las páginas de la *NLR*: en el número 16 Mulhern respondió con un artículo titulado “Beyond Metaculture”; en el 18 Collini retrucó con “Defending Cultural Criticism”; en el 23 Mulhern volvió al ataque con “What is Cultural Criticism?”, y, finalmente, en el 27 Collini amplió y resumió sus

⁹ Cabe señalar que, siguiendo a Tom Steele, Mulhern acepta que una diferencia clave entre los Estudios culturales ingleses y aquéllos elaborados en otras latitudes ha sido su origen en el seno de una práctica cultural específica –la educación de adultos en la Inglaterra de entreguerras–, y no en una disciplina académica –la crítica literaria, donde tienen su principal anclaje los Estudios culturales en casi todo el resto del mundo–. Véase Steele, Tom, *The Emergence of Cultural Studies 1945-1965*, Londres, Lawrence and Wishart, 1997.

¹⁰ Collini, Stefan, “Culture Talk”, *New Left Review*, N° 7, enero/febrero de 2001.

¹¹ Que retomaba argumentos avanzados en su libro anterior, *The present lasts a long time. Essays in Cultural Politics*, Notre Dame, Indiana, Field Day Essays/Notre Dame University Press, 1998.

argumentos en “On Variousness”.¹² En los meses posteriores a esa última entrega del intercambio Mulhern/Collini, han seguido apareciendo, ya en el 2005, algunas intervenciones menores en torno a esa polémica, escritas por terceros. El debate sirvió para precisar mejor la posición respectiva de cada uno de los autores ante aquello que Mulhern llama “discurso metacultural” y Collini “crítica cultural”; a la vez que subrayó –tanto por el tono relativamente cordial del intercambio, cuanto por la seriedad con que cada uno examinó la obra del otro– el hecho de que frente a los nuevos populismos posmodernos que han proliferado en el interior de los Estudios culturales resulta más probable hoy día un diálogo productivo entre posiciones “posmarxistas” y “liberales culturales” (las que terminaron asignándose respectivamente ambos autores).

Desde la perspectiva de la obra que dio inicio al debate, y también desde aquélla de la temática de *Prismas*, sus principales resultados fueron los siguientes: primero, una definición más clara por parte de Mulhern de su propia posición, es decir, del lugar desde el cual se sentía autorizado para elaborar su crítica general e impugnadora del “discurso metacultural” en sus dos variantes; segundo, una ampliación y especificación más precisa de un punto ciego de *Culture/Metaculture* –el lugar que le asignaba, en relación con la *Kulturkritik*, a la escuela de Frankfurt, sobre todo en su modalidad adorniana–; y, tercero, una mayor definición de la perspectiva teórica¹³ e historiográfica que ha presidido la importante obra de Collini. En cuanto a la primera cuestión, Mulhern, en respuesta a la acusación de que su propia crítica no escapaba a las generales de la ley que él mismo se había empeñado en establecer, reformuló de un modo más condensado y más explícito su concepto de aquello que debía ser “la política cultural”: un viejo tema en su obra –de raigambre en última instancia williamsiana, aunque él haya preferido en el contexto de este debate invocar los númenes de Lenin y de Gramsci– que ha orientado tanto su estudio sobre el grupo de *Scrutiny* cuanto la mayoría de los ensayos reunidos en *The Present Lasts a Long Time*. A diferencia del discurso metacultural, la política de la cultura propiciada por Mulhern toma su punto de partida del reconocimiento de que la cultura y la política, aunque solapadas e imbricadas constantemente y de los modos más

variados, constituyen dos fenómenos claramente distintos. Según Mulhern:

La cultura está en todas partes; la política puede estar en cualquier parte, lo cual no es equivalente a lo anterior. Cualquier antagonismo social puede tornarse político, ha sostenido Schmitt, en el sentido de intensificarse hasta el punto donde asume la forma que define a la política: una relación pública y colectiva de tipo amigo-enemigo proseguida con la conciencia de “la posibilidad del caso extremo”, de “la lucha hasta la muerte”. Si la aceptación filosófica que Schmitt hace del combate mortal es ideológica, una clausura decadente de la posibilidad de una existencia social apaciguada, su formalismo riguroso nos ofrece una iluminación de la cual tenemos algo que aprender. [...] Si la diferencia específica de la política es *formal*, y no una cuestión de sustancia social, y mucho menos de meras artes profesionales, entonces la relación cultura-política es interna a cada uno de esos términos emparentados. Los complejos culturales habitan la política como el campo y horizonte incierto de aquello que es socialmente imaginable; y las prácticas de la identidad y de la representación, los entramados de afinidad y aversión, que componen estos complejos están siempre, en principio, texturados por la posibilidad de la política, entendida como amenaza o demanda u oportunidad. La política, pues, puede estar en cualquier lado, pero no, a diferencia de la cultura, en todos lados. [...] “Discrepancia” es el término que he utilizado para resumir los límites y las posibilidades de esa relación, y para calificar los sentidos de la “política cultural”.¹⁴

En clave gramsciana-williamsiana, la cultura es, para Mulhern, consustancial a toda actividad humana, mientras que la política, aunque siempre una posibilidad latente, sólo existe allí donde se realiza el esfuerzo concreto por darle existencia. Es a partir de esta posición, es decir de su creencia en la posibilidad de una política de la cultura que pueda efectuar una verdadera

¹² Véase, respectivamente, *New Left Review*, No. 16, julio-agosto de 2002, *NLR*, N° 18, noviembre-diciembre de 2002, *NLR*, N° 23, septiembre-octubre de 2003, y *NLR*, N° 27, mayo-junio de 2004.

¹³ “Heurística” sería quizás un término más adecuado, ya que Collini ha dejado claro a lo largo de este intercambio que desconfía y aún reniega de la utilización de marcos teóricos elaborados *a priori* para dar cuenta de la historia cultural e intelectual.

¹⁴ *NLR*, N° 16, pp. 102-103.

transformación de las relaciones sociales, que Mulhern ha formulado su ingeniosa reinterpretación de una parte importante del análisis de las relaciones entre la sociedad y la cultura durante el siglo XX (una creencia que en la última frase de *Culture/Metaculture*, cabe señalar, aparece amortiguada por su suscripción al lúcido pesimismo adorniano acerca de la imposibilidad de hacer realidad la promesa de la felicidad, y que implica que la única política cultural posible en el siglo XXI será “un arte de lo posible”);¹⁵ aquello que iguala la *Kulturkritik* y los Estudios culturales es su negación de la política, basada en la atribución de valores positivos a la esfera de lo cultural –fueran éstos aristocráticos o demóticos– y negativos a la de la política –entendida como el reino de la razón instrumental, de un pragmatismo estrecho guiado exclusivamente por la lógica de los fines inmediatos–. Desde el punto de vista de la historia intelectual, este señalamiento de una profunda continuidad en un plano, donde antes había parecido existir únicamente una ruptura, es sin duda estimulante y original, y representa una contribución excepcional a la reflexión en torno de la historia intelectual europea del siglo XX –aun cuando desde otros puntos de mira se pueda seguir trabajando sobre las diferencias y las rupturas entre esas dos corrientes–.

La discusión del lugar de la Escuela de Frankfurt en su reconstrucción de la *Kulturkritik*, aunque de importancia más acotada, no deja de representar también uno de los momentos más útiles del debate (aunque poco sorprendente), ya que la casi completa omisión de los frankfurtianos respondía, qué duda cabe, a la profunda convicción de Mulhern de que el marxismo, aun en sus variantes más negativamente “políticas”, siempre implica una valoración de la política. Sintiendo presionado por algunas de las observaciones de Collini (que no aludían explícitamente a la Escuela de Frankfurt), Mulhern en su primera respuesta aceptó describirla –deteniéndose en los casos de Adorno y Marcuse– como una subcategoría anómala de la *Kulturkritik*, una *Kulturkritik* marxista. La reconsideración del caso de Adorno sirve de paradigma para toda la Escuela. El autor de *Minima Moralia* no puede ser excluido de la compañía ilustre de los *Kulturkritiker* por dos razones: primero, su marxismo, ejemplificado por su rechazo del decisionismo schmittiano, desembocó en una política que, por estar

orientada hacia un horizonte en última instancia utópico, no podía sino ser “ajena a la política”;¹⁶ y segundo –como parecería obvio a cualquier lector de Adorno– por su desdén hacia la civilización de masas.

Finalmente, la rica y matizada discusión elaborada por Collini en respuesta a la cada vez más contundente definición de la posición de Mulhern, constituye un contrapunto historiográfico de gran importancia –atento más a las diferencias entre autores, escuelas y estilos de discurso, que a las semejanzas que construcciones teóricas ambiciosas como la de Mulhern tienden a volver visibles–. En su última intervención en el debate, hace explícito el programa que guió sus primeros trabajos de historia intelectual y de historia de las ciencias sociales: éstos habrían estado animados sobre todo por el deseo de confrontar las interpretaciones instrumentales y ahistóricas de la historia intelectual del siglo XIX que efectuaban muchos sociólogos y teóricos políticos de los años 1970 y 1980 (un ejemplo, aunque él no lo mencione, sería la lectura de Hobbes realizada por C. B. McPherson en un libro de gran éxito en la década de 1970), elaborando, en cambio, una historia meticulosamente contextualizada y atenta a los significados *históricos* de las palabras y de los discursos. Como historiador, el imperio de las doctrinas y de las teorías formuladas *a priori* le resultaba sumamente deletéreo para la posibilidad de un conocimiento histórico auténtico. Más aun, y esto emerge como el eje de su discrepancia con Mulhern, no sólo la historia intelectual, sino también la “crítica cultural”, a favor de cuyos méritos lanza un último y elocuente “*plaidoyer*”, derivarían sus condiciones de posibilidad del reconocimiento de las diferencias, de los matices, de la variedad en la experiencia cultural e intelectual de las sociedades humanas; mientras que el esfuerzo por construir un marco teórico riguroso y de amplio alcance tendería a aplanar precisamente aquellos variados y variables detalles, tonos de voz y de registro, que constituyen el material ineludible de toda exploración –*qua* crítico, *qua*

¹⁵ *Ibid.*, 2000, p. 174.

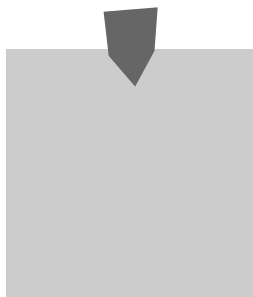
¹⁶ Mulhern invoca la siguiente cita de Adorno: “La libertad consistiría no en tener que elegir entre blanco y negro, sino en recusar tales elecciones”.

historiador– del denso universo de la cultura. Collini defiende los fueros de la crítica cultural, declara, porque esa crítica implica un arte de la *persuasión*; implícitamente, Mulhern habría defendido los fueros de la política en contra de la crítica cultural, precisamente porque ésta implicaría, en cambio, una toma de *decisión*.

Como todo debate en torno de perspectivas fundamentales y diametralmente opuestas, éste no podía sino quedar inconcluso, abierto. Las posiciones de ambos autores, representativas cada cual a su manera de modalidades discrepantes de encarar la historia cultural e intelectual, han quedado “colocadas sobre la mesa”, a la espera de que el lector decida entre ellas. Desde nuestro periférico mirador argentino, y desde la perspectiva de una disciplina todavía en vías de consolidación en nuestro país, como lo es la historia intelectual, parecería ser que la modalidad “à la Grignon y Passeron” de abordaje de estas dos derivas sería la más productiva: así como, ante la opacidad epistemológica de la cultura de los dominados, la

mejor estrategia para el sociólogo perteneciente al universo de los dominantes sería, según ellos, el de la alternancia entre enfoques legitimistas y relativistas, una alternancia que serviría –como los sucesivos golpes de timón para corregir las derivas del curso de una embarcación– para corregir las que de ellas se desprenden (miserabilismo y populismo); en la historia intelectual, esa estrategia serviría para evitar las derivas demasiado pronunciadas que se cuelan, por un lado, del énfasis teórico colocado sobre las semejanzas de larga duración y, por otro lado, del énfasis histórico colocado sobre las diferencias minuciosas de corta duración. Incompatibles entre sí, las modalidades alternativas de encarar la historia intelectual ejemplificadas por las posiciones respectivas de Mulhern y Collini parecerían ser, ambas, funcionales a la práctica de la historia intelectual (aunque en distintos “momentos” de la misma), y complementarias en el sentido de servir para corregir mutuamente sus derivas demasiado pronunciadas en un sentido o en el otro. □

Reseñas



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 9 / 2005

Martin Jay

Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural

Buenos Aires, Paidós, 2003, 350 páginas

Entrecruzamientos de sofisticada erudición

Con una década de atraso, Paidós resolvió publicar la excelente traducción de Alcira Bixio de *Campos de fuerza*; probablemente, la decisión obedece a un creciente interés por este tipo de obras –digamos que eclécticas– entre un público académico hispanoparlante que, en el ínterin y por referencias o lecturas en su idioma original, ha ido reconociendo el nombre y las medidas hipótesis de Martin Jay. Si el lector lo desconocía, de la lectura de *Campos de fuerza* saldrá reparado: Jay cita puntillosamente todas sus obras y opiniones anteriores, e incluso dedica unas treinta páginas a discutir una de sus más conocidas tesis. En cuanto al hecho de que la edición sea argentina, no debería inducir a falsos orgullos: no se trata de que Buenos Aires haya vuelto a ser la principal fuente propagadora en español de ideas formuladas en otras lenguas, como lo era hace medio siglo, sino que se ha tornado la plaza más económica para imprimir libros que, en su mayoría, se embarcan a buscar sus adquirentes/lectores en otras latitudes.

Martin Jay es un reconocido especialista en la Escuela de Frankfurt, que ha abordado desde una perspectiva algo

inusual entre nosotros: la de la historia intelectual, que no es exactamente equiparable a la historia de las ideas. Simplificando, podría decirse que la historia intelectual pone tanta atención en las ideas como en sus emisores y receptores, lo que la ubica constantemente al borde del abordaje multidisciplinario. Jay no rehuye esta expansión, lo que resulta meritorio en un académico norteamericano; como se sabe, sus colegas suelen trabajar sus parcelas con espesas anteojeras, no sea que se les filtren pajas de otros campos. Por el contrario, Jay nos invita a asistir al entrecruzamiento de su territorio teórico con el propuesto por la crítica cultural. Y lo hace en trece ensayos de naturaleza y vocación abierta, aun cuando concedan ante el estilo monográfico en uso, y se preocupen –a veces hasta el absurdo– en señalar quién formuló primero una idea, y en qué contexto lo hizo.

Sólo algunos de los ensayos proclaman desde el título sus contenidos; así el referido a las perspectivas de Carl Schmitt y Georges Bataille a propósito de la soberanía, el del parangón entre Agnus Heller y Hannah Arendt, el que trata sobre Habermas y/contra los posestructuralistas o el relativo a la influencia de los traslados físicos de la Escuela de Frankfurt en la producción de

sus investigadores. En los otros casos, bajo títulos de fantasía encontramos inteligentes disquisiciones –bastante libres– a propósito de la estetización de la política, la desbordada capacidad de imaginar, la ética (pos)estructuralista, los problemas de lo que Jay llama el ocularcentrismo –o la mirada en la modernidad–, los grandes nombres o la supremacía de los textos en sí. Fueron escritos entre 1985 y 1991, y presentados en distintos simposios académicos; las preocupaciones que motivaron los ensayos reconocen origen común, pero a veces son abordadas desde muy cerca y a veces con visiones panorámicas, lo que resulta interesante pero no acaba de otorgarles la coherencia de un texto común.

La idea del campo de fuerza –que da origen a un título no siempre justificado– es retomada de Walter Benjamin, quien se valió de ella para ejemplificar cómo cada circunstancia o momento de lo humano representa una forma de conflicto entre su prehistoria y su poshistoria. Adorno mismo alguna vez la usó. Con alguna inocencia, Martin Jay sostiene que él viene haciendo un uso patrimonial del concepto desde 1981, y que incluso Derrida había empezado a emplearlo. Esta precisión es oportuna porque *Campos de fuerza* declara ser un intento de relevamiento de las formas en

que cierta intelectualidad norteamericana estaba absorbiendo –sólo a comienzos de la década de 1990– el “reciente” pensamiento europeo-francés, principalmente los aportes de Bataille, Foucault, Kristeva, Derrida y el tan controvertido De Man. En ese aspecto y pese a toda su erudición, para el lector latinoamericano el libro resulta poco novedoso; como se sabe –y tal vez como efecto colateral positivo de nuestra casi irremediable aculturación–, fuimos la primera esponja en absorber el posestructuralismo.

Martin Jay reconoce que sus estudios sobre la Escuela de Frankfurt son fruto de su atracción por el llamado “marxismo occidental”, algo que con la caída del Muro de Berlín y del supuesto marxismo oriental ha perdido sentido como categoría de análisis (todo marxismo ha pasado a ser occidental, que es lo que siempre fue). En ese terreno, Jay se mueve con cómoda soltura, al punto que lo mejor del conjunto de ensayos está atravesado por ese sólido saber. Cuando se concentra en ello –en el primer trabajo, por ejemplo– surge toda la utilidad de su instrumento de la paráfrasis sinóptica como reconstituyente de racionalidad comunicativa. En el periplo entre Frankfurt, Nueva York, California y nuevamente Frankfurt, el famoso Instituto de Investigación Social va dejando sus entrañas a la vista, que Jay enumera metódicamente: marxismo hegeliano, modernismo estético, autoconciencia judía, psicoanálisis, racionalizaciones a la Weber, posestructuralismo, mandarinismo cultural. Este

aspecto es propicio para el acercamiento desde la historia intelectual, pues sirve para comprender el porqué de la tan cuestionada asepsia política –o desinterés– y las formas tan disímiles de vivir el marxismo intelectual –y la vida– de Horkheimer y Benjamin, por poner ejemplos extremos de una gama en la que entran Adorno, Marcuse, Fromm y luego Habermas, por sólo citar los nombres más ilustres. No hay explicación unívoca, y Jay se ocupa de refutar la teoría del “milagro” de ese marxismo crítico, como función, por ejemplo, de la condición moderna de Frankfurt –de la que se decía que era “la primera ciudad del siglo XX”, la *polis* de nuestro tiempo–: la generación de pensamiento crítico continuó en el completo aislamiento neoyorquino, en los páramos californianos, en la Frankfurt-Plan Marshall de posguerra.

Los dos últimos ensayos –a propósito de los “grandes nombres” y de los enfoques textuales– son los más fuertes, pues vuelven a poner en tensión las posibilidades de la historia intelectual, a la par de representar cabalmente la metáfora del campo de fuerzas. Oportunamente, Jay nos recuerda que fueron precisamente los grandes nombres quienes de manera más tenaz –y estéril– se opusieron a su asimilación con las ideas que hicieron emerger. Explícitamente, Sócrates/Platón lo hacen en *Fedro*. Luego comparte la refinada observación acerca de que, tradicionalmente, en el arte la obra puede estar ligada con el nombre, pero en la ciencia no. Esta tradición se compacta con

el positivismo científicista, que opera incluso en un inconsciente prevenido –si los hubo– como el de Freud, desesperado ante la idea de que el psicoanálisis se transformara en freudismo (como se transformó), o en la hastiada declaración de Marx acerca de que él, al menos él, “no era marxista”. El temor era la puesta en duda de la imparcialidad y la neutralidad de los procedimientos usados para establecer una verdad. Ahora bien, se pregunta Jay: ¿cómo llegar a una forma de justificación que no opere convocando autoridades? Comprueba que, más allá del atractivo de las fórmulas, no se ha producido la muerte del autor proclamada por Foucault y Barthes. Siguiendo a La Capra, nos propone que, al menos, escindamos al autor de sus comentaristas para de ese modo evitar incorporar todo un canon que bien puede resultar espúreo. La búsqueda es la de la representación autonomizada de las ideas, pero reconociendo que en nuestra tradición humanista hay inevitablemente huellas del interés personal.

En cuanto al enfoque textual –en tanto opuesto a la interpretación contextual propia de toda forma de historia social–, Jay comienza introduciendo la hermenéutica –tan francesa– de la sospecha: ni por la intención autoral, ni por el contexto cultural de producción ni por la nuevas teorías de la recepción se arriba a algo parecido a una interpretación segura. Hasta aquí, estamos ante la forma en que Jay absorbe “el giro lingüístico”. Lo que lo asombra es el intento de derrumbar toda separación entre texto y

contexto, el rechazo a toda causalidad entre uno y otro, a toda prioridad valorativa. El texto deja de tener interior y exterior, lo que resulta sugestivo, pero amenaza con hacer desaparecer el mismo texto. ¿Cómo entender el famoso “no hay nada fuera del texto” de Derrida? ¿Qué decir ante la afirmación de Ricoeur acerca de que “toda acción humana es un texto”? Nada, o tomarlos en serio pero como estímulos y condicionantes de lectura, límites de interpretación: aceptar que la historia de las ideas se transforme en historia de los significados, aceptar una circularidad dialéctica donde se va del todo a la parte y viceversa. Estar atentos a la “historia de los efectos” de un texto de la que nos hablaba Gadamer, estudiar las tradiciones de lectura tanto –o más– que los mismos textos. Comprobar, desde luego, que no hay observador neutral ni objetivo, que el observador es un instrumento donde –en principio, casi por regla– se reconstruyen mal texto y contexto. Sin embargo, Jay nos propone resistir críticamente la expansión de la intertextualidad culturalista y su fusión dialógica de horizontes, con los que la antropología nos lleva a “leer” toda cultura como si

fuera un texto. Aceptemos, más bien, que el texto se refiere a algo diferente de sí mismo, algo interpretable como significante de la significación. Busquemos el hipotexto, internalizado pero exterior al texto en cuestión. Si hay salida a tanto dilema, es por vía del reconocimiento de la naturaleza alegórica del texto, un antiguo señalamiento de Benjamin; lo alegórico visto en oposición a lo simbólico, como reconocimiento de que dice una cosa y significa otra. Y afrontar la ira de los dioses, la penosa sensación de deuda y culpa; aceptar, hasta cierto punto, que los “vivos” usen a los “muertos”.

Como se ve, estas disquisiciones ajenas tienen su interés, porque ajenas no es lo mismo que excluyentes. Con la osadía propia de eternos deudores externos, bien podemos incorporarlas a condición de que las pongamos en diálogo con lo propio; no faltan entre nosotros quienes a la distancia –y sin haber estado quizás nunca en Frankfurt– han estudiado a Adorno, a Frankheimer, a Benjamin (con jota y entonación aguda). Martin Jay trabaja en una tradición en la que el espíritu científico –aun múltiplemente controvertido– se equipara con la ética protestante; entre

nosotros no cabe semejante simulación, pues sin remedio somos sociológicamente católicos. De los –nada menos que– seiscientos treinta autores que cita, apenas hay marginalmente seis españoles y ni un latinoamericano (¡ni siquiera, por concesión a las modas, nombra a Borges!). Nuestra convicción es que no son ésas las relaciones de los “campos de fuerza” de nuestras culturas, y que reflejan el prejuicio de que estos trópicos –por debajo del Río Bravo todo lo es, hasta la Patagonia– están reservados a las mulatas pasionales, los malabaristas del balompié y los febriles compositores del realismo mágico. Para nuestro consuelo, el anglocentrismo es tal que cualquier estudioso germano que quiera satisfacer medianamente su narcisismo debe olvidarse del idioma de Goethe y aprender de apuro uno que, ay, ya no es el de Shakespeare. El libro de Martin Jay nos sirve, pero, como quien dice, *a condición de*. Al pensamiento crítico, por pura consecuencia, debemos leerlo críticamente.

*María del Carmen
Cabrero
UNS*

Ernesto Galli della Loggia

L'identità italiana

Bologna, Il Mulino, 1998, 171 páginas

Ensayo sobre una difícil modernidad

Como prueba de que la indagación sobre la idiosincrasia nacional no es una manía exclusivamente argentina, en una colección dedicada a la identidad italiana –que el mismo autor dirige– se ofrece este ensayo de interpretación nacional. El texto se abre con el papel de la geografía en la configuración de la realidad italiana, dado que ella explica que se tornara en lugar de encuentro de diversas corrientes migratorias y culturales (Grecia, Bizancio, el mundo islámico, el cristianismo, longobardos, normandos, franceses, austríacos, españoles...) que definieron el extraordinario espesor de civilización y cultura de la región.

En el propio territorio, el papel divisorio desempeñado por la cadena apenínica fue leído por la conciencia romana más antigua como si la verdadera y auténtica Italia fuera la vertiente del Tirreno, mientras que la del Adriático quedaba relegada a una extraña lejanía. De todos modos, la principal diversidad de origen quedó instalada en la escisión entre Norte y Sur. Pero mientras la presencia catalizadora de Venecia y de Génova proyectaban al norte italiano hacia el mundo, aquella escisión fue ocluida por la imagen de una Italia pródiga y

del “bel paese” por antonomasia, idea de país-jardín de Europa que sigue resonando en Rubén Darío –recuerda Galli– cuando escribe que recorrerá la península “como un ave sobre un jardín”.

Lo que no se veía era que, fuera de los palacios de las ciudades y de la Iglesia, se extendía la pobreza, cuyo epicentro se ubicaba en el Mezzogiorno, donde a la indigencia campesina se le sumaba una imponente y miserable plebe urbana en Nápoles. Esa pobreza campesina permanecerá hasta la mitad del siglo XX, y dejó numerosas improntas, como aquella de la consagración de San Francisco de Asís en tanto “poverello di Dio” y patrono de Italia. A juicio del autor, dejó también como beneficio secundario el desarrollo de destrezas muy italianas para “arreglárselas” con los propios recursos; cuna de esa clásica picardía (“furberia”) italiana, aunque también del “maquiavelismo” de su clase dirigente. De manera análoga, también su historia de múltiples invasiones e intercambios culturales habría producido una gran capacidad de adaptación, una plasmabilidad y receptividad, una propensión al sincretismo, una movilidad del espíritu, una disponibilidad para imaginar e inventar que pueden ser considerados en conjunto como

“un rasgo de la identidad del país” (pp. 21-25).

Estas circunstancias geográficas e históricas de larga duración ofician de trasfondo para la inquietud que motoriza y articula el ensayo en clave identitaria: la pregunta por las razones del fracaso de la incorporación de Italia a la modernidad. Este fracaso ya no lo explica la geografía sino los aportes de otras disciplinas sociales, y la historia así como la ciencia política resultan seleccionadas para indicar las dificultades estructurales de la península para la implantación de algún tipo de hegemonía. Pero si de marcas históricas profundas se trata, las fundamentales en términos de construcción de la identidad son las heredades latina y católica. Esta última estableció una relación tenaz y profunda con el mundo popular campesino, y la fe cristiana representó por muchos siglos el único lazo efectivamente común que determinó “rasgos decisivos de la visión del mundo, del sentimiento de la vida, de la sensibilidad moral y del gusto” (p. 45).

También en esa larga tradición la ciudad organizada según el modelo comunal representó un elemento crucial. Si bien la impronta oligárquica impregnó la vida de las comunas, y el “destino político de la ciudad y el destino personal se ligaron y coincidieron”, también por esta

vía se formó una cultura cívica, articulada a su vez con el culto religioso y con el arte italiano de las catedrales y de las artes plásticas.

Sobre ese denso escenario histórico se jugó el drama de la modernidad italiana, condensado en el fracaso experimentado en la construcción del Estado, al cual Galli della Loggia dedica la parte sustantiva del ensayo. Argumenta así que, en principio, el extraordinario policentrismo de las soberanías ciudadanas determinó la cesura entre la identidad italiana y la identidad nacional, esto es, la escisión entre el modo de nacimiento del Estado nacional y el pasado histórico del país. El regionalismo conservó así en los diversos dialectos la marca de aquel pasado construido a lo largo de siglos, poniendo de relieve la importancia fundamental de la “patria singular”.

La unificación de 1861, por el contrario, se realizó prescindiendo de toda patria chica, al par que el eje Torino-Nápoles conformó la alternativa histórica a la Italia de la ciudad y definió el eje de la estatalidad. Pero los movimientos políticos dominantes luego de la unificación (catolicismo político, fascismo, comunismo) no priorizaron dicho eje e insistieron en el regionalismo de la tradición comunal. Fuere porque la élite septentrional estuvo demasiado atraída por la lucratividad de su territorio, o porque la estructura local le impidió ver el Estado, lo cierto es que a lo sumo le asignaron una función ancilar en cuanto dispensador de favores y prebendas. Como resultado, el

policentrismo de la modernidad italiana instalado en el área centro-septentrional no llegó a “devenir Estado”, por su incapacidad pero también por la resistencia pasiva del Mezzogiorno. Por todo ello, animada de virtud cívica y laboriosidad, nutrida de una red asociativa y de respeto profundo por las instituciones de la colectividad y de sus reglas, Milán –como condensación de la modernidad italiana– aparece recurrentemente tentada por la utopía de una total reducción de la sociedad política a la civil, siempre bajo la insignia de la productividad y la buena administración. Por otra parte, también Roma interviene en el fallido encuentro entre política y Estado, dada su incapacidad para ejercer el rol centralizador. No ha podido en efecto imponer una hegemonía político-cultural, ni traducir en términos nacionales los estímulos provenientes de las diversas regiones.

En suma, la Italia nacida en 1861 no podía encontrar en la historia del país los materiales con los que construir el Estado ni menos una tradición de mando centralizado y de eficiencia administrativa con la cual mantener unida a la nación. Como consecuencia, una modernidad con poco Estado y baja estatalidad fue necesariamente sometida en gran medida a la sociedad, constreñida a acoger e incorporar toda la viscosidad, el retraso y las contradicciones de la esfera social. En ese panorama, la política –tanto su pensamiento como sus prácticas y sus agentes– pretendió alimentar todo el estatismo necesario y toda la

ideología modernizadora deseable, pero lo que de esto se derramaba hacia el tejido social era lo que la sociedad conseguía por sí sola rumiar y metabolizar sobre la base de sus propias exigencias y deseos. Entonces, al depositarse sobre una sociedad molecular y múltiple, aquellos impulsos de la política se transformaban con facilidad en corporativismo, familiarismo, evasión fiscal, ilegalidad de masas y otros males análogos.

Como contrapartida, la esfera política se obstinó en relanzar una y otra vez su proyecto original, siempre expuesta a una deriva estadocéntrica, aun cuando solamente en teoría. A ello se debe que la política, lejos de colocarse en el terreno de la operatividad, lo hizo en el de la ideología. Porque en la práctica la sociedad se encargaba cada vez de dirigir hacia sus propios fines particulares “el estatismo sin Estado de la política”, olvidando los objetivos unitarios y privatizando sus efectos. La identidad italiana contemporánea se modeló en el fondo de esta relación casi atormentada y contradictoria entre modernidad, política y dimensión estatal.

En otro registro aun más polémico, Galli indica que desde 1861 debe señalarse una doble ausencia: de una verdadera élite burocrático-administrativa, y de una cultura y mentalidad de tipo conservador. Esa élite fruto de una eticidad de servicio al Estado ha defecionado, y con ello imposibilitó la formación de un grupo social que no se atara de algún modo a la política de partido. No se

desarrolló por ende una cultura estatal, de los intereses generales y de su tutela, de las leyes y de la imparcialidad procedimental: una cultura opuesta a la inevitable arbitrariedad de las decisiones políticas.

Ausencia de una élite administrativa, cultural y social autónoma, y escasa incidencia del mérito y de la dimensión del rango contribuyeron a definir otra característica de la experiencia italiana: la falta de un polo efectivo de signo conservador, íntimamente liberal y nutrido de escepticismo y tolerancia. Este fenómeno remite a un fuerte condicionamiento histórico: era muy difícil que un Estado-nación formado por vía revolucionaria pudiese permitir el surgimiento y aceptar la legitimidad de una posición política realmente conservadora.

El origen reciente del Estado, el carácter heterótono de sus instituciones, su ausencia de ligazón con la tradición, su naturaleza política e ideológicamente revolucionaria, todo ello, junto con la ausencia de un rasgo conservador, explica un aspecto muy importante de la experiencia unitaria: la fallida transformación de la antigua oligarquía en una nueva élite nacional. Ya que, constituido el nuevo reino, los notables urbanos fueron más propensos a aceptar las oportunidades que la política representativa les ofrecía –senadurías, diputaciones...– que a dejarse atraer por la carrera administrativa del Estado. El hecho es que la política llegó a representar por antonomasia el poder, y la oligarquía antepuso

mantenerse cerca de él a la posibilidad de continuar desempeñándose como dirección de la sociedad. Jugada enteramente a la política, no controlada por ninguna cultura de Estado y privada de una posición conservadora, se encontró sin filtros ni mediaciones ante una sociedad corporativizada, oligárquica y geográficamente segmentada.

La contracara de esta débil o inexistente estatalidad ha sido la ausencia de la política, pero ahora en el sentido clásico de atención a la polis. En cambio, la política realmente existente se ligó siempre con una dimensión de exclusivo poder para fines particulares como apropiación y distribución de recursos públicos. De esa manera, un uso masivo de la política ha sido el del acceso a la obtención de un estatus social tradicional (convertirse en un aristócrata o un burgués), y el enorme relieve de la política ha producido una práctica amarrada al propio poder autorreferencial, y por ende separada de todo saber autónomo de la estatalidad.

Nacida de una revolución desde arriba –o sea, de la más típica y fuerte de las decisiones políticas imaginables–, Italia recibió el impulso perverso de la hiperpoliticidad. Y es que la política surgió dotada de un poder demiúrgico y llenó los huecos adonde no llegaba la historia. Las instituciones fueron asimismo importadas por decisiones exclusivamente políticas, con lo cual resultaron casi artificiales. De tal manera, la identidad italiana (como la de otros países pobres y de origen revolucionario) se construyó sobre la piedra angular de la

política entendida como animadora de pasiones y dadora de recursos; pasiones y recursos que han significado para muchos italianos su vía de acceso a la modernidad. Así, desde 1861, subir a un tren, reflexionar sobre los hábitos de vida, leer un libro, han estado ligados con la política, pero la política separada del Estado y de las instituciones, y también de una cultura cívica y de atención a las reglas y procedimientos. El Estado, las instituciones y el propio *ethos* permanecieron extraños, y generaron uno de los rasgos más viejos de la antropología italiana: la propensión a la pertenencia circunscripta al grupo, al clan, a la facción. En esto consistió el involucramiento político en Italia: un modo de afirmar la pertenencia, por trazar una línea neta entre un ellos y un nosotros. Para muchos italianos ser comunista o fascista ha sido así la confirmación de una solidaridad, la esperanza de un pequeño beneficio, un modo de defenderse, la consecuencia obligada de un vínculo personal.

Desde su unidad, entonces, una frase sintetiza un rasgo central de la vida italiana: “mucha política y poco Estado, mucha ideología y poca cultura de Estado” (p. 143). Si lo que distingue a la sociedad moderna es su carácter formal-convencional, es decir, el conjunto de reglas y de comportamientos aceptados por la misma sociedad, su modelo remite a aquellos países donde, al menos tendencialmente, el individuo se forma sin vínculos con la trascendencia ni con pertenencias tradicionales como la familia, ni con el territorio ni

con la actividad laboral. La opinión pública, como consecuencia, no se constituye en el hogar ni en la corporación, ni en la vecindad o la confraternidad. Pero ante la falta de una estatalidad fuerte y la ausencia de la idea de interés común, la familia y el linaje adquieren predominio, aplastando cualquier perspectiva de libre formación del individuo y de una sociedad fundada sobre las cualidades personales y sobre el mérito. De allí esa suerte de doble rostro del italiano: individualista, en tanto el individualismo es la expresión más pura del inmediatismo y la espontaneidad, y al mismo tiempo amante del grupo cerrado (familia, corporación) dominado por reglas tradicionales. Aquí lo que permanece vacante es el rol del individuo como titular de derechos naturales, la sociedad civil como expresión originaria y prioritaria de la vida colectiva, la concepción del Estado como fruto en cierto sentido artificial y voluntario de un contrato, y subordinado a esta sociedad.

Ese lugar ha sido llenado por la estructura familiarista, de la cual no se ignoran las enormes capacidades que ha revelado para funcionar como célula productiva y sostén de la vida cotidiana de un gran número de personas. Esa familia monogámica reunida en torno de la autoridad de un *capo* ha rendido de modo ejemplar su examen en el campo económico, con la Fiat como paradigma. Pero de esta manera el individuo permaneció al margen de la abstracción de las relaciones formales, instalando siempre un

lazo de base personal. Familia, oligarquía y corporaciones ilustran por ende aspectos centrales de la identidad italiana, y tienen el elemento común de constituir otras tantas fuentes normativas autónomas y sectoriales, ligadas con las situaciones particulares del individuo. Esto es, nítidamente diferenciada de la fuente normativa de ámbito generalísimo que acarrea el Estado moderno. Cada individuo deviene así un lugar aparte, con valores y normas válidas para él solo. En consecuencia Italia será tierra de individuos como pocas, pero de individuos con serias dificultades para devenir ciudadanos, que pagan así el precio de la ausencia del Estado como referente natural y obligado de la ciudadanía.

Finalmente, si ese Estado de baja estatalidad ha determinado ese hiato entre vida social de los particulares y de la comunidad por una parte y del Estado político nacional por la otra, es preciso concluir que el Estado unitario ha hallado en Italia límites infranqueables en la sociedad civil y en la sociabilidad fundada en el particularismo, tanto geográfico como socio-cultural. Puede concluirse así con suficiente exactitud dónde se ha producido *la verdadera* ruptura entre la identidad política italiana y la modernidad: en el ámbito de la ideología y de la construcción estatal.

Si ése es el hilo central del ensayo de Galli della Loggia, existe otro estrato argumentativo de interés referido a la relación entre intelectuales y Estado-sociedad en Italia, vinculado con el rol central que desempeñaron los

intelectuales en la formación de dicha identidad. Un primer déficit de ese desempeño es atribuido históricamente por el autor a tres factores: la decadencia de la universidad bajo el peso de la Iglesia de la Contrarreforma, la extrema debilidad de la enseñanza formal traducida en el abrumador porcentaje de analfabetismo, y la incapacidad de la cultura letrada para organizar intereses y emprendimientos sociales y nacionales. A mediados del siglo XIX Italia era así un país sin gramática ni vocabulario, sin historia, sin mapas, sin ninguno de los elementos necesarios para conocerse y entenderse a sí misma y al mundo.

Por lo demás, si la compleja relación entre Iglesia y Estado es quizás el elemento que más ha contribuido a modelar la identidad político-ideológica de la península, el predominio de una cultura anticlerical en el ámbito de los intelectuales laicos implicó una fractura con la mayoría de los italianos. Dentro de aquel mundo intelectual habría surgido así la idea de las “dos naciones”: la “mala” de los simples y la “buena” de cuño ilustrado, de la cual los intelectuales se consideraron parte para legitimar una élite con funciones pedagógicas, “una minoría de extranjeros profetas en su patria y representantes autorizados de esa misma patria”.

Por su parte, la Iglesia ratificó la separación entre intelectuales y pueblo, empujando a los intelectuales laicos a concebirse como una suerte de antiiglesia y a contraponerse a aquel otro cuerpo organizado de

intelectuales que son los clérigos. En una relación especular invertida, la identidad popular se configurará de tal modo dentro de un sentimiento de desconfianza hacia los saberes cultos, tenidos por funcionales a la opresión de los de abajo. Esta creencia tenaz dará lugar al ilegalismo y a una difusa concepción anarquizante ante la ley y el Estado.

Por otro lado, se rechazó una cultura política ligada con los saberes técnico-científicos e implantada sobre espacios institucionales, y se afirmó otra concebida más cerca del arte que de la ciencia. De tal modo cobró predominio en la elaboración de una identidad política el papel de los intelectuales *letterati*, extraños por formación –considera Galli– a la perspectiva de la modernidad y críticos de la misma. Éstos han sido los principales productores de una ideología identitaria nacional y han reforzado su permanente complacencia en el “anti-italianismo”, formulando aquella visión del país como de dos naciones incompatibles y luciendo siempre dispuestos a lanzar una mirada despiadadamente pesimista sobre Italia para reivindicar de paso un elitismo heroico. Por fin, por la antes indicada omnipresencia de la política, y salvo la excepción de Croce, no ha habido en Italia personalidades que hayan tenido éxito en afirmar el propio prestigio intelectual y usarlo en una dimensión genérica de liderazgo sobre la sociedad sin pasar por los canales de la política.

De todas maneras, el ensayo se cierra con menos escepticismo del que su desarrollo argumentativo permitiría concluir. Porque, a pesar de todo, “el difícil ‘nosotros’ de los italianos” puede confiar en que Italia es una galaxia que sin embargo compone un conjunto. Al fin y al cabo, cuna de la latinidad y sede histórica del cristianismo católico, por ello Italia no ha estallado en una multiplicidad de regiones, sino que ha conservado “un nombre, una imagen y un sentido de sí misma como de un todo sustancial”...

Sintetizar esa experiencia múltiple con aquel fondo histórico bajo una forma moderna es la difícil obra de síntesis que la identidad italiana está llamada a realizar. Para ello sirven el Estado y las clases dirigentes, encargadas de componer y organizar las múltiples formas de la “simple” identidad italiana en una moderna compaginación puesta al servicio de la salvaguarda del individuo, de la tutela del interés general y del respeto de la ley, para fundar aquella patria que ahora falta.

De tal modo se cierra este ensayo de interpretación nacional, que decide no instalarse ni en el terreno del esencialismo del ensayo dominante hasta la Segunda Guerra ni en el de la deriva posmoderna. Persiste en cambio en su confianza en las inspiraciones de las ciencias sociales, colocando a la historia como guía para la intelección de la construcción de la identidad italiana. Realmente estimulante por el

modo argumentado en que desarrolla su narración, ofrece ciertos módulos para la reflexión de las formaciones nacionales (y sus respectivas autorrepresentaciones) en ese espacio complejo construido por el triángulo Estado, sociedad y cultura, aun cuando dentro de una circunscripción histórica que algunos han señalado como anacrónica por la prolepsis según la cual Italia es anterior a Italia, esto es, al Estado-nación unificado sólo en 1861.

La claridad expositiva del libro permite sin dificultad determinar que buena parte de sus argumentaciones están articuladas desde una posición liberal-conservadora reactiva a la perspectiva hegeliano-jacobina (proclive al uso del comando político para animar y revigorizar la conducción estatal), y suspicaz ante el papel de lo político como elemento instituyente y no sólo traductor y filtro de pulsiones que provienen de la historia, la cultura o la sociedad. Resulta entonces comprensible que se encarnice contra esa importación de instituciones que en el terreno de la historia intelectual ha sido polemizada como la problemática de “las ideas fuera de lugar”. Se reabre en esa instancia la polémica teórica y la necesidad de indagaciones para determinar cuán exitoso resultó en cada espacio nacional ese ingreso traumático en la modernidad.

Oscar Terán
UNQ / UBA / CONICET

Aimer Granados García y Carlos Marichal (compiladores)

Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual

(siglos XIX y XX)

México, El Colegio de México, 2004, 269 páginas

Pensar la historia intelectual latinoamericana alrededor del concepto de *identidad* impone someterse a su ambivalencia, en tanto implica reconocerse y a la vez singularizarse frente a otras culturas. Este punto es asumido desde el inicio por los compiladores de la obra, que postulan como hilo de Ariadna para trabajar *las identidades latinoamericanas* las intervenciones de intelectuales y políticos, desde comienzos del siglo XIX hasta las primeras décadas del XX, en torno del problema de la “unidad” de esta parte del continente. Aimer Granados García y Carlos Marichal diferencian la vieja visión esencialista de la historia de las ideas de la nueva historia intelectual en tanto “segundo nivel de conceptualización”, centrado en la reflexión sobre cuestiones teórico-metodológicas y conceptuales, nivel en el que alinean las producciones de Elías Palti, José Murillo de Carvalho, Carlos Altamirano y Eduardo Devés Valdés. La historia intelectual se constituirá, según el primero de los mencionados, en torno del aporte no sólo de los historiadores, sino de la crítica literaria, la filosofía y la antropología cultural. Y, apuntan los compiladores, se trata de comprender –como señala Skinner– lo que los textos querían significar y cómo pretendían que se tomara ese significado, poniendo los enunciados en relación con los

contextos lingüísticos dados.

Dentro de este debate se inscribe el seminario de Carlos Marichal y otros investigadores en El Colegio de México, del cual es resultado esta obra colectiva. En el panorama histórico de la “historia de las ideas” los compiladores destacan la tradición fundacional de los sucesores del intelectual republicano español José Gaos: Leopoldo Zea, Arturo Roig, Ricaurte Soler y Arturo Ardao como reafirmadores de “la identidad latinoamericana”. En ese momento la disciplina quedó montada sobre un enfoque genealógico de las ideas y sobre el debate acerca de la imposibilidad de un aporte al pensamiento universal desde lo local. En términos de Murillo de Carvalho, la historia de las ideas se investigaba alrededor de dos líneas: seguir un autor o conjunto de autores analizados en torno de la corriente de pensamiento a la que adscriben (liberalismo, positivismo, etc.) o vincular las ideas a los intereses de los grupos sociales o del Estado. Este investigador brasileño impulsa los estudios de historia intelectual en torno de la retórica como instrumento de crítica, persuasión y convencimiento, que permite –por ejemplo– reinterpretar aquella “verborragia” de comienzos de siglo, poniéndola en relación con el estudio de los lenguajes políticos y los protocolos de lectura del

público. Para Altamirano se trata también de avanzar sobre las resistencias que ofrecen los textos a las operaciones de exégesis y comentario, ponerlos en relación con sus condiciones pragmáticas, sin ahorrar la crítica interna. En este recorrido introductorio, Granados y Marichal incorporan el giro lingüístico y la historia conceptual de Koselleck, aunque los trabajos compilados no se inscriban directamente en estas líneas, a excepción del estudio de la semántica política de Indoamérica que hace Luis Arturo Torres Rojo, alrededor de Mariátegui y de Haya de la Torre.

Se encuentran en este volumen artículos que entran en los términos clásicos de la historia de las ideas: la revisión de conceptos como “América Latina” e “Hispanoamérica” en las obras del peruano Francisco García Calderón, analizadas por Alicia Gil Lázaro; los trabajos del “científico” mexicano Justo Sierra, tomado por Fausta Gantus; los trayectos del socialista argentino Manuel Ugarte y el dirigente de la Reforma Universitaria Deodoro Roca, ambos estudiados por Javier Moyano. También encontramos trabajos como el de Aimer Granados, donde rastrea la emergencia de una “conciencia latinoamericana” en los congresos de intelectuales realizados en Panamá, Lima y Santiago entre

1826 y 1860. O el de Esther Aillon Soria, que analiza el concepto *L'Amérique Latine* que sirvió inicialmente a la justificación de Napoleón III para la intervención en México. Luego del fracaso de la invasión, la idea de “América Latina”, según esta autora, se convirtió en una estrategia de reconocimiento impulsada por intelectuales residentes en París –como Francisco Bilbao y el colombiano Torres Caicedo– para diferenciarse de los Estados Unidos, la cual se articuló con el trabajo de intelectuales franceses y su gobierno que, impedido de una expansión colonial como la que desarrollaba en Asia y África, impulsó desde 1890 una política cultural a través de publicaciones, instituciones científicas y de educación superior para América “Latina” que tuvo amplia y favorable repercusión de este lado del Atlántico. Francia, explica Aillon Soria, buscaba simultáneamente incorporar a España e Italia en un bloque, para oponerlo al sajón y al eslavo en la disputa del mapa europeo. Otro texto que sigue los cruces entre cultura y política atendiendo ambos

mundos es el de Alexandra Pita González, que revisa en la revista *Repertorio Americano* las vicisitudes del “hispanoamericanismo” frente a la Guerra Civil española, primero, y las del “panamericanismo”, luego, originalmente cuestionado por enmascarar la política imperialista estadounidense, para devenir en un “interamericanismo” más proclive al acuerdo con los Estados Unidos frente a la amenaza alemana en la Segunda Guerra Mundial, indica esta autora. Para Manuel Vargas la diferenciación frente a los americanos del norte se sostuvo en conceptos como el de “raza”, argumentados en la difusión de la biología entre los pensadores mexicanos. Este autor recorre la obra de Francisco Bulnes, de inspiración lamarckiana, y la de José Vasconcelos, que se basa en los aportes de Mendel. Para impulsar la hibridación Vasconcelos sale del “determinismo cultural, racial y geográfico” e incorpora elementos “estéticos” al trabajo del filósofo. Vargas invita a una revisión del lazo entre historia de las ideas e historia

científica, para iluminar y comprender mejor los procesos ideológicos que sostienen la idea de la “raza cósmica” que tanto impacto tuvo en el pensamiento latinoamericano.

El mosaico de trabajos reunidos abarca un período amplio y las producciones intelectuales representativas de México, el Perú y la Argentina –aunque falta atención para el caso brasileño, cuya importancia es reconocida en la introducción–. Los textos, fundamentados en investigaciones amplias y documentadas, dejan planteado el problema de la permanente mutación de lo latinoamericano y las tensiones a las que son sometidos los conceptos que buscan aprehender una “identidad” o “identidades”, siempre expuestas a crisis que imponen prestar atención a la escena europea, a las transformaciones de las políticas estatales y a la relación de los intelectuales con los movimientos que agitan sin cesar a nuestras sociedades.

Adrián Celentano
UNLP

Hugo Cancino (coordinador)

Los intelectuales latinoamericanos entre la modernidad y la tradición, siglos XIX y XX
Francfort, AHILA/Iberoamericana/Vervuert, 2004, 150 páginas

Este segundo volumen de la serie *Cuadernos de AHILA* reúne un conjunto variado de ensayos dedicados a analizar las ideas de figuras intelectuales latinoamericanas, en un amplio arco temporal que cubre desde mediados del siglo XIX hasta el presente, a partir de la perspectiva de la oposición entre modernidad y tradición. Lo que une tan heterogéneo elenco de autores que aquí se analiza, que incluye personalidades político-intelectuales tan diversas como Lucas Alamán, Leôncio Basbaum o Mario Vargas Llosa, es la vocación común de incentivar el progreso e impulsar la modernización de las estructuras sociales y culturales locales.

El primero de los trabajos, de Guillermo Zermeño, rastrea el surgimiento en México de una perspectiva científica de la historia, cuyos orígenes sitúa, contra lo que suele afirmarse, no en el ideario positivista que dominó durante el *porfiriato*, sino antes, en los años inmediatamente posteriores a la ocupación norteamericana, en la obra de los líderes conservadores Lucas Alamán y José Justo de la Cortina, quienes por primera vez hicieron uso sistemático de estadísticas e información cuantitativa como instrumento para reconstruir el pasado. Como muestra Zermeño, este afán de fundar su discurso histórico sobre bases objetivas

no necesariamente excluía el objetivo de poner la escritura de la historia al servicio de los intereses políticos nacionales presentes, según ellos los entendían.

En el capítulo siguiente, Carmen L. Bohórquez analiza la obra del venezolano Laureano Vallenilla Lanz tratando de comprender cómo se articula en ella el intento de desarrollar una metodología científica con su carácter de suerte de ideología oficial del régimen instaurado por Juan Vicente Gómez en 1910. Según muestra la autora, la que opera este vínculo es una visión determinista histórica fundada en la idea de la existencia en la realidad local de enraizadas tendencias espontáneas a la desintegración, cuyos orígenes Vallenilla Lanz sitúa en el período colonial. A ésta se opondría, sin embargo, una tendencia a la integración, pero cuyo desarrollo requiere de la figura de un caudillo que le sirva de aglutinante. Más allá de sus derivaciones políticas, Bohórquez prefiere destacar lo que considera los aportes intelectuales fundamentales de Vallenilla Lanz: la concepción de la historia como proceso y el énfasis en la necesidad de un criterio americano para considerar la realidad local.

Cesia Hirschbein señala, a su vez, las contribuciones de otras tres figuras intelectuales venezolanas: Lisandro Alvarado, quien se propuso

aplicar los métodos propios de las ciencias naturales al campo de las humanidades, Manuel Díaz Rodríguez, quien, contemporáneamente al anterior, introduce nuevos patrones estético-literarios en el canon hasta entonces predominantemente romántico, y Rufino Blanco-Fombona, quien en su obra ensayística aportará elementos para la comprensión del modernismo en América Latina. El impulso común a los tres es el de instituir el “Imperio de la Razón”. La paradoja es que van a rescatar valores liberales para ponerlos al servicio de la dictadura gomecista. Aun así, afirma Hirschbein, harán emerger la conciencia de una identidad latinoamericana que anticipará, en muchos aspectos, y preparará la novelística del *boom*.

Hugo Cancino desanda la actitud reactiva de la Iglesia chilena ante el avance del liberalismo en la segunda mitad del siglo XIX, que se mantuvo, en lo esencial, hasta la década de 1930. Según muestra, contrariamente a la imagen que se impuso recientemente como defensora de la democracia y los derechos humanos, la misma acompañó el curso ultramontano que se impuso entonces desde Roma. El giro ideológico posterior del episcopado chileno se relaciona también, en gran medida, con impulsos provenientes de fuera de él; en particular, la

reorientación del Vaticano en la segunda mitad del siglo XX hacia un cristianismo de orientación social y progresista.

Lucia Maria Paschoal Guimarães discute el ensayo de Licínio Cardoso, *À margem da história da República*, que da su título también a la obra colectiva reunida por él en 1924, en la que se intenta hacer un balance de la experiencia abierta en el Brasil en 1889. En su repaso del pasado reciente, Cardoso habrá de destacar el problema de la falta de cohesión de la nación brasileña, producto de la dislocación del régimen imperial desde la abolición que la República no alcanzaría a resolver. Esto servirá de base a su proyecto de un *idealismo orgánico* que anticipa motivos que luego darán sustento a la fundación del *Estado Novo*.

Nanci Leonzo indaga el catálogo de la biblioteca Eduardo Prado como un modo de reconstruir un *mundo* intelectual, el *mundo elegante* en el que se formó este miembro de una familia notable de San Pablo. Lo que descubre Leonzo, más allá del previsible predominio de textos de orientación católica, es el universo sumamente heterogéneo y, en muchos sentidos, claramente ecléctico de lecturas que orientaron al autor de *A Ilusão Americana*. Esta vasta cultura habrá, en fin, de expresarse en el tono de moderación, pleno de matices, con que articularía su decididamente crítica perspectiva de la cultura de su tiempo, en cuyo mismo desprecio, de todos modos, se denuncia ya un desdén típicamente aristocrático por los valores de la modernidad.

Lená Medeiros de Menezes sigue la trayectoria político-intelectual de un pensador y militante, Leôncio Basbaum, quien llegó a ser en 1927 secretario general de la Juventud Comunista del Brasil, para poco después entrar en una dura disputa con la dirección nacional del partido encabezada por Luís Carlos Prestes. El eje de su crítica se centrará en lo que denuncia como el obrerismo que impregna a dicha dirigencia, a lo que se suma un estilo de conducción formado en las filas militares y que pretende reproducir en el interior del partido un régimen más propio de los cuarteles. En última instancia, afirma Menezes, lo que subyace allí es una disputa, que no habrá de saldarse, por el lugar del intelectual en el seno de las organizaciones políticas militantes.

Pablo Rolando R. Cristoffanini se interroga por los fundamentos del giro ideológico reciente de Mario Vargas Llosa, tras el cual descubre una perspectiva de la realidad latinoamericana, ya presente en los años de su filiación izquierdista, que combina optimismo político con pesimismo económico. Su vuelco político se expresará, de todos modos, en el hecho de que desplazará la fuente de los males que afligen a la región, y que dan fundamento a su pesimismo económico, del plano externo al plano interno. Las posturas antiimperialistas le parecerán ya como simples reveladoras de un típico complejo local de víctimas que hunde sus raíces en la Conquista. No obstante, su discurso comparte todavía otro rasgo en común con las

perspectivas de izquierda que combate: una visión globalizante que excluye *a priori* toda otra opción como legítima.

Finalmente, Rogelio de la Mora V. analiza los cambios que se produjeron en el último medio siglo en los modos de interpelación de la intelectualidad mexicana a la sociedad. El punto de partida es la masacre de Tlatelolco, y, en particular, la figura de Octavio Paz como epítome de intelectual crítico de esos años. Su trayectoria muestra la importancia del mundo de las revistas literarias como medio para la articulación de un discurso crítico del régimen que logrará acogida en vastos sectores de la sociedad mexicana y conferirá a las figuras intelectuales en torno de las cuales tales medios habrán de gravitar una autoridad moral casi indisputada. El surgimiento del EZLN marca, en cambio, la emergencia de un nuevo tipo de intelectual, que cambia la ciudad de México por Chiapas y desplaza de su centro el mundo de las élites letradas urbanas por las masas campesinas. Sin embargo, afirma el autor, el uso masivo de Internet le permitirá, al mismo tiempo, dirigirse a una audiencia globalizada que lo conecta con una masa de seguidores desplegada por las más diversas regiones y comunica inmediatamente con los centros de producción cultural. Por su parte, el proceso de investigación de los sucesos de 1968, que llevó por primera vez en ese país a un ex presidente a declarar ante la justicia, muestra otra nueva característica que distingue a la intelectualidad mexicana de los

últimos años. Ésta ya perderá sus vínculos con el poder para ejercer preferentemente su acción desde un nuevo tipo de organizaciones, las ONGs, que son las que encabezarán, justamente, la campaña exigiendo justicia por las violaciones a los derechos humanos por parte del régimen priísta.

En la Introducción al volumen que reseñamos Hugo Cancino intenta definir qué cabría aquí entender por *modernidad*. Según señala, el término se refiere “al movimiento ideológico, cultural y civilizatorio, que alcanzará su más alta expresión

en el discurso de la filosofía de la Ilustración y de la revolución francesa”, y, aclara, éste “tiene sus raíces remotas en el Renacimiento y en la Reforma”. Los ensayos allí reunidos nos descubren, en cambio, que el marco adoptado, organizado alrededor de la oposición entre tradición y modernidad, abre un campo de análisis que no alcanza, sin embargo, a contener. La inmensa variedad de perspectivas al respecto que ellos nos revelan desafía claramente cualquier intento de fijar conceptualmente la modernidad, descubrir ciertos rasgos esenciales que le

confieran al término un sentido determinado, más allá de los modos cambiantes de su definición. Aun así subsiste el hecho de la centralidad que ha tenido y tiene tal antinomia en los modos de articulación de todo discurso sobre la realidad latinoamericana. Y esto parece obligarnos, pues, a reorientar la mirada sobre el propio marco conceptual, tornar la dicotomía entre tradición y modernidad de premisa analítica en objeto, ella misma, de análisis histórico.

Elías José Palti
UNQ / UNLP / CONICET

Beatriz Colombi

Viaje intelectual: Migraciones y desplazamientos en América Latina (1880-1915),

Rosario, Beatriz Viterbo, 2004, 270 páginas

La índole inestable del relato de viajes hace del género un objeto resbaladizo y difícil de apresar. Por su condición móvil y en fuga, y por la coexistencia de una exploración del mundo con una autoexploración, los libros de viaje construyen representaciones fronterizas, que se dirigen hacia el exterior y hacia el interior de la enunciación. ¿Qué retratan los viajes, el paisaje o la percepción del viajero? ¿Qué autoimagen del yo resulta construida en ellos? ¿Cuál es su referente y cuáles las estrategias para construirlo? Este libro es una intervención ante esas preguntas y propone para responderlas un recorrido por un *corpus* de relatos de viaje emprendidos por escritores latinoamericanos o basados en la región, principalmente por Europa –España y Francia– y los Estados Unidos, durante el momento de internacionalización de la cultura de América Latina.

La coyuntura estudiada por Beatriz Colombi es un punto clave para trazar una genealogía del latinoamericanismo y examinar los comienzos de su versión hispánica finisecular. Aunque el rol de la literatura en este proceso –tal como lo han estudiado Ángel Rama, Sylvia Molloy y Julio Ramos– es conocido, no existen libros que exploren de manera exhaustiva la relación entre la literatura de viajes y la formación de un

imaginario latinoamericano. La invención de América Latina, se sabe, cobra forma en la pluma de los escritores que la construyen desde fuera, como rescata Colombi en Martí o en Manuel Ugarte. Si España u Oceanía pueden ser invenciones –de las litografías francesas o de los textos de John William Cook, según señala Sarmiento en sus *Viajes*– o México una imagen concebida desde Europa, como sostiene Colombi en el capítulo dedicado a Alfonso Reyes, otro tanto ocurre con la escritura de los viajeros latinoamericanos, estudiados como una constelación de donde emerge una silueta continental.

Un primer hallazgo del libro radica en la reconstrucción de un mapa, con un doble efecto: forma un campo enhebrado por relaciones literarias y sirve para recomponer el itinerario de esa formación. Colombi recorre las lecturas mutuas de Sarmiento y Martí, el epistolario de Reyes y Pedro Henríquez Ureña, examina a Horacio Quiroga y Enrique Gómez Carrillo reunidos en los cafés parisinos; todos ellos forman un conjunto que *Viaje intelectual* recupera en un estudio minucioso de cruces, intersecciones y tráficós, donde el género es interrogado a partir de su anclaje en algunos escenarios urbanos privilegiados. Las ciudades –París y Washington, Chicago y Madrid, Barcelona y Nueva York– son zonas de

cruce y espacios de peregrinación en busca de una consagración no siempre conseguida, pero sobre todo son leídas como espacios donde se tejen los vínculos entre pares y desde donde se fragua la identidad colectiva. La ciudad letrada aparece así desplazada fuera de la región y se reconocen deudas, imitaciones y un comercio de prácticas que a menudo se inician en Nueva York o en París, para luego reproducirse en América Latina. Aunque el latinoamericanismo ha comenzado a ser estudiado a partir de su conformación como disciplina académica en los Estados Unidos, sería preciso incorporar un rastreo más preciso de su prehistoria europea que este libro contribuye a producir.

La debilidad de los intereses imperiales europeos en América Latina impidió la formación de una división como la que tuvo lugar en la academia norteamericana a partir de la guerra fría. Sin embargo, algunos comienzos reveladores emergen allí, activados por un resorte diferente del que operó en el contexto norteamericano. Como en los viajes europeos a Oriente, los viajes latinoamericanos tienen más impacto por la representación que formulan de América Latina que por el paisaje europeo o norteamericano referido en ellos. Serán los

escritores viajeros quienes inicien la tradición latinoamericanista a través de artículos periodísticos, epistolarios y su propia obra literaria, en la que los textos de viajes ocupan un lugar central y marginal a la vez. Las crónicas periodísticas, aunque un género menor para sus propios autores, contribuyeron a fabricar la herencia y proyectaron un patrimonio común. Los viajes permitieron así un contacto imposible en la posición nacional aislada de cada autor.

Un segundo punto es el problema nacional. El libro atraviesa naciones, continentes, indaga la formación de un imaginario hispanoamericano que es, naturalmente, un objeto transnacional. La bibliografía más reciente sobre viajes plantea una distinción entre el concepto de viaje y el de desplazamiento, donde el primero aparece próximo al turismo y el segundo a la diáspora masiva. ¿Se trata en este caso de viajeros o de migrantes? Sería interesante interrogar el viaje *–triste pero firme*, como dice Martí– en su enunciación desplazada. Tanto Sarmiento como Martí escribieron algunos de sus libros más importantes fuera de sus patrias, y no tanto viajando como afincados en el exilio por largos períodos, trabajando, traduciendo y obteniendo un reconocimiento que no tuvieron en sus países de origen. El desplazamiento es, hasta cierto punto, condición de posibilidad para la enunciación, así como lo es para la formulación de un imaginario latinoamericano. Por lo tanto, la posición de Martí en Nueva York, como la de Groussac en Buenos Aires, más que la de un viajero se

asemeja a la de un migrante, un *immigrante* que piensa en su patria pero también en su tierra adoptiva. La patria, dice el poeta cubano, sólo se encuentra en el destierro. ¿Cómo entender esta declaración? No sólo se encuentra debido al destierro, sino que precisa del destierro para ser encontrada y, en consecuencia, aparece cuando se la ha abandonado; la patria es posible por la ausencia. Así, las *Escenas norteamericanas* son, además de crónicas publicadas en diarios latinoamericanos, artículos de opinión sobre la política y la sociedad locales. ¿Es Martí el primer hispano en los Estados Unidos? ¿Se lo puede leer como un precursor de los *latino studies*? ¿Cuál es la ciudadanía de Groussac? ¿Hasta dónde podemos llamar a Groussac *escritor francés*? Otro tanto puede decirse de Manuel Ugarte, Rubén Darío o Enrique Gómez Carrillo, todos autores cuyo viaje no tuvo boleto de regreso. Sería interesante leer a estos escritores más que como viajeros, como desplazados y fracasados en sus países de origen, en quienes el viaje deja una huella indeleble, capaz de alterar y reconvertir su identidad. Es preciso asumir la incertidumbre activada por el viaje, además de su productividad en la invención de tradiciones.

Aunque *Viaje intelectual* alude reiteradamente al concepto de *in-between*, no estoy seguro de que todos los sentidos de esta categoría sean aprovechados. Los relatos de viaje, según lo demostraron Flora Süssekind y Julio Ramos, forman un género escurridizo e híbrido, central en el proceso de modernización literaria en

América Latina. Sin embargo, quizás sería necesario leer con mayor desconfianza la posición desde donde construyen el mapa y sus fronteras imaginarias. Porque la posición *in-between* característica del viajero posee el atributo de horadar las tradiciones, al mismo tiempo que las produce. Nos exige así replantear las identidades duras y las categorías rígidas para reconocer los procesos de afiliación y su efecto en la formación del canon. Estudiar el desplazamiento requiere acompañar la migración conceptual para leer la aporía inaugural del latinoamericanismo, “la ausencia fundacional, frecuentemente ligada al exilio o la migración, que sitúa al sujeto fuera de las fronteras de la tierra natal –y de la lengua materna– cuyas esencias paradójicamente intenta nombrar”.¹

La empresa de nombrar las esencias forma una colección de *souvenirs*: un equipaje de viajero poblado por recuerdos bastante homogéneos por tratarse de una colección latinoamericana. Uno de los saberes empleados para imaginar la colección, la filología, contribuye a componer la identidad hispánica basada en la lengua, que demarca fronteras para un patrimonio edificado sobre la letra escrita y celoso de cualquier amenaza a su composición uniforme,

¹ Julio Ramos, “Genealogías de la moral latinoamericanista: el cuerpo y la deuda de Flora Tristán”, en Mabel Moraña (ed.), *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina*, Santiago, Editorial Cuarto Propio-III, 2000, p. 225.

masculina, arrodillada ante la cultura europea. Esa colección, como el museo de objetos orientistas de Gómez Carrillo, permite explicar la renuencia de los autores estudiados a pensar en América Latina como un conjunto más amplio que la cultura letrada.

El cosmopolitismo finisecular significó un vínculo mundano con Europa, incluso aunque la súplica por el reconocimiento no encontrara a menudo otro eco que el de los

propios colegas hispanoamericanos. Eso permite entender la ausencia de la cultura brasileña, o casi toda referencia a aquello que no perteneciera a la cultura de élite a la que, por origen de clase o por capital simbólico, pertenecían todos los miembros de la constelación estudiada en *Viaje intelectual*. Cabe interponer entonces una pregunta adicional acerca de los bordes externos del mapa trazado por Colombi, e

interrogar así los efectos últimos del viaje. El equipaje que los viajeros acumulan en su travesía es útil para desagregar el contenido de la tradición, reconocer aquello que excluye y entender mejor la genealogía del latinoamericanismo, una tarea para la que éste resulta un libro imprescindible.

Alvaro Fernández Bravo
UDES / CONICET

Gustavo Sorá

Traducir el Brasil. Una antropología de la circulación internacional de las ideas,
Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2003, 253 páginas

Traducir al vacío

El libro de Gustavo Sorá se abre con la constatación de una doble paradoja: los escritores brasileños desconocen las traducciones que se han hecho de sus libros al español, mientras que los propios argentinos desconocen el conocimiento sobre el Brasil que esos libros deberían haber traído al contexto argentino. Lo que Sorá define como la “fórmula Mérou” –en honor al primer estudioso argentino que se propone despejar el desconocimiento de los argentinos por el Brasil escribiendo un estudio de largas pretensiones, *El Brasil intelectual*–, complementada por la fórmula Broca –en homenaje al primer brasileño que *desconoce* la traducción de escritores brasileños en la Argentina–, organiza su texto en una investigación de pretensiones mucho más ambiciosas que la mera investigación sobre los hechos materiales que justifiquen o expliquen esa percepción.

A partir de una investigación empírica de las traducciones de escritores brasileños al español realizadas en la Argentina, Sorá constata y demuestra que esas percepciones eran equivocadas en tanto la traducción de autores brasileños realizada en la Argentina supera con creces –según variables históricas– la realizada en muchos otros países. Pero la investigación

demuestra con datos contundentes otra consecuencia más relevante para la historia intelectual y cultural de la Argentina y del Brasil, y que, lamentablemente, no es una paradoja: la de que la efectiva traducción de autores brasileños en la Argentina no ha servido para paliar ese mutuo desconocimiento que las fórmulas Mérou y Broca delatan, quizás confundiendo las razones, pero no equivocándose en el diagnóstico.

Sorá analiza todas las instancias del proceso de la traducción, concentrándose en las distintas mediaciones que influyen en ese proceso (desde instituciones y políticas de Estado hasta el mercado y la política de las editoriales y los subsidios).

La investigación se concentra en cuatro períodos importantes de la traducción de literatura brasileña en la Argentina: el primero se extiende desde el siglo XIX hasta los años de 1930, cuando se cristaliza, de la mano de las políticas culturales del Estado Novo de Getúlio Vargas (1937-1945), la idea de una “auténtica cultura nacional brasileña” que inicia el segundo período estudiado por Sorá. La primera etapa muestra los vínculos estrechos entre diplomacia y traducción y sorprende por la impresionante actualidad de las traducciones: *Esauí* y *Jacob* de Machado de Assis, por

ejemplo, cuya primera edición en el Brasil data de 1904, fue traducido al español apenas un año después, en 1905. Esa sincronía es a su vez evidencia de un intenso diálogo entre la literatura argentina y la brasileña, sobre todo durante los años románticos, como queda demostrado a lo largo del texto de Sorá. En la segunda etapa, en cambio, la traducción aparece estrechamente ligada con las políticas culturales del gobierno Vargas, insinuando además los vínculos y las alianzas políticas de izquierda que se sustentaron en el exilio en la Argentina de Luiz Carlos Prestes y Jorge Amado, integrantes más que importantes del Partido Comunista Brasileño. Un tercer período, denominado por Sorá mercantil –de 1945 a 1985–, exhibe la hegemonía del mercado en la elección y funcionamiento de la traducción, aunque cabría agregar también –y sobre todo– la importancia que durante la década de 1960 adquieren las cuestiones ideológicas y el tipo de problemas para los cuales los estudios sociales brasileños aparecen como un modelo a observar, como se refleja en la relevancia de temas relacionados con los problemas sociales y de desarrollo durante esa década.

Por último, un cuarto período, que Sorá denomina de internacionalización, se inicia

en 1985, en el que las relaciones entre la cultura argentina y la brasileña resultan en gran parte de la mediación de intercambios internacionales en la Feria de Frankfurt, en Barcelona y en los circuitos constructores del mercado editorial internacional.

Si el libro de Gustavo Sorá logra de forma contundente exhibir el error “material” de las fórmulas Broca y Mérou, lo hace al evidenciar la discrepancia entre “hechos materiales” y su poder simbólico. Porque si su investigación demuestra que en determinados momentos de la historia de las relaciones entre el Brasil y la Argentina de hecho esa traducción del Brasil existió, su investigación no busca demoler la creencia de que, y ahora pese a esa traducción, el Brasil se desconoce en la Argentina.

¿Por qué el Brasil se desconoce, entonces, si sin embargo se traduce y se ha traducido a lo largo del siglo XX? El gran mérito del libro de Sorá es precisamente abrir un camino para ensayar algunas respuestas.

En su análisis detallado se evidencia cuánto una serie de condiciones políticas y culturales que rodean las elecciones de qué traducir y dónde inciden previamente no sólo en la selección de esas traducciones, sino en el impacto que las mismas van a tener en la constitución de un saber sobre esa otra literatura en un campo cultural específico. Las posiciones en esos campos de los agentes culturales encargados de la traducción y de la edición, la articulación de esas traducciones en programas de

educación y difusión y la relación entre diplomacia y traducción hacen a la construcción del poder simbólico de esas traducciones.

La escasa reedición y circulación de muchos de esos libros muestra por qué el Brasil no se conoce: de los canónicos e importantísimos títulos brasileños traducidos por la Biblioteca La Nación, por ejemplo (nada más y nada menos que autores como los ya para entonces consagrados Machado de Assis, José de Alencar, Aluísio Azevedo), ninguno de ellos fue reeditado, a pesar de que gran cantidad de títulos de esa colección “universalista” provenientes de tradiciones literarias europeas debieron ser reeditados año a año. Por otro lado, la debilidad institucional de la Argentina en términos de bibliotecas e instituciones dedicadas al desarrollo del conocimiento sobre el Brasil tampoco contribuyó a “actualizar” el conocimiento del Brasil que esos libros traducidos podrían haber traído.

A pesar de la importancia y la solidez que estos datos y la investigación empírica proporcionan al argumento de Sorá, y de la gran cantidad de “mitos” que este relevamiento histórico derriba, considero que el interés mayor de este libro –su interés no sólo en términos académicos, para una historia cultural latinoamericana, sino además su interés en términos de políticas culturales– radica en otra zona de su trabajo.

Porque a partir de un análisis de esos datos empíricos contrastados con la articulación histórica de esos hechos materiales en significados imaginarios que no siempre se

corresponden directamente con esos hechos materiales, el libro produce una serie de datos menos empíricos –o por lo menos no tan mensurables– pero tan sustantivos como los primeros.

En primer lugar, la constatación de que la “actualización” del significado de esos libros traducidos en sus dimensiones históricas depende de las formas en las cuales ellos son recibidos y apropiados por sus lectores, así como de las posiciones en el campo intelectual de los agentes traductores o “importadores”. En segundo lugar, la constatación de que los problemas de traducción (en un sentido cultural más amplio) no se limitan a dos culturas nacionales específicas sino que responden a una configuración internacional de redes de relaciones interlingüísticas.

La estructura del libro reproduce estas dos problemáticas: una historia de la traducción de escritores brasileños al español –donde se analizan los lugares y las relaciones de esos textos con sus agentes materiales–, y un estudio antropológico de la feria internacional del libro de Frankfurt –donde se evidencia la intervención del mercado internacional del libro en la configuración de las relaciones entre dos culturas nacionales, demostrando cómo “las fuerzas de internacionalización de los mercados desde fines de los años ochenta remataron el distanciamiento entre dos ‘culturas nacionales’ cuya vigencia editorial es regulada en aduanas muy lejanas” (p. 221.)

Con esa estructura, la investigación se propone como

un capítulo “de una sociología de los factores determinantes en la circulación internacional de las ideas” (p. 40), idea que a su vez aparece en el subtítulo del libro. Y éste es un punto teórico importante, no sólo para la traducción, sino para el pensamiento cultural en general, y, tal vez con más razón, específicamente latinoamericano. Porque si hasta hace muy poco éramos pensados y pensábamos con conceptos que, importantísimos como lo fueron en su momento y todavía lo siguen siendo, suponen una direccionalidad única –siempre pautaada desde Europa–, la ventaja de conceptos más complejos es que permiten acceder a realidades que habían sido oscurecidas por esos conceptos unidireccionales. La ventaja de la perspectiva de Sorá queda clara en varios ejemplos del libro. Detengámonos en algunos:

La traducción de los “escritores regionalistas” en los años de 1930. El autor demuestra que esa selección se corresponde por un lado con los procesos de nacionalización de esa literatura en el Brasil –las acciones de la era Vargas y sus políticas culturales–. En ese sentido, en la elección argentina pueden verse los efectos de ese campo cultural específicamente brasileño. Pero además, las incidencias internacionales también quedan demostradas por el análisis que hace de los agentes y los editores argentinos que eligen esos textos. En el caso de la editorial Claridad es evidente: editores asociados con el socialismo de la internacional

Clarté –patrocinada en la Argentina por Alfredo Palacios, Mario Bravo, Juan B. Justo–, que mantiene un estricto internacionalismo y que tuvo también su revista en el Brasil, en 1921, son fundamentales en este período. Los exilios de los escritores brasileños en la Argentina (como el caso de Jorge Amado) y argentinos en el Brasil no sólo explican las traducciones, sino también el tipo de intercambios que se realizan. Pero además Sorá avanza otra hipótesis fundamental para explicar este momento de la traducción: pensarla como un capítulo del *americanismo* de la década de 1930. La anécdota de Benjamín de Garay pidiéndole a Graciliano Ramos “historias del nordeste, cosas *regionales* y *pintorescas*” –que impulsan la escritura, nada más y nada menos, que de *Vidas Secas*– ayuda a percibir cuánto de la construcción de un “estilo nacional” está pautaado por factores y contribuciones de otras culturas nacionales.

Otro ejemplo: basta leer los títulos traducidos en los cargados años de 1960 para entender cómo las problemáticas políticas y sociales de esos años, transnacionales pero sobre todo latinoamericanas –como la cuestión agraria, el desarrollismo y la modernización– pautan no sólo la selección de títulos sino también el lugar atribuido al Brasil en ese período como gran cantera de ideas y de intelectuales que pueden pensar estos problemas. Sólo una muestra, porque creo que los títulos y sus autores hablan por

sí solos: *Burguesía y proletariado en el nacionalismo brasileño*, de Helio Jaguaribe, *Evolución política del Brasil*, de Caio Prado Jr., *El libro negro del hambre*, de Josué Montuello, *La crisis del desarrollismo y la nueva dependencia*, organizado por Teotonio dos Santos y Helio Jaguaribe.

El libro de Sorá exhibe un uso original y productivo de las perspectivas teóricas de Pierre Bourdieu sobre el campo intelectual, de Pascale Casanova sobre la “République des lettres” –particularmente sus ideas sobre la influencia de la geopolítica en la forma en que la literatura es conocida y adquiere fama–, y de Roger Chartier sobre los espacios de la producción y la circulación de los libros y las prácticas de lectura.

En un cierto sentido, el libro de Sorá –su investigación exhaustiva y su trabajo incansable por conocer y hacer conocer el Brasil en la Argentina– es el mejor ejemplo de la simultánea persistencia e inversión de la fórmula Mérou: muestra el desconocimiento sobre el Brasil a partir de una iluminación sobre el Brasil en la Argentina. Ojalá su libro sea el primero en la efectiva reversión de la fórmula Mérou y apunte hacia la traducción efectiva –no sólo material sino también con poder simbólico– del Brasil en la Argentina. Y más allá de la Argentina, en el pensamiento latinoamericano.

Florencia Garramuño
 UDESA / CONICET

Heloisa Pontes

Destinos Mistos. Os criticos do grupo Clima em São Paulo 1940-1968

San Pablo, Companhia das Letras, 1998, 297 páginas

En su libro Heloisa Pontes analiza las experiencias de juventud de los intelectuales que conformaron el grupo *Clima*, círculo del cual despuntaron a partir de los años de 1960 algunas de las figuras más reconocidas de la crítica cultural brasileña. Entre los nombres más notables de este grupo están los de los críticos Antonio Candido (literario), Decio de Almeida Prado (teatro), Paulo Emilio Salles Gomes (cine), Lourival Gomes Machado (arte) y Gilda de Mello e Souza (gusto y consumos). Inspirado en el célebre ensayo de Raymond Williams sobre el *Bloomsbury Group*, el trabajo de Pontes propone estudiar “las relaciones concretas del grupo con la totalidad del sistema social, y no sólo sus ideas abstractas” (p. 15). De ahí que éste no sólo se detiene en el análisis de las obras, de las ideas y de los debates sostenidos por estos autores, sino también en el espacio social y cultural en el cual los miembros de *Clima* se iniciaron a la vida intelectual y fueron insertándose profesionalmente. El trabajo traza con agudeza el recorrido de estos hombres y mujeres que hicieron de una experiencia inaugural –la de publicar una revista en sus días universitarios– el trampolín para la construcción de un proyecto intelectual e institucional.

El primer capítulo de

Destinos Mistos reconstruye los debates que circunscribieron la trayectoria inicial del crítico de arte Lourival Gomes Machado con el fin de discutir el contexto de formación e interlocución del grupo. A través del esbozo de una personalidad, de la discusión de sus enunciados y de la recepción de los mismos, Pontes intenta mostrar cómo las páginas de *Clima* permitieron a Machado hacerse conocer en los medios artísticos e intelectuales de la ciudad de modo de viabilizar su proyecto intelectual: renovar los estudios de arte brasileños. Joven graduado de la recientemente fundada Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de San Pablo, Machado procuraba a principios de la década de 1940 afianzar una crítica de arte en moldes más académicos que superara el *amateurismo*, el autodidactismo y la improvisación propios de los críticos y ensayistas polígrafos de la época. La autora dedica especial atención a la publicación por parte de este crítico del ensayo *Retrato da arte moderna do Brasil* (1945), que lee como un punto de inflexión en sus esfuerzos por estudiar sistemáticamente la producción artística nacional y por distanciarse de sus predecesores. En esta parte del trabajo despierta uno de los argumentos centrales del libro: la importancia que el movimiento modernista tuvo en

la tarea encarada por los miembros de *Clima* y en la conformación de su propia identidad intelectual.

Del estudio de una personalidad Pontes pasa en el segundo capítulo a ocuparse del grupo *Clima* en su conjunto, centrándose en el examen de la plataforma intelectual y en el contexto de emergencia de este grupo. Las declaraciones prestadas por cuatro de los miembros más conspicuos de *Clima* al diario *O Estado de S. Paulo* entre 1943 y 1944 sirven a Pontes para iluminar las vinculaciones de estos jóvenes con la intelectualidad de la época, sobre todo con las ya consagradas figuras del modernismo. Partiendo de estas exposiciones la autora discute también la naturaleza de la inserción de los miembros de *Clima* en la Facultad de Filosofía y Letras y traza los contornos de una identidad generacional en proceso de construcción. Aparecen así los rasgos de una generación que aunque heredera del movimiento modernista se siente llamada y autorizada a romper con esta tradición, a evaluar su legado y a orientar su actividad no a la creación artística sino a la crítica especializada como modelo por excelencia del trabajo intelectual. Ambiciones que –como ilustra la autora con detalle– fueron recibidas por las figuras conocidas con una mezcla de admiración y

desconfianza. El escritor Oswald de Andrade resumió los prejuicios y recelos que estos jóvenes universitarios con conciencia profesional generaron en “los viejos” al colocarles el mote de los *chato-boys* (los chicos aburridos). En la última sección del capítulo Pontes se asoma a un tema al que vuelve recurrentemente: la singular formación y experiencia académica que tuvieron los miembros de *Clima*. Ellos fueron no sólo algunos de los primeros alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras de la USP, sino que por esta misma razón tuvieron el privilegio de ser estudiantes de los profesores franceses que llegaron a San Pablo a mediados de la década de 1930 con la misión de abrir la facultad. Contingente este último que incluía los nombres de Claude Lévi-Strauss, Jean Mauge y Roger Bastide entre otros. En la propia genealogía del grupo la formación provista por estos profesores fue decisiva en sus elecciones intelectuales posteriores.

En el tercer capítulo la autora discurre por un tema que el lector venía reclamando varias páginas antes: la revista *Clima* misma. Nos enteramos aquí de que la publicación fue inicialmente patrocinada por Alfredo Mesquita –miembro de una familia de mecenas culturales vinculada con el diario *O Estado de Sao Paulo*– y que nació de una idea de Gomes Machado y de Candido, circulando con interrupciones entre mayo de 1941 y noviembre de 1944. *Clima* tuvo desde sus inicios editores fijos a cargo de cada una de las secciones permanentes, experiencia que en la lectura de

Pontes fue concluyente en el momento de definir para siempre las especialidades de sus redactores. En esta sección se analizan con acertada medida las intervenciones de cada uno de los miembros del grupo en la revista, la recepción que sus palabras suscitaron, los temas que visitaron, y todo esto es vinculado con sus trayectorias posteriores. En conjunto, dichas intervenciones hablan de la fundación de un nuevo modelo de autoridad en el campo intelectual: el de los críticos profesionales productos del saber universitario. Las páginas de *Clima* –aunque originalmente pensada como una revista apolítica– revelaron también las opciones políticas de la nueva generación cercada por la experiencia de la Gran Guerra y el *Estado Novo*. Generación que aunque comprometida con la defensa de la democracia fue incapaz de romper con la visión dominante entre las élites dirigentes sobre el universo social y cultural de los estratos populares. Una sección fotográfica donde vemos a los estudiantes de *Clima* prolijamente vestidos permite imaginar con elementos distintos el mundo de estos *chatos-boys*.

En el último capítulo Pontes se aboca de lleno a desarrollar lo que era una promesa importante de su trabajo: el análisis de las trayectorias familiares y el capital cultural y social de la nueva generación de críticos. La autora elabora un relato donde los orígenes sociales similares de los integrantes de *Clima* son determinantes para explicar la amistad, los modelos compartidos y las trayectorias

afines. Pontes establece como contrapunto del grupo la figura de Florestan Fernandes, el sociólogo de origen humilde que logró tornarse hegemónico dentro de la universidad en las década de 1950 y 1960, amparado por un proyecto de construcción de una sociología en moldes científicos. Pontes ilumina aquí las luchas que se dieron en ese tiempo dentro del campo académico entre los críticos y los científicos sociales, comparando la suerte dispar que tuvieron en esos años las figuras de Candido y Florestan Fernandes.

El libro de Pontes es claramente un trabajo valioso pleno de aciertos e informaciones sobre un grupo que ocupó un lugar destacado en el mundo cultural y académico brasileño de la segunda mitad del siglo XX. Con una pluma cuidada la autora va y viene en el tiempo señalando enunciados y lecturas que van cambiando. Sin embargo, hay en *Destinos Mistos* algunas promesas incumplidas. Aunque Pontes se esfuerza en vincular la experiencia de *Clima* con un contexto social más amplio, la mirada concentrada en este experimento editorial olvida establecer un diálogo con las publicaciones de la época, ausencia que resalta en el segundo capítulo. Por otro lado, la revista como objeto de estudio, que, según Pontes, es la gran responsable de la conformación de este grupo, ocupa un lugar subordinado en la investigación. En parte, esto quizás se deba a la efímera experiencia de *Clima*: dieciséis números publicados irregularmente en el lapso de tres años por un grupo de

estudiantes de entre 21 y 25 años en los albores de su carrera. Y es esta situación la que plantea algunas dudas sobre uno de los argumentos centrales del texto: ¿alcanzó esta corta experiencia para hacer de *Clima* la “plataforma de una generación” y para “amarrar” el destino de quienes participaron en ella? ¿Fueron las estrategias de estos intelectuales tan claras a la hora de armar esta revista de juventud de tan breve

duración? Sugestivo es que Pontes relega las dificultades que vivió *Clima* a las notas finales. Relacionado con esto, los esfuerzos por vincular los distintos enunciados individuales a una estrategia grupal resultan a veces excesivos. Por otro lado, uno se pregunta, sin encontrar demasiadas claves en el texto, ¿qué quedaba del grupo *Clima* a mediados de 1960? El recorte temporal parece así un tanto arbitrario. En el último capítulo

la autora cae en la trampa común a este tipo de estudios al reducir “el grupo” a sus orígenes sociales. Pese a lo cual *Destinos Mistos* es un libro esclarecedor que releva mucho de algunos de los intelectuales más exitosos egresados de Facultad de Filosofía y Letras de la USP.

Flavia Fiorucci
UNQ

Gonzalo Aguilar,

Poesía concreta brasileña: las vanguardias en la encrucijada modernista

Rosario, Beatriz Viterbo, 2003, 457 páginas

Poesía concreta brasileira: As Vanguardas na Encruzilhada Modernista

San Pablo, Editora da Universidade de São Paulo, 2005

(traducción de Regina Aida Crespo y Rodolfo Mata,

revisión de Gênese Andrade), 408 páginas

En *Poesía concreta brasileña: las vanguardias en la encrucijada modernista*, más que acompañar, como terco especialista, el desarrollo del movimiento concreto, Gonzalo Aguilar persigue aquello que se sitúa atrás de las imágenes y que Borges definía como la aventura de un individuo que se introduce en el cristal por donde mira y así se instala en un ilusorio país que le hace sentir el bochorno de no ser más que un simulacro, “obliterado por las noches y tolerado por las vislumbres”. El ensayo de Aguilar nace, pues, de la insurgencia derrideana al modelo enigmático de la línea, para, con Sarduy, proponernos la repetición como verdadero motor de la escritura.

Configura, si se lo ve en contexto, la emergencia de un nuevo tipo de archivismo, erudito y creativo, de que *Vanguardia, internacionalismo y política*, de Andrea Giunta, puede ser otro buen ejemplo. Son ensayos que toman el exceso como hipótesis.

En ese sentido, la ficción crítica de Aguilar, elaborada a partir de los materiales previamente estipulados por los concretos, es una ficción marcada y firmada, *construida*. Abierta, por definición, al diálogo con otras. Quiero decir

que se la puede leer no sólo como la construcción de un sentido para la aventura concretista, sino también como el desarrollo de ciertos rasgos diseminados a lo largo de la historia cultural del Brasil. Nos llama, por ejemplo, al rescate de un filón barroco que irriga buena parte de la escritura brasileña hasta desaguar, finalmente, en los concretos.

A título de ejemplo, recordemos un hito apenas, un pasaje, en la cuarta expedición de *Los sertones*, en que Euclides da Cunha describe el muro de una capilla abandonada por los pobladores de Canudos y que funcionaba como frontón de tiro:

Y en sus paredes, zangoloteando locamente, la caligrafía lisiada y la literatura tosca del soldado. Todos los batallones habían colaborado en esas mismas páginas, escarificándolas a punta de bayoneta y tiznando a carbón aquellas paredes sacrosantas: períodos breves, incisivos, estremecedores; blasfemias fulminantes; imprecaciones, y gritos, y vivas calurosos, las rayaban en todo sentido, profanándolas, enmascarándolas, con caracteres negros, ensartados en puntos de admiración, largos como chuzos.¹

Está allí, en ese *cabriolando loucamente* –el loco zangoloteo del traductor Garay– la paronomasia, el desastre que define la poesía como eterna hesitación entre sonido y sentido, que por esa vía une lo eximio, la *caligrafía*, y lo torpe, lo *bronco*, en un corcoveo alucinado que, al exhibir su trazo demoníaco, manco, negro y mudo, nos permite ver las mismas características que Haroldo de Campos reivindicará después para Machado de Assis, cuya tartamudez –y, con ella, la de toda la literatura tosca del soldado, o sea, el habla del infame– era, según Silvio Romero, la marca diferencial y diminuta de la literatura brasileña, aunque Haroldo, en cambio, la reevalúe más tarde, invirtiendo el signo, como *plus* y como exceso, como un lujo que es puro alijo. (No es casual que en *Os sertões dos Campos* los hermanos hayan decidido leer –reescribir– *Los sertones* tal como se lo oye, es decir, desentrañando del ensayo de Euclides da Cunha endecasílabos perfectos, restos

¹ Cunha, Euclides da, *Los sertones* (trad. de Benjamín de Garay), Buenos Aires, Claridad, 1942, p. 387.

de sonetos que el cientista social no quiso, pero escribió de hecho).

Está allí el *larvatus prodeo* de todo modernismo y están también esos enunciados breves, incisivos y estremecedores, esas blasfemias fulminantes, esas imprecaciones, esos gritos y esos vivas calurosos que, a partir de 1936, suscitará en el Brasil el debate sobre el agotamiento de la vanguardia.

En efecto, veinte años antes de la experiencia concreta, estalla en Río de Janeiro la intervención a sí misma llamada *pós-moderna*, a partir de textos de Gilberto Freyre o Jorge Amado, que asumen abiertamente el mercado contra el Estado –hasta entonces, el actor alrededor del cual giraban todos los vanguardistas–. Nada tienen que ver con los concretos. Sin embargo, líneas sutiles los enlazan. Tenemos así, abiertamente expresa en esos precursores, la profundización de un componente antiestatalista, satírico, admitido por Oswald de Andrade en conferencia de 1945, que se lee, más claramente aun, en un ensayo que, al mismo tiempo, Gilberto Freyre escribe pensando en el público hispanoamericano (*Interpretación del Brasil*, México, 1945).

En ese libro, Freyre nos propone una equivalencia entre el artista plástico barroco Aleijadinho y el poeta satírico y gongórico Gregório de Matos, viendo en el manco, Aleijadinho, “un Greco mulato y maestro en deformaciones grotescas”, un síntoma de la impaciencia por alcanzar una expresión brasileña, es decir, algo superior a un mero eco

colonial de lo europeo.

Esa ficción de lo extra europeo o de lo ultra europeo, abierta, en la poesía, por Gregório de Matos, tendería entonces un puente sutil, pero nada caprichoso, entre el proceso de amalgama tardo-modernista de lo menor (que juzga la escritura del alto modernismo, en especial, la de *Macunaíma*, como algo “verborrágico, poco literario y anti-popular”) y la posición post-utópica de los hermanos Campos, quienes, desde ese mismo punto teórico, reorganizarían su paradigma literario posvanguardista, reivindicando lo barroco como falla fundante.

De esa observación aparentemente marginal de Euclides da Cunha –a quien Murena asoció con José Hernández, autor de un poema “más difícil que la *Hérodíade* de Mallarmé” (Eugenio d’Ors dixit)– se dispara una flecha que nos lleva a los grafitos de Murilo Mendes, poeta, según Haroldo, de un mundo sustantivo. Es obvio: esa lanza sagital señala una peculiar dispersión anarquista, cuando no *anartista*, la misma, coincidentemente, que une los extremos de Mallarmé y Debord.

Esa ficción podría llamarse la ficción de la imagen repetitiva y se la podría enunciar del siguiente modo: así como la historia se hace a través de las imágenes, lo visual está cargado de historia, de allí que la imagen, que en Augusto de Campos es tan importante, sea precisamente una modelización de lo real y opere, al mismo tiempo, como el relato de una salvación y de una escatología. Una historia

de lo primero y de lo último.

Esa historia retorna porque es propio de la imagen volver sobre sus pasos. Nos lo dicen Kirkegaard, Nietzsche, incluso Heidegger pero, sobre todo, Deleuze. La imagen es repetición. De allí la equivalencia entre el poema visual y la traducción –las dos formas dominantes en la práctica de Augusto y Haroldo de Campos–.

En resumen, la imagen nos abre un campo de indecibilidad entre lo real y lo posible, de allí que la única forma de capturarla sea perderla, es decir, proponer otro ciclo que, al desplazarse, pueda potencializar el pasado en nuevas imágenes del modernismo. Gonzalo Aguilar, con peculiar maestría, nos lo presenta en este ensayo.

Una de las actitudes más instigantes de la crítica contemporánea, el ajuste de cuentas con el modernismo, pasa a mi juicio por esa actitud casi religiosa de mantener a los inoportunos e indeseables alejados del foro, depurando a continuación un lenguaje innovador para discriminarlo en fin de la vulgata global pero, al mismo tiempo, imaginar un diseño de ruptura que, no casualmente, apele asimismo a las masas urbanas.

Coincidiendo con los concretos en el ataque al nacional-modernismo, esos primeros en llamarse *pós-modernos*, como Gilberto Freyre o Jorge Amado, tan distantes, a primera vista, de los concretos, basaban también sus juicios en el fetiche concretista por excelencia, el escritor antropófago Oswald de Andrade. No sólo el que escribe con sorna las aventuras

de *Serafim Ponte Grande*, sino aquel que apela a la melancolía para analizar el *Marco Zero* de su tiempo. Todos –Freyre, los Campos, Amado– combaten el aristocratismo de la vanguardia en nombre de una innovadora fusión ficción-ensayo que incorpore la colección (el museo) a sus propias obras. De tal suerte, diríamos, que son la contracara –el *alijo*– de la literatura *lujo* que nos proponía la frivolidad vanguardista.

En ese sentido, la cuestión de las relaciones entre el proyecto concretista y la construcción de Brasilia es extremadamente elocuente en el ensayo de Aguilar. Como lo señala el mismo autor, para el grupo de poesía concreta Brasilia representaba la materialización de una narración utópica, un ejercicio de imaginación social, en que la ciudad ideal se configuraba, en fin, como un lugar posible de enunciación. Uno de los primeros indicios de esa actitud es, a juicio suyo, el traslado de la Exposição Nacional de Arte Concreta a Río de Janeiro, instalándola en el edificio del Ministerio de Educación y Cultura, predio construido por Lúcio Costa, con la participación de Le Corbusier, y ornado, entre otros emblemas, con una escultura de Jacques Lipchitz, el *Prometeo encadenado*, que había sido expuesta, junto al *Guernica*, en la muestra internacional de París, en 1937. Es decir que el mismo solar elegido por los concretos para exhibirse es más que un ministerio o un museo, es la modernidad misma.

Aguilar afirma, entonces, correctamente, que el *corte* que suponía la exposición de poesía concreta con el entorno

académico-oficial era homólogo al que producía el proyecto de Brasilia. La ruptura residía en que, tal como la nueva capital, la exposición sólo podía imponerse a partir del hiato y del extrañamiento con el medio.

Se trataba de una ciudad que hacía un corte abrupto con las tradiciones, como si su forma sólo pudiera constituirse después de haberse sumergido en las aguas del olvido modernista. La eliminación de la calle como célula de organización urbana, en el *plano piloto* de Lúcio Costa, era homóloga a la eliminación del *verso* en la poesía concreta. Ciudad sin calles, poesía sin versos: los elementos de reconocimiento y de orientación básicos son reemplazados por una espacialidad que exige nuevos preceptos.

Nuevas maneras de leer.

Lo importante del caso es que, más allá de las diferencias programáticas, en función de los restos orgánicos o naturalistas –*nacionalistas*– del proyecto de Costa-Niemeyer, a los promotores de este corte urbano-discursivo poco parecen haberle importado las diferencias estéticas entre la poesía concreta y la arquitectura brasiliense, habiéndose decantado, en cambio, por la proyección política *internacional* de la nueva capital y su valor obviamente modernista.

Desde ese punto de vista, la asociación *poesía-ciudad futura* gana nuevas y curiosas connotaciones ya que funciona menos como la irrupción de lo nuevo y mucho más como el reciclado de una antigua utopía modernizadora que, como diría

Aguilar, yacía sumergida en las aguas del olvido vanguardista.

En efecto, desde mediados del siglo XVIII, más precisamente, desde la reconstrucción de Lisboa como “ciudad de las Luces”, efecto residual del terremoto que la devastó, surgen en el Brasil sucesivos proyectos de traslado de la capital que siempre persiguieron el ideal de la inexpugnabilidad de la sede del poder. Así, en la época de don João VI (1808-1821) se debate el proyecto de construir *Nova Lisboa*. José Bonifácio, el independentista, imagina, en los años de 1920, una *Cidade Pedrália*, cuyo nombre homenajeaba al monarca de los Braganza. El vizconde de Porto Seguro, Francisco Adolfo de Varnhagen, también conocido por haber reunido, a mediados del siglo, el primer *Florilégio da Poesia Brasileira*, persigue denodadamente, entre 1839 y 1878, la construcción de *Imperatoria*, una suerte de San Petersburgo tropical, hecho nada trivial si se repara que allí se anudan ya la colección y el museo (un florilegio) con el espectáculo y la internacionalización (ya que esa antología es editada en Madrid).

A este proyecto le sucede el de una capital sin pueblo (¿no es ésta la escisión biopolítica de lo *abierto*, como diría Agamben?), *Tiradentes*. Proyectada en el tránsito de siglos y en plena República, no faltaban, en su nomenclatura urbana, calles dedicadas a Colón o a Isabel la Católica, figuras luego desterradas de la memoria pública ya que el 900 es también la conmemoración del IV centenario del descubrimiento *portugués* del Brasil.

Más tarde, bajo la modernización autoritaria del Estado Novo de Getúlio Vargas, surge la idea de construir *Vera Cruz*, antiguo nombre del país, que luego denominaría la usina de imágenes, los estudios de la Hollywood paulista o, quizás, con más propiedad, de la Cinecittà tropical, si recordamos la idea mussoliniana, al inaugurar los estudios italianos, de que las imágenes se transformasen al fin y al cabo en “la única higiene del mundo”. Es decir que con Brasilia culmina un largo recorrido en que ciudad y poesía, corte y retorno, se equivalen y equilibran, mostrando, como señala muy bien Gonzalo Aguilar, que el

modernismo con vocación de poder estatal hizo de Brasilia algo bastante distante del *alto modernismo*, generalmente entendido como autonomización y despolitización del arte.

Pero una vez que ese proceso completó la relativa hegemonización de aspiraciones vanguardistas que los concretos defendieron en el campo de la literatura, el escenario cambia tan irreversiblemente que empieza a resquebrajarse el imperativo de la modernización, acosado por nuevas demandas sociales, cada vez más desconfiadas de los proyectos estimulados por la biopolítica estatal.

En *Au fond des images*,

Jean-Luc Nancy nos dice que, de los caligramas de Apollinaire hasta los *cut-ups* de Burroughs, pasando, es claro, por el concretismo, reencontramos recurrentemente la obsesión de las palabras por las formas y de la plástica por el enunciado –pintura de palabras, palabras pintadas, pinto-escrituras– cuyo objetivo principal sería suspender la forma a costas de su valor incorpóreo. El libro de Gonzalo Aguilar es indispensable en ese recorrido hacia lo informe del arte y la historia.

Raúl Antelo
Universidad Federal
de Santa Catarina

Fernando Devoto y Nora Pagano (editores)

La historiografía académica y la historiografía militante en Argentina y Uruguay

Buenos Aires, Biblos, 2005, 217 páginas

Entre los logros que la estabilización de un campo académico de estudios históricos trajo consigo en la Argentina de las dos últimas décadas, un renglón no despreciable lo representa la empresa que de un modo más sistemático que algunos antecedentes del pasado ha explorado los alcances de una historia de la historiografía argentina. Fernando Devoto y Nora Pagano –junto a otros nombres, entre los que no puede dejar de mencionarse el de Alejandro Cattaruzza– han sido impulsores sostenidos de esa iniciativa, que ha cristalizado en publicaciones y espacios institucionales de investigación y docencia. El libro que ahora Devoto y Pagano presentan como compiladores debe leerse por lo tanto como un capítulo más dentro de ese esfuerzo.

Ahora bien, si tanto el espíritu que anima el volumen como el conjunto de contribuciones que lo conforma se colocan entonces en la senda de los trabajos anteriormente promovidos por Devoto y sus colaboradores, desde el mismo título del libro es posible percibir una novedad: distanciándose del sesgo institucionalista que presidía algunos de esos trabajos –en el sentido de una mirada circunscripta al estudio de ciertas instituciones dedicadas al quehacer historiográfico o al repaso de sus publicaciones–,¹

aquí en cambio la totalidad de los textos reunidos se haya atravesada por el problema de la relación entre la actividad historiográfica y los imaginarios políticos y sociales que, de modos diversos, la alimentaron y afectaron su conformación. Esa apertura hacia otras dimensiones del discurso histórico, que en el libro se presenta de un modo general bajo el sintagma “historiografía militante”, puede ser pensada como un movimiento en sintonía con la propuesta de una historia de la historiografía como la reclamada hace unos años por Alejandro Cattaruzza: una que no se limite al estudio de la comunidad de profesionales o cultores de la historia en tanto disciplina, sino que incorpore esa perspectiva dentro de una más amplia interrogación de la pluralidad de formas en que una sociedad construye sentido acerca de su pasado.²

Con todo, el modo en que se aborda la relación entre historia y política –que de eso se trataría considerablemente en cada uno de los artículos que da forma al libro. Aun cuando todos ellos, incluidos los tres textos dedicados a la historiografía uruguaya, se ubican en el período que va de la caída del peronismo en 1955 al retorno de la democracia en 1983, su heterogeneidad temática y de enfoque torna complicado extenderse en consideraciones generales. En

virtud de ello, en lo que sigue nos vemos obligados a comentar, ya sea brevemente, cada texto en particular.

El libro se compone de diez artículos. El revisionismo histórico, uno de los objetos predilectos de los análisis historiográficos de los últimos veinte años, da tema a dos de ellos. En primer término, Julio Stortini reconstruye los distintos momentos y debates del periplo del Instituto de Investigaciones Históricas “Juan Manuel de Rosas”, bastión del primer revisionismo, entre 1955 y su cierre en 1971. Su trabajo rastrea las querellas ideológicas provenientes del choque entre los exponentes de ese revisionismo de derecha más clásico, y algunos motivos del que desde la izquierda venía hegemonizando crecientemente en esos años el debate sobre el pasado argentino. Así, Stortini muestra cómo en el propio seno del Instituto se discute acerca de la emergencia de un segundo –para usar la figura de Halperin– “polo de positividad”

¹ Véanse por ejemplo algunos (ciertamente no todos) de los trabajos presentes en Fernando Devoto (comp.), *La historiografía argentina en el siglo XX*, 2 vols., Buenos Aires, CEAL, 1993 y 1994.

² Alejandro Cattaruzza, “Por una historia de la historia”, en A. Cattaruzza y Alejandro Eujanián, *Políticas de la Historia*, Buenos Aires, Alianza, 2003.

del pasado evocado por el revisionismo: ya no el rosismo, sino el que encarnan los caudillos del interior tenidos como líderes populares de masas, como Felipe Varela. Otro tema novedoso en la agenda revisionista será el de la Guerra del Paraguay, foco también de acendradas polémicas. En suma, son esos debates los que dan al Instituto –en el que conviven desde ex Tacuaras hasta Eduardo L. Duhalde y Rodolfo Ortega Peña– nueva vitalidad a fines de los años de 1960, pero también los que generan colisiones que lo vuelven insostenible, hasta precipitar su clausura poco tiempo después. Una mención especial, por tratarse de un hecho que contribuye a elucidar los mecanismos de popularización del discurso revisionista, merece el lugar que el autor dedica a aquellas prácticas culturales del Instituto destinadas a difundir sus motivos, en particular las ligadas a la promoción del folklore.

Fernando Devoto, por su parte, elige arrancar un paso más atrás para cuestionar la unidad misma de aquello que el consenso historiográfico tiende a agrupar bajo el nombre de revisionismo. Cultor eximio de los matices, Devoto hace gala de un aventajado conocimiento de los meandros de las obras, las trayectorias y las relaciones políticas (y hasta personales) de los historiadores usualmente inscriptos en esa corriente. Un examen de esos elementos le permite destejer la trama del revisionismo para, en debate con Halperin, mostrar las dificultades de pensar en términos de continuidad (o de

una tradición que responde a un tronco común) el revisionismo que va de los hermanos Irazusta a la izquierda nacional. Por citar sólo un caso, Devoto muestra cómo el Rodolfo Puiggrós de los años de 1950 y 1960 sigue preso de los presupuestos de la historiografía comunista que el revisionismo repudiaba. Precisamente, si un señalamiento puede hacerse a Devoto es que, atendiendo a su propia estrategia, no es igualmente cuidadoso de los matices en el interior de lo que llama “izquierda nacional”. Así, al referirse a ella coloca bajo ese signo tanto a Jauretche como a Abelardo Ramos, y deja sin tratar a una figura explícitamente inscripta en esa corriente política como la del joven Ernesto Laclau. Este caso resulta interesante puesto que Laclau participa tanto de los puntos de vista del partido liderado por Ramos como de la renovación historiográfica encabezada por José Luis Romero, ofreciendo así un desmentido a la creencia en la inexorable tensión negativa entre historiografía académica y militancia.

Otros dos trabajos emprenden la tarea, bastante menos desarrollada hasta aquí, de acometer lo sucedido ya no sólo en la historiografía sino en el conjunto de las ciencias sociales tras el golpe de 1976. En su breve texto, Nora Pagano trabaja con el modelo implícito de una *shadow university* que se habría configurado en tiempos de la dictadura para ofrecerse luego como relevo en la refundación de la Universidad una vez retornada la democracia. Pagano estudia tanto los centros de

investigación privados, financiados con dinero del exterior (CEDES, CISEA, IDES, entre otros), como el espacio ofrecido por la revista *Punto de Vista* desde 1978 como laboratorio de procesamiento de innovaciones teóricas respecto del archivo categorial heredado de las tradiciones de izquierda. Ambos espacios, pensados menos como lugares de resistencia que como usinas de renovación cultural, en su mirada sentarán las bases para el renacimiento de la Universidad democrática.

Cecilia Lesgart enfoca una temática muy próxima, aunque en un registro distinto, en un trabajo titulado “Itinerarios conceptuales hacia la democracia. Una tendencia de la izquierda intelectual argentina en el exilio mexicano”. Su aproximación se pliega a otras que han comenzado a explorar ese relevante capítulo de la historia intelectual argentina reciente que puede enunciarse a través del ya célebre nombre de “crisis del marxismo”. En efecto, Lesgart hace una pormenorizada elucidación de las categorías que se incorporan a la arena del debate intelectual en los inicios de la década de 1980 –en polémica con la que comienza a verse como “izquierda ortodoxa”– entre los que puede aquí citarse la noción de “orden democrático” (despojado de la connotación negativa que ambos términos guardaban hasta entonces para las izquierdas), así como el rescate de aspectos de las tradiciones contractualista y liberal. Aunque un problema del trabajo reside en la ausencia de una delimitación clara de los núcleos intelectuales que

constituyen su objeto (y así, en la discusión conceptual por momentos se producen saltos entre espacios de exiliados en México, intelectuales que no se exilian allí y otros ni siquiera argentinos sino enrolados en el eurocomunismo), no es difícil reconocer que son las líneas de pensamiento que habrían de converger en el Club de Cultura Socialista las que retienen su atención. Sobre el terreno más rico del texto, el de orden conceptual, puede hacerse una observación. En su artículo, Lesgart se recuesta acaso excesivamente en los usos de Gramsci, que efectivamente fueron centrales en la reconsideración de la democracia en la franja intelectual que estudia. Sin embargo, si esa influencia no puede minusvalorarse, hay otras que no reciben en su mirada la misma atención. Basta pensar en la obra de Michel Foucault, que, como ha relatado Oscar Terán, fue en su caso decisiva a la hora de operarse la crisis del marxismo en la coyuntura intelectual vivenciada en el exilio mexicano.³

La presencia de tres artículos dedicados al análisis de aspectos del imaginario histórico uruguayo no debe sorprender, si atendemos a colaboraciones anteriores de historiadores de ese país en emprendimientos liderados por Devoto, en un hecho que testimonia su constante énfasis en cultivar redes y promover iniciativas a escala transnacional. Dos de esos artículos exhiben el vigor de algunos motivos del imaginario revisionista y nacional-popular presentes en las representaciones del pasado del

conjunto de las fuerzas políticas uruguayas. En el primero de ellos, Laura Reali ofrece un mapeo de los avatares de las sucesivas imágenes históricas de blancos y colorados sobre el caudillo Manuel Oribe, para concluir reflexionando sobre los debates en torno a la erección de una estatua en su homenaje en 1961. Pero ese imaginario nacional-popular no fue exclusivo de los partidos uruguayos tradicionales. En otro artículo, Alex Borucki y Cecilia Robilotti reconstruyen las formas y los motivos presentes en el discurso histórico neartiguista que acompañó y sostuvo el surgimiento del Frente Amplio en 1971. Resulta interesante en este texto el modo en que se estudian los denominados “operadores culturales” (una serie diversa de prácticas de difusión de ese imaginario histórico), que permiten percibir el extendido alcance de los esquemas caros a las tradiciones nacional-populares en una agrupación de izquierda como el Frente Amplio. Finalmente, en el artículo que con más propiedad atiende al planteo sugerido en el título del libro, Carlos Zubillaga reconstruye los avatares de la renovación historiográfica uruguaya iniciada en la década de 1950, en la que varios de sus impulsores procuraron colocarse, a un tiempo, bajo la doble demanda del rigor científico y el compromiso político.

Completan el volumen un breve texto de Eduardo Hourcade que revisita *Revolución y Guerra*, de Halperin, para conjeturar acerca de los diálogos

implícitos de ese texto no sólo con la historiografía argentina sino con la internacional; un artículo de Martha Rodríguez dedicado a Roberto Etchepareborda y su intento de conjurar las antinomias historiográficas entre liberales y revisionistas en la Argentina posterior a 1955, sin por ello renunciar al ejercicio de una historia que se quiere a la vez científicamente fundada y políticamente comprometida; y, finalmente, una reconsideración de los supuestos político-filosóficos que subtienden la obra de Milcíades Peña, a cargo de Omar Acha.

Este sucinto repaso permite señalar que no todos los artículos del volumen se colocan bajo el campo de interrogación común que sería posible deducir de su título. Y es que ese título parece tener un sentido más comprensivo que problemático (en el viejo significado althusseriano del término). Ello no impide concluir que los textos reunidos en este libro amplían significativamente el conocimiento de la historia de las complejas relaciones entre las representaciones del pasado y sus usos políticos en la Argentina y el Uruguay de la segunda mitad del siglo XX.

Martín Bergel

UBA

³ Véase la entrevista a Oscar Terán realizada por Roy Hora y Javier Trímboli en *Pensar la Argentina. Los historiadores hablan de historia y política*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1994, especialmente las pp. 66-67.

Paula Alonso (compiladora)

Construcciones impresas. Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920

Buenos Aires, FCE, 2004, 344 páginas

“Panfletos, diarios, periódicos, revistas: su abordaje como objeto de estudio o como fuente primordial para el análisis de temas diversos han unido los trabajos de esta edición” (p. 11). Así concluye Paula Alonso, encargada de compilar el volumen, la introducción en la que explica las razones y los propósitos de su publicación. La iniciativa, nos informa Alonso, participa de un desarrollo historiográfico que busca sustraer a la historia de la prensa del lugar marginal en el que ha permanecido inmercedidamente confinada. En pos de ese objetivo, la contribución que viene a ofrecer el libro se funda, ante todo, en la “positiva heterogeneidad” que, tal como reconoce y destaca la autora, es una de sus marcas distintivas.¹

La heterogeneidad surge de una pregunta inicial que recorre la compilación pero que en cada uno de los trabajos que la integran se va desarrollando hasta convertirse en muchas otras. Esa primera interrogación es la que, planteada desde el título, busca entender el papel que cumplieron las *construcciones impresas* en el complejo proceso que llevó a la conformación de los estados nacionales en América Latina. Los artículos participan de dicha preocupación, pero, al mismo tiempo, comparten –explícita o implícitamente– la

premisa según la cual las publicaciones y sus discursos deben ser analizados en el contexto específico de su edición y circulación. El resultado, por lo tanto, son trece estudios de caso, cada uno referido a un problema en particular, enfocado desde una cierta perspectiva y ceñido a determinadas coordenadas espacio-temporales.

Precisamente, uno de los principales méritos del libro reside en la mirada a la vez abarcadora y recortada que propone. Esa mirada es que la habilita al lector a realizar una doble operación. Por un lado, le permite corroborar aquello que Alonso enuncia en la introducción, esto es: la importancia del lugar que ocupó la prensa en el largo siglo considerado. Por otro lado, lo lleva a descubrir matices y puntualizaciones que, tal como sugiere Jorge Myers en su artículo, son los que ayudan a evaluar los verdaderos alcances y el carácter del impacto que las *construcciones impresas* tuvieron en la sociedad y la política de su época.

Ahora bien, comprobada la relevancia que la prensa poseía para los contemporáneos, de ello se deduce prontamente la pertinencia de su empleo como fuente y objeto de investigación. Por separado y en conjunto, los trabajos reunidos en la compilación avalan también esta conclusión.

En particular, nos interesa subrayar aquí los beneficios que de ese ejercicio puede extraer la historia intelectual. Por eso, el comentario que sigue va a procurar rescatar de las contribuciones que integran el volumen aquellos aspectos que, de una u otra manera, se relacionan con el estudio de las ideas, los discursos y las representaciones.

Los trabajos están ordenados cronológicamente. El primer escenario que se nos presenta es el de la etapa inaugurada por la Independencia, una época signada por la desintegración territorial, la revolución y la guerra. En ese marco, un grupo de intelectuales de fuertes convicciones republicanas salió a combatir las tendencias monárquicas que no dejaban de aflorar. Las armas que utilizaron estos defensores del republicanismo fueron los ensayos y los panfletos en los que abogaban por la viabilidad y la conveniencia de esa forma de gobierno para las nuevas naciones que intentaban erigirse en el desarticulado espacio colonial. José Antonio Aguilar Rivera estudia la figura de uno de ellos, el ecuatoriano Vicente Rocafuerte. Al igual que los otros hispanoamericanistas, explica Aguilar, Rocafuerte

¹ La compilación tiene su origen en un simposio que, bajo un título similar, se realizó en la Universidad de San Andrés en mayo de 2002.

colaboró con sus panfletos en la tarea de “inventar” la república en América.

Pero, en aquellos años de soberanías fragmentadas y de reiterados ensayos estatales, el problema no se reducía a la definición de un régimen político, sino que involucraba igualmente la cuestión de la construcción de identidades colectivas que se ajustaran a los nuevos –e inestables– marcos institucionales. Vuelve a aparecer en este punto el argumento de la relevancia del papel cumplido por los textos periodísticos. Con referencia al caso concreto de la creación de una república venezolana independiente de Colombia, Elena Plaza sostiene que la intervención de ciertos diarios fue decisiva para la conformación de una corriente de opinión favorable a la separación. La prédica de la prensa, destaca Plaza, no sólo fomentó el proyecto político independentista, sino que –sobre todo– contribuyó al afianzamiento de una conciencia nacional venezolana que fue la que le dio sustento a la tentativa de fundar un Estado autónomo.

Lo cierto, sin embargo, es que –tal como muestra Jorge Myers– es necesario problematizar las afirmaciones acerca de los efectos del periodismo y de sus discursos en sociedades que, como las latinoamericanas a principios del siglo XIX, se caracterizaban por la alta incidencia del analfabetismo, el avance accidentado de la secularización y el desarrollo limitado de algo que pueda ser definido como una esfera pública. Dadas esas condiciones, los periódicos no

podían tener sino una vida efímera y sujeta a los requerimientos del poder político. Myers elige el caso de *El Argos*, una publicación editada en Buenos Aires a comienzos de la década de 1820, para ilustrar sus consideraciones. El periódico era el vocero de la élite porteña instalada entonces en el poder. Su discurso ilustrado postulaba la pertinencia de reforzar una identidad que, con centro en la antigua capital virreinal, alcanzara no obstante una dimensión nacional. Sin negar la influencia que dicho discurso pudo haber tenido en el reducido círculo de redactores y lectores de *El Argos*, Myers sugiere matizar cualquier afirmación acerca de su impacto en términos de la conformación de un imaginario colectivo sobre la nación.

Los dos trabajos que siguen, el de Marcelo Leivas y el de Iván Jaksic, nos hacen avanzar en el tiempo y nos sitúan en otro entorno: el de la república conservadora chilena en las décadas de 1830 y 1840. Leivas examina las estrategias retóricas desplegadas por los órganos de prensa durante el proceso de elaboración del texto constitucional en 1833. Formulada de otra manera, resurge aquí la pregunta por el peso de la palabra impresa. El autor encuentra que la cobertura que la prensa practicó de los debates constituyentes se orientó más hacia la controversia que hacia la información. Los diarios, sostiene Leivas, funcionaron como una prolongación de la tribuna parlamentaria en la cual los articulistas reproducían y

continuaban las discusiones entabladas en la Convención. De manera que, en definitiva, los destinatarios de esas polémicas periodísticas no eran otros que los propios convencionales, en cuyas decisiones se buscaba influir. Lo interesante, por otra parte, es que habiendo comprobado esto, Leivas puede efectuar una deducción más: si la reforma constitucional dio lugar a tantas deliberaciones, eso quiere decir que había desacuerdos significativos entre los constituyentes, lo cual –a su vez– desmiente la supuesta homogeneidad doctrinal, ideológica y programática de los adherentes al régimen portaliano. Cabe insistir en que el autor puede reconstruir esas diferencias a partir del análisis que efectúa de las crónicas periodísticas.

La caracterización de los diarios chilenos como vehículos para la circulación y, fundamentalmente, la discusión de ideas (lo que Leivas llama el “afán polémico” de la prensa) resulta confirmada por el estudio de Jaksic. El autor sigue la trayectoria de Andrés Bello durante quince años, entre 1829 y 1944, y muestra de qué manera el venezolano se valió de la prensa como principal recurso para insertarse en el medio político e intelectual chileno, participando activamente de los debates más trascendentes del período. Las disputas en las que se vio envuelto implicaron para Bello costos personales en tanto fue objeto de acusaciones y ataques personales que señalaban –por ejemplo– su condición de extranjero. El venezolano se convirtió –nos

dice Jaksic— en agente y víctima de la palabra impresa.

En ese sentido, el trabajo de Pablo Piccato sobre el funcionamiento de los jurados de imprenta en México a lo largo de buena parte del siglo XIX pone en primer plano una tensión fundamental que atravesó la historia de esa institución y, en general, la historia de la prensa: el dilema entre la libertad de expresión y los abusos a los que podía dar lugar esa libertad. En México, la disyuntiva se resolvió finalmente privilegiando la protección del honor de los ciudadanos por sobre las garantías que podían reclamar los editores y los periodistas. Los jurados de imprenta fueron abolidos en 1882. Mientras tanto, en Colombia, una sucesión de gobiernos radicales (1863-1885) favoreció un amplio ejercicio de la libertad de prensa, estimulando el intercambio de ideas en un clima fuertemente politizado. Eduardo Posada Carbó sugiere que ese ambiente jurídico permisible es uno de los elementos que explican la extraordinaria proliferación de publicaciones que se produjo entonces.

Ambos artículos refieren ya a la segunda mitad del siglo XIX y, por lo tanto, a un escenario determinado por la progresiva consolidación de los estados nacionales y por el avance de los proyectos modernizadores (la mayoría de ellos, diseñados bajo la impronta del positivismo). No en vano la anulación de los jurados de imprenta que estudia Piccato se decretó cuando esa institución pasó a ser vista como un obstáculo para la modernización estatal. Pero la

modernización alcanzaba también a la sociedad civil, donde ahora sí se constituía una “esfera pública”, estructurada —según Piccato— alrededor de la noción de honor republicano. La existencia de esa esfera pública dinámica, junto con los cambios en las formas de participación política que trajo aparejada, determinaron —a su vez— una redefinición del papel que cumplían los diarios. Son todas estas transformaciones las que se ocupa de analizar Elías Palti. En un contexto político marcadamente faccioso como era el de la República Restaurada (1867-1876), argumenta Palti, la prensa mexicana se convirtió en un campo de batalla. Las polémicas que tenían lugar en las páginas de los periódicos, las campañas que montaban o los rumores que echaban a rodar, no eran otra cosa que modos de actuar políticamente. Lo que importa remarcar aquí es que sosteniendo esas estrategias políticas (y en relación con ellas), se operaba una mutación conceptual, lo que Palti denomina el surgimiento de un modelo “estratégico o proselitista” de opinión pública. Se trataba de una opinión pública a la que la prensa buscaba no tan sólo representar sino también moldear. La intervención de los diarios ya no se limitaba a la discusión de ideas y proyectos, el carácter “performativo” que había adquirido la palabra impresa le daba igualmente el poder de producir hechos políticos.

Si de México nos trasladamos a la Argentina, volvemos a encontrar los diarios maniobrando en el escenario político. Paula

Alonso emprende el análisis de los discursos difundidos durante la década de 1880 por los órganos del partido gobernante, *La Tribuna Nacional y Sud-América*. En realidad, cada uno de ellos era el vocero de una fracción interna del partido. La indagación de los discursos de ambos es lo que le permite a la autora no sólo detectar el antagonismo creciente entre las dos corrientes, sino también las divergencias ideológicas que acompañaban la competencia política. En el afán de legitimarse frente al público, cada grupo tenía que dotar de sentido a sus propuestas y acciones, refutando, a la vez, las de sus contrincantes. Tal como prueba Alonso, el rol de la prensa era esencial para la consecución de esos objetivos. El contrapunto discursivo que se estructuró alrededor del contenido que debía adjudicarse a la noción de *progreso* es un claro ejemplo de cómo las discrepancias en el orden de las ideas eran, como dice Alonso, causa y reflejo de una disputa que se libraba en el nivel político.

Precisamente, el *progreso*, las condiciones para su arraigo, las incertidumbres y las contrariedades que generaba su avance, constituyen un motivo que comparten los últimos cuatro trabajos de la compilación. En Chile, la Iglesia católica se embarcó en el combate contra la laicización de las instituciones del Estado y la secularización de la sociedad. Paradójicamente, uno de los caminos que eligió resultó ser tan moderno como los fenómenos que rechazaba: participar con su propia

publicación en el agitado mundo del periodismo chileno para de esa manera encaminar las tendencias de la opinión pública. Es lo que observa Ana María Stiven cuando recoge las imágenes que la *Revista Católica* (1843-1874) transmitía sobre la mujer y la misión que le tocaba cumplir en la sociedad amenazada por la acometida del liberalismo. De acuerdo con esas imágenes, la mujer –esposa y madre– debía erigirse en la defensora de los valores y los principios cristianos. La segunda paradoja que advierte Stiven es que precisamente esa misión les confería a las mujeres una cuota de poder que, sobrepasando los límites del ámbito familiar, penetraba en la esfera de lo público.

Si para la Iglesia chilena el problema era la alteración de los valores tradicionales comportada por la llegada de la modernización, otros, por el contrario, estaban preocupados por los obstáculos que podían detener su marcha. Es el caso de muchos de los letrados, juristas y políticos que, imbuidos de ideales sociales modernizantes, trataban de detectar en la sociedad limeña de la segunda mitad del siglo XIX las “patologías” que retrasaban el triunfo de la “civilización”. Abundaban los diagnósticos y las soluciones propuestas, pero había una percepción común que estigmatizaba la moral, las costumbres y las formas de sociabilidad de las clases populares. Fue esa percepción compartida la que, según explica Carlos Aguirre, sustentó la construcción de la llamada “cuestión criminal”, una categoría que englobaba

bajo un mismo rótulo conductas diversas calificadas de ilegales. Aguirre reconstruye el proceso de fabricación intelectual de “la criminalidad” y muestra el papel central que en la consolidación y la difusión de esas imágenes tuvieron los diarios.

La relación entre la prensa y el crimen es el tema que aborda Lila Caimari; más específicamente, los modos de representación del delincuente y de su castigo, tal como aparecían en los diarios de Buenos Aires entre 1890 y 1910. La prensa porteña experimentaba entonces una notable expansión acompañada de transformaciones cualitativas igualmente significativas. En particular, ocupaban cada vez más lugar las secciones dedicadas a la crónica sensacionalista. Leyendo esas crónicas, Caimari encuentra que se superponían –y convivían en tensión– dos miradas que, aunque enfocadas hacia el criminal y la punición, referían asimismo a los procesos de modernización y sus efectos. Por un lado, la autora verifica en los relatos periodísticos la impronta de la concepción positivista sobre el criminal, representado como un “otro”, transgresor, ajeno y peligroso, al que había que excluir de la sociedad (y, por lo tanto, recluir en la cárcel). Por el otro lado, esos mismos relatos traslucían escepticismo y desconfianza respecto de la capacidad de las instituciones punitivas recientemente modernizadas para desempeñar de manera cabal la función de castigar y regenerar al condenado.

El libro se cierra con una doble novedad: el estudio de un género diferente, el de la revista literaria, y la exploración de un espacio hasta entonces no transitado, el Brasil. Álvaro Fernández Bravo ofrece una lectura de la *Revista Americana*, una publicación creada y financiada por la cancillería brasileña en 1909 con la intención de promover el intercambio cultural entre su país y el resto de las naciones latinoamericanas. Nos encontramos con que en la década de 1910 resurgen algunas de las inquietudes que habían asaltado a los intelectuales y políticos un siglo atrás: las aptitudes y las falencias del modelo republicano, o bien el desafío de construir identidades e imaginarios colectivos (ya fuera que tuvieran por referencia la nación o el continente). Fernández Bravo nos muestra que en la segunda década del siglo XX la presencia insoslayable de los Estados Unidos, la situación del Brasil (que atravesaba con dudas la experiencia republicana) y las consecuencias inesperadas o no deseadas de los proyectos de modernización emprendidos, condicionaron la forma en que se desarrollaron las “utopías americanistas”. En el marco de la *Revista Americana*, los encargados de procesar esas preocupaciones fueron reconocidos escritores brasileños e hispanoamericanos, y el modernismo constituyó una clave fundamental de interpretación.

Para concluir, vale la pena retornar a la cuestión de la “positiva heterogeneidad” que

caracteriza al libro. Positiva porque, tal como quiere Alonso, exhibe un repertorio de las posibilidades que encierra un campo aún por explorar. En ese sentido, la empresa consigue convertir lo que podría ser un riesgo (la

diversidad de temas, objetivos y métodos) en una virtud y un estímulo. Por eso, y por el carácter pionero que posee, resultaría inadecuado plantear cuestionamientos o exigencias que exceden sus capacidades y aspiraciones. Pero también,

“positiva heterogeneidad” porque es algo intrínseco a la prensa y a su historia.

Inés Rojkind
UNQ

Alejandra Laera

El tiempo vacío de la ficción. Las novelas argentinas de Eduardo Gutiérrez y Eugenio Cambaceres,
Buenos Aires, FCE (Tierra Firme), 2004, 342 páginas

¿Dónde buscar la literatura o, mejor, el estatuto de los orígenes de lo literario en el Río de la Plata? El título del ensayo de Alejandra Laera, *El tiempo vacío de la ficción*, remite, como respuesta, a una fascinación reiterada. Es la que provoca y evoca el vacío, ya desde los textos de la generación del '37 y en sus múltiples valencias: espacializado como desierto, denunciado como carencia radical, anhelado como programa de *tabula rasa* a completar con ideas e imágenes nuevas. Pero desde la perspectiva del siglo XXI, ese título invita además a oscilar entre dos énfasis que son dos de los ejes organizadores del ensayo. Apoyándose en el primero, el lector encuentra una definición de la literatura argentina del siglo XIX, nacida de la tensión entre la voluntad de una intervención letrada eficaz en la coyuntura política inmediata y el deseo –fallido– de construir un conjunto de representaciones estéticas legítimas y validadas por sí mismas. Condicionada por este doble requisito, la literatura argentina habría estado signada durante largo tiempo por una renuncia al brillo estético en función de la necesidad política; renuncia que, inevitablemente, habría llevado al relegamiento y, eventualmente, hasta a la virtual ausencia de textos que puedan considerarse

plenamente ficcionales. Con diferentes matices y tonos, estas afirmaciones se repiten en las quejas de figuras tan dispares como, por ejemplo, Esteban Echeverría, Miguel Cané o Vicente F. López. Ya en el siglo XX, algunos de los exponentes más lúcidos de la crítica literaria posterior compartieron el diagnóstico. Para mencionar sólo dos ejemplos: David Viñas lo ha acatado al entender la literatura argentina como la “historia de una voluntad nacional” (*Literatura argentina y realidad política*, 1964); mientras que algunas décadas más tarde, Ricardo Piglia ha nombrado, con toda la ambigüedad que esto implica, la ficción argentina que parte de Echeverría y Sarmiento como *el revés o la pesadilla de la historia* (*La Argentina en pedazos*, 1993). En este sentido, el vacío de ficción –y, particularmente, del género ficcional decimonónico por excelencia, la novela– habría tenido un efecto constructivo central, al producir un sustrato de debates e intervenciones que constituyó para la novela moderna el lugar que, como quería Ferdinand de Saussure para la semiología, encontraba en la denuncia de su ausencia una legitimación plena de su derecho a existir.

Así, en esta primera versión, el ensayo de Laera sobre el *vacío de la ficción* anuncia un objeto de enorme

interés para los especialistas de la literatura argentina, en tanto permite pensar esta tradición cultural no como cronología de textos, obras o autores aislados –una lista incluye siempre *Juvenilia*, de Miguel Cané, *La Gran Aldea*, de Lucio V. López, *Juan Moreira*, de Eduardo Gutiérrez, y las novelas “naturalistas” de Eugenio Cambaceres–, sino que muestra ese vacío como un entramado que sirve para pensar ya en el siglo XIX procesos de autonomización y de profesionalización literarias, a partir de un análisis pormenorizado de cada texto, sin descuidar los rasgos que los constituyen en parte de una serie.

Pero si el título deja leer ese postulado para revisar y discutir las principales afirmaciones sobre la novela rioplatense y latinoamericana (además de las mencionadas, las que van de la preocupación de Ricardo Rojas por la “incapacidad” para el género y la fragmentariedad de los prosistas del ochenta, a las que Doris Sommers resuelve bajo el sintagma “fundational fictions” o Josefina Ludmer atribuye a la “coalición del ochenta”) también deja leer una segunda hipótesis: la que propone pensar la ficción como un modo particular de producción y de uso de sentidos de la percepción y de la experiencia históricamente variables. El

vacío no denota entonces una carencia correspondiente a cierta cronología evolutiva de los procesos culturales, sino que designa una cualidad propia de lo ficcional y sus potencias. De ahí que el estudio de la novela sugiera explorar las relaciones que ese espacio, ese aire, permite trazar entre autores y lectores, producciones culturales, condiciones políticas, económicas, materiales y estéticas específicas. Este carácter relacional resulta coherente con el movimiento crítico que ejercita permanentemente *El tiempo vacío de la ficción*, y se deja leer en sus categorías de análisis. Frente a las más previsibles de “autores”, “obras” y “contextos”, las “posiciones”, “contraposiciones”, “series” que propone el ensayo plantean preguntas que piden ser pensadas en un marco de problemáticas vinculadas no ya únicamente con la especificidad de lo literario, sino con la historia cultural: interpelan las relaciones entre novela y Estado, entre novela y nación, y los modos de constitución de identidades colectivas, de comunidad y de clase.

Al detenerse en los efectos constructivos que proyecta ese tiempo vacío, el ensayo revela que es el del defasaje entre las condiciones de producción simbólicas y materiales de la novela argentina decimonónica, y también el que posibilita la evolución de los medios masivos de circulación de las novelas y folletines rioplatenses, sensibles a las transformaciones del universo de sus lectores y, simultáneamente, a los cambios

en el interior de esos mismos medios. Estos cambios impulsan, a su vez, la emergencia de nuevas figuras de escritor: el novelista y el escritor de novelas populares. Espacializado y medido en cantidad de líneas escritas, ese tiempo se convierte en la paga del literato y del editor, explicando el circuito y la distribución de esas ficciones. El desplazamiento del foco a la dimensión temporal tiene así, como correlato, el pasaje de la reflexión sobre el género novela al problema de la *ficción*, una categoría transversal que puede hacerse cargo, de manera productiva, del conjunto de interrogantes heterogéneos que atraviesan diferentes niveles de los procesos de modernización cultural y de profesionalización literaria, al mismo tiempo que de la reconfiguración de los dispositivos narrativos (formas de enunciación, ideologemas, motivos) y aun de la lengua literaria.

Pero explicar su funcionamiento impone, además, un desafío adicional, vinculado con la naturaleza de su objeto. Es el de contar esta historia de la novela desde sus propios términos, sin dejarse atrapar por los detalles que, por curiosos o sorprendentes, podrían llevar a postular hipótesis excesivamente poderosas que amenacen con reemplazar la argumentación por las tentaciones nada desdeñables de la narración. El manejo de fuentes periodísticas y literarias muy sugerentes y, al mismo tiempo, de baja densidad estética, redobla la apuesta, al exigir mantenerse alerta respecto de los criterios de validación de esas fuentes;

entre ellos, particularmente, requiere historizar criterios que involucren problemas como el del gusto –social e individual, contemporáneo a las fuentes y al investigador–.

Frente a estos riesgos, *El tiempo vacío de la ficción* despliega una serie de estrategias diversas pero convergentes. La primera de ellas es la que organiza esas fuentes, eligiendo priorizar, por sobre el previsible panorama cronológico, una trama de novelas cuyos dos polos son, como anuncia el subtítulo, las (pocas) escritas por Eugenio Cambaceres y las “series” de Eduardo Gutiérrez. En esta conjunción se juega ya una relectura de la crítica literaria argentina que, hasta ahora, había separado tajantemente ambos objetos, apoyándose en una formulación que, con algunas variantes, sintentiza el sintagma “generación/coalición del ochenta”: lecturas biográficas, sobre todo en términos de clase y que, en menor medida, proponen una taxonomía que se apoya en las distancias genéricas y de manejo de la lengua literaria de las obras. Sin desconocer estos aspectos, el ensayo de Laera muestra la necesidad de su puesta en diálogo, a partir de un postulado fundacional para la novela decimonónica rioplatense: “sin novelistas, no hay género”. Lejos del calambour meramente efectista, esta formulación a primera vista paradójica apunta a pensar en una figura moderna de escritor, y a repensar la cuestión de la profesionalización, tanto periodística como literaria. Ser escritor de novelas supone para Laera una triple condición:

renunciar a la actividad pública estatal, invertir el tiempo en la escritura, tener una obra novelística. Por eso, al priorizar el estudio de las “posiciones” de escritor sobre la búsqueda de “autores” de novelas se descubre que la operación voluntaria de “hacerse novelista” supone una apuesta; apuesta que cuenta con buenas posibilidades de éxito en una sociedad en la que este tipo de discurso está adquiriendo una visibilidad y requiere un tipo de interpelación particular. De este modo, la posición de novelista es no sólo la condición de posibilidad de la producción de novelas, sino el síntoma de un cambio en la percepción social de los discursos, y del modo en que se funda el valor literario, e incluso el estatuto de lo literario, por contraposición con otras formas de producción escrita, como la historiográfica y la científica.

A partir de esta perspectiva, pueden indagarse las relaciones particulares de esas “posiciones” con “el trabajo y el ocio”, vínculos que transformarán los modos de interpelar a los lectores. La era rastrea, aquí, la figura del cronista, el investigador, el periodista, el folletinista, el rentista, el vago. A esta altura, queda claro que la novela no es ya una ausencia y, sorprendentemente, prolifera en multiplicidad de subgéneros que el ensayo sistematiza en dos grandes grupos, delimitados por las asimetrías en los usos sociales, o en la distribución social del trabajo literario que cada una realiza: el que conforman las novelas populares y el de la novela moderna de la alta cultura. En este sentido, mientras ciertos

géneros resultaron exitosos en el largo plazo, otros se cierran en un ciclo muy breve aunque intenso (como el de la “novela popular con gauchos”), sin que decaiga su productividad. Entre estos últimos, los que remiten a la “novela popular” se hacen visibles por su lugar clave en la configuración de las culturas populares, y en las relaciones entre cultura alta y cultura popular modernas, retransformadas durante el siglo XX: basta pensar en las ficciones de Roberto Arlt.

La multiplicación de los subgéneros lleva a preguntarse, entonces, no sólo por sus estrategias de emergencia y de evolución o autosustentación, sino por las modificaciones que introducen en el sistema literario –por ejemplo, en términos de los préstamos y relecturas de la *novela popular con bandidos* española a la llamada literatura rural en lengua culta–, y por los cruces de estas tramas literarias con otros discursos –de manera ejemplar, las polémicas que atraviesan los procesos de laicización estatal, y el conjunto de los discursos científicos y seudocientíficos, jurídicos y pedagógicos que se articulan con los debates sobre el naturalismo–. La investigación que sustenta las afirmaciones de *El tiempo vacío de la ficción*, en este punto, encuentra su clave en una decisión metodológica que, aunque pueda parecer obvia, no resulta habitual en el campo de los estudios literarios y condiciona directamente el rigor de su enfoque y el alcance de sus hipótesis. Ir a buscar la literatura del siglo XIX en los periódicos –un gesto crítico que reconoce en *El discurso*

criollista en la formación de la Argentina moderna, de Adolfo Prieto, uno de sus ejercicios primeros y más lúcidos– permite al ensayo reorganizar todo el *corpus* de las “novelas del 80”. En este marco, la lectura de las novelas en el periódico hace emerger las novelas “no leídas” o “mal leídas” (*Santos Vega y Carlo Lanza*, de Gutiérrez; *¿Inocentes o culpables?*, de Antonio Argerich; *Fruto vedado*, de Paul Groussac o *Ley social*, de Martín García Merou), y reubica algunas de las más canónicas, como *La gran aldea*, de Lucio V. López. Leer las novelas en el espacio del folletín no implica, en este caso, un gesto de reverencia hacia el *original* (lo que no haría, de hecho, sino sumar un equívoco, tratándose de publicaciones periódicas). Devela, en primer lugar, las relaciones que este espacio mantiene con otras zonas y géneros del periódico, entre ellos, el “suelto” o *fait-divers*, las cartas de lectores, las notas editoriales y aun las publicaciones. Por sobre las inflexiones cultas de *Sud-América*, el diario de la élite roquista/juarista, o populares de *La Patria Argentina* o *La Crónica*, periódicos de los hermanos Gutiérrez, esta revisión permite evidenciar funcionamientos comunes, que remiten a la modernización del periodismo y de la prensa. Así, al exponer la discusión por la firma y la autoría en *La Patria Argentina*, el modo en que aparece la “publicidad no tradicional” en *Juan Moreira* o la “campana” sobre la identidad del protagonista de *En la sangre*, el ensayo de Laera exhibe algunas de las formas en

que la ficción discute e interviene en relaciones económicas, políticas y culturales que claramente la exceden. Pero además, el espacio del folletín periodístico, en tanto soporte material y molde genérico, explica la nacionalización del género novela popular con gauchos, tanto en términos de la traducción/adaptación de los modelos del folletín español y franceses, como de su distribución y reproducción en el nivel nacional. En este último aspecto, el acercamiento a la novela que propone *El tiempo vacío de la ficción* vuelve a preguntarse por la comunidad lectora que genera esta circulación, por el tipo de identidades nacionales con que se interpela al público y, a su vez, por las marcas que ese público deja en las narraciones. Muy vinculado con este último punto, el análisis de los héroes de la novela, en las dos vertientes del género, muestra los modos en que héroes como Antonio Larrea, de la novela homónima de Gutiérrez, y Genaro, de *En la sangre*, están atravesados por conflictos

vinculados con el qui jotismo, o el bovarismo. Es decir, tienen problemas con los estatutos de la realidad y de la ficción, ya sea como parte de la peripecia, como en el caso de Larrea, o como en el de Genaro, en cambio, en el que esa tensión tiene que ver con la campaña de promoción de la novela. Por eso, en niveles diferentes pero complementarios, examinar las funciones de estos héroes lleva a reflexionar sobre el estatuto de lo verosímil, pero también sobre el poder y el lugar de la ficción, de las tramas de la ficción y de los motivos ficcionales –sea el héroe vengador o el advenedizo– en la circulación y reformulación de valores e identidades sociales.

Hasta aquí, *El tiempo vacío de la ficción* despliega la constitución del género. Pero como gustaba afirmar el Borges narrador de “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, se trataría de un libro incompleto si no incluyera en sí su *contralibro*. Por eso, en sus tres últimos capítulos, este ensayo se lee a sí mismo, recorriendo una historia de las “ficciones liminares”. El

ensayo encuentra en estos “límites” relatos fundantes, que mantienen relaciones de intercambio extremas e intensas con el afuera de la ficción, y dibujan así sus ambiguos límites. El mapa de la novela urbana, que revisita la dicotomía campo/ciudad, y las ficciones “aberrantes” que coquetean con el temor –igualmente inquietante– de engendrar monstruos o bastardos son los puntos de fuga de la ficción dentro de la ficción. La reproducción (mecánica, biológica, económica, material y simbólica), bajo la forma de los adulterios y las aberraciones monstruosas en las novelas de Cambaceres, y la reproducción de las pasiones individuales y sociales de los gauchos de Gutiérrez deja leer, desde las seducciones inciertas de la literatura, la historia del mundo al que sus lectores se asoman, sin acertar si es aquel en el que viven, temen, o anhelan vivir.

Claudia Roman
UBA

Graciela Silvestri

El color del río. Historia cultural del paisaje del Riachuelo

Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2003, 371 páginas

Los estudios históricos sobre el paisaje no abundan en la Argentina. Esta afirmación se aplica en especial a los estudios clásicos de historia urbana y territorial, e indica el probable peso de una tradición que desestima las formas visibles por considerarlas, en forma implícita quizás, coyunturales o anecdóticas. Es el análisis formal y abstracto del espacio, en tratamientos estadísticos y cartográficos, el que generalmente se ha preferido en la Argentina, con la ambición de dilucidar las estructuras durables a las que se atribuye capacidad explicativa en la interpretación del territorio. El análisis de la percepción de las formas creadas suele considerarse tema estricto de estudios sobre representaciones estéticas e ideológicas, y pocas veces se utiliza como documento de procesos materiales asociados con la historia política y social de los “grandes problemas”. Por estos motivos, el paisaje del Río de la Plata ha tendido a visitarse en el plano de las imágenes literarias –y en menor medida pictóricas–, sobre las cuales se cuenta con estudios valiosos. La capacidad para narrar territorios haciendo de esos relatos una vía de entrada a la historia de una sociedad es, en cambio, menos frecuente. El paisaje como tema, más que como recurso y objeto de estudio, resuena en algunos ensayos teóricos desde la

recepción de los enfoques posestructuralistas y posmodernos de antropología urbana, geografía cultural e historia cultural, con claves asimiladas de los estudios culturales y del análisis lingüístico y literario. Conviene no olvidar, sin embargo, que el abordaje integral del paisaje en sus dimensiones materiales y culturales reconoce raíces en tradiciones muy anteriores, que entroncan con la geografía humana francesa, la historia rural, regional y urbana, y los estudios históricos sobre la pintura y la arquitectura. Nacido de la tesis doctoral de Graciela Silvestri, *El color del río* recupera esas tradiciones sin desestimar las novedades, y las pone a trabajar en la interpretación de formas y paisajes locales, desde preguntas y problemas específicos sobre el pasado y el territorio argentinos. Por su origen y por este enfoque, el libro se inscribe en una forma nueva de abordar la historia urbana y territorial inaugurada hace más de una década bajo la dirección original de Francisco Liernur, y expresada en numerosos trabajos de Adrián Gorelik, Anahi Ballent, Fernando Aliata y la propia Silvestri, entre otros.

El *color del río* narra el modo específico en que un conjunto de trabajos materiales y simbólicos, tejidos por la técnica, la política, el arte, la economía y la vida social local,

se conjugaron en ritmos y contextos diversos para decantar una forma urbana particular en tensión con un paisaje típico, cuya expresión es un nombre propio cargado de valores culturales, *el Riachuelo*. El sugerente título del libro, así como su encuadre en el campo de la historia cultural del paisaje, podrían llevar al lector desprevenido a esperar de él una historia de las representaciones –literarias, plásticas, incluso técnicas– del Riachuelo. Pero la concepción del paisaje que propone Silvestri entraña la historia de una relación –cambiante, multidimensional– entre construcción material del territorio y elaboración cultural de sus percepciones. Se trata de una historia de los modos en que formas de *ver* y de *hacer ver* participan en la construcción material de los lugares y en el diseño de los territorios. Esa preocupación por la producción material de los paisajes rioplatenses, porteños, pampeanos, puesta en diálogo con la tradición más consolidada de análisis cultural y literario del paisaje como representación, constituye la novedad fundamental del estudio de Silvestri en el marco de las tendencias apuntadas arriba.

Nos dice Silvestri que “el Riachuelo jugó siempre un papel importante en el destino de Buenos Aires: puerto natural primero, área de concentración

productiva desde la época de los saladeros, y, sobre todo, límite político de la ciudad” (p. 23). Pero nuestra mirada sobre el Riachuelo se ha centrado en un segmento del pequeño río, el curso inferior y la desembocadura, y en un fragmento limitado de las orillas, el barrio de La Boca. Bajo la forma de un cuadro pintoresco cargado de valores sociales y estéticos, ese segmento de río y orillas se repite en varios terrenos de la cultura con la insistencia del lugar común: el cuadro de Quinquela, la postal turística, el paseo por la Vuelta de Rocha y Caminito. El cine, la fotografía y hasta la historiografía canónica de la ciudad de Buenos Aires han convertido a este sector en metonimia del Riachuelo, y al conjunto paisajístico en un tópico del repertorio de imágenes representativas de la Argentina. La visión del paisaje del Riachuelo como cuadro parece reforzarse, circularmente, con la presencia desde principios del siglo XX de los pintores del Riachuelo, que eligieron esa orilla para replicar algo del *latin quarter* parisino y pintar el “color” natural de ese ambiente de mezcla de gentes de diverso origen, de trabajos portuarios e industriales, de objetos reunidos en forma aleatoria, con fondo de agua y velas, enmarcados por puentes, grúas y chimeneas.

La investigación nace con el propósito de reconstruir “la emergencia y consolidación de esta postal típica” (p. 24), y entender “por qué un sector del Riachuelo se transformó en el *área pintoresca* por excelencia, ‘resistiendo’ la homogénea modernización de la ciudad”

(p. 34). Pero a poco de andar el libro advertimos que el camino recorrido antes de llegar al recodo de la Vuelta de Rocha ha cobrado un estatuto propio. Porque en la búsqueda de respuestas para esta pregunta inicial, lo que nos ofrece este libro es la “historia de una forma territorial: la del valle del Riachuelo” (p. 23). La historia de este paisaje “característico” se sitúa en un marco territorial que ha permanecido en las sombras de esa representación: la cuenca y el valle del río, o más precisamente el sector del río y las orillas que adquieren entidad en el proceso por el que la trama urbana porteña los integra en su propia dinámica. Con ello Silvestri elabora un esquema diferente para *mirar* el paisaje del Riachuelo, un punto de vista que se distancia, deliberadamente, de los puntos de vista estudiados (de las políticas urbanas, de los actores barriales, de las descripciones plásticas y retóricas). Convertido en unidad de análisis, el Riachuelo como territorio —y no ya como cuadro— cobra protagonismo dentro del relato de Silvestri, y le permite evitar varias derivas frecuentes en los estudios culturales del paisaje: la mimetización de los parámetros de aprehensión del objeto con los de las representaciones estudiadas, la reducción del paisaje a sus representaciones o, de modo más velado, a los referentes espaciales seleccionados por esas representaciones y, por tanto, singularizados en parte por ellas.

La autora distingue en ese Riachuelo ampliado tres sectores, según los resultados del

proceso de la construcción del paisaje: el primer sector, desde la desembocadura hasta el Puente Bosch/Pueyrredón, es el sector visible, aquél visitado repetidamente por la mirada estética, los estudios urbanos y la historiografía. Es también el más transitado por los porteños, el más intervenido por las políticas urbanas, y del lado porteño, el más valorado por la acción de instituciones barriales. Un segundo sector se extiende aguas arriba hasta el puente Alsina (hoy Uriburu). Zona de proyectos urbanísticos inconclusos, públicos y privados, constituye la parte invisible del Riachuelo, desde la mirada popular y desde la historiografía urbana. Ese sector albergó, sin embargo, la instalación de modernas plantas industriales, especialmente metalúrgicas, transformadas hoy en restos que conviven con la gran villa miseria del *bajo Flores*. El sector III corresponde al tramo superior que en el libro se considera hasta el Puente de La Noria en el cruce del río con la General Paz. Es el sector de los terrenos “vacíos” sobre los que pudo proyectarse una canalización rectilínea sin conflictos con tramas urbanas preexistentes, sobre el que se proyectaron las utopías industrialistas de la corporación militar en la segunda posguerra.

¿Qué significa hacer la historia de un paisaje? El primer capítulo expone con inusual brevedad las premisas teóricas desde las que se conceptualiza el paisaje, y se detiene en dos discusiones de teoría estética que acompañaron el desarrollo de la arquitectura en la modernidad: las relaciones entre forma y color, y la tensión entre lo

sublime y lo pintoresco en las formas de concebir la belleza. Más allá de su función de encuadre para el estudio histórico, la revisión vale por sí misma por su lograda síntesis de discusiones transdisciplinarias. Aquí se formula una clave del enfoque que sostiene todo el abordaje posterior: la historia cultural de un paisaje no puede relatarse sobre la base de la serie pura de representaciones, y requiere considerar series de producción/representación de formas, ideas y acciones que se materializan de manera acompañada, dialogada, en el terreno y en las imágenes plásticas y retóricas. Desde estas premisas, la historia cultural del paisaje es, necesariamente, una historia material leída desde las preguntas sobre la valoración y el sentido que esas formas cobran en el plano de las representaciones. La organización del relato debe lidiar con los resultados prácticos del enfoque adoptado: la múltiple temporalidad de la historia del paisaje. Los ritmos de las construcciones no son los mismos que los del desarrollo de ideas, proyectos y representaciones. El libro resuelve el problema de narrar estas diversas temporalidades de la construcción del paisaje del Riachuelo organizando el abordaje en tres partes, que siguen procesos y vías de análisis con cierta autonomía relativa.

La primera parte analiza los proyectos, ideas y transformaciones materiales del puerto y el canal del Riachuelo, focalizando las dimensiones política y técnica de este proceso. El recorrido histórico

con mayor peso interpretativo arranca en la segunda mitad del siglo XIX con los debates sobre el puerto de Buenos Aires. Esta parte amplía hipótesis sobre la relación entre “la ciudad y el río” que habían sido adelantadas en el capítulo que integró el volumen compartido con Francisco Liernur, *El umbral de la metrópolis*. Se analiza la redefinición del destino del Riachuelo al convertirse en límite de la ciudad, lo que entre otros efectos impulsa su canalización, redefine las funciones de su puerto y lo subordina a los debates más amplios sobre la construcción del puerto de Buenos Aires. En relación con este tema, se revisita la disputa entre los proyectos de Madero y Huergo para observar cómo los debates técnicos participan en formas alternativas de pensar la ciudad: cerrada sobre sí misma y centrada en sus funciones representativas y comerciales –en el caso del proyecto Madero–, o articulada con el entorno provincial y abierta al intercambio con la actividad industrial, en el proyecto Huergo.

La segunda parte propone un abordaje novedoso sobre el desarrollo de la industria en los ejes sur y sudoeste de la ciudad, que parte de reconstruir los elementos y las formas que se convirtieron en referentes de la percepción del Riachuelo como paisaje industrial. La novela de Gabriel Gálvez, *Historias de Arrabal*, dicta los hitos visuales (frigoríficos, puentes, grúas, montañas de carbón) por los que Silvestri ingresa a la trama de las redes productivas y de circulación que se articularon, en distintos

contextos, con el río. Analiza las tipologías arquitectónicas de los puentes ferroviarios y viales, las intervenciones estatales en los usos del suelo urbano, la mutación de los establecimientos fabriles y las residencias obreras, los cambios técnicos en la generación de energía y en los sistemas de transporte. La tesis principal es que son los puentes, y no el ferrocarril, los elementos que “determinan el carácter de las representaciones sensibles del Riachuelo” (p. 153). Y que fueron los frigoríficos, a despecho de la dinámica industria metalmeccánica, los tipos edilicios y sociológicos que marcaron durante la entreguerra al Riachuelo con los rasgos oscuros de *lo sublime*, imágenes hoy olvidadas frente al peso de la representación pintoresca y alegre que decanta en el período posterior.

Por último, la tercera parte, que lleva el título del libro, condensa el esfuerzo global por “desandar la formación histórica del *lugar común* ‘Riachuelo’ en el doble sentido físico y retórico” (p. 24). Analiza la serie de descripciones discursivas, plásticas y arquitectónicas por las que el Riachuelo y La Boca, resumidos en un mismo escenario, decantaron en paisaje pintoresco típico de Buenos Aires. Pintura y arquitectura se convocan circularmente, ya que, como se nos mostrará, no sólo la pintura compone representaciones tópicas del lugar representado, sino que el mismo paisaje construido en ese segmento urbano evoca y en parte resulta de esa tradición pictórica y de las intervenciones de la figura

emblemática –signo ella misma del paisaje que colaboró a construir– de Quinquela Martín. Aquí se desarrolla la idea que da título al libro: “el color”, nota estética con que se asocia el paisaje de la Boca, se aloja en sentido literal en las pinturas de Quinquela y en las casas de chapa caracterizadas en Caminito, aun cuando esa estética derive, como se documenta minuciosamente en el libro, de operaciones del propio Quinquela en la década de 1950 apoyadas por el gobierno municipal y los actores de la sociedad barrial. Pero “el color” también alude, en sentido metafórico, al ambiente social como nota distintiva del lugar, creado por la inmigración, el puerto, el trabajo obrero y los pintores del Riachuelo. El análisis de Silvestri permite observar hasta qué punto el “color” de la Boca

en sentido pictórico literal resultó de una recreación de la idea metafórica del “color” atribuido al ambiente local. De allí la idea de que la operación de pintar de colores la Boca se presente como una “recuperación” o “restauración” de su auténtica identidad. La eficacia de esa operación estética radica en que el color pictórico y arquitectónico recreó un imaginario social que pondera ese paisaje –colorido y pintoresco– como producto de una sociedad inmigrante, pobre pero virtuosa, asociada con el arte, con el trabajo, con el agua y con la vida. En este punto se observa con gran claridad la idea de que las representaciones simbólicas no vienen sencillamente a *narrar* el paisaje una vez creado, sino que participan activamente en la construcción

de los objetos y los lugares que toman como referentes. El relato se ha movido, como anunciaba la autora, “de la forma al paisaje”. Podemos ahora re-conocer el Riachuelo no sólo como un *paisaje* típico, sino también como una *forma* particular, que se nutre de esas representaciones visuales para las que se constituye en referente. En este movimiento “de la forma al paisaje” radica uno de los mayores logros del libro: la capacidad para *situar* los paisajes del Riachuelo en la trama articulada de política, técnica y percepciones culturales que definen, antes como hoy, el significado de los territorios que habitamos.

Silvina Quintero
UBA

Federico Neiburg y Mariano Plotkin (comps.)

Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en Argentina

Buenos Aires, Paidós, 2004, 400 páginas

La historia de las ciencias sociales en la Argentina tiene una larga tradición académica. Sin embargo, ella ha estado limitada a una reconstrucción histórica de la dimensión simbólica de la vida social. Ha faltado, por el contrario, una producción abundante de trabajos sobre historia institucional o sobre los avatares de las estructuras profesionales y académicas de cada disciplina. La sensación de crisis y continua reinterpretación de lo social obliga a repensar y analizar esa historia, más aun en la Argentina, donde las ciencias sociales tienen grandes dificultades para comprender las profundas transformaciones de la estructura social.

Entre los recientes esfuerzos de investigación en este sentido se destaca el libro *Intelectuales y expertos*. Esta obra, compilada por Federico Neiburg y Mariano Plotkin, tiene un objetivo muy claro: iniciar un camino en la definición de un campo disciplinario novedoso en la Argentina, una sociología histórica de la producción del conocimiento sobre la sociedad en nuestro país. Uno de los mayores méritos del libro es esta ambición por aplicar las herramientas y las posibilidades de la historia sociológica, o, si se prefiere, sociología histórica, al estudio de los saberes sociales en la Argentina. La obra ofrece un conjunto de diez

artículos diversos sobre la historia de las principales disciplinas sociales en el país: antropología, economía, historia, psicología y sociología.

El libro es fruto de una experiencia de trabajo de dos seminarios de discusión entre reconocidos investigadores. Los autores convocados tienen una reconocida trayectoria en el campo de la investigación histórica sobre las ciencias sociales. A pesar del tiempo dedicado a su escritura y al prestigio de los autores, varios artículos parecen inconclusos. Ello puede deberse a una estrategia implícita de los compiladores para mantener el formato de trabajo en progreso, aunque resta legibilidad y comprensión a las conclusiones y posibles hallazgos de cada una de las investigaciones. Esta faceta permite, no obstante, reflexionar sobre preguntas pendientes y caminos futuros que enumeraremos a continuación.

La obra introduce una serie de valiosas reflexiones teóricas. Por un lado, refuerza con acierto la idea de la insuficiencia de la teoría, hoy ya clásica, del campo intelectual para explicar el desarrollo y la dinámica de las comunidades científicas. Por otro lado, tiende a desmitificar la separación entre los intelectuales y los expertos o técnicos, aplicando un análisis donde estas categorías se

entrecruzan permanentemente y se privilegia la circulación de los actores por distintos espacios institucionales de acción y legitimación de sus ideas y trabajos. El texto también remite continuamente a la articulación entre factores nativos y no locales, reconociendo acertadamente la influencia de las redes internacionales en la producción del conocimiento social. Esta obra examina además la relación entre la historia de las ciencias sociales y la dinámica del Estado. En la Argentina, las bruscas redefiniciones burocráticas han afectado el rumbo de las trayectorias profesionales de los científicos sociales. Por ello, debe investigarse con detenimiento la falta de diálogo entre la comunidad científica y el Estado argentino. ¿Por qué los intelectuales argentinos han participado tan poco en la dirección de la burocracia estatal?

Sin embargo, la compilación de Neiburg y Plotkin no parece ser muy relevante en cuanto a sus contribuciones empíricas. El conjunto de datos y documentos presentados, especialmente en lo concerniente a la historia de la sociología y la economía, no es novedoso y se encuentra disponible en otros trabajos previos. Por ejemplo, otros autores han estudiado recientemente las trayectorias académicas y las ideas de

Ernesto Quesada y Alejandro Bunge utilizando las mismas fuentes citadas en el texto. Esta repetición en el uso de los datos empíricos obliga a reflexionar sobre la acumulación del conocimiento histórico en este campo.

Luego de una atractiva introducción, Carlos Altamirano analiza el surgimiento de la sociología y las ciencias sociales en el país a principios del siglo XX, en un contexto dominado por la interrelación entre naturalismo y psicología (pp. 31-65). A través de la exploración de textos y programas universitarios, el autor logra una excepcional reconstrucción intelectual del período, redescubriendo autores y temas centrales en el origen de las ciencias sociales en la Argentina. Su contribución más importante es el reconocimiento de que ese surgimiento no es otra cosa que “[el] ingreso, la adopción y, eventualmente, la adaptación” de reflexiones exógenas sobre el mundo social (p. 31). Este punto sobre el ingreso de formas importadas de interpretar las transformaciones sociales del capitalismo en la Argentina merece una cuidada discusión, pero introduce una interesante lectura de la imposibilidad de una sociología nacional, un reclamo teórico iniciado por Juan A. García con un enorme impacto posterior. Sin embargo, Altamirano presenta dos puntos posibles de ser discutidos. Primero, insiste en la idea de que la “sociología de cátedra” no tuvo una preocupación empírica. Esta tradición parece un poco cuestionada, ya que Quesada y García defendieron la

posibilidad de una sociología empírica y sus ideas contribuyeron a la formación de los primeros técnicos estatales dedicados a la investigación social. Segundo, unifica racionalmente las ideas de Sarmiento con las reflexiones de la siguiente generación de pensadores. Cabría preguntarse si la evidencia documental demuestra, contrariamente, una ruptura epistemológica y cognoscitiva (aunque respetuosa) entre ambas generaciones sobre los problemas de la sociedad argentina.

El siguiente artículo fue escrito por Jorge Myers, quien estudia los conflictos dentro del espacio de la investigación histórica local y el difícil proceso de renovación del campo historiográfico entre la década de 1930 y el final del peronismo (pp. 67-106). Myers abarca así un largo período que se inicia con el crecimiento institucional del revisionismo histórico y finaliza con la consolidación del liderazgo universitario de José Luis Romero. El texto, sin embargo, explora demasiadas facetas y problemáticas, repasando la vida y la obra de diversos intelectuales de izquierda para terminar explicando la trayectoria académica de Romero. Este tránsito quizás sea algo confuso, pero logra situar claramente la figura de Romero dentro de las conflictivas relaciones político-académicas de la época. Por otra parte, el autor demuestra con erudición que el proceso de renovación historiográfica iniciado por Romero ya había comenzado antes de 1955. El artículo abre un interesante

camino para comprender el impacto y los aportes de Romero a la investigación social en el país.

El tercer artículo estudia el pensamiento social del género ensayístico en la Argentina (pp. 107-146). Sylvia Saítta presenta en este texto un detallado examen de las principales obras del ensayo argentino entre 1930 y 1965 y su contribución al debate sobre los problemas nacionales, especialmente al estudio de las clases sociales. Merece destacarse su análisis sobre la obra de Raúl Scalabrini Ortiz como una importante base donde se articulan los núcleos temáticos y estilísticos de un género de contornos inciertos. Saítta reconstruye con claridad la historia del género y explica sus temas centrales, enfatizando la relación entre la crisis del país y la perplejidad de los intelectuales que buscan explicarla. La autora relaciona, además, la evolución de las ideas dentro del género con otras variables, como la dinámica del mercado editorial y el auge de la lectura en las clases medias. Se descubre así un proceso singular. En la Argentina la clase media se inventó a sí misma como objeto intelectual y los ensayistas cumplieron un rol privilegiado en esa tarea. Sin embargo, el artículo separa al género de toda experiencia académica. Resta estudiar entonces la utilización del ensayo dentro de la universidad, donde muchos intelectuales locales publicaron interesantes “ensayos” durante el mismo período.

El capítulo siguiente fue escrito por Irina Podgorny, quien estudia la historia de la arqueología local entre 1910 y 1930 (pp. 147-174). Este texto

tiene un formato más académico que el resto, y, a diferencia de otras partes de la obra, tiene una estructura más simple y cerrada. Podgorny repasa entonces algunos episodios y problemas centrales de la institucionalización de la arqueología en la Argentina, definiendo, por ejemplo, el conflictivo proceso de exclusión de los aborígenes en la reconstrucción historiográfica local y su confiscación al espacio arqueológico. De este modo, la disputa por la apropiación y el uso de las antigüedades arqueológicas constituye una muestra tanto de la construcción de un campo disciplinario como de la estructuración y el establecimiento de redes académicas, alianzas institucionales y reglas científicas definidas. Podgorny describe con claridad las dificultades de ese proceso y la fragilidad de la disciplina arqueológica en formación. Su atento análisis del período estudiado permite reflexionar sobre si esa mirada no es también aplicable a la debilidad institucional de las ciencias sociales en el presente.

El quinto artículo es un texto de Jorge Pantaleón sobre Alejandro Bunge y el proyecto de una nueva economía argentina (pp. 175-201). En este texto, su autor estudia la influencia de las redes y los intereses sociales de Bunge en la formulación de un programa intelectual que tuvo como canal de difusión principal la *Revista de Economía Argentina*. Pantaleón presenta, sin embargo, una serie de datos y tópicos que ya han sido investigados: la formación

intelectual de Bunge, su pensamiento estadístico, el rol de los católicos en el mundo del trabajo y el impacto de su obra en el diagnóstico socio-económico peronista de posguerra. No obstante, Pantaleón acierta en establecer una comparación entre los diferentes proyectos institucionales de la revista de Bunge y la publicación oficial de la Facultad de Ciencias Económicas. El autor realiza, también, un interesante análisis de las relaciones de Bunge con los grupos económicos locales y extranjeros, aunque no termina de desarrollar sus tesis sobre el crecimiento de la población argentina. Pantaleón reconoce que las ideas de Bunge fueron rebatidas por los sociólogos pero olvidadas por los economistas. No estaría mal que ambos vuelvan a leerlas, especialmente los primeros.

El siguiente artículo es un interesante examen de la experiencia del Instituto Étnico Nacional (pp. 203-229). Axel Lazzari estudia en este texto la historia de la antropología durante el peronismo y, en particular, los avatares institucionales de una organización burocrática que merecía un atento estudio. Lazzari presenta de esta forma un conjunto de datos novedosos sobre la actividad de un grupo de intelectuales dentro del Estado nacional. El autor muestra claramente la relación entre la actividad de la organización estudiada y la política peronista sobre la población, redescubriendo la habilidad de sus funcionarios para legitimar una práctica científica y un campo disciplinario desde el discurso de las políticas públicas. Este

estudio explora un rumbo de investigación que no debería detenerse: la necesaria indagación sobre el rol de las ciencias sociales durante el peronismo.

El séptimo texto de esta obra fue escrito por los compiladores, Neiburg y Plotkin, quienes examinan la actividad de los economistas en el Instituto Di Tella durante la década de 1960 (pp. 231-263). De esta forma, logran un interesante estudio sobre el surgimiento de los economistas profesionales, como una élite intelectual con capacidad para legitimar sus ideas y sus prácticas tanto en el mundo de la academia como en la burocracia estatal. Neiburg y Plotkin describen muy bien el contexto histórico-social de este proceso, en el cual las demandas de la modernización del Estado desarrollista y de la internacionalización de las ciencias sociales en el marco de la Guerra Fría se combinaron con la propia dinámica de la economía local como disciplina. Este artículo sobre el caso del Di Tella expone con mucha claridad la importancia de las redes sociales en la creación y el fortalecimiento institucional. Por otra parte, el conjunto de las trayectorias biográfico-académicas estudiadas en el texto constituye un buen modelo para estudiar la evolución de las comunidades científicas. Esta historia institucional permite, además, comprender la formación de grupos intelectuales cercanos al poder cuyas ideas tienen un tremendo impacto en nuestras vidas cotidianas.

El siguiente capítulo se diferencia de los otros textos de

la compilación, ya que no refiere a la historia de una disciplina académica ni a un tipo de estrategia discursiva para analizar la sociedad argentina. Este texto de Gustavo Sorá estudia la actividad de los editores y la dinámica del mercado editorial de las ciencias sociales en la región (pp. 265-292). Sorá presenta así un estudio comparativo de las experiencias del Fondo de Cultura Económica y EUDEBA, sobre la base de un examen simultáneo de las estrategias editoriales de las empresas y de sus editores: Arnaldo Orfila Reynal y Boris Spivacow. De esta manera, el autor describe el papel de estas figuras como emprendedores en un mercado que, a partir de 1930, cambió su eje de flotación de España a América Latina; y que, no casualmente, en los últimos veinte años tuvo su reflujo nuevamente hacia la región ibérica. Sorá refiere a un fenómeno poco valorado por los investigadores: el rol y el impacto de la inmigración intelectual ultramarina en las ciencias sociales latinoamericanas. Este capítulo explora con mucha nitidez el impacto del mercado de libros y las estrategias de los editores en la conformación y el fortalecimiento de los campos disciplinarios. Por ello, el texto no sólo es provechoso para los historiadores, sino que quizás pueda interesar, también, a los responsables de la producción y la distribución de libros científicos.

El noveno artículo de la compilación fue escrito por Hugo Vezzetti y trata sobre la primera etapa de la psicología como disciplina universitaria en la década de 1960 (pp. 293-

326). Vezzetti, famoso por sus trabajos sobre la historia de la psicología local, expone aquí la emergencia de un debate sobre el conocimiento psicológico y el rol de los psicólogos profesionales acerca de los problemas socio-políticos del país. El autor muestra cómo el contexto político de la época reconstruyó el discurso y la práctica institucional de los psicólogos argentinos, en un proceso de intercambio y disputa con otras prácticas profesionales. Sin embargo, Vezzetti presenta también un escenario en el cual la creación de la carrera, la movilización de nuevos recursos institucionales, una nueva publicación académica y el desarrollo de un amplio mercado de alumnos y pacientes impactaron en conjunto en la conformación y distribución de las ideas psicológicas y en la reformulación de su campo disciplinario.

Finalmente, en el último capítulo, Alejandro Blanco trata un tema que tampoco es ajeno a sus intereses de investigación: la conflictiva institucionalización de la sociología en la Argentina entre 1950 y 1966 (pp. 327-370). Desde una doble perspectiva intelectual e institucional, este artículo estudia el conflicto entre diferentes grupos en torno a la práctica sociológica legítima luego de 1955. Ello le permite comprender cabalmente el enfrentamiento entre Gino Germani y Alfredo Poviña, la naturaleza de la pelea y las razones y armas empuñadas por cada uno de los sectores. Blanco explica acertadamente cómo la victoria final de Germani sobre sus

adversarios intelectuales se basó en una simultánea utilización exitosa de tres frentes: editorial, intelectual e institucional. El texto pondera el rol de las redes internacionales en la institucionalización de la sociología en la Argentina y la aparición de nuevas demandas de práctica profesional en el campo de la sociología mundial. Contribuye también a desmitificar la fundación disciplinaria de Germani, ya que relativiza la importancia del antipositivismo y la ausencia de investigación empírica en el período anterior a 1955. Sin embargo, este análisis termina aceptando la clásica visión de una lucha entre sociólogos profesionales y sociólogos tradicionales. La evidencia empírica sugiere que la división no era tan tajante ya que unos y otros adhirieron indistintamente a cada uno de los bandos. Por el contrario, esta disputa intelectual e institucional expresó un complejo sistema de alianzas no explicable meramente por factores políticos o cognitivos. De este modo, la creciente producción de trabajos históricos sobre Germani y la sociología argentina permite situar el campo de la historia de la sociología local en una nueva etapa de reflexión mucho más crítica y fecunda.

Pese a la heterogeneidad de los trabajos, esta obra prosigue el objetivo común de conciliar una historia de las ideas en el país con una perspectiva biográfica e institucional, dando un lugar más amplio a los factores estructurales de las disciplinas, a las estrategias individuales de los actores, a la dinámica institucional de la

ciencia internacional y a la evolución histórica del Estado nacional. El cumplimiento de ese propósito es algo discutible, pero los lectores quedan invitados al debate. El libro comete, por cierto, un error tradicional de la historia intelectual en la Argentina: la construcción narrativa de una historia parroquial porteña. Con la excepción parcial de Myers, los autores localizan sus investigaciones en Buenos

Aires y asumen que el conocimiento social en el país se reduce a la experiencia en esta ciudad. Se necesitan más investigaciones sobre la historia de las ciencias sociales en otras regiones del país. En síntesis, esta compilación podría ser un clásico en el futuro. Pero eso ya no dependerá meramente de sus ideas, sino de la dinámica estructural e institucional de las ciencias sociales en la Argentina, del comportamiento

de sus eventuales lectores y de la capacidad de sus autores para impulsar este campo de investigación e imponer sus criterios de legitimación. Pase lo que pase, leer este libro valdrá la pena; discutir sus argumentos y sus conclusiones será una mejor labor intelectual.

Diego Pereyra
Universidad de Sussex

Diego Armus

Disease in the History of Modern Latin America. From Malaria to Aids

Durham y Londres, Duke University Press, 2003, 326 páginas

Gilberto Hochman y Diego Armus

Cuidar, Controlar, Curar. Ensaíos históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe

Río de Janeiro, Fundação Oswaldo Cruz, 2004, 567 páginas

¿Qué tienen en común las costureras y el vudú, la fundación Rockefeller y los vampiros, el coronelismo y la hipnosis? Éstos y muchos otros tópicos vemos sucederse en estas dos compilaciones que introducen algunos de los más significativos avances en un campo en rápida consolidación en las ciencias sociales latinoamericanas: el de la historia de la salud y la enfermedad. Un buen mapa para el ingreso al terreno se encuentra en el artículo que sirve de introducción a la compilación en lengua inglesa, en el cual Diego Armus presenta las diferentes tradiciones que lo nutren: la nueva historia de la medicina, la historia de la salud pública y la historia sociocultural de las enfermedades.

La primera de estas líneas de trabajo, explica Armus, se caracteriza por dejar de lado los relatos hagiográficos acerca del papel salvador y civilizador de los médicos e intentar reconstruir, apoyándose en los avances de la historia social de la ciencia, el más complejo proceso a través del cual se imponen determinadas “soluciones” a los problemas de salud. De todos modos, es probablemente esta línea de trabajo la que más cercana se

encuentra a la historiografía tradicional: un ejemplo lo encontramos en los muchos trabajos que se proponen reconstruir el proceso de desarrollo de la microbiología en América Latina, especialmente en el Brasil. Entre ellos puede citarse –junto al de Nancy Stepan sobre la malaria en el Amazonas o al de Benchimol sobre la fiebre amarilla– el de Marília Coutinho, que resume casi un siglo de investigaciones y políticas concernientes al mal de Chagas. El trabajo reconstruye en forma clara e interesante los avatares de la caracterización de dicho mal en las políticas científicas y de salud brasileñas: de un Carlos Chagas héroe nacional, a un momento de olvido del mal visto como baldón para la imagen nacional, de un momento de confianza en el triunfo por medios químicos, a un redescubrimiento de su dimensión social. Coutinho subraya que la historia de la medicina tropical no puede equipararse sin más con la de la medicina colonial, y narra, con un tono no tan desligado del discurso hagiográfico, cómo en el Brasil surge una línea de investigación orientada al desarrollo nacional y la justicia social, que se cristaliza en el

Instituto Manguinhos y en figuras como la de Oswaldo Cruz y Carlos Chagas, línea que, no sin derrotas y altibajos, se continúa hasta el presente.

También dentro de la historia de la medicina, pero en un mayor diálogo con las ciencias sociales, podemos encontrar el trabajo de Nancy Stepan, una de las voces más importantes en la historiografía de la salud en América Latina, acerca de los avatares del eugenismo en el Brasil. La autora comienza recordando la existencia de una escuela eugénica latina, con foco en Francia y gran influencia en el Brasil, basada en posiciones neo-lamarckianas que postulaban la heredabilidad de los caracteres adquiridos. Se producía así un borramiento de los límites entre naturaleza y cultura, lo que habilitaba la acción reformista que, a través de campañas antialcohólicas, lucha contra enfermedades venéreas o transformaciones en la alimentación, permitiera mejorar el stock genético de la nación. La eugenia podía ser entendida en forma amplia como parte de la medicina social y el saneamiento, de gran empuje en el Brasil de principios de siglo. Hasta aquí lo descrito por Stepan no se diferencia demasiado de las

interpretaciones sobre el papel del eugenismo lamarckiano en América Latina; sin embargo, la autora introduce una inflexión: al tiempo que muchos eugenistas neo-lamarckianos giraban hacia posiciones más racistas y a un eugenismo negativo que abandonaba su reformismo y postulaba políticas de exclusión y esterilizaciones, se fortalecían en el Brasil las posiciones mendelianas. Algunos de los mendelianos, contrariamente a lo que suele interpretar una mirada que asocia neo-lamarckismo y reformismo, adoptarían posiciones menos directamente racistas y más voluntaristas, vinculándose también con iniciativas de saneamiento y medicina social. La explicación de Stepan, alejada de la reivindicación absoluta, se encuentra en la presencia de un racismo solapado, apoyado en la adopción de una visión particular de la vieja hipótesis del “blanqueamiento” brasileño que no dependería de la exclusión y la selección, sino del mestizaje. A través de generaciones de mestizos y mulatos se impondría el blanco.

La segunda corriente destacada por Armus, la historia de la salud pública, estudia las relaciones entre las instituciones de salud y las estructuras económicas sociales y políticas sin caer en ciertas simplificaciones propias de los modelos estructuralistas o de la teoría de la dependencia. Un ejemplo lo encontramos en los trabajos que analizan las campañas de la Fundación Rockefeller contra la enfermedad del gusano con ganchos (ancylostomiasis) en México y Costa Rica. No se los

juzga a priori como un simple instrumento de consolidación del poder imperial sino que, pesando sus aciertos y sus errores –poner énfasis en un problema no urgente en términos de salud pública y proponer soluciones autoritarias y alejadas de las prácticas de los sectores a los que se dirigían– recuperan las consecuencias positivas de su acción en la consolidación de las agencias públicas de salud.

Más complejo es el análisis que Luiz Antonio de Castro Santos realiza sobre los avatares del proceso de reforma sanitaria en las diferentes regiones del Brasil, subrayando el contraste entre un rápido desenvolvimiento en San Pablo y también en Pernambuco, frente al bloqueo que caracterizó a Bahía. Si la diferencia bahiana con respecto al primero puede vincularse con el nivel de desarrollo, la distancia entre los estados nordestinos obliga a atender otras dimensiones. En primer lugar el conservadorismo y la cerrazón de la élite médica bahiana en la cual las miradas progresivas de la Escuela Tropicalista habrían quedado en el pasado siendo reemplazadas por visiones más tradicionales de la profesión que se oponían al desarrollo de políticas de nuevos programas de salud. La segunda y principal diferencia se encontraría en el nivel del sistema político: mientras en San Pablo y Pernambuco se establecieron regímenes políticos estables que lograron llevar las iniciativas públicas a los diferentes rincones del territorio, en Bahía el Partido Republicano Bahiano habría sido una organización débil que

mantuvo una dependencia permanente del apoyo de los líderes de las diferentes regiones que componían el Estado, por lo que fue incapaz de lograr que las leyes fueran observadas en la práctica. Una prueba de esta centralidad de la política como factor explicativo la encuentra Castro Santos en el mayor éxito de las políticas de salud en la Bahía de los años de 1920; éste éxito relativo no se basaría en unas inexistentes mejores condiciones económicas sino en la mayor consolidación del régimen de partido único y en el apoyo, basado en la ideología de “salvación de los sertões”, que el Estado nacional dio a las iniciativas de saneamiento rural, apoyo que favoreció el fortalecimiento del poder estatal frente a las fuerzas regionales y municipales.

Finalmente, la tercera perspectiva propuesta, la historia sociocultural de las enfermedades, se pregunta cómo las interpretaciones de las enfermedades se relacionan con significados sociales más amplios. El riesgo aquí, contra el que Armus alerta, es la rigidez de ciertas miradas “foucaultianas”, que ven las intervenciones médicas como acciones de disciplinamiento que se ejercen sobre sujetos pasivos que no ofrecen resistencia, de forma tal que, más allá de sus aportes críticos, terminan por reforzar la centralidad del discurso médico en la historia de la salud. Un ejemplo lo encontraríamos en el artículo de Gabriela Nouzeilles sobre una “epidemia de histeria” en la Buenos Aires de fines del siglo XIX; aunque la historia se esfuerza por

restituir el sentido –no siempre la voz– de la histeria como resistencia de las mujeres, el tema predominante es el de las estrategias médicas que, como “ventrilocuos”, terminan reproduciendo en ellas los modelos de histeria presentes en la bibliografía de la época. En cambio, Armus propone un abordaje ligado con una “historia desde abajo” que recupere el papel activo de los enfermos en la definición y el tratamiento de su enfermedad, un ejemplo lo encontramos en el artículo, del propio Armus, “Queremos la vacuna Pueyo!...”, que aborda diferentes formas de acción de los pacientes tuberculosos en la Argentina de la primera mitad del siglo XX. En primer lugar, la resistencia por parte de los pacientes internados en el Sanatorio Santa María de las Sierras de Córdoba, quienes, cuestionando las prácticas internas del establecimiento, protestaban dejando de comer, escribiendo a los periódicos e incluso organizando manifestaciones frente a la municipalidad de Cosquín. En segundo lugar, a través de la participación y el reclamo de un nuevo medicamento, la vacuna propuesta por el biólogo amateur Jesús Pueyó para el tratamiento de la tuberculosis. Armus destaca que la movilización de los pacientes en pos del nuevo remedio fue posibilitada por el papel activo de la prensa moderna, periódicos como *Crítica* y *Ahora* que pretendían tornarse voceros de la “gente común”, dialogando con los lectores e interpelando el saber de los profesionales médicos, los que tendieron a abroquelarse en su oposición.

Armus subraya que ni la historia tradicional de la medicina ni ciertos esquemáticos análisis “foucaultianos” permiten dar cuenta de las protestas colectivas de los tuberculosos; en los intersticios de las relaciones de poder entre pacientes y médicos no sólo se ponen en juego situaciones de control y dominación, sino que se escenifican estrategias de subversión que no pueden desligarse de un proceso de expansión de la ciudadanía social. Finalmente, en la cuestión de la vacuna, como en la cuestión de la crotoxina analizada por Emilio De Ipola, se jugaban estrategias de creencias que no podían ser cerradas por evaluaciones en términos de eficacia e inocuidad definidas desde el discurso médico.

En otros casos, esta historia sociocultural de la enfermedad está más directamente apoyada en aportes de la antropología. Así ocurre con el artículo de Patrick Larvie que, sobre la base de trabajos que plantean la existencia de una “nueva sexualidad brasileña” caracterizada por el rechazo del modelo dual heterosexualidad-homosexualidad, discute la construcción implícita en las políticas de lucha contra el SIDA no sólo de parte de los médicos sino de las propias organizaciones de la comunidad homosexual. También desde la antropología, en este caso de su propio trabajo etnográfico de varios años, Paul Farmer reconstruye el proceso por el cual surgen las interpretaciones de una nueva enfermedad –es el caso del SIDA– y cómo éstas se vinculan con los modelos

culturales existentes para interpretar las enfermedades. Explica que en un primer momento el mal fue relacionado con las enfermedades de la sangre, pero que luego este modelo se mostró insuficiente, por lo que fue reemplazado por “el paradigma de la tuberculosis”. Lo más destacado de éste es que la tuberculosis era vista como una enfermedad que podía originarse en actos de hechicería, a través del envío de un muerto, encargado por algún vecino envidioso, y fue en esos términos en que se interpretó al SIDA. Sin embargo, lo más interesante del análisis de Farmer es que muestra que la asignación de un carácter sobrenatural no era automática y a priori sino que, dependiendo del caso, podía tratarse de un SIDA natural, transmitido por vía sexual. De hecho estas dos vías del mal convivían de tal modo que los remedios para una no servían para la otra: el preservativo no evitaba que algún hechicero enviara el SIDA y los amuletos no protegían contra el contagio por vía sexual. Finalmente, debe destacarse que el análisis de Farmer incorpora el impacto de las transformaciones políticas –la caída de Duvalier– en la vida cotidiana y en la visión del mal, el que podía ser visto como un arma creada por el antiguo dictador o por los Estados Unidos para esclavizar a Haití: en un escenario mayor se volvía a poner en juego el paradigma de la enfermedad enviada.

Creemos que estas compilaciones no son sólo un conjunto de artículos que, con mayor o menor originalidad pero siempre sostenidas en un

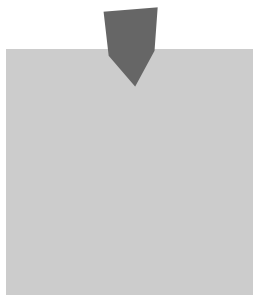
importante trabajo de investigación, intentan aportar un nuevo conocimiento acerca de la historia de la salud en América Latina, sino que ellas mismas – junto con *Entre médicos y curanderos. Cultura, historia y enfermedad en la América Latina contemporánea* –una compilación en lengua

castellana editada en 2002 por el mismo Armus– deben ser vistas como jalones en la institucionalización de un nuevo campo. Tres trabajos casi simultáneos y de similar estructura, en los tres idiomas característicos de los estudios latinoamericanos permiten augurar la buena salud de la

historia de la salud y la enfermedad en la región y postular para Diego Armus un lugar ciertamente fundacional.

*Ricardo Martínez
Mazzola*
UBA/CONICET

Fichas



Prismas

Revista de historia intelectual
N° 9 / 2005

La sección Fichas se propone relevar del modo más exhaustivo posible la producción bibliográfica en el campo de la historia intelectual. Guía de novedades editoriales del último año, se intentará abrir crecientemente a la producción editorial de los diversos países latinoamericanos, por lo general de tan difícil acceso. Así, esta sección se suma como complemento y, al mismo tiempo, base de alimentación de la sección Reseñas, ya que de las Fichas saldrá parte de los libros a ser reseñados en los próximos números.

Las fichas son realizadas por Martín Bergel y Ricardo Martínez Mazzola.

Francesco Fistteti,
Comunidad. Léxico de política
Buenos Aires, Ediciones Nueva
Visión, 2004, 182 páginas

La mudable y compleja vida política de sus ciudades y luego del Estado nacional ha hecho de Italia una de las patrias del pensamiento político. Esa larga tradición continúa en el presente en una productiva escuela de filosofía política que se esfuerza por superar los escollos enfrentados del tecnicismo sistémico anglosajón y de la estetización gala. En esa línea la Editorial *Il Mulino* comenzó a publicar la colección *Lessico della Politica*, que propone la reconstrucción de conceptos tradicionales del pensamiento político vinculándolos con los problemas contemporáneos. Afortunadamente, la colección –que incluye trabajos como el de Carlo Galli, sobre el concepto de “Espacios Políticos”, y el de Pier Paolo Portinaro, acerca del “Estado”– está siendo publicada por Nueva Visión.

El libro de Francesco Fistteti *Comunidad* se propone reconstruir las modulaciones que dicho concepto ha sufrido de la antigüedad a nuestros días. El punto de partida es la polis democrática que, al romper con la comunidad caracterizada por los “maestros de verdad”, reemplaza el vínculo genealógico por el político, caracterizado por la igualdad, dando origen a una participación activa que será temida por quienes invoquen la necesidad de una “buena” constitución. Aquí se abre la primera de las líneas que surcan el texto: la que recorre

los esfuerzos de siglos de pensamiento político en pos de colocar el gobierno de la ley por sobre el gobierno de los hombres. Fistteti subraya la vinculación de la idea de gobierno de la ley con el modo, organicista, de pensar la totalidad en el cosmos medieval, para luego mostrar cómo el modo voluntarista de interpretar la creación rompe con esa armonía cosmológica y funda, en un camino que va de Guillermo de Occam a Hobbes, el esquema individualista para pensar la comunidad que caracterizará al pensamiento político moderno. Otra línea que cruza el texto es la que toma en cuenta cómo las normas de acción política en el interior de la comunidad se contraponen con las prácticas de política exterior. Recupera así diferentes instancias, como la alejandrina y la romana, en las que se intentó pensar un orden global, e interpreta el Imperio propuesto por Dante como un esfuerzo por afrontar el, muy contemporáneo, problema de organizar una comunidad política universal capaz de englobar diferentes comunidades sin cancelar sus leyes y formas de vida.

Rogelio C. Paredes
Pasaporte a la utopía. Literatura, individuo y modernidad en Europa (1680-1780) Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires/Miño y Dávila Editores, 2004, 184 páginas

En su trabajo Rogelio Paredes propone una revisita al siglo XVIII, período en el que el hombre debe enfrentarse por primera vez al carácter cambiante y amenazante de un orden social que lo lleva a pensarse cada vez más como individuo. Para ello cada capítulo analiza la obra de un autor clave en una perspectiva que integra y supera lo biográfico para colocar al lector frente a las tensiones y las aporías de la naciente modernidad. Swift no sólo enjuicia la sociedad de su época sino que plantea amargas perspectivas sobre las posibilidades de su reforma; Defoe propone, a partir de las experiencias de radical desamparo de la peste y el naufragio, una nueva relación entre la interioridad del individuo moderno y la divinidad; los ilustrados españoles afrontan las dificultades de la lucha por una modernidad que aparece como exógena; Voltaire y Diderot escenifican dos modos, uno público y otro íntimo y pasional, de pensar el orden social y la libertad. El libro concluye proponiendo que estos intelectuales enfrentados con la modernidad naciente tienen mucho que decir a una sociedad que, habiendo perdido las certezas, debe descubrir nuevos cimientos.

José Fernández Vega
Las guerras de la política.
Clausewitz de Maquiavelo a
Perón
Buenos Aires, Edhasa, 2005,
376 páginas

El fin de siglo no fue piadoso con quienes imaginaron que el fin del socialismo real abriría paso, ahora sí, al viejo sueño de un mundo sin guerras. Es a partir de la pervivencia, con sus mutaciones, del conflicto militar que Fernández Vega propone visitar la obra de ese teórico de la guerra que fue Clausewitz. El primer paso es la reconstrucción del modo en que la modernidad habría pensado la guerra: la neutralización hobbesiana habría desplazado el conflicto a los márgenes, el delito y las relaciones internacionales, sin que desapareciera cierta fascinación que veía la guerra como manifestación de la tendencia a la insociabilidad que impulsa el desarrollo de la humanidad.

El segundo momento del texto se orienta a la reconstrucción del contexto de las intervenciones del viejo general, de modo de echar luz sobre su sentido. Así, la noción de guerra absoluta construida a partir del modelo del duelo, lejos de constituir una fetichización de la violencia, sería una construcción típico-ideal opuesta tanto a las nociones filantrópicas que pensaban un conflicto siempre pasible de solución racional como a las teorías del período absolutista que pensaban la guerra como una partida de ajedrez. O la relación entre guerra y política presente en su famosa fórmula implicaría una

compleja articulación entre pueblo, ejército y Estado; pero su aparente facilidad, sumada al tono neutro y objetivista del análisis del germano, daría lugar a la miríada de recepciones que Fernández Vega aborda en la tercera parte del trabajo.

La mayor parte de éstas –de la Alemania Guillermina al Tercer Reich– serían equívocas y formularías y tenderían a construir un Clausewitz teórico del militarismo y la aniquilación. Sin embargo, Fernández Vega subraya que hubo autores que fueron capaces de restituir el espesor filosófico del pensamiento de Clausewitz: la tradición marxista de Lenin a Gramsci; Carl Schmitt y Foucault. ¿Y Perón? La de Perón puede incluirse dentro de las recepciones equívocas aunque productivas: al leer a Clausewitz dentro de la corriente triunfante del militarismo prusiano, Perón habría reunido su pensamiento de la conducción como un arte con una nueva forma de entender la nación en armas, que toma en cuenta dimensiones económicas y sociales. Esta matriz, aventura Fernández Vega, tal vez sea productiva para pensar su actuación política posterior.

Ricardo Salvatore (comp.)
Culturas imperiales.
Experiencia y representación
en América, Asia y África
Rosario, Beatriz Viterbo, 2005,
383 páginas

Apoyándose en la batería de recursos brindada por los estudios culturales y poscoloniales de matriz académica norteamericana, este libro, que se presenta como una invitación a “repensar el imperialismo en la era de la globalización”, está conformado por la serie de contribuciones a un coloquio organizado en el año 2000 por Ricardo Salvatore en la Universidad Torcuato Di Tella. Aun cuando los enfoques disten de ser homogéneos, y no todos los artículos reunidos en el volumen se avengan del mismo modo a situarse al amparo de las nuevas herramientas puestas en vigor por la crítica cultural norteamericana, la mayoría de ellos ofrece como marca común el recostarse sobre una historia cultural de marcado sesgo antropológico, que busca enriquecer la noción de “imperialismo” a partir de un estudio de las prácticas –y sus significaciones– que contribuyeron a construir relaciones de poder en escala internacional. Ello implica ampliar la caja de herramientas con que el fenómeno solía ser pensado para poder asir, en sus manifestaciones concretas, dimensiones tales como las relaciones entre empresas de conocimiento y derecho imperial, acumulación de capital y dominio cultural, o la construcción de símbolos y artefactos de resistencia popular a la intrusión de los

Imperios. El volumen incluye también algunos textos a cargo de especialistas, como Renato Ortiz, Walter Mignolo o Gilbert Joseph, que se ocupan de rediscutir conceptos clásicos como “imperialismo cultural”, “dependencia” o “sistema-mundo”, junto a otros más recientes como “sociedad-red” (Manuel Castells) o “Imperio” (Hardt y Negri).

José Carlos Chiaramonte
Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias
Buenos Aires, Sudamericana, 2004, 218 páginas

José Carlos Chiaramonte vuelve en este libro sobre los temas que casi obsesivamente ha venido desarrollando en su labor historiográfica de la última década y media: la reconstrucción histórico-conceptual del léxico político disponible en Iberoamérica tanto en la etapa previa a las revoluciones de Independencia como en la primera mitad del siglo XIX; la crítica a los anacronismos en los que la historiografía ha habitualmente incurrido al cargar ese léxico del pasado de sentidos sólo realmente existentes en períodos posteriores; la remisión de ese vocabulario político a sus fuentes filosóficas; la desestabilización, en fin, de supuestos sólidamente arraigados en la comunidad de historiadores a la hora de considerar fenómenos como el federalismo, las autonomías provinciales, los sujetos de soberanía, y, subtendiendo a todos ellos, la cuestión de la nación. En este volumen, que agrupa algunos trabajos ya publicados en revistas especializadas junto a otros que permanecían inéditos, las principales innovaciones respecto de su obra previa tienen que ver con, por un lado, el rastreo de los fundamentos iusnaturalistas que subyacen al léxico político estudiado, y, por otro, a la extensión del análisis a otros países latinoamericanos, entre los que se destaca el caso

brasileño. De conjunto, el lector tiene en este libro la oportunidad de rever una de las contribuciones más originales que desde Latinoamérica –y a menudo en discrepancia con algunas de las voces de mayor renombre en la materia, como por ejemplo Benedict Anderson– ha colaborado en enfocar desde nuevas bases la historiografía de las naciones y los nacionalismos.

Oscar Terán (coord.)
Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano
Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2004, 424 páginas

Es éste un libro compuesto por cuatro extensos artículos a cargo de reconocidos especialistas que acometen la compleja tarea de organizar visiones integrales y sintéticas que den cuenta del trayecto de las ideas en el siglo XX en la Argentina, Chile, el Uruguay y el Brasil. Al recoger los desarrollos que en cada uno de estos países la historia de las ideas y de la cultura ha tenido en los últimos años, el libro testimonia que el crecimiento de la subdisciplina en el continente ha alcanzado un cierto estadio que permite construir síntesis generales como las que aquí se presentan.

Ese avance no impide constatar –como lo hace por ejemplo Oscar Terán en la visión que propone para el caso argentino– que la historia de las ideas del siglo XX de estos cuatro países latinoamericanos tiene menos para decir acerca de sus últimas tres décadas, según parece sensiblemente menos trabajadas. Por lo demás, hay otro aspecto del actual estado del campo disciplinario del cual este libro es índice: el hecho de la pluralidad de enfoques y estilos que se colocan bajo su signo. Así, por caso, si Terán compone una visión que recorre minuciosamente los diversos períodos sin necesidad de hallar núcleos de sentido que produzcan necesariamente un efecto de unidad entre ellos,

otra cosa ocurre con el trabajo de Margarida de Souza Neves y María Helena Rolim Capelato sobre el Brasil, organizado a partir de un inventario de las debilidades de un liberalismo siempre más ocupado en el “orden” que en el “progreso”.

Asimismo, si todos los trabajos cruzan la esfera de la cultura con aspectos tributarios de la historia política o social de cada país, no todos lo hacen del mismo modo ni colocando los mismos acentos. En definitiva, y más allá del grado de éxito con que cada uno de los artículos alcanzó a abarcar el propósito de ofrecer un mapa exhaustivo de las ideas del siglo en los países considerados, contamos desde ahora con un volumen que será de invalorable utilidad, no sólo por su interés intrínseco, sino también como insumo tendiente a estimular miradas comparativas o al menos contrastantes si se están estudiando aspectos de un país del continente en particular.

Sandra McGee Deutsch
Las derechas. La extrema derecha en la Argentina, el Brasil y Chile. 1890-1939, Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2005, 527 páginas

En su esfuerzo por reconstruir los recorridos de las organizaciones políticas de derechas en la Argentina, el Brasil y Chile, Sandra McGee Deutsch adopta una estrategia comparativa que le permite reunir la atención a los matices de la mirada historiográfica, con las pretensiones explicativas de la sociología. El resultado es un relato bien informado, en el que la narración cronológica se estructura en torno de ciertas variables –el papel de la inmigración, la fuerza de la izquierda, la influencia de las fuerzas políticas conservadoras– que permitirían dar cuenta del dispar desarrollo de las corrientes en los diferentes países, y en particular de la más duradera influencia de la extrema derecha en la Argentina. En su explicación resalta la relevancia de dos factores en la situación argentina: el peso del fenómeno inmigratorio, que habría hecho más sencilla la identificación de la agitación social con el extranjero, y la debilidad de las fuerzas conservadoras en el sistema político posterior a 1916, lo que habría hecho más atractivas las alternativas ofrecidas por una derecha radical. Su herencia, lamenta la autora, sería perceptible aún hoy.

Bernardo Subercaseaux
Historia de las ideas y de la cultura en Chile. Tomo 3: *El centenario y las vanguardias*
Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2004, 270 páginas

Esta “Historia” tiene sin dudas un objetivo ambicioso: reconstruir más de un siglo de la historia cultural chilena. Sin embargo, el trabajo puede alcanzar buen puerto gracias a la unidad que le da una idea, la de nación, y una pregunta, la del papel de los intelectuales en la modulación de esta idea desde la independencia hasta la tercera década del siglo XX. En los dos primeros tomos Subercaseaux había presentado dos etapas del recorrido: la correspondiente a la élite ilustrada liberal, reconstruida a través de la cambiante trayectoria de uno de sus más altos representantes –José Victorio Lastarria–, y la del fin de siglo, caracterizada por las tensiones generadas por el proceso de modernización social y política y su refracción en un campo cultural que avanza en su proceso de autonomización y profesionalización. El tomo tercero, de reciente aparición, analiza el difícil proceso de emergencia de las vanguardias artísticas chilenas: tensionadas entre las referencias internacionales y las pulsiones locales, debían entablar un diálogo y aun un combate con un nacionalismo cultural que mantenía el papel predominante en la cultura chilena de la época.

Patricia Artundo
Mario de Andrade e a Argentina. Um país e sua produção cultural como espaço de reflexão
San Pablo, Edusp, 2004, 232 páginas

Con este libro, fruto de un prolongado trabajo coronado en una tesis de doctorado defendida en la Universidad de San Pablo, Patricia Artundo cubre un capítulo de singular importancia de una historia que sólo últimamente se está encarando con mayor sistematicidad: la de las relaciones culturales entre el Brasil y la Argentina. Esta tarea es emprendida a través del rastreo minucioso de los diversos vínculos establecidos por esa figura central de la vanguardia brasileña que fue Mario de Andrade. Y si esa labor contaba con algunos antecedentes ilustres, por ejemplo los trabajos realizados por Raúl Antelo, Artundo ofrece aquí una investigación que avanza en cuanto a la amplitud de los materiales considerados y a la extensión temporal de su investigación.

En efecto, su libro establece que la relación de Mario de Andrade con la Argentina no se reduce a la década de 1920, sino que se prolonga hasta la de 1940, y que ella comporta una nutrida correspondencia, publicaciones, manuscritos e incluso obras de arte pertenecientes a la colección privada del intelectual brasileño, indicios todos de una relación más densa y compleja que la anteriormente estimada.

Eduardo Romano
Revolución en la lectura. El discurso periodístico-literario de las primeras revistas ilustradas rioplatenses
Buenos Aires, Catálogos, 2004, 447 páginas

La “revolución en la lectura” escrutada en este volumen por Eduardo Romano procura reflejar la irrupción, en el espacio del Río de la Plata, y en las décadas finales del siglo XIX, de un nuevo tipo de periodismo que trastoca en varios sentidos las modalidades en que esta actividad se llevaba a cabo hasta entonces, así como los modos del leer derivados del nuevo “contrato de lectura” que ese conjunto de cambios supo disponer. Se trata de la aparición de un nuevo tipo de discurso basado en lo que Romano denomina “hipertexto polifónico”, esto es, una textualidad compleja que por primera vez acompaña la palabra de imágenes, publicidades, sueltos periodísticos, etc. El objeto privilegiado de este estudio, especialmente preocupado por la materialidad de los textos, son los semanarios ilustrados que aparecen por entonces en Montevideo y en Buenos Aires, especialmente la revista *Caras y Caretas* (a la que se dedica un largo capítulo de 130 páginas). La investigación de Romano se desdobra en varias direcciones: por un lado, apoyándose en la semiótica, en las diversas funciones de las estructuras enunciativas que coinciden en los soportes textuales estudiados; por otro lado, en una aproximación destinada a enriquecer las visiones sobre el campo

intelectual y literario por entonces en gestación, en una historia de las formas de ejercicio de ese nuevo periodismo por parte de algunos escritores (como Darío o Payró), y, finalmente –y aquí la referencia principal para Romano son los estudios de Roger Chartier que renovaron la *historia de la lectura*–, en las alteraciones en las prácticas de consumo de ese discurso periodístico emergente en un registro que se instala ahora en la historia cultural, para dar cuenta de los modos de relación para con los nuevos artefactos culturales en las sociedades rioplatenses en proceso de modernización.

Gabriela Siracusano
El poder de los colores. De lo material y lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI-XVIII
Buenos Aires, FCE, 2005, 366 páginas

Éste es un libro de historia del arte. La muy cuidada elección nos presenta reproducciones de importantes obras de la pintura colonial hispanoamericana, obra en general de los talleres cuzqueños y altoperuanos. Entonces ¿por qué esa preocupación por morteros y lacas, que obliga a un diálogo con la química? Es que la autora se propone subrayar el carácter material de las obras, su dimensión de praxis que no se limita a la concreción de un *diseño*, sino que es capaz de dotar a los objetos de una “energía latente” que las diferentes interpretaciones pueden polarizar. Estas herramientas teóricas son puestas en juego para analizar imágenes tensionadas entre la oposición a los ídolos prehispánicos y la necesidad de establecer instancias de apropiación de los códigos culturales de los conquistados. El color, de gran importancia en el sistema de sacralidades andinas, se erigirá en un elemento de subsistencia casi clandestina de sentidos persistentes, pero, a la vez, sería a través de esa divinización de los materiales empleados que el proceso evangelizador encontrará un medio de establecer un intercambio de energías que contrarreste el “poder idolátrico”.

Carlos Mayo
Porque la quiero tanto. Historia del amor en la sociedad rioplatense (1750-1860)
Buenos Aires, Biblos, 2004, 143 páginas

El libro de Carlos Mayo acomete un objeto escasamente transitado por la historiografía académica argentina: el del amor. A través de siete historias breves deliberadamente narradas con una escritura que no reprime el uso pasajero de ciertos recursos y tonos propios de la literatura, Mayo busca apenas ilustrar –los casos que elige, según aclara, no pretenden ser representativos– ciertos fenómenos relativos a las prácticas y las representaciones del amor y sus avatares tal como ellos podían ser experimentados por los sectores altos y medios en el Río de la Plata del período colonial tardío y de las décadas que siguieron a la independencia.

Así, por ejemplo, en un capítulo se relata la interminable y solitaria espera de una mujer a su esposo, comerciante en el Paraguay, en otro se detallan las formas del cortejo o las significaciones del “primer beso” propias del período. A modo de anexo, el autor publica una serie de cartas de amor –algunas de personalidades célebres, como Lavalle o Vicente Fidel López–, fuente privilegiada para el análisis que emprende. Libro leve, modesto, que no encierra otra pretensión que la de “que el lector sienta los amores del pasado y ‘los entienda’ a partir de su propia vivencia amorosa sin necesidad

de una mediación conceptual”, por ello mismo, más allá de ser un texto histórico que presenta la no muy frecuente virtud de entretener y que además abre una gama de cuestiones dignas de ser exploradas, se ubica a distancia de una historia social o cultural del amor encarada con alguna pretensión de exhaustividad.

Roberto Di Stefano
El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política, de la monarquía católica a la república rosista
Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2004, 270 páginas

Alejándose de quienes piensan la Iglesia como una institución inmutable y siempre igual a sí misma, Roberto Di Stefano recorre casi setenta años de historia del clero secular porteño para concluir con una tesis provocativa: Rosas, generalmente visto como el Restaurador del catolicismo colonial, provocó una transformación mayor y más profunda en la estructura clerical que el reformador Rivadavia. Decimos historia del clero y no de la Iglesia ya que, argumenta Di Stefano, en el período colonial la comunidad de los creyentes estaba tan unida a la sociedad, la religión tan fundida en todas las dimensiones de la vida que no podría hablarse de la Iglesia como institución diferenciada, la que sólo nacería de un largo proceso de separación. El libro reconstruye ese proceso que concluye con la derrota del partido galicano –que, en consonancia con lo postulado por sus aliados unitarios para el orden civil, postulaba una forma colegiada y notabiliar de gobierno eclesiástico– a manos de Rosas y la Santa Sede, quienes se unen para imponer –también en armonía con el orden rosista– una autoridad unánime, concentrada en la figura episcopal.

Vanni Blengino
La zanja de la Patagonia. Los nuevos conquistadores, militares, científicos, sacerdotes y escritores
Buenos Aires, FCE, 2005, 216 páginas

Vanni Blengino no propone una historia de la Patagonia, ni siquiera de su conquista, sino del imaginario en torno de ella. Aunque generales, científicos y sacerdotes recorran sus páginas, el foco no está puesto en el proceso material de la “conquista” sino en el entramado de referencias, citas e imágenes a través de las cuales se pensó dicha conquista. Así, la conquista militar y la espiritual comparten una fe que permite contar como presentes las riquezas futuras, ya sean los inmensos territorios que Alsina o Roca planean incorporar a la nación argentina o los nuevos rebaños que los salesianos buscan sumar a las filas cristianas. Pero en ocasiones, en los artículos de Ebelot o en las memorias de Moreno, esa mirada al futuro se une a cierta tristeza con que se da cuenta de la extrema fugacidad de un presente que muestra el choque entre dos protagonistas, uno de los cuales, el indio, está por desaparecer. El desierto siempre otro de la gran ciudad, concluye Blengino, siguió siendo después de su conquista un espacio en el que pensar la identidad nacional; y la Patagonia, de Alfonsín a Arlt, un último refugio de la utopía.

Paula Bruno (Estudio preliminar y selección de textos)
Travesías intelectuales de Paul Groussac
Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2005, 261 páginas

Paul Groussac. Un estrategia intelectual
Buenos Aires, FCE, 2005, 373 páginas

Al poco tiempo de su juvenil llegada, Paul Groussac se convirtió en una de las referencias centrales de la vida cultural argentina, lugar que mantuvo por varias décadas. En el primero de los dos trabajos Paula Bruno se propone dar cuenta de las estrategias de posicionamiento –su valorización de su figura francesa, su afán polémico, el uso de “sus revistas”– a través de las cuales el francés logró y mantuvo ese lugar. Por otra parte, al situar a Groussac, una figura a la vez muy relacionada y distante del mundo de la política, la autora ilumina algunas características del espacio cultural de fin de siglo, cuyo espesor considera algo descuidado por quienes lo subsumen en el político. Si el primer libro está centrado en Groussac como estrategia, el segundo se centra en los textos, de sus diarios de viajes a comentarios bibliográficos como los que dedica a Darío, de la particular necrológica que dedica a Sarmiento al irónico panegírico de Roque Sáenz Peña. Justamente será éste el que abra la puerta a un mundo en el que el lugar de Groussac irá empujándose.

María Inés Tato
Viento de fronda. Liberalismo, conservadurismo y democracia en la Argentina, 1911-1932,
Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2004,
278 páginas

La unidad biográfica permite, en ocasiones, dar a los procesos históricos cierta unidad de sentido que suele perderse en la reconstrucción de objetos más elusivos. Tal es el caso de este trabajo, que reconstruye la trayectoria política e intelectual de una figura bien escogida: la de Francisco Urriburu. La autora sigue a este miembro de una influyente familia salteña en sus primeras armas como periodista ligado con el roquismo y en su, algo sorprendente, transformación en publicista de Sáenz Peña, a quien secunda tanto en sus iniciativas reformistas como en los ulteriores esfuerzos por formar una gran fuerza conservadora. El fracaso de éstos y el triunfo yrigoyenista colocaría a Urriburu a la cabeza de la prensa de oposición, criticando las iniciativas gubernamentales sobre la base de un discurso republicano que se tornará elogio de la intervención militar, encabezada, no casualmente, por su primo José Félix. El propagandista de la reforma de 1912 se volvía un crítico, un impugnador de la soberanía popular: la reconstrucción de la curva de ese movimiento, que es el de gran parte del liberalismo reformista del Centenario, es el principal aporte de este trabajo.

Susana Bianchi
Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas
Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004,
364 páginas

La colección Historia Argentina –orientada a dar cuenta de los avances en diferentes áreas de la investigación histórica en la Argentina– había dedicado uno de sus tomos a la Iglesia Católica, pero la historia de las religiones en la Argentina no se limita a la “madre iglesia” y hoy Susana Bianchi viene a echar una mirada sobre “los otros”, las minorías religiosas: judíos y protestantes, ortodoxos y musulmanes. El recorrido es histórico y está gobernado por la idea de campo religioso, el que comienza a construirse en la segunda mitad del siglo XIX, con el comienzo de la gran inmigración, para diversificarse en el fin de siglo. A partir de 1930, asistimos a las tensiones en este campo, muchas de las cuales remiten a la dificultad de mantener la religión en su función de refugio de etnicidad frente a las tentaciones de la argentinización. El capítulo final liga el fin del siglo XX con cierto agotamiento de la secularización que marca un retorno de la religión, la preocupación por la “cura de almas” recupera su urgencia pero ya no a cargo de las denominaciones tradicionales, sino de nuevos movimientos religiosos, como los neopentecostales o los cultos afrobrasileños.

Mirta Zaida Lobato (ed.)
Cuando las mujeres reinaban. Belleza, virtud y poder en la Argentina del siglo XX
Buenos Aires, Biblos, 2005,
190 páginas

Inscripto casi militantemente en la perspectiva que ofrecen los estudios de género, este libro compuesto por cinco artículos que tratan diferentes temas tiene por hilo conductor las prácticas y las significaciones encerradas en la puesta en espectáculo de la belleza y otros atributos asociados con la femineidad en diversos contextos de la Argentina del siglo XX. Los premios a la virtud femenina otorgados por la Sociedad de Beneficencia en el período de entreguerras o la elección de “reinas del trabajo” cada primero de mayo durante los gobiernos peronistas, son reconstruidos en su teatralidad y escrutados en cuanto a la pluralidad de sentidos que ofrecen. En esas ceremonias públicas de consagración, señalan las autoras, no solamente se procesaban rituales que pretendían fijar valores de las figuras de mujer moralmente convenientes a la grandeza de la nación, sino que también se tramitaban diversos conflictos sociales y de poder.

Una de las fuentes privilegiadas en esta investigación son las fotografías que han captado las imágenes de las ceremonias estudiadas (muchas de ellas reproducidas en el libro), que, en el contexto de una sociedad de masas en la que las imágenes junto a los medios de comunicación modernos cobraron nuevo valor, fueron vehículo de elementos

ideológicos que contribuyeron a construir diversos imaginarios políticos. Esa preocupación por fuentes no tradicionales para el análisis histórico tiene como origen un proyecto más amplio de rescate de la memoria de las mujeres a través del Archivo Palabras e Imágenes de Mujeres (APIM). Al decir de Lobato en el epílogo del libro, los trabajos en él reunidos permiten ponderar ciertos elementos constitutivos de la ideología peronista hasta ahora subvalorados, en particular los que buscaban asociar la belleza femenina con el trabajo y la producción.

Noriko Mutsuki
Julio Irazusta. Treinta años de nacionalismo argentino
Buenos Aires, Biblos, 2004,
238 páginas

Por fortuna de la internacionalización de las disciplinas humanísticas de las últimas décadas, le ha correspondido a una investigadora japonesa, Noriko Mutsuki, la tarea de reconstruir puntillosamente tramos centrales de la biografía intelectual de esa figura clave del nacionalismo argentino que fue Julio Irazusta. En este libro, que recoge el resultado de su tesis doctoral, Mutsuki estudia el periplo de Irazusta desde sus primeras incursiones en el mundillo literario de la década de 1920 hasta la caída del peronismo treinta años después. Según subraya Fernando Devoto en el prólogo de la obra, una de las originalidades del libro estriba en desarrollar un camino inverso al de muchos de los estudios sobre la tradición nacionalista autoritaria: en la mayoría de ellos, se definen primero los contornos de esa ideología, para luego ilustrarla en ciertas figuras individuales. Aquí Mutsuki en cambio reconstruye el itinerario de Irazusta, para culminar dando una imagen general de lo que denomina “generación nacionalista”. Ello no sólo le permite sacar a la luz la singularidad del pensamiento de Irazusta –incluso en relación a su hermano Rodolfo–, sino poder luego reconstruir más libremente ciertas afinidades que pudieron vincularlo con figuras nacionalistas de otras constelaciones culturales, como Raúl Scalabrini Ortiz. De

conjunto, entonces, la pretensión de este estudio es tanto relevar la trayectoria intelectual de Irazusta –de su peculiar antiimperialismo, de sus poco estudiadas posiciones de los primeros años de 1940– como, a través de él, devolver una imagen complejizada del entero nacionalismo argentino.

Adrián Gorelik
Miradas sobre Buenos Aires. Historia cultural y crítica urbana
Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2004, 288 páginas

Adrián Gorelik agrupa en este volumen una serie diversa de artículos elaborados en los últimos quince años, todos ellos abocados a la consideración del sofisticado objeto de estudio que se ha sabido labrar: el de la ciudad como trama histórico-cultural de significaciones y disputas de sentido por definir su materialidad. En este libro, más precisamente, el objeto una y otra vez explorado es Buenos Aires. Y lo es a través de la movilización de un conjunto deliberadamente heterogéneo de recursos y estrategias teóricas. Se trata de “ejercicios para pensar la ciudad”, escritos que, según sugiere el autor, parecieron imponérsele como necesidad en la década de 1990 mientras trabajaba en *La grilla y el parque*, su tesis de doctorado. Esos ejercicios van desde una historia cultural de las representaciones intelectuales de la relación de Buenos Aires para con el resto de la nación –y allí tenemos el importante trabajo inicial sobre la imaginación territorial de Ezequiel Martínez Estrada y Bernardo Canal Feijóo–, pasando por una serie de textos que interrogan un arco de problemas de la ciudad encarados desde una óptica asimismo histórico-cultural (la puesta en discusión de su aceptado carácter de ciudad europea en la primera mitad del siglo XX, o el vínculo entre

vanguardias y ciudad en los años de 1920 y 1930), para desembocar finalmente en un abanico de textos de sesgo más ensayístico destinado a discutir hechos contemporáneos a su factura: los que dieron lugar al nuevo ciclo histórico de Buenos Aires abierto con las pronunciadas transformaciones producidas por la modernización conservadora de la década de 1890. Aquí es cuando se produce el pasaje de la historia cultural antes referida a una “crítica urbana”, pasaje que sin embargo no produce un efecto de discontinuidad por la unidad de carácter del conjunto de trabajos reunidos en el libro.

Nora Avaro y Analía Capdevila
*Denuncialistas. Literatura y
polémica en los '50*
Buenos Aires, Santiago Arcos
editor, 2004, 340 páginas

A medio camino entre el estudio introductorio y la compilación, la particular presentación de este trabajo permite reencontrar, casi dialogar con las principales polémicas de los escritores de la generación del '45, los "denuncialistas". Alternando el comentario crítico con las fuentes seleccionadas, las autoras reconstruyen los combates de los jóvenes de ayer contra sus mayores, los martinfierristas del '25, de los que se rechaza el espíritu lúdico de Borges o el gesto afectado con el que Mallea pretende sustraerse de la contaminación. La selección se propone también dar cuenta de las operaciones de selección que construyen una tradición a recuperar –es el caso de Martínez Estrada, al que rescataban del teluricismo de Murena o Kusch, o el de Arlt, que no sólo aportaría el modelo de un "realismo auténtico" sino un ejemplo de cómo debía escribirse el "habla de los argentinos"–. Apoyados en el modelo del compromiso sartreano y en la voluntad de síntesis de la generación del '37, intelectuales como los Viñas o Sebrelli, Jitrik o Prieto construyeron un lugar dentro de la historia de la cultura argentina, y fundaron líneas de trabajo que, con sus avatares, continúan hasta hoy.

Claudio Suasnábar
*Universidad e intelectuales.
Educación y política en la
Argentina (1955-1976)*
Buenos Aires, Manantial, 2004,
301 páginas

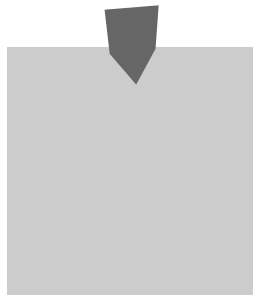
Este libro recoge el resultado de una tesis de maestría que se ocupó de volver sobre un período recurrentemente transitado por la historia intelectual reciente: el que se abre una vez producida la caída del peronismo en 1955. Su propuesta sin embargo se distingue –a más de por extender su indagación, en un hecho infrecuente en el *corpus* recién aludido, hasta el golpe de 1976– por el recorte problemático que propone, deudor de la formación en Ciencias de la Educación del autor: se trata aquí de una historia de los debates y los modelos de intervención intelectual diseñados en el interior del campo pedagógico en torno de la definición de diversas políticas educativas.

Esos debates y modelos son interceptados fundamentalmente en la Universidad y en las revistas especializadas en pedagogía, pero son leídos siempre en relación con los diversos climas intelectuales y políticos que permiten al autor reconstruir más cabalmente sus sentidos.

Así, esta historia de los "intelectuales de la educación" arranca con las propuestas y las reflexiones acerca del rol de la Universidad y el planeamiento de la educación en el contexto del desarrollismo, pasando luego por los debates en torno de la reforma educativa impulsada por Onganía, para llegar a la desestructuración del

campo pedagógico universitario en la década de 1970. Puede decirse, en suma, que además de recorrer detalladamente los meandros de esta historia, el libro tiene ya como punto de partida el mérito de haber puesto en comunicación la reflexión pedagógica con los recientes desarrollos de la historia intelectual.

Obituarios



Prismas
Revista de historia intelectual
N° 9 / 2005

Noé Enrique Tandeter, 1944-2004

Noé Enrique Tandeter nació en Buenos Aires en 1944. Ya como estudiante destacaba por el brillo, la pasión y el compromiso que habría de acompañarlo toda la vida, el de la acción política. Y si bien es probable que este entusiasmo por la política lo llevara a elegir la historia como su campo de trabajo, fue evidente desde un principio que la noción que Enrique alimentaba de esa disciplina era la de una construcción sistemática y rigurosa del pasado, asentada en los principios verificables y en las categorías de comprensión de lo humano que otras ciencias sociales, especialmente la economía, la sociología y los estudios antropológicos, habían consolidado en la vida académica europea y norteamericana de la segunda posguerra.

Enrique terminó en 1969 su carrera de Historia en la UBA y, tras detenerse por un tiempo en los problemas de la circulación mercantil en el Río de la Plata durante el siglo XVIII, definió un tema mayor del que habría de ocuparse varios años como historiador, con un grado de profesionalismo y de madurez científica que nos asombró a todos. A partir del magisterio de Braudel y de Romano, que había aportado pruebas contundentes sobre las potencialidades del estudio de los precios para la reconstrucción histórica de las economías y las sociedades, se decidió por la historia económica de los precios y de las relaciones sociales de producción en el núcleo del poder económico colonial de España en la América del Sur: la ciudad de Potosí. La tesis doctoral, que aprobó con la máxima calificación en la Universidad de París X (Nanterre), en 1980, se ocupaba de algunas hipótesis iniciales acerca de la autonomía relativa de la producción y la circulación de la riqueza potosina respecto de lo que podríamos llamar el marco general de la sujeción económica colonial en Sudamérica.

Luego del exilio que vivió con su esposa, Dora Schwarzein, y en el que nacieron sus hijos, obligados por la persecución política de la dictadura militar argentina desde 1976, hacia mediados de la década de 1980 Tandeter regresó a la Argentina para ocupar por concurso la cátedra de historia de América en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Entonces, las demostraciones que Enrique había aportado sobre la conversión de la mita-trabajo en mita-renta y el

crecimiento de un trabajo de tipo “libre” en la Potosí del siglo XVIII resultaron fundamentales a la hora de exhibir una excepción importantísima al cuadro wallersteiniano de las relaciones serviles de producción en la presunta periferia americana, así como para contrastar las conclusiones de Ernesto Laclau respecto del carácter “feudal” que habría tenido el modo de producción americano antes de 1800.¹ Precisamente, los hallazgos de Tandeter en torno de las formas libres y semilibres del trabajo en las minas de Potosí, desde fines del siglo XVII y hasta el final del régimen colonial, servían para mostrar que ni la categoría de “feudalismo” ni la de “capitalismo” eran capaces de dar cuenta del fenómeno de las economías y las sociedades americanas anteriores a la Independencia.

Al mismo tiempo, Enrique había progresado significativamente en la interpretación del proceso social y político que podía derivarse del análisis económico del mundo colonial tardío, como se ve en el trabajo que publicó junto a Nathan Wachtel en 1990, uno de los estudios más bellos y exhaustivos que se recuerden acerca de la evolución de los precios agrícolas en Potosí y Charcas durante la segunda mitad del siglo XVIII.² Pero su obra máxima fue su libro *Coacción y Mercado. La minería de la plata en el Potosí colonial, 1629-1826*, premiado en la Argentina y en los Estados Unidos, traducido a varias lenguas.³ Se trata, en primera instancia, de una obra de síntesis de las investiga-

¹ Véase Steve Stern, “Feudalism, Capitalism and the Perspective of Latin America and the Caribbean”, en *The American Historical Review*, vol. 93, N° 4, octubre de 1988.

² Enrique Tandeter y Nathan Wachtel, “Precios y producción agraria. Potosí y Charcas en el siglo XVIII”, en Lyman Johnson & Enrique Tandeter, *Essays on the Price History of Eighteenth-Century Latin America*, The University of New Mexico Press, 1990. Hemos usado la edición castellana del Fondo de Cultura Económica de Argentina: *Economías coloniales. Precios y Salarios en América Latina, siglo XVIII*, Buenos Aires, FCE, 1992, pp. 221-301.

³ Manejo la edición realizada en el Cusco por el Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, en junio de 1992.

ciones realizadas por casi veinte años, donde vuelven a aparecer las cuestiones del relanzamiento de la producción de la plata de 1730 a 1790, de la *renta mitaya*, de la conversión de los yanaconas en una fuerza de trabajo libre asalariada ya en el Potosí de fines del siglo XVI, de las tribulaciones del reformismo borbónico y de sus fracasos reiterados en las décadas previas a la Independencia o del papel de los funcionarios virreinales como Francisco de Paula Sanz. Claro que Enrique enriquece ese tejido con la presentación y el relato, en una prosa ágil y cargada de *suspense*, de casos excepcionales que confirman de manera intensa hipótesis ya transitadas por nuestro autor o por otros clásicos del tema de la minería.

El clímax del texto se alcanza, casi al promediar el volumen, en el descubrimiento de la figura deslumbrante del *kajcha*. Enrique narra allí que, entre el sábado por la tarde y el lunes por la noche, los trabajadores libres y forzados abandonaban el Cerro y se dirigían a sus ranchos a descansar; entonces, en esos dos días, los *kajchas* invadían la montaña, hombres libres que aprovechaban la interrupción del trabajo regular en las minas para extraer los minerales que pudieran encontrar, quedárselos y refinarlos en los trapiches de molienda manual. La vida de Agustín Quespi, un “capitán de *kajchas*” entre 1725 y 1735, figura novelesca evocada por Enrique, es el punto de partida que nos conduce a la definición de uno de los sujetos populares más autónomos y fascinantes de la historia colonial americana. El *kajcha* conquistó un grado tal de libertad económica y social que pasó a convertirse en un actor creativo en el plano de las prácticas culturales, desde la construcción de iglesias hasta la organización de cofradías y festividades propias. Al comienzo de la guerra de la Independencia, los “patriotas” potosinos pudieron contar con milicias entusiastas de voluntarios *kajchas*. Estaríamos así ante un caso en el que la autonomía productiva y económica parece haber sido condición de posibilidad de una extraordinaria emancipación política popular, en diálogo con el movimiento independentista de las élites criollas. Los descubrimientos de Tandeter acerca de la existencia compleja de los *kajchas*, vidas versátiles, creadoras ya de oportunidades de lo que hoy llamaríamos progreso social, inventoras de fiestas y celebraciones rituales en el marco de un cristianismo muy plástico y adaptable a creencias tenaces del horizonte religioso indígena, vidas mestizas en el sentido explorado por Serge Gruzinski, pues bien, a esos ha-

llazgos debemos páginas muy exaltantes y bellas, por cierto, que han hecho de Enrique también un historiador cultural.

En efecto, a la manera de los grandes historiadores de la Escuela de los Anales o del marxismo británico, sus dos principales fuentes de inspiración, también Tandeter desarrolló su carrera como un movimiento pendular en el que su óptica y su interés supieron migrar de las determinaciones económicas de lo social a las matrices culturales de las materialidades históricas. Todos tenemos en él a un maestro de esas transformaciones necesarias que dilatan y enriquecen la ciencia.

Me atrevería a decir que los estudios recientes de Tandeter, volcados al campo renovado de la demografía histórica en los Andes coloniales y en los primeros tiempos de la Independencia, encierran una dinámica nueva que atestigua la capacidad asombrosa de nuestro *scholar* para atender al mismo tiempo a los problemas clásicos de la historiografía económica y a las formas recientes del trabajo del historiador, las cuales implican el conocimiento a fondo de las técnicas de la informática y la colaboración cada vez más extensa con otros científicos sociales, economistas e ingenieros.⁴ Así lo atestiguan las últimas publicaciones de Enrique junto a Carlos Diuk, Luis Acosta y Mario Boleda, que se ocupan de los cambios en la población altoperuana colonial y la transmisión de apellidos indígenas en la larga duración, entre los siglos XVII y XIX.⁵ Pero digamos también que la huella de Enrique se percibe allí en una preocupación permanente por las definiciones y las fronteras de los sujetos, actores de la historia. Es que quizás la figura del *kajcha* y su significado eman-

⁴ Ver Enrique Tandeter, “Población y economía en el siglo XVIII” en *Cambios Demográficos en América Latina: la experiencia de cinco siglos* (Córdoba, International Union for the Scientific Study of Population/Universidad Nacional de Córdoba, 2000); “Parentesco, genealogías e impedimentos matrimoniales en los Andes coloniales”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, X (Pamplona, 2001).

⁵ Enrique Tandeter & Carlos Diuk, “Computer tools for genealogical reconstruction”, en *History and Computing*, 12, 3 [2002], Edimburgo, 2000. Enrique Tandeter y Mario Boleda, “Dinámica demográfica en los Andes centro-meridionales”, *Desarrollo Económico*, N° 168, Buenos Aires, enero-marzo 2003. Enrique Tandeter y Luis Acosta, “La transmisión de los apellidos entre los indígenas andinos, siglos XVII-XIX”, *Anuario 2002 del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia*, Sucre, ABNB, 2002.

cipatorio han seguido iluminando la imaginación histórica de Tandeter.

No debería terminar estas líneas sin referirme al papel que Enrique desempeñó durante su corto paso por la dirección del Archivo General de la República Argentina entre los años 2000 y 2001 cuando, con el apreciable auxilio de Juan Carlos Korol, volvió a otorgar a esa institución el prestigio internacional del que había gozado cuarenta años antes. Tampoco he de olvidar el saber universal que Tandeter poseía en materia de organización pedagógica de los estudios de posgrado en decenas de universidades del mundo, de la Argentina, de Chile, del Brasil, de México, de los Estados Unidos, Inglaterra, Francia, España, Israel. La *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París

reconoció la excelencia de Enrique en el plano de la gestión educativa y cultural cuando promovió su designación como co-director del Centro Franco-Argentino de la Universidad de Buenos Aires. Una experiencia que el Dr. Tandeter siempre puso al servicio del progreso educativo y social en nuestro país, con una incomparable entrega de sí mismo, pródigo de su tiempo y de sus energías hasta pocos días antes de la muerte.

Querido Enrique Tandeter, historiador, hombre de ciencia, educador, político, amigo, nunca te olvidaremos.

José Emilio Burucúa
UNSAM

Jorge Rivera, 1935-2004

Jorge Rivera se parecía bastante a los personajes que lo apasionaban. Me refiero a esos pioneros que, a mitad de camino entre dos mundos, suelen inaugurar uno nuevo: escritores que inventaron géneros, aquellos que vieron un público donde aún no existían lectores, quienes conmovieron los cánones por necesidad o carencia, pero también por atrevimiento e irreverencia. A Jorge Rivera le produjeron fascinación las figuras interesadas en problemas desconocidos para sus pares. Y eso fue lo que él mismo mejor supo hacer: descubrir objetos, señalar problemas, proponer soluciones insospechadas. Sus trabajos abarcan cuestiones tan variadas como *Los primitivos de la literatura gauchesca* (1968), *El folletín* (1968), un *Panorama de la historieta argentina* (1983), las intervenciones de J. L. Borges en el suplemento de *Crítica* (1976), las figuras de Eduardo Gutiérrez, Horacio Quiroga o Roberto Arlt. Sus publicaciones periodísticas rastreaban temas de una diversidad inabordable para nuestros actuales criterios de investigación.

Sin embargo, es fácil descubrir algunas preocupaciones persistentes a lo largo de su copiosa producción. A Rivera lo obsesionaba la pregunta por el modo en que los sectores populares accedieron a la modernización cultural. Sus investigaciones sobre la industria cultural y los medios de comunicación de masas fueron las respuestas que dio a esa pregunta. De allí sus análisis sobre el periodismo, el cine o la radio, que permitieron a personajes provenientes de los sectores populares convertirse en “escritores profesionales”, artistas e intelectuales, en tensión permanente con su origen social y cultural. Pero su trabajo no aborda las formas estereotipadas de la cultura de masas, sino, particularmente, los matices y los momentos emergentes de la cultura argentina. La invención del folletín supuso la articulación de un nuevo lenguaje y de un nuevo público lector y es en el momento de su creación cuando se ponen en superficie problemas acuciantes, que luego resultan obvios, pero que nunca volverán a ser mostrados en forma tan transparente como entonces. De la misma manera, aunque se trate de un trabajo aparentemente tan disímil, su interés por *La investigación en comunicación social en la Argentina* (1987) radica en la reconstrucción de un campo de estudios novedoso en el que confluyen

disciplinas, tradiciones intelectuales y concepciones teóricas que hasta cierto momento resultaban incompatibles y que más tarde tienden a institucionalizarse pero que, durante algún tiempo, se muestran inestables e indeterminadas. Y es entonces cuando los problemas centrales parecen ponerse de relieve.

Rivera también se preocupó por aquellos instantes fugaces en que la cultura popular pareció estar en contacto con la vanguardia. Bien lejos de la concepción de lo popular tradicional que mira hacia el pasado, a Rivera lo deslumbraban los momentos del pasado con la mirada puesta en el futuro. En los momentos de modernización supo ver con claridad la presencia de alternativas posibles que la historia posterior sólo desarrolla parcialmente. De allí su gusto por la reconstrucción de historias fracasadas, de los personajes obstinadamente marginales, de los bohemios, de los seres descolocados, de los personajes tránsfugas. En los fracasos, Rivera solía ver las alternativas pendientes de la historia de la cultura. Escribió, por ejemplo, unas pocas páginas sobre “Reynaud, el inventor de sueños”, en los que un personaje *funambulesco* (esa palabra le gustaba a Jorge Rivera, que era un gran amante de las bellas palabras) termina sus días pobre y derrotado por estéticas y personajes poco comprensivos para con el ilusionismo de sus objetos precursores de la imagen en movimiento. La historia de Reynaud, que para Rivera anunciaba tanto a George Méliès como los dibujos animados, resultaba más primitivo y, por ello mismo, menos obvio que el mismo Méliès.

El modo en que Jorge Rivera utilizó el concepto de industria cultural fue, por cierto, problemático y no ajeno a debates de los que se sabía partícipe. En las antípodas del origen frankfurtiano, Rivera usó ese término insistentemente, con un sentido positivo que implicaba considerar los aspectos democratizadores de la modernidad, una concepción que hoy resulta generalizada pero que no lo era en el momento de la aparición de sus primeros trabajos. La productividad de esta concepción provenía a la vez de la revulsión que la industria cultural permitía frente a la cultura letrada, como de su capacidad de acceso a los grandes públicos. Sin embargo, Rivera no se mostró proclive a la afirmación indiferenciada del gusto de los

grandes públicos, lo que le permitió escapar a las explicaciones más simplistas y tautológicas de la cultura de masas. Aunque escribió páginas imprescindibles para una sociología del público argentino, se mostró mucho más interesado por los aspectos productivos y profesionalistas de la cultura popular, antes que por la masa de lectores. El modo en que Roberto Arlt llegó a convertirse en escritor, periodista, “trabajador de la cultura”, viniendo de un mundo que Michel De Certeau hubiera condenado a la eterna actividad de la lectura. O la manera en que los “profesionales” de la cultura pudieron producir objetos interesantes en tensión con las presiones de una maquinaria industrial. El modo en que Horacio Quiroga pudo producir una escritura personal “para” el periodismo y a partir de materiales novedosos y “menores” como el cine. Con palabras que seguramente le resultarían ajenas, podríamos decir que le interesaban los modos en que escritores, artistas e intelectuales podían “hacer de necesidad virtud”.

Resulta imposible pensar en los aportes de Rivera para una historia de la cultura argentina y no mencionar su capacidad aparentemente ilimitada para la acumulación de información. Es fácil leer en su modo de trabajo –su biblioteca, su escritorio y sus archivos– las huellas de un autodidactismo pertinaz. Sin embargo, Rivera se perdía en el detalle sólo para un escucha desatento. La coherencia de sus escritos es mayor de lo que se podría suponer. Prefiero leer allí el cuidado cuasi filológico por los archivos fragmentarios, heterogéneos y muchas veces desbordantes de las culturas populares. Y tal vez, un oficio de la investigación en medio del desecho aparente. O, nuevamente, la presencia de esos personajes de Roberto Arlt que tanto le gustaban y que buscaban pedazos de objetos a inventar en medio de galpones repletos de desperdicios.

Mirta Varela
UNQ / UBA / CONICET

Eduardo Archetti, 1943-2005

Se fue Eduardo “Lali” Archetti, uno de los más grandes antropólogos argentinos. Había nacido en Santiago del Estero hacía poco más de sesenta años. Vivía en Noruega hacía poco menos de treinta (hay cifras que insinúan historias). Entre Santiago y Oslo atravesó Córdoba, Buenos Aires, Santa Fe, París, Ecuador y Zambia. Empezó investigando a los productores rurales del norte de Santa Fe, interviniendo en debates acerca de la estructura social argentina y la noción de “campesinado”. Después de veinte años de desarrollar una creativa y rigurosa antropología de la moral a través de estudios sobre el deporte y el tango, había comenzado con enorme entusiasmo una investigación acerca de la producción de vinos en la Argentina.

La relación de Lali con la antropología y las otras disciplinas es difícil de sintetizar. Archetti era un antropólogo con una vasta experiencia de campo que abarcaba al menos el norte de la provincia de Santa Fe, las sierras ecuatorianas, Burkina Faso, Zambia, estadios, calles y archivos de Buenos Aires, bodegas mendocinas y revistas gourmet. Licenciado en la sociología de Germani, una sociología que (él siempre recordaba en contraste con la enseñanza actual) leía a varios antropólogos clásicos, se doctoró en Francia. Lali era un políglota de las ciencias sociales, que proyectaba desde la especialidad que dominaba, desde una tradición, un modo de trabajo que es la antropología. Participaba activamente de encuentros y proyectos de esa disciplina. Trató de invertir cuanto pudo en el desarrollo, aún pobre, de la antropología argentina. Desarrollo precario por el surgimiento tardío de la antropología social en el país, impulso amputado durante la dictadura, con muchos de sus principales referentes exiliados o en el exterior (Archetti, Vessuri, Menéndez, García Canclini, entre otros), y con disputas intestinas que Archetti buscó, infructuosamente, superar. Desde la antropología, entonces, Lali abrió caminos que la llevaban más allá de los límites que se había impuesto, en nombre de monolingüismos y monoteísmos metodológicos.

Hace no tantos años, algunos historiadores tuvieron que fundamentar el por qué del salto hacia las fuentes orales, fuentes de las que desconfiaban muchos de sus colegas. Archetti tuvo que hacer el

camino contrario: fue uno de los antropólogos que ofreció los más sólidos argumentos acerca de la necesidad de que la antropología de sociedades complejas y alfabetizadas abordara fuentes escritas. Su trabajo sobre *El Gráfico* aún no tiene un equivalente en nuestra antropología. Es un encuentro de la antropología con la historia, una lectura de fuentes históricas con categorías propias del pensamiento antropológico. Categorías, de todos modos, siempre abiertas a contaminarse de un pensamiento que no reparaba en fronteras disciplinarias. Lali mismo se hibridó mientras trabajaba sobre híbridos. Así, además, pudo poner a la antropología que practicaba a dialogar, a aprender de, a enseñar a otras disciplinas o estudios.

No es éste un buen momento, seguramente, para evaluar su obra. Tengo la impresión de que, además de todo lo mencionado anteriormente, en los trabajos de Archetti hay claves que será necesario recuperar y desarrollar para entender la Argentina, las culturas argentinas y los sentimientos hacia la Argentina, más allá de la contraposición entre la versión nacionalista romántica y la versión de lo nacional como falsa conciencia. Aunque sería difícil saber cuál de estas versiones tiene hoy mayor potencia (ya que depende del universo intelectual al que se refiera), ciertamente las corporalidades, los modos de narrar, la moral, las categorías de pensamiento, la cuestión de la liminalidad y la hibridación constituyen sendas abiertas aquí por Archetti, sendas que convocan a ser recorridas aún por otras generaciones de caminantes.

El proyecto que estaba desarrollando en estos últimos años se llamaba “La Argentina es Malbec”. El estudio de los vinos tenía una fuerte continuidad con sus preocupaciones anteriores. Archetti, argentino en Noruega, se preguntaba qué productos de una sociedad y una cultura viajaban más exitosamente y durante más tiempo hacia el mundo. Él relataba su llegada al aeropuerto de Burkina Faso con pasaporte argentino como un trabado avance de la selección. Recordaba la lentitud del gendarme observando extrañado aquel pasaporte de un país remoto, que había culminado con la pronunciación de la palabra “Maradona”. Mención que le permitía inferir a Archetti que también en la cabeza de aquel hombre vivirían por

años las imágenes de un cuerpo desplazándose hábilmente entre muchos otros. Nos reponía, Archetti, a veces en sus textos, a veces en sus anécdotas, existencias llamativas de “nosotros mismos” en cuanto *argies*, existencias a veces cosmopolitas, a veces meramente globales. Reponía, con su larga experiencia europea, cómo somos vistos, cosa que, provincianos muchas veces, desconocemos.

Permítanme terminar con una nota personal. Fue el mejor profesor que tuve. En las tierras rojas de Posadas Archetti nos enseñó Mauss, Van Gennep, Strathern, Howell. Nos enseñó a tratar de ir hasta donde pudiéramos imaginar. Muchos años después, generosamente, compartimos en-

cuentros y tuvimos largos diálogos sobre nuestra antropología y sobre nuestros vinos. Si no me equivoco, se reía mucho de la Argentina y la disfrutaba como pocos. Cuando después de permanecer un año en Buenos Aires nos despedimos, dijo exageradamente: “gracias por hacer más feliz la estadía en la patria”. Para alguien que vivía tan lejos por tantos años, llamativamente, esa palabra hacía un sentido que aún resulta arduo comprender cabalmente.

Alejandro Grimson
UBA / IDES

Se terminó de imprimir
en el mes de septiembre de 2005
en imprenta Nuevo Offset,
Viel 1444, Buenos Aires.