



CS

## **Imaginario y Nación: episodios, discursos, conceptos**

**Graciana Vázquez Villanueva, Marcelo Gabriel  
Burello y Nicolás Bermúdez (compiladores)**



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

**Imaginario y Nación:  
episodios, discursos, conceptos**

---



**Imaginario y Nación:  
episodios, discursos, conceptos**

**Graciana Vázquez Villanueva, Marcelo Gabriel Burello  
y Nicolás Bermúdez (compiladores)**



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

**Decano**  
Héctor Hugo Trincheró

**Vicedecana**  
Leonor Acuña

**Secretaría Académica**  
Graciela Morgade

**Secretaría de Hacienda y Administración**  
Marcela Lamelza

**Secretario de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil**  
Alejandro Valitutti

**Secretario General**  
Jorge Gugliotta

**Secretario de Investigación**  
Claudio Guevara

**Secretario de Posgrado**  
Pablo Ciccolella

**Subsecretaria de Bibliotecas**  
María Rosa Mostaccio

**Subsecretario de Publicaciones**  
Rubén Mario Calmels

**Subsecretario de Publicaciones**  
Matías Cordo

**Consejo Editor**  
Amanda Toubes  
Lidia Nacuzzi  
Susana Cella  
Myriam Feldfeber  
Silvia Delfino  
Diego Villarroel  
Germán Delgado  
Sergio Castelo

**Directora de Imprenta**  
Rosa Gómez

---

**Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras**  
**Colección Saberes**

Edición: Liliana Cometta

Diseño de tapa e interior: Magali Canale

Imagen de tapa: Imagen de tapa: *El transportador*, anónimo publicado en *La vida moderna*, 30 de marzo de 1910 (AGN)



Imaginario y Nación : episodios, discursos, conceptos / coordinado por Graciana Vázquez Villanueva ; Marcelo G. Burello ; Nicolás Bermúdez. - 1a ed. - Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2012.

276 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-1785-63-6

1. Lingüística. 2. Cultura Popular. I. Vázquez Villanueva, Graciana, coord. II. Burello, Marcelo G., coord. III. Bermúdez, Nicolás, coord.

CDD 410

ISBN: 978-987-1785-63-6

© Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2012

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 4432-0606, int. 167 - editor@filo.uba.ar

## Prólogo

Sería torpe hacer alarde de la curiosidad por la dimensión imaginaria de un conjunto humano. Involucrada en diversos conceptos (imaginario, mito, ficción, memoria, ideología, cultura, discurso, fantasía, etc.) e inscrita en la preocupación de múltiples disciplinas (antropología, mitografía, psicología, sociología, estudios del discurso, etc.), esa dimensión de la creación colectiva ya está incrustada en el acervo de saberes e interrogantes de las ciencias humanas y sociales. Tal vez sea el carácter virtual e inasible de lo imaginario, las relaciones intensas y enigmáticas que entreteje con lo simbólico, la implicación recíproca que guarda con las prácticas sociales, lo que lo continúa ubicando como objeto de obsesiones científicas, incluso cuando, denunciando alienación, estas obsesiones se transfiguraron en invectivas iconofóbicas. Interesarse por el imaginario social o el imaginario nacional no es una posibilidad abierta para las disciplinas humanas y sociales; es, por el contrario, una imposición cuando se quiere explorar la identidad de una sociedad o una nación, su articulación con el mundo y su estructura interna. Lo anterior motiva, en parte, la existencia de este libro.

Toda conmemoración colectiva se expone al riesgo de una saturación de las instancias reflexivas. Con la llegada del Bicentenario no ha habido zona de nuestra cultura indiferente al incentivo de ejercitarse en la recordación, el balance y, en menor medida, la proyección sobre lo venidero. Ejercicios fragmentarios y tendenciosos, como no podría ser de otra manera, pero cuyos flujos de palabras y símbolos parecen alcanzar aún hoy, dos años después de la fecha central y en el momento en que se suceden las crisis del tardocapitalismo, los fantasmas colectivos. La particularidad de este cuadro de situación hace conveniente justificar y ponderar el lugar de estos, los textos de este libro, en el ecosistema del Bicentenario. Su finalidad no consiste en decir algo original y definitivo sobre este acontecimiento, cosa que por cierto escapa a nuestras voluntades y competencias. Se trata aquí de analizar ciertas configuraciones del imaginario nacional argentino y latinoamericano. Episodios, prácticas y hábitos significativos dado que, o bien activan nuevos lugares de memoria y reconfiguran otros ya presentes en la discursividad social, o bien es posible observar en ellos la existencia de relatos que proyectan la organización futura de la vida en común, o bien ambas cosas.

El libro reúne colaboraciones de investigadores del Proyecto UBACyT “Imaginarios nacionales en discursos sociales en la Argentina del Bicentenario: construcciones históricas y proyecciones utópicas” (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires). A pesar de su estirpe académica, no fue planificado en un espacio de uniformización temática y retraining escritural. En el interior de la silueta que traza la problemática de los imaginarios nacionales, esta antología se postula como un indicador de la pluralidad de tópicos que han sido objeto de deseo y discusión (desde la alimentación hasta el nacionalismo católico, desde el humor en Tato Bores hasta los colectivos en el discurso político contemporáneo) y de la diversidad de enfoques elegidos

(los estudios del discurso, la historia de los conceptos). Esta heterogeneidad no es en sí misma una virtud; tampoco la disimulación de un fallido *e pluribus unum*. Es, en rigor, una alternativa que se asume.

Las mismas decisiones prevalecieron en lo que toca a la dimensión teórico-metodológica. Dado que no se trata de algo independiente de la construcción de cada objeto de análisis específico, la prerrogativa de su elección recayó en los autores. Así pues, en este compendio es posible hallar tanto escrituras de inflexión ensayística, como itinerarios de temperamento netamente académico, donde la fenoménica es organizada a partir de las pautas que ofrecen la historia de los conceptos (*Begriffsgeschichte*) o, principalmente, los estudios del discurso.



## **La crisis del imaginario político**

---



## “Crisis”: avatares de un tópico en la Argentina del Bicentenario

*Marcelo G. Burello*

I

La denominada “historia conceptual” ha emergido en el último tercio del siglo XX como una disciplina auxiliar de la historia sociopolítica y, por lo menos, en tres ámbitos lingüísticos diferentes: el francés, el anglosajón y el alemán, siendo este, evidentemente, el terreno cualitativa y cuantitativamente superior por sus aportes y por su impacto. A título mínimamente representativo, siquiera, en el primer caso correspondería mencionar el nombre de Pierre Rosanvallon; en el segundo caso, articulado en torno a la Universidad de Cambridge, se destaca ante todo Quentin Skinner; y el tercero es el que se conoce por la denominación disciplinar específica de *Begriffsgeschichte* (literalmente, “historia del concepto”), y tiene por máximo referente al historiador Reinhart Koselleck (1923-2006). Cada una de estas tres escuelas simultáneas bregó por deslindarse de otras subformas de los estudios históricos, tales como la *history of ideas*, la *histoire des mentalités* y la *Ideengeschichte* (todas estas, en ocasiones vertidas al español como “historia intelectual” o “historia de las ideas”), y en esa lucha común acabó descubriendo su vecindad con las otras, sin por esto

homologarse o capitular en sus idiosincrasias metodológicas, e incluso ideológicas.

Ya en el siglo XXI, sin embargo, y pese a todas las diferencias de forma y de fondo, la noción de “historia conceptual” ha quedado establecida en las ciencias sociales como una cierta orientación especializada, con premisas investigativas más o menos comunes, independientemente de la aplicación concreta; el grado de autoridad y autonomía alcanzado por la escuela gemánica es tal que de hecho llegó a hacerse preciso aclarar su estatuto auxiliar como rama del saber.<sup>1</sup>

Por su apego al abordaje lexicológico de las fuentes y su tendencia a la elaboración de glosarios y diccionarios, esta subdisciplina ha sido repetidamente emparentada con el coetáneo “giro lingüístico” de la filosofía, atribuyéndosele todos los posibles vicios y virtudes de dicho viraje.<sup>2</sup> No obstante, es evidente que no se trataba más que de un aire de familia, que delataba ciertas líneas de investigación y reflexión propias de la época (amén de que el mentado *linguistic turn* fuera sucesivamente revisado y morigerado por su propio portavoz, Richard Rorty).<sup>3</sup> Pero ese prejuicio epistemológico sí acertaba en algo: en la convicción de que era imperativo remitir el eventual objeto de estudio a su articulación en palabras, a su plano lingüístico, negándole importancia a toda pretendida fuente esencial o inmaterial, en especial las ideas concebidas como algo más allá del lenguaje mismo, como entidades que pueden desprenderse de toda designación. Así,

---

1 La originalidad de la propuesta de la *Begriffsgeschichte* ha llevado a que Koselleck mismo aclarase ya en la “Introducción” al diccionario *Geschichtliche Grundbegriffe* que “esta historia de los conceptos no reivindica ser una disciplina de las ciencias históricas completamente autónoma” (AA.VV., 2009: 99). Lo mismo se ve en Koselleck (1993: 121), cuando expresa “no tiene su fin en sí misma, incluso aunque siga su propio método”.

2 Sobre el particular, ver el artículo de J. M. Sánchez-Prieto, “Más allá del ‘giro lingüístico’: Koselleck y los nuevos horizontes de la historia intelectual”, en AA.VV., 2009: 20-38.

3 Ver Rorty (1990: 160), en especial el texto “Veinte años después”, donde el autor confiesa que “el eslógan de que ‘los problemas de la filosofía son problemas del lenguaje’ me sorprende ahora como confuso”.

en vez de rastrear valores abstractos o conceptos volubles, los suscriptores de esta nueva concepción historiográfica se dieron a la tarea de enfocarse en ciertos términos concretos o determinadas expresiones consolidadas, tal como aparecían en los documentos accesibles (los criterios de selección de fuentes, dicho sea de paso, acarrearón ríspidas controversias, en general bajo las acusaciones de elitismo). Bajo la inspiración –tan propia de la tradición lingüística vienesa– de que el ancho campo de lo humano en realidad solo se muestra en el estrecho plano del lenguaje, en lugar de las “ideas-fuerza” de Arthur Lovejoy ahora se atendía a las “palabras clave”, es decir, a aquellos términos impregnados de un relieve especialmente significativo y en principio polisémico.<sup>4</sup> De aquí que la lingüística y la teoría literaria también puedan creerse con derecho a sentirse hermanadas a esta nueva propuesta, a menudo olvidando que Saussure y sus continuadores formalistas y estructuralistas instauraron un culto de la perspectiva sincrónica que necesariamente colapsa ante las pretensiones diacrónicas de toda rama historiográfica.

A su vez, ese primordial interés por las palabras hoy más ricas en matices político-sociales, como “nación” o “revolución”, no tardó en decantarse en una concentración muy marcada a favor del período en el que viejos vocablos adoptaron sus sentidos modernos (como el caso de “Estado”) y nuevos vocablos surgieron para sustituir a ciertos términos ya irredimibles (como la caída de “estamento” y la imposición de la palabra “clase”). A esa etapa de fuerte producción conceptual y por ende terminológica, con su punto de pivote en torno a la Revolución Francesa, Koselleck la denominó oportunamente *Sattelzeit* (literalmente “época de montura”, pero mejor “época de encabalgamiento” o incluso “época

---

4 Aunque fuera de la órbita de la historia conceptual, no es casual que Raymond Williams publicara su glosario *Keywords* –que había surgido como apéndice a su *Cultura y sociedad*– en 1976. *Marxismo y literatura*, también articulado a modo de lexicón temático, apareció en 1977.

bisagra”), y constituye el *terminus a quo* imprescindible para iniciar el análisis histórico del proceso de adquisición de sentido de cualquier sintagma dado en la actualidad. Así, lo más frecuente es que una investigación de historia conceptual propiamente dicha indague muy concienzudamente en las formas y los sentidos dieciochescos de su objeto de estudio, para luego remontarse hasta la actualidad tras la pista de continuidades y rupturas semánticas y aun morfológicas.

Este *parti pris* por la Europa que va del siglo XVIII al siglo XIX obliga a que quien aspire a aplicar la historia conceptual en contextos espacio-temporales diversos se plantee, como mínimo, algunos reparos de índole metateórica. Sin dudas, es legítimo analizar los diversos valores tras un mismo nombre o las diversas designaciones de una misma idea acotando el estudio a un país poscolonial, pero si tantas naciones de África, América y Oceanía recibieron una herencia que contenía como su joya más preciosa un cierto lenguaje europeo, ¿se pueden estudiar procesos conceptuales y lingüísticos completamente por separado, haciendo un recorte espacio-temporal arbitrario o, por el contrario, siempre habrá que tener un ojo puesto en la evolución cultural de la originaria sede lingüística (una sede que normalmente se arroga la autoridad plena sobre el material lingüístico mediante instituciones tales como academias y reglamentos)? Sin pretender más que empezar a encarar estos interrogantes a plena conciencia y desde una óptica latinoamericana, lo que sigue es un primer intento de conciliación entre la escuela de la *Begriffsgeschichte* y los cuestionamientos epistemológicos que supone el examen lingüístico de un ámbito específico como el de la Argentina. Para ello, y en vista del estatuto aún tentativo de nuestra investigación, hemos buscado los puntos de contacto más evidentes entre nuestra metodología y nuestro objeto de estudio, en pos de problematizar las dimensiones locales del análisis del discurso y la crítica cultural con un aporte heurístico genuino y productivo.

## II

En un trabajo anterior hemos constatado ya, no sin cierta sorpresa, la coincidencia entre el marcado interés de Reinhart Koselleck por el concepto de crisis y la omnímoda recurrencia de la palabra –a la larga devenida todo un tópico nacional– en el pensamiento y la opinión pública argentinos de los años recientes.<sup>5</sup> Este último fenómeno seguramente no ha de ser privativo de nuestro ámbito, en tanto la continua invocación de una crisis por parte de los sistemas sociales y políticos del hemisferio occidental se ha vuelto comprobable en múltiples discursos a todo lo largo del siglo XX, con singular recurrencia en las últimas décadas (cuando “crisis financiera” o “crisis bursátil” ya se han vuelto denominaciones casi recurrentes en los medios masivos de comunicación). Como tantas otras cosas, más específicamente, la idea parece haberse empezado a asentar en la conciencia general durante los años sesenta del siglo XX, que presenciaron inusitadas oleadas de agitación social. El gran crítico de arte inglés Frank Kermode decía ya en 1965, por ejemplo: “Cuando leemos, como seguramente nos ocurre a todos cada día, que la nuestra es la gran era de la crisis –tecnológica, militar, cultural–, lo más probable es que nos limitemos a asentir con un gesto y continuar tranquilamente ocupados en nuestros asuntos” (1983: 95).

Pero si hubiera que marcar un punto de inflexión para la consolidación del concepto, ese sería el año 1973. A fines de ese año estalló el fenómeno mundial conocido como *oil crisis* (“crisis petrolera”) que, en el mundo anglosajón al menos, puso de moda el término con un sentido fuertemente económico (hasta entonces era más familiar en contextos políticos como la “crisis de los misiles” de 1962). Meses antes, el ascendente filósofo Jürgen Habermas había publicado su

---

5 Cfr. Burello, 2011, en especial 52 y ss.

libro *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, que partía de la constatación inicial de que “la aplicación de la teoría de las crisis, de Marx, a la realidad modificada del ‘capitalismo tardío’ tropieza con dificultades” (1991: 13). Emergiendo de la agitación social de fines de los años sesenta, Habermas acababa de trabar una feroz discusión con el sociólogo sistémico Niklas Luhmann en pos de una correcta utilización del abordaje sistémico, de modo que aquí se proponía revisar con un agudo espíritu de análisis la idea de las crisis inherentes a la economía burguesa, propia de la izquierda, intentando *aggiornarla* y de hecho extenderla al campo político y cultural. Y en la Argentina, quizás no casualmente, ya en mayo de ese mismo año había comenzado a publicarse la revista porteña *Crisis* (1973-1976), dirigida por Eduardo Galeano, un verdadero bastión de la resistencia latinoamericana. Un dato anecdótico que delata el impacto léxico del vocablo “crisis” en la cultura popular es que a fines de 1975 el grupo británico Supertramp lanzaba al mercado un álbum sarcásticamente titulado “*Crisis? What crisis?*”, en cuya portada podía verse a un hombre tomando sol con típica actitud veraniega en medio de un paisaje desolador y posindustrial. Poco después, la crisis del petróleo se vio reformulada en la *energy crisis* o “crisis energética” de 1979, ligando definitivamente y para siempre el nombre de “crisis” a los estancamientos económicos y de orden infraestructural.

Es cierto que en todo caso se trataba de una reactivación del desplazamiento del antiguo concepto de crisis, surgido del campo de la justicia, la teología y la medicina, hacia una creciente vinculación con la esfera económica, desplazamiento que ya había sido oportunamente señalado por el propio Koselleck en su historia del término.<sup>6</sup> Para muchos

---

6 “El uso inglés y francés del término y el empleo de la expresión en el espacio lingüístico alemán se ha extendido al campo de la política interior y exterior, así como al campo económico; y, finalmente, ha ganado una dimensión histórica que se alimentó de la significación médica y teológica de base” (Koselleck, 2007: 245).

países, en especial aquellos poderosos a nivel global, tener que aceptar que un mero colapso material pudiera paralizarlos y dejarlos completamente inermes fue todo un *shock* con el que debieron familiarizarse, pues la década de 1970 dejó en claro de una vez y para siempre que la economía determinaba la política, y no a la inversa. En su estudio sobre la historia reciente y la situación actual del “nacionalismo”, Eric Hobsbawm supo remarcar que

hoy día “la nación” se halla visiblemente en trance de perder una parte importante de sus antiguas funciones, a saber: la de constituir una “economía nacional” limitada territorialmente que formaba una pieza de construcción en la más amplia “economía mundial”. (Hobsbawm, 2004: 191)

Recordemos, además, el postulado del fin de los “meta-relatos” con el que Lyotard supo caracterizar a comienzos de la década de 1980 el *animus* posmoderno, signado por un *pensiero debole* (Vattimo) para el que las transiciones e inestabilidades están siempre a la orden del día.<sup>7</sup> El diagnosticado corrimiento del poder de la esfera política a la arena económica, descrito como rasgo distintivo del capitalismo tardío, confirió a prácticamente todas las sociedades occidentales una conciencia resignada de la precariedad y provisoriedad de sus cimientos, de acuerdo con la cual la sola idea de crisis a la larga se naturalizó ya sin sobresaltos.

En efecto, Koselleck había detectado tempranamente en su carrera, incluso antes de volcarse conscientemente a la historia conceptual, que el binomio “crisis/crítica” ofrecía

---

7 “Simplificando al máximo, se tiene por ‘posmoderna’ la incredulidad con respecto a los meta-relatos. Esta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella. La función narrativa pierde sus funciones, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito” (Lyotard, 1993: 10).

un ángulo privilegiado para repasar con aires renovados ciertas tradiciones del pensamiento político y social de la modernidad europea. Ya en 1954, al presentar su tesis de doctorado ante la Universidad de Heidelberg bajo el pretencioso título de “Crítica y crisis. Una investigación sobre la función política de la imagen dualista del mundo en el siglo XVIII”, el joven historiador anunciaba un derrotero de evidente atención a la idea de crisis, que lo llevó a refundir dicho trabajo en un libro de 1959, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, y que aun lo llevó a compendiar en 1982 la larga entrada “*Krise*”, de más de treinta páginas, para el diccionario histórico especializado editado por él y sus colegas O. Brunner y W. Conze desde 1972 y hasta 1997, obra monumental que acabó constando de casi una decena de volúmenes. De esta larga serie de producción textual, iniciada bajo el signo circunstancial de “la actual crisis universal, determinada por la tensión bipolar de las dos potencias mundiales, América y Rusia” (Koselleck, 2007: 23), a nuestros fines bastará con rescatar la conclusión del último trabajo, que en sus párrafos finales, tras constatar que “‘Crisis’ continúa siendo una demostración de la permanente novedad de nuestra época, que se interpreta en términos de transición” (2007: 272), remataba lanzando una propuesta metodológica a los científicos y comunicadores sociales:

En los medios de comunicación se registra desde hace tiempo una inflación en el uso del término. (...) La antigua fuerza del concepto, la fuerza de establecer alternativas insuperables, rígidas y no intercambiables, se ha evaporado en la incertidumbre de las alternativas arbitrarias. Este mismo uso del término puede interpretarse así como síntoma de una “crisis” histórica imposible de determinar con exactitud. Tanto mayor es el desafío para las ciencias a calibrar con exactitud el concepto antes de aplicarlo terminológicamente. (2007: 272-273)

Así, el mayor artífice de la historia conceptual dejaba en claro, a comienzos de los años ochenta, que el de crisis no era un concepto más en el complicado vocabulario sociopolítico moderno, sino una idea de particular crecimiento en la esfera pública y en la vida académica. Al librarse de su vieja rigidez semántica, que connotaba situaciones donde solo eran pensables alternativas binarias, la palabra “crisis” ganaba en una elasticidad que la volvía útil para una diversidad de circunstancias, a las que habría que estar muy atento para discriminar política e ideológicamente los sentidos puestos en juego con cada ocurrencia léxica. Más tenues que la radicalidad del cambio que supondría una “revolución”,<sup>8</sup> las alteraciones implicadas en una crisis parecerían estar de suyo contenidas en el propio programa de la modernidad occidental, por lo que puede decirse que el concepto ha de aparecer recurrentemente en tanto describiría el *continuum* de nuestro mundo antes que su ruptura. Sin postular una univocidad que está lejos de poseer la noción,<sup>9</sup> puede decirse que “atravesar una crisis” es hoy, como dato periódico y previsible, un rasgo distintivo de las sociedades burguesas, y es casi más síntoma de salud que de padecimiento (por aludir al “sentido médico” de la idea, que “predominó (...) prácticamente sin interrupciones hasta la Edad Moderna”) (Koselleck, 2007: 241).

---

8 Al menos en dos ocasiones la corriente de la *Begriffsgeschichte* se ha ocupado *in extenso* del concepto de revolución: en la respectiva entrada del diccionario enciclopédico y en *Futuro pasado* (publicado en 1979), de Koselleck (I, 3). Para nuestra argumentación, baste con mostrar su deslinde respecto de la idea de crisis en vista de que “‘revolución’ indica, más bien, tanto un cambio de régimen o una guerra civil como también transformaciones a largo plazo, es decir, sucesos y estructuras que se introducen profundamente en nuestra vida cotidiana” (Koselleck, 1993: 67), lo que revela un muy apreciable grado de intensidad y de tono entre ambas nociones.

9 “La expresión continúa siendo tan multiestratificada y oscura como las emociones que dependen de ella. ‘Crisis’ puede tanto ser entendida como ‘crónica’, indicar permanencia, como una transición, a plazo más corto o más largo, a mejor o peor, o hacia algo enteramente distinto...” (Koselleck, 2007: 241).

### III

Tras el colapso institucional argentino de fines de 2001, Oscar Terán (1938-2008) publicó en la edición de *Punto de vista* de agosto de 2002 un artículo central para nuestras consideraciones: “La experiencia de la crisis”. La revista era emblemática y representaba al discurso intelectual crítico en horas de especial urgencia para la identidad nacional. El texto en cuestión parecía modesto, en cambio: tres páginas de reflexiones coyunturales. Pero más allá de su riquísimo contenido, dos datos externos ya lo convalidaban: su posición inicial en la publicación y sobre todo, su título. Pues este se atrevía a confrontar –sin duda con intención– dos términos de convivencia aparentemente difícil como lo serían el de “crisis” y el de “experiencia”, en tanto uno refiere una contracción temporal que lo hace todo impredecible y el otro, un procesamiento perdurable que lo reduce todo a cierta mínima lógica. Desde George Simmel y la escuela alemana de la *Lebensphilosophie* de los albores del siglo XX, la tensión crisis/experiencia –que se presta a fundar una mera crítica antimoderna y reaccionaria si no se la desarrolla con sutileza– se consume en las obras de Hans Blumenberg y sobre todo del propio Koselleck (en especial en su texto *Futuro pasado*),<sup>10</sup> y el autor lo sabía muy bien al elegir su título contrastante y provocativo. Después de la consabida crisis de la experiencia, ¿es posible una “experiencia de la crisis”? De aquí que el inicio del artículo no pudiera ser otra cosa que una reconsideración del valor epistemológico de una crisis.<sup>11</sup>

---

10 Los autores mencionados y otros más, como más famosamente Walter Benjamin, señalaron que la moderna “experiencia” (*Erfahrung*) puede ser redesignada mera “vivencia” (*Erlebnis*) en tanto sería una experiencia pasajera y que cada vez puede aprender menos del paso del tiempo. A este fenómeno Koselleck lo ha denominado “aceleración” (*Beschleunigung*); cfr. Koselleck, 2003: 63 y ss.

11 “Existe un muy bajo nivel de predictibilidad sobre el curso de las crisis, porque justamente ellas quiebran el tipo de temporalidad hasta entonces vigente” (Terán, 2002: 1). Vale la pena citar aquí un *dictum* de Koselleck: “Toda crisis se hurta a la planificación” (2007: 141).

Como sea, lo cierto es que en esas escasas páginas el destacado pensador argentino describía la movilización popular que provocó la caída del gobierno de Fernando de la Rúa, rescatando el papel de la terminología que la anunciaba y delataba (por ejemplo, el tristemente célebre clamor de “que se vayan todos”), para arribar a una contundente y amarga conclusión.<sup>12</sup> Su premisa metodológica era la siguiente: “el colapso argentino no es solamente la caída brutal de una condición económica: es también el conjunto de modalidades por las que una sociedad civil, súbitamente abierta por la crisis, libera las palabras de las que es portadora” (Terán, 2002: 1). En rigor de verdad, el análisis del léxico emergente de esa tensa circunstancia estaba muy escasamente cumplido, dada la brevedad del trabajo, pero resulta significativa la casi inadvertida naturalización del concepto de “crisis”, que aquí queda absolutamente homologado a los sucesos desencadenados en diciembre de 2001. Lo que el periodismo había lanzado al léxico de la opinión pública, el discurso intelectual lo recogía y consagraba.

Por cierto, el eje de la aguda crítica era, básicamente, el del rol –o mejor dicho, el del rol vacante– que el componente cultural y materialmente más poderoso de la sociedad argentina le confiere al Estado. Muy acertadamente señala Koselleck –a propósito de Rousseau, que fue quien le diera carta de ciudadanía a la idea de “crisis”– que en ocasiones el temido *état de crise* es apenas un sinónimo de una *crise de l'État* (2007: 147). Al vaciar de toda institucionalidad al órgano aglutinante y administrativo *par excellence*, el sector más poderoso de la Argentina habría consumado el sueño neoliberal transformándolo en pesadilla (en la terminología del autor, “un enorme fracaso colectivo”), pues una nación tercermundista y subdesarrollada de ninguna manera estaría en condiciones de

---

12 “El escándalo de la extrema injusticia social (...) entre nosotros solo puede ser la marca de un enorme fracaso colectivo” (Terán, 2002: 3).

afrontar los viejos déficits y los nuevos desafíos económicos con las endeble herramientas que proporciona un despiadado régimen de mercado transnacional y globalizado. Crisis infraestructural, entonces, pero con un vergonzante trasfondo superestructural.

Para nuestra presente argumentación también resulta clave el contraste que allí se propone entre la sociedad “aceleradora” argentina y la “amortiguadora” uruguaya, otra oposición con la que Terán remite tangencialmente al problema de la temporalidad de las subjetividades y, sobre todo, de los colectivos sociales modernos por antonomasia: las naciones, o mejor, las nacionalidades. Pues nuestra hipótesis es que las naciones –en tanto relatos nacionales y no como colectivos de personas concretas– conocen dos básicos modos temporales, según su relación con la historia humana: el genealógico (orientado hacia el pasado) y el fatídico (con vistas al futuro, pero un futuro de todas formas inscripto en un cierto pasado). Las naciones son, por así decirlo, historizantes o futurizantes, esto es, o buscan perpetuarse en su autoproclamada gloria o bien buscan acelerar su autoproclamado destino de grandeza. Y el sentido de pertenencia a cada una de estas modalidades temporales define un tipo distinto de identidad y de subjetividad, que podríamos llamar respectivamente “originaria” y “progresiva”.

Según la conocida tesis de Benedict Anderson, toda nación moderna es “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”, que guardaría alguna relación –al menos formal– con los colectivos políticos que la precedieron: las comunidades religiosas y los reinos dinásticos (Anderson, 2007: 23). Por ende, en tanto producto indirecto del proceso de secularización occidental, las actuales naciones europeas podrían inclinarse al modo genealógico, ya que pese a la ruptura violenta que determinó la Revolución Francesa y el proceso burgués de “invención” de las nacionalidades modernas, ciertas continuidades con tiempos

remotos podían prestarse al uso de la nueva historiografía nacional(ista).<sup>13</sup> No es que ciertas naciones sean menos nuevas que otras, sino que los relatos nacionales que las articulan propenden más al culto del pasado que a la anticipación del futuro: en un pretérito –auténtico o ficticio– que de por sí es un estado diferencial encuentran mejores recursos de legitimación que en un porvenir incierto y peligrosamente igualador. Para bien o para mal, sin embargo, este no puede ser el caso de las naciones que integran el continente americano, no en vano llamado “nuevo continente”: como todas las sociedades modernas, ellas deben zambullirse de cabeza en la historia y bracear hacia delante, avizorando una costa lejana, sea o no un espejismo. Sus respectivas legitimaciones están en el futuro, y si la grandeza nacional y la felicidad de los ciudadanos aún no se han consumado a la hora de hacer cálculos desde el discurso oficial (una ocasión que se da, por ejemplo, en ciertas fiestas nacionales o en actos electorarios), hay que postergar las promesas hasta nuevo aviso y renovar los pactos.

Por ende, la argumentación de Terán oponía antitéticamente a ambas naciones rioplatenses solo a los fines de cimentar la autocrítica nacional. Mientras que los argentinos serían esencialmente desconfiados y apresurados –se postulaba allí– en una especie de ejercicio sociológico en la línea de la denominada “ensayística del ser nacional”, los uruguayos serían cautos y consensuadores, sin que haya otras mayores diferencias entre ambas a cada margen del Río de la Plata. Pero a la vez que las confrontaba, la antítesis irremediablemente igualaba a las dos sociedades latinoamericanas y hermanas (de ahí lo urticante que resultaba). Por su

---

13 La tesis básica de Anderson no difiere, en cuanto a la índole “mental” de la nacionalidad, de las de los británicos Hobsbawm y Gellner, aunque estos han acentuado lo arbitrario y lo tardío de las naciones y el “papel decisivo” que la literatura jugó en su construcción (ver Hobsbawm y Gellner, 1983: 124). Un resumen de algunas de las confrontaciones teóricas de estos historiadores se encuentra en Palti, 2006: 107 y ss.

origen colonial y reciente, que las estigmatiza y les impide legitimarse *in illo tempore*, estas naciones –como todas las naciones americanas– solo pueden ser futurizantes o progresivas. En esencia, ambas “mentalidades” (el propio Terán usa la expresión) serían formas de progresismo en sentido histórico, y como bellamente ha definido Leo Strauss el pensamiento progresista, delatando la extracción religiosa de esa tesitura presuntamente tan laica y secular:

El carácter perfecto del origen es una condición del pecado –del pensamiento del pecado–. El hombre que se comprende así anhela perfección del origen o del pasado clásico. Sufre el presente, espera el futuro. Por su parte, el hombre progresista no ve en el pasado sino un comienzo muy imperfecto. El inicio es barbarie, estupidez, rudeza, carestía extrema. El progresista no tiene el sentimiento de haber perdido algo de gran –por no decir infinita– importancia; solo ha perdido sus cadenas. No le duele el recuerdo del pasado. Al mirar hacia el pasado, se siente orgulloso de lo que ha conseguido. Está seguro de la superioridad del presente sobre el pasado. No está satisfecho con el presente y busca progresos futuros. Pero no se contenta con esperar, o con rogar por un futuro mejor; cree poder ponerlo en práctica por medio de su esfuerzo. Buscando la perfección en un futuro que de ninguna manera es el comienzo o la restauración del comienzo, vive completamente en la anticipación del futuro. (Strauss, 2005: 153)

Así las cosas, puede que la profunda distinción entre ambas naciones del Río de la Plata fuera solo una cuestión de intensidades o de estilos, signada por un mismo *basso continuo*. Mas es una divergencia de consecuencias importantes para sendos países, en tanto ha marcado a fuego la situación actual y el horizonte de cada uno. Porque la ansiedad escéptica es mala consejera y no invita a tejer una trama social confiable y equitativa: una combinación de racionalización

administrativa (siquiera parcial) y falta total de pronósticos resulta fatal. Y eso, al parecer, era la Argentina de 2001, según este triste diagnóstico.

## IV

Como vemos, el de “crisis” es hoy en día un concepto recurrente –por no decir trillado– en el orden económico internacional, y en la Argentina reciente quedó firmemente adherido a la máxima expresión de crisis financiera: aquella que acaba estrepitosamente con un gobierno, mediante la revuelta popular y la violencia estatal (de hecho, con decenas de muertos). Desde diciembre de 2001, la palabra tendió paulatinamente a aparecer en el término compuesto “crisis de 2001”,<sup>14</sup> demarcando así el fin de una época, la de la recuperación democrática y la economía inflacionaria que derivó en la aplicación del régimen neoliberal (las sucesivas presidencias de Raúl Alfonsín y Carlos Menem), y con un sentido “futurizante”, que implicaba el desafío institucional de no recaer en esa situación. Haciéndose eco de los reclamos populares, periodistas, políticos e intelectuales confirieron un tono apocalíptico a la caída del gobierno aliancista y los sucesos inmediatamente posteriores (movilizaciones, represión, saqueos), haciendo del sintagma “crisis de 2001” un sinónimo del mal absoluto. Se daba así un doble acotamiento del término: si por efecto exógeno ya se hablaba de “crisis” ante una perturbación mayormente de índole económica, ahora, por un efecto endógeno, en la Argentina del siglo XXI el concepto quedaba férreamente vinculado al derrumbe de todo un período y al fracaso de las sucesivas políticas económicas. Estando taxativamente prohibido el recurso al término “golpe de Estado”,

---

14 Como indicio de la imposición del sintagma, valga la existencia de la entrada específica en Wikipedia ([http://es.wikipedia.org/wiki/Crisis\\_de\\_diciembre\\_de\\_2001\\_en\\_Argentina](http://es.wikipedia.org/wiki/Crisis_de_diciembre_de_2001_en_Argentina)).

que aún remitía en forma directa a las previas dictaduras militares, y en atención a que lo que precipitó la revuelta popular era la contracción financiera descrita genéricamente como “corralito”, con el nomenclador “crisis de 2001” se redefinió localmente el ya viejo y conocido tópico de la crisis para darle un sentido singular y específico, y así surgió un nuevo lugar común.<sup>15</sup> A ese nuevo tópico se refería sin dudas Néstor Kirchner, por caso, cuando en su discurso de asunción presidencial (25/5/2003) anunciaba con elocuencia: “sabemos adónde vamos y sabemos adónde no queremos ir o volver”. De más está decir, pues, que cualquier administración que pretendiera reponer la institucionalidad y la legitimidad perdidas debía tomar distancia de la sola idea: desde entonces, la “crisis” debía ser algo propio del pasado o del extranjero; de aquí la creciente necesidad oficial (y no tan solo oficial, pues la situación llegó a ser tan grave como para aunar intereses normalmente contrapuestos) de dar con designaciones alternativas y no tan connotadas a sus problemas internos, tales como el aséptico vocablo “conflicto”.<sup>16</sup>

Una excelente muestra *in nuce* de la dura batalla léxica que debía darse al respecto podemos encontrarla en el discurso de inauguración de las sesiones ordinarias del Congreso (1/3/2009) por parte de la presidenta Cristina Fernández de Kirchner, en plena crisis financiera internacional (la conocida como *mortgage crisis* o “crisis de las hipotecas”, promovida inicialmente por profundos desajustes de los precios y créditos inmobiliarios en los Estados Unidos), pero también con las protestas agrícolas acontecidas a lo largo de

---

15 Koselleck *dixit*: “El proceso a largo plazo de transformación social e industrial ha creado a nivel político neologismos y tácticas de control lingüístico, lo que incluye también la producción de lugares comunes” (AA.VV., 2009: 98).

16 Sobre la distinción entre “crisis” y “conflicto” se ha despachado el propio Koselleck: “En todas las ciencias humanas y sociales, ‘crisis’ aparece como un concepto clave; naturalmente en la Historia, a efectos de, con él, caracterizar épocas o estructuras. La Ciencia Política intenta operacionalizar el concepto y, por ejemplo, delimitarlo frente al de ‘conflicto’” (Koselleck, 2007: 272).

2008, que amenazaban con generar una auténtica “crisis” interna. Como se sabe, estos discursos cargan un valor programático y un peso institucional decisivo para un presidente, en especial si las coyunturas exterior e interior se presentan desfavorables. Tras comenzar declarando que “todos vinieron muchas veces a hacer su primer mensaje en el marco de graves crisis, pero en la mayoría de los casos eran provocadas en nuestro propio país o se trataba de coletazos. Hoy se trata de una situación absolutamente inédita y muy similar a la de 1930”, lo que implicaba desviar el problema hacia el pasado y el exterior, aludiendo a la “gran depresión” de 1929, la mandataria confesaba allí que “es necesario lograr frente a los grandes temas la unidad. Si la crisis impacta en la Argentina será el año más difícil de los últimos cien años”, capitalizando el contexto externo –potencialmente dañino– para convocar a una saludable unidad nacional, y remataba redefiniendo: “la crisis es de las ideas, de un sistema de ideas que hizo de la especulación y la subordinación, un modelo de decisión de ejercicio del poder”. Con esta argumentación en boca de un gobierno que apenas empezaba a emerger de un fuerte enfrentamiento con los representantes del sector agrícola (enfrentamiento cuya descripción en términos de “crisis” o de “conflicto” ya de por sí delataba el respectivo posicionamiento), la “crisis” quedaba reducida a un obstáculo ajeno y que cabía aprovechar para recomponer la propia identidad cultural. En otras palabras: la retórica oficial relocalaba un concepto clave y problemático en un nuevo relato posible de la historia argentina. Y, al hacerlo, intentaba demostrar que la política podía y debía recuperar su condición soberana por sobre la economía, devolviendo la noción de crisis a la arena estrictamente económica.

Y es que como toda nación futurizante o progresiva que se precie de serlo, la Argentina, más que cantar su origen (que involucra afrentas étnicas que han quedado registradas en la historia y que por ende no pueden ser fácilmente disimuladas

u olvidadas), ha de celebrar su destino cual un presunto hado glorioso (siquiera como efecto de un proverbial *wishfull thinking*). La justificación de las imposibilidades retrospectivas de una nación poscolonial de cara a su autoconstrucción histórica es por demás interesante: no es que los países del continente americano no puedan reivindicar su pasado porque este sea lejano y difícil de reconstruir, sino *precisamente por el motivo opuesto*, es decir, porque su origen está a la vuelta de la esquina y no se presta tan fácilmente a la tergiversación, la manipulación y la reconstrucción.<sup>17</sup> Y esta operación de reescritura de la propia historia ha estado esencialmente en manos de quienes narran, metaforizan, simbolizan: los historiadores y los literatos. Habermas ha llamado la atención sobre las contradicciones propias de estos procesos, si bien quizás cargando demasiado las tintas en la misión de las “humanidades” y soslayando la tarea de las artes:

Para poder dar forma y servir de soporte a una identidad colectiva, el plexo de la vida lingüístico-cultural ha de ser hecho presente en unos términos capaces de fundar sentido. Y solo la construcción narrativa de un acontecer histórico dotado de un sentido cortado al talle del propio colectivo puede suministrar perspectivas de futuro orientadoras de la acción y cubrir la necesidad de afirmación y autoconfirmación. Pero a ello repugna el medio que las ciencias del espíritu representan de reactualización de pasados históricos tomados en sentido afirmativo. Su necesaria referencia a la verdad obliga a las ciencias del espíritu a la crítica; y ello discurre en sentido contrario a la función de integración social para la que el Estado nacional hizo uso público de las ciencias históricas. Normalmente, el compromiso consistió

---

17 Renan había extendido este problema a todas las naciones modernas, sin distinciones: “El olvido, y yo diría, el error histórico, son factores esenciales en la creación de una nación, y por ello el progreso de los estudios históricos es con frecuencia peligroso para la nacionalidad” (Renan, 1947: 27).

en una historiografía que elevaba a ideal metodológico la identificación con el presente y renunciaba “a barrer la historia a contrapelo”. (Habermas, 1989: 91)

*El nacimiento de una nación*, por citar un clásico de Hollywood (de hecho, la película tan execrable como genial que dio oficialmente nacimiento al sistema de Hollywood), requiere –entre muchas otras cosas– la creación colectiva de un cierto relato que permita generar una identificación común entre diferentes estratos sociales e incluso entre diferentes grupos étnicos (más precisamente, entre todos aquellos que han podido imponerse).<sup>18</sup> Se trata, sin dudas, de una *fable convenue*, de una “puesta en relato” (Ricoeur) al servicio de una identificación masiva, pero con supuestos efectos benéficos. El planteo habermasiano cuestiona el grado de racionalidad crítica con el que ese relato ha de construirse, a fin de que no sea una ilusión absoluta e inobjetable (para la identidad nacional de Alemania Occidental, por caso, el hundimiento del nazismo y la revelación de la Shoá habrían obligado a reelaborar un argumento fundacional necesariamente auto-crítico). Porque la relación entre la *veracidad* de dicho relato y su *eficacia* para propiciar una sociedad justa y saludable no deja de ser un punto moralmente inquietante (a fin de cuentas, se trata del saldo de un pasado falso a cambio de un presente feliz).

De cara al sobrecargado hito llamado “Bicentenario”,<sup>19</sup> acontecimiento que para bien o para mal intensificó la auto-conciencia histórica y obligó a reconfigurar el relato sobre el destino nacional, los mecanismos de control léxico por

---

18 La incorporación oficial de los “perdedores” a la memoria nacional por vía de actos conmemorativos tiende a llegar oportunamente tarde, cuando quienes fueron vencidos pueden sumarse al canon porque ya no representan un peligro real.

19 Sobre algunas implicancias de la conmemoración del Bicentenario para la ciudadanía argentina nos hemos ocupado (Burello, 2010, 2011).

parte del aparato estatal tuvieron que ponerse en alerta. Entre la apocalíptica “crisis de 2001” y el “momento histórico” del Bicentenario había menos de una década, y para reimprimir confianza y reconfirmar una legitimidad frágil a la luz de los últimos comicios (y de hecho muy cuestionada desde algunos sectores sociales) se hacía imperativo exorcizar viejos fantasmas y convocar nuevas fantasías. En su innovadora conferencia titulada “Que’est-ce qu’une nation?” (1882), Ernest Renan ya había conceptualizado que “una nación es una gran solidaridad, constituida por el sentimiento de los sacrificios realizados y los que se realizarán en caso necesario. Presupone un pasado, pero se resume en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida en común” (1947: 40); casi como en la novela de George Orwell, *1984*, el célebre pensador postulaba que la unión de una sociedad en términos nacionales se deducía de la justa combinación de olvidos y promesas. Sin duda, por obra de numerosos agentes el tópico de la crisis había quedado resignificado y muy delimitado en nuestro país para cuando llegaron los festejos con motivo del Bicentenario. ¿Qué otros conceptos, qué otras palabras habrán entrado en proceso de redefinición o en estado de caducidad? ¿Qué nuevos sintagmas surgirán como frases hechas y lugares comunes? Recién lo tendremos claro en los próximos años, pese a que es algo que sucede hoy mismo, frente a nuestros ojos y a cada día.

## Bibliografía

- AA.VV. 2009. Revista *Ánthropos*, 223. Barcelona, Ánthropos.
- Anderson, Benedict. 2007. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Suárez, E. (trad.). México, Fondo de Cultura Económica.
- Burello, Marcelo. 2010. “‘Mesianismo’ y ‘Bicentenario’: uso y abuso”, en *Pensamiento de los confines* 26. Buenos Aires, Guadalquivir, pp. 62-66.

- . 2011. “El extraño caso de la ‘crisis’ argentina”, en *Pensamiento de los confines*, 27, pp. 48-56.
- Habermas, Jürgen. 1989. *Identidades nacionales y postnacionales*. Redondo, M. J. (trad.). Madrid, Tecnos.
- . 1991. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Etcheverry, J. L. (trad.). Buenos Aires, Amorrortu.
- Hobsbawm, Eric. 2004. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Beltrán, J. (trad.). Barcelona, Crítica.
- Hobsbawm, Eric, y Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford, Basil Blackwell.
- Kermode, Frank. 1983. *El sentido de un final. Estudios sobre la teoría de la ficción*. Barcelona, Gedisa.
- Koselleck, Reinhart. 1993. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos y aceleración, prognosis y secularización*. Smilg, N. (trad.). Barcelona, Paidós.
- . 2003. *Aceleración, prognosis y secularización*. Coves, F. O. (trad.). Valencia, Pre-textos.
- . 2007. *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Pardos, J. (ed.). de la Vega, R. y Tudela, J. P. (trads.). Madrid, Trotta.
- Lyotard, Jean-François. 1993. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Rato, M. A. (trad.). Barcelona, Planeta-De Agostini.
- Palti, Elías. 2006. *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Renan, Ernesto. 1947. *¿Qué es una nación?* Ibarlucea, T. R. (trad.). Buenos Aires, Elevación.
- Rorty, Richard. 1990. *El giro lingüístico*. Bello, G. (introd. y trad.). Barcelona, Paidós.
- Strauss, Leo. 2005. *¿Progreso o retorno?* de la Torre, F. (trad.). Buenos Aires, Paidós.
- Terán, Oscar. 2002. “La experiencia de la crisis”, en *Punto de Vista* 73, pp. 1-3.
- Williams, Raymond. 1983. *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society. Revised Edition*. Nueva York, Oxford University Press.
- . 1993. *Culture and Society. Coleridge to Orwell*. Londres, Hogarth.



# **En el *pueblo* hay poca *gente*. Identidades y entidades del imaginario político**

*Nicolás Bermúdez*

## **Introducción. Fito y Rancière**

El objeto de la preocupación que dio lugar a este artículo fue el papel de las entidades del imaginario en la creación de vínculos políticos. El interrogante específico concierne a *la manera en que los discursos trabajan esos imaginarios mediante la propuesta de determinados colectivos de identificación*. No pretendemos decir –por supuesto– que esos colectivos discursivos tengan incidencia exclusiva y directa sobre la formación de los colectivos empíricos (la experiencia contemporánea muestra que tienen poca o ninguna); tan solo nos limitamos a estudiar un aspecto de la producción de enunciados. Intentamos observar, por ejemplo, por qué un personaje político en un momento interpela a sus destinatarios como “argentinos” y luego como “peronistas”, por qué ya casi nadie emplea “compatriotas”, y cosas por el estilo. Es evidente que, para la conformación de colectivos, se movilizan, desde lo insondable de sus relaciones, factores simbólicos (i.e. se producen discursos) e imaginarios (i.e. esos discursos evocan imágenes separadas de lo real). Interesa, en la extensión que permite un artículo, observar dos dimensiones de esta cuestión

asociadas a la discursividad política: a) el funcionamiento discursivo de los términos que definen colectivos; b) cómo procuran intervenir los enunciados políticos en las formaciones imaginarias que imantan estos grupos.<sup>1</sup> Insistimos: estos dos fenómenos no guardan entre sí una relación de determinación. Expresado de manera tosca: que sea interpelado como *pueblo*, no asegura que un conjunto de individuos se perciba a sí mismo como tal.<sup>2</sup>

“La ciudad nos une”, “Buenos Aires para todos”, “Vos sos la ciudad”, “Vos sos bienvenido”, etc.: los lemas de la campaña para la reciente elección del Jefe de Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (invierno de 2011) muestran, en su misma falta de originalidad, lo apremiante de la problemática para la comunicación política: las modalidades de interpelación singularizadas (“vos”) y la convocatoria (o no) para integrar difusos espacios en común. Los resultados de los comicios, por su parte, avivaron las indignadas voces de las *almas bellas* y el clamor por el *ser* (“Es que no quieren ser”, fue la querrela de Fito Páez dirigida a los votantes de Macri en su celeberrima nota publicada en el diario *Página/12* el 12/07/2011). De inmediato, los medios estimularon las respuestas de estos electores: menosprecio y escarnio para esos indignados e, incluso, impugnación del lugar de enunciación que ocupan y del idioma que hablan.<sup>3</sup> Mauricio Macri, contundente vencedor,

---

1 Para amalgamar los colectivos resulta indispensable el juego entre las identificaciones imaginarias, esto es, lo que nos gustaría ser (e.g. una comunidad que se distingue por la profusión y variedad de su producción cultural), y las identificaciones simbólicas, es decir, para qué mirada se pone en escena esa imagen en la que nos gustamos (e.g. lo que asociamos con el “primer mundo”, es decir, un orden capaz de apreciar esa prodigalidad cultural sin experimentarla como algo totalmente ajeno, como una alteridad coagulada gracias a la figura del exotismo).

2 Otro interrogante medular que plantea esta cuestión y que tampoco abordaremos aquí es el de la relación del grupo con un líder.

3 Al punto de que hoy cabe la pregunta sobre el lugar que ocupan en nuestra comunidad los intelectuales críticos. Un nuevo ordenamiento de lo *policial*, tal cual lo entiende Rancière (2007), parece destinarlos a la invisibilidad, a la imposibilidad de que sus enunciados sean comprendidos.

acumula en su decir todas las dimensiones posibles del vacío: no hay en su discurso lenguaje político y su propia enunciación no le pertenece. Se dirá que esto no es noticia, que el liberalismo contemporáneo ha globalizado el abandono de la palabra política y que la política moderna es obra del diseño de ciertos asesores expertos en comunicación. Cierto. Lo novedoso, no obstante, es que el vínculo entre el macrismo y sus votantes se estableció a partir del reconocimiento y la celebración socarrona de este ventriloquismo, que transporta al estrellato a sus asesores de imagen. La puesta en evidencia de la construcción enunciativa parece no alterar ya la credibilidad del discurso político. El *serv* versus el *parecer*, en definitiva.

Por fuera de la indignación, el fenómeno invita al examen. No se trata de condenar la *apariencia* o, para mejor referirnos a la conjunción de intervenciones técnicas y mediáticas que apuntan a la previsión sobre el hacer del pueblo, la *simulación* (Rancière, 2007: 131), sino de interrogarse por el funcionamiento exitoso de las situaciones deconstruidas.<sup>4</sup> Es decir, ¿por qué Macri busca definirse y definir a sus votantes a partir de la disociación entre el lugar intrascendente que le otorga a los postulados políticos y la obscena preponderancia que tienen sus operaciones de propaganda? ¿Por qué el electorado, aún sabiendo esto (o justamente porque lo sabe) lo elige? ¿Por qué la puesta en escena del juego político funciona mejor si se exhibe como tal, como lo hace la impúdica publicidad? Escrupulosas autoridades de la materia deberían dar respuesta a estos nuevos fenómenos. Aquí, solo nos limitamos a señalar ciertas perturbaciones en el funcionamiento de la discursividad política y a examinar la organización de los vínculos que, a través de los colectivos de identificación, proponen los enunciadores.

---

4 Debemos esta idea a Domín Choi.

# 1. La preocupación por los muchos

## 1.1. ¿En qué se interesó la teoría política?

El problema actual de la construcción de colectivos no queda limitado, sobra decirlo, a los estudios del discurso. La teoría política y, de modo más específico, el campo de la *biopolítica*, han revitalizado y radicalizado el antiguo debate sobre los modos de pensar los sujetos políticos.

El concepto de *pueblo* ha sido objeto de permanentes definiciones, querellas, debates, abandonos y relocalizaciones. En los discursos políticos y teóricos, *pueblo* aparece frecuentemente asociado a otras nociones como *democracia*, *ciudadanía* y *sobranía*. Aunque en esta ubicación parezca irreprochable, nunca pierde su carácter de categoría controversial. Las posiciones en contra, tanto izquierdistas como conservadoras, lo asocian a menudo con posiciones autoritarias y antidemocráticas. Sartori (1989), por ejemplo, subraya lo desafortunado de la expresión según la cual la democracia se asocia al “gobierno del pueblo”: la evocación del colectivo resulta peligrosa para los mecanismos institucionales, dado que puede emplearse como excusa para transferir a la opinión pública la autoridad política. Para Rosanvallon (2007), otro caso, el populismo es una de las figuras patológicas de lo impolítico: la dificultad de suministrar una representación del *pueblo*, suscitada en el marco de la pérdida de legibilidad de los fenómenos que atañen al vivir juntos, se soluciona con el mito de su unidad y homogeneidad. Otros autores, por el contrario, ven en *pueblo* una categoría afín con lo político y la democracia, lo cual acredita su importancia histórica y su uso conceptual. Con argumentos bien distintos, autores como Agamben (2001), Balibar (2004) y Rancière (2007)<sup>5</sup>

---

5 En el interior de una filosofía de la emancipación, Rancière postula la efectuación de lo político en la rebelión espontánea de *la parte de ninguna parte*, de aquellos cuyos enunciados no son comprensibles en el espacio organizado por el orden de lo *policial*, los que, en un violento gesto político-poético, comienzan a hablar por sí mismos, a pedir que su voz sea reconocida como la de un asociado legítimo.

han recobrado para la política la dimensión no peyorativa de lo popular. Su definición también ha dado material para reflexionar. Para algunos, no se trata de un grupo dado, de una noción cuya identidad y destinos podrían concebirse como preexistentes a lo discursivo y lo político. En esta línea se coloca Laclau (2005), quien lo concibe como el producto de una lógica simbólica específica, de una articulación discursiva que divide a la sociedad en dos campos antagónicos, el popular y el del poder, creando así un nuevo actor a partir de una pluralidad de elementos heterogéneos. Por ello, resulta imposible adjudicar un contenido prepolítico a *pueblo*, independientemente de los significados que puede articular.

A favor de esta categoría, la existencia política de los muchos en cuanto muchos fue relegada del horizonte de la modernidad: no solo por los teóricos del Estado absoluto, sino también por la tradición liberal y por el mismo movimiento socialista. Hoy, en el mismo carril de reflexión que postula al *pueblo* como el revés del poder concentrado del Estado, la *multitud* es considerada como sujeto político democrático *par excellence*, dado que caracterizaría todos los aspectos de la vida asociada: costumbres y mentalidad del trabajo posfordista, juegos lingüísticos, pasiones y afectos, modos de entender la acción colectiva. Los obreros actuales no tienen más la fisonomía del *pueblo*, sino que ejemplifican de manera cabal el modo de ser de la *multitud*, tanto en sus aristas positivas como negativas. Al proponer esta categoría, autores como Virno (2008) y Hardt y Negri (2002) no hacen otra cosa sino reconocer la existencia de los muchos en cuanto muchos, muchos que derivan de lo Uno (sin converger en él).<sup>6</sup> Se trata de una pluralidad, una red de singularidades contingentes que

---

6 Virno (2008) consigna, retomando a Simondon, que lo Uno (lo común, lo compartido) que la multitud tiene a sus espaldas consiste en el lenguaje, en el intelecto como recurso público o intersíquico y en las facultades generales de la especie. Es decir, lo Uno es un término que no lo desmantela, sino que le asigna otros atributos a lo compartido.

rehuye la unidad política, rechaza la obediencia y se inclina por formas de democracia no representativa.

La *población*, por su parte, es el objetivo último de las gestiones *biopolíticas* de un gobierno (así como las *disciplinas* conciernen al cuerpo individual). Con el término *biopolítica* (Foucault, 1998, 2000) se suele hacer referencia a la estati-zación de la vida biológicamente considerada, a la adminis-tración de los hombres en tanto seres vivientes. Da cuenta del desplazamiento desde la familia hacia la acumulación de individuos y a la larga duración como puntos de atención de los dispositivos de gobierno de la modernidad, despla-zamiento que deja ver un problema fundamental: el de la inserción de los cuerpos en el aparato productivo capitalista. A la *biopolítica* pertenecen las técnicas y mecanismos de regu-lación social puestos en juego por el Estado, desde la previ-sión, las estadísticas, las medidas globales, etc., hasta, como sugiere Agamben (1998), el exterminio; técnicas y mecanis-mos que tienen por objeto la salud, la higiene, la longevidad, la raza. Pero la fractura biopolítica fundamental también está inscrita en *pueblo*, puesto que se lo puede considerar el territorio de una oscilación dialéctica entre dos polos: *pue-blo*, por un lado, como conjunto de ciudadanos que forman un cuerpo político integral (al que se opone la *multitud*); *pueblo*, por el otro, en tanto subconjunto fragmentario de excluidos, desheredados, desclasados. El mismo término de-fine, de manera contradictoria, la exclusión sin esperanzas y la inclusión más abarcadora (Agamben, 2001: 31-36).<sup>7</sup>

---

7 “En esta perspectiva –indica Agamben (2001: 34)–, nuestro tiempo no es otra cosa que el intento –implacable y metódico– de suprimir la escisión que divide al pueblo y de poner término de forma radical a la existencia del pueblo de los excluidos. En este intento coinciden, según modalidades di-versas y desde distintos horizontes, derecha e izquierda, países capitalistas y países socialistas (...) La obsesión del desarrollo es tan eficaz en nuestro tiempo, porque coincide con el proyecto biopolítico de producir un pueblo sin fractura alguna.”

## 1. 2. ¿Por qué debería interesar a los estudios del discurso?

Conviene, en política, diferenciar y considerar la distancia entre dos tipos de colectivos. Por un lado, aquellos definidos por los mecanismos institucionales (e.g. ciudadanos), que no son empíricos, sino formales (instituidos “por decreto”, por una homogeneidad postulada, aunque esta cualidad luego pueda olvidarse); por el otro, aquellos grupos coligados en su origen por fenómenos identitarios más indeterminados (e.g. peronistas) (Verón, 2001). La exposición del apartado anterior sirve como muestra para reconocer el interés que, en la contemporaneidad, la mirada teórica ha puesto sobre el estudio de estas entidades, entre otras cosas porque es sencillo advertir la actual dificultad –o ineptitud– del campo político para preservar o construir colectivos de identificación no formales duraderos y estables.<sup>8</sup> En este marco, adquiere cierta relevancia observar cómo opera en esta dimensión el habla política contemporánea, esto es: cuáles colectivos de identificación se utilizan y cómo se los hace funcionar en el dispositivo enunciativo. En concreto: ¿a qué agrupamientos se busca interpelar hoy en el campo político? ¿Cómo se los nombra? ¿Por qué varían esas designaciones? ¿A qué historias y destinos se apela? Cabe la estimación de que ya nada es claro en el funcionamiento de las representaciones proclives a conductas asociativas ni en los relatos que organizan los lazos imaginarios. Todo parece indicar la existencia de un déficit en las estructuras fantasmáticas y en la red de discursos que las organizan.

¿Qué interés puede tener instalar estos fenómenos en el interior de los estudios del discurso? En principio, estudiar

---

8 A su vez, estos colectivos en nada coinciden con los definidos para los consumos socioculturales, que, por otra parte, tienden cada vez más a la segmentación y diversificación. En este contexto, el desafío para el sistema político democrático es, según Verón (2001), recuperar la capacidad para forjar colectivos no formales con una lógica distinta a la que proporciona el *marketing*. Se puede acordar con este autor siempre y cuando el horizonte de esta reflexión no sea la total unificación del campo político.

las estrategias empleadas en la configuración de colectivos de identificación contribuye –tal como se dijo más arriba– a especificar los rasgos enunciativos que definen posicionamientos políticos. En segundo lugar, el contraste de estas estrategias también dirá algo sobre los procedimientos discursivos desplegados por los posicionamientos antagónicos a fin de mantener o desafiar los datos que estructuran un orden hegemónico (i.e. las formas de hablar imperantes y los sentidos que constituyen las instituciones sociales). Queda, en simultaneidad con lo anterior, atender a la revalidación de las categorías de la teoría de los discursos sociales para describir los fenómenos de producción de sentido tal como aparecen en la actualidad.

## 2. Los fantasmas de la política (porque no todo es rosca)

### 2. 1. Imaginario, sociedad y discurso

El aspecto intersubjetivo de lo imaginario<sup>9</sup> permitió trasladar su consideración del plano psíquico al social. Este paso lo dio, entre otros, Castoriadis (2007), en su caso para fundamentar la identidad de los colectivos y su articulación con el mundo en que viven. Producto de la interacción de los hombres entre ellos y con su entorno, el imaginario social cimienta el universo de significación de una sociedad, aquello que la mantiene unida. Deben pensarse los imaginarios como fragmentarios e inestables –*no isomórficos*, según Bayart (1996)–, pero esencializados al punto de percibirse

---

9 De una imposibilidad de la especie, su percepción limitada, se abre en cada individuo una facultad, la de representarse las cosas (organizadas por una estructura simbólica) en el pensamiento y con independencia de la realidad. Ahora bien, ¿cuál es su desarrollo ontogenético? Su base es la formación del *yo* en el estadio del espejo. Tal formación es por identificación, pero también implica alteridad: así, el *yo* y el orden imaginario son productos de una alienación radical (Lacan, 1997a). Su dimensión ilusoria (de totalidad, de síntesis, de autonomía, de dualidad y de semejanza) no la exime de consecuencias sobre la realidad. Nada más falso que la absoluta falsedad del imaginario.

como evidencia. No se trata aquí de una cuestión de falsedad: esos significados son del orden de lo verosímil, de lo potencialmente verdadero. Reformulamos: todo imaginario es un imaginario experimentado como verdad, que esencializa la visión del mundo en un saber –provisoriamente– absoluto. Es un componente que puede despegarse del contexto hacia el pasado (e.g. recuerdos, memoria colectiva) o hacia el futuro (e.g. fantasías, utopías).

Distinta es la cuestión del grado de racionalización de esos imaginarios (Charaudeau, 2006: 205). Los textos elaborados para enseñar los rasgos identitarios de una nación son ejemplo de un alto nivel de racionalización. Decir espontáneamente y sin distancia (es decir: creyéndolo) que la sociedad argentina es un “crisol de razas” –europeas, claro–, o bien que, a diferencia de los inmigrantes peruanos, el argentino es un pueblo que gusta del trabajo, es un indicador que, al menos en ciertos grupos sociales, testimonia un imaginario de nación no consciente. Ahora bien, estos imaginarios pueden emerger si una circunstancia los cuestiona (e.g. un estudio antropogenético que muestre la presencia mayoritaria de aportes indígenas y africanos en la información genética de la población argentina), o si el grado de confrontación con su alteridad los obliga a redefinirse (e.g. en un contexto de desocupación y frente a su inmigración masiva, lejos de tratarlos de indolentes, se dirá de esos mismos peruanos que venden a precio vil su fuerza de trabajo). Un estudio que atienda a la larga duración histórica podría, finalmente, dar cuenta de la producción acumulada del componente imaginario de una sociedad, cuyo lugar de sedimentación puede, según el caso, recibir denominaciones tales como *inconsciente colectivo* o *memoria colectiva*. Remontar esta “dimensión transtextual del imaginario” permitiría, vaya como ejemplo, observar, en la discursividad política argentina, las represiones y vivificaciones del imaginario latinoamericanista en las distintas fases históricas.

Ahora bien, ¿cómo se integra la reflexión sobre el imaginario con los estudios del discurso? Por supuesto que aquel solo encuentra expresión en una organización semiótica, la que, por lo mismo, lo torna accesible. Vale decir, el imaginario participa de la lógica de la discursividad o, mejor, de la interdiscursividad. Esa simbolización promueve y justifica materializaciones –imaginario y materialidad son indisociables– en, por ejemplo, comportamientos individuales y colectivos (e.g. concurrir a una manifestación), producción de objetos (e.g. una nave espacial capaz de atravesar la estratósfera, un monumento), elaboración de emblemas (e.g. un escudo, una marcha), y tiene a los textos (orales, escritos, estables, efímeros, etc.) como uno de sus lugares de actualización. Es posible, por consiguiente, llegar a la descripción de las formaciones imaginarias a través del estudio de los discursos.

## 2.2. Imaginario, campo político y colectivos de identificación

Ya sea para proponer su erradicación (Habermas y Rawls, 1998), domesticación (Mouffe, 2007) o promoción (Žižek, 2001), suele aceptarse –como se señaló– que el antagonismo estructura el campo político. Obviamente, la palabra y, por ende, el imaginario organizan esta discordia incesante (que los estudios del discurso recogen con categorías tales como *contradestinatario*). Para un enfoque estructural, este tipo de relación instaura, aunque no estabiliza, las identidades políticas.

Muchas disciplinas dentro de los estudios del discurso se ocuparon de diseñar explicaciones acerca del lugar que ocupan los idearios o argumentos en el reconocimiento mutuo de pertenecer a un grupo (e.g. las teorías de la argumentación, especialmente las de matriz logicista). Sin embargo, no parecen ser suficientes, en tanto no terminan de elucidar los fenómenos de adhesión gestionados sin la participación del significado ideológico o, inversamente, los fracasos de sofisticadas arquitecturas conceptuales. Parece razonable,

entonces, plantear la participación de otro componente en la construcción de grupos. Se trataría de una fuerza afectiva preideológica inherente a las tendencias sociales asociativas y no, como quiere –y cuando quiere– la teoría de la argumentación, una movilización estratégica de lo que se suele llamar *pasiones* por parte de ciertos agentes sociales. En todo caso, este componente emocional se describe y se explica mejor desde la semiótica peirceana (que hace corresponder los sentimientos, sensaciones y afectos con un orden de la producción de sentido, el de la *primeridad*) y desde el psicoanálisis.

Lo más adecuado parece ser, tal como lo sostiene este último, incorporar el investimento libidinal a la explicación de los procesos de formación de las identidades colectivas. En otras palabras, lo compartido por los actores sociales no es solo un conjunto más o menos sistemático de ideas, sino también un *goce*. Ahora bien, si se nos permite insistir en esta extrapolación con mala prensa, la de términos psicoanalíticos al instrumental de las disciplinas sociodiscursivas, una “etiología” del imaginario social señalaría que ese goce se encuentra configurado por una fantasía que llena el espacio vacío de una imposibilidad constitutiva (e.g. la imposibilidad de una sociedad como un todo orgánico y armónico, carente de antagonismos). Ese argumento ilusorio puede comprenderse como organizado por un *fantasma* fundamental. Movilizado siempre por algún tipo de estructura signifiante,<sup>10</sup> el *fantasma* es un guión que escenifica visualmente el deseo, ya sea que procese la representación imaginaria de un grupo en su historia o la historia de sus orígenes (vale decir: su *memoria*), ya sea que se oriente hacia el futuro, a fin de gestionar, como lo hace

---

10 “Por eso toda tentación de reducir la fantasía a la imaginación, a falta de confesar su fracaso, es un contrasentido permanente, contrasentido del que la escuela kleiniana, que ha llevado muy lejos las cosas en este terreno, no puede salir por no entrever siquiera la categoría del signifiante. Sin embargo, una vez definida como imagen puesta en función en la estructura signifiante, la noción de fantasía inconsciente no ofrece dificultad” (Lacan, 1987: 617).

lo utópico, la relación del grupo con los tiempos venideros. Este dato –nos apresuramos a aclararlo– no tiene *per se* nada de peyorativo, aun cuando ese fantasma pueda adquirir, en sociedades donde resulta cada vez más complejo suministrar una representación congruente del funcionamiento de lo político, una estructura de rasgos paranoicos (¿no es acaso el argentino un planeta político cartografiado por relatos de este tipo?: tal funcionario de segundo orden es el que realmente maneja los hilos del gobierno; tal conglomerado de medios ha iniciado una conspiración para determinar las conductas y pensamientos de los ciudadanos y así destituir al gobierno; los servicios de inteligencia vigilan la vida privada de ciertos líderes políticos, etc.).<sup>11</sup> Es verdad que no pocos autores han denostado lo pasional, lo irracional, lo ilusorio e, incluso, lo imaginario, imputándoles funciones de captura, falsedad, engaño, etc. Toca considerar, no obstante, si la política democrática no necesitaría tener una influencia real en los deseos y fantasías de las personas; si, más allá de los momentos de campaña, los proyectos políticos no deberían apelar de manera sostenida a esos componentes para producir modalidades de identificación conducentes a prácticas democráticas.

### 3. Consideraciones metodológicas

En la teoría de los discursos sociales, la problemática de los colectivos está contenida en la de la enunciación política,

---

11 Pongamos estas ilustraciones en los términos de algunas de las *imputaciones de nocividad* evocadas por Lacan a propósito de la paranoia: *telepática* (de la influencia), *abusiva* (del desarme de la intención), *profanatoria* (de la violación de la intimidad) y *persecutoria* (del espionaje y la intimidación) (1997b: 103). La característica central de la paranoia es la de ser un delirio sistematizado donde predomina la interpretación (una forma de conocimiento, al fin y al cabo). Se trata, asimismo, de una psicosis autoerótica: los paranoicos aman su delirio. Como el del fantasma, el discurso del delirio es un campo de significación que intenta llenar un vacío fundamental; pero, a diferencia de aquel, no guarda correspondencias con la lógica, la experiencia o el contexto cultural.

sitio de cruce de la dimensión individual con la producción social de sentido. Debe pensárselos como parte de un dispositivo que organiza el lugar que se atribuye a sí mismo quien habla, el que le atribuye a quien se dirige y el tipo de vínculo que propone a través de su discurso.

La manifestación discursiva de los colectivos de identificación afecta a los dos niveles de análisis del funcionamiento de la palabra política: el de la enunciación y el del enunciado. En el primero de esos niveles hay que considerar el fraccionamiento imaginario de la destinación y atender a la construcción discursiva de los destinatarios positivos (aquellos que comparten una creencia con el enunciador) y negativos (aquellos que se oponen). En este último caso, esa construcción puede dar lugar a figuras explícitas o encubiertas (García Negroni, 1988). El vínculo entre enunciador y destinatario positivo cobra, según Verón (1987: 17), la forma de un colectivo de identificación, que encuentra su expresión prototípica en un *nosotros inclusivo*. En el nivel del enunciado, se puede distinguir más de un colectivo. Vale retomar el inventario de entidades del imaginario político que propone Verón (1987):

1. *Colectivos de identificación de los actores de la situación de enunciación*: a través de su designación explícita, instauran la relación del enunciador con los destinatarios positivos o negativos (e.g. *nosotros los peronistas, los oligarcas, los burgueses*, etc.), generando cierta estabilidad de las identidades políticas. Se trata de entidades que admiten fragmentación y cuantificación.
2. *Colectivos de identificación que exceden a los actores de la situación de enunciación*: ubicados habitualmente en recepción por el enunciador político (por lo que amplían los límites de su interpelación), se trata de entidades que remiten a colectivos de identificación más amplios que los anteriores (e.g. *hermanos y hermanas de mi patria, vecinos, argentinos y argentinas, trabajadores*). Pueden aparecer en otros tipos

discursivos. Junto a las funciones identitarias poseen, por lo general, dimensiones persuasivas, asociadas al intento de no sectorizar las bases de apoyo o, en momentos de campaña, lograr el voto de los indecisos. Así como los anteriores son enumerables.

3. *Metacolectivos singulares*: son más abarcadores que los anteriores (e.g. *el país, el pueblo, el Estado, la República, la Patria, el ejército, el mundo*). Pueden fragmentarse (e.g. el país está dividido), pero no admiten cuantificación.

Poner a funcionar la palabra política implica disponer *estratégicamente* una serie de elementos pertenecientes tanto al orden de la enunciación (enunciadores, destinatarios y los colectivos en que estos se inscriben) como al del enunciado (colectivos dichos, formas nominales y modalizaciones de la relación entre enunciación y enunciado). Las regularidades observadas en el funcionamiento de este discurso le permiten a Verón hablar de cierta lógica en la construcción del dispositivo enunciativo político. La labor del analista consistiría, entonces, en distinguir y caracterizar los posicionamientos (e.g. peronista, kirchnerista, macrista, etc.) en el interior del campo político, a partir de la descripción de las *estrategias compositivas* que los diferencian. Para esta línea de indagación serían pertinentes, por ejemplo, los siguientes interrogantes:

*El modo de instalación del enunciador en su propio discurso y el lugar que le asigna a sus destinatarios.* En *Perón o muerte*, por ejemplo, Sigal y Verón (1988) reconstruyen el modelo enunciativo de Perón: la relación que funda el enunciador con sus destinatarios es de exterioridad y distancia (Perón no se confunde con sus destinatarios, sean “el Pueblo” o los “argentinos”).

*La relación del enunciador con los colectivos de identificación que utiliza.* Si, por caso, en su discurso decide definir el espacio de los destinatarios a los que quiere persuadir (*paradestinatarios*), los designará empleando un colectivo

enumerable (e.g. argentinos). Según Sigal y Verón (1988), en su discurso al regresar del exilio, en el que dice retornar “sin rencores ni pasiones”, Perón le habla a “los argentinos”, destinatario genérico que no se circunscribe a sus partidarios.

*La relación del enunciador con los metacolectivos.* Así, para designar al destinatario negativo (*contradestinatarío*), el enunciador seguramente utilizará un metacolectivo singular (e.g. “la derecha”).<sup>12</sup> Sigal y Verón (1988) señalan que Perón instalaba el término “la política” en el lugar de destinatario negativo, otorgándole una tonalidad peyorativa, puesto que la hacía responsable de la disociación entre argentinos.

Etc.

### 3. 1. El corpus

El *corpus* está integrado por los discursos de asunción como presidente de Néstor Kirchner (NK), pronunciado en 2003, el de Cristina Fernández de Kirchner (CFK), que tuvo lugar cuatro años más tarde, lo mismo que el de Mauricio Macri (MM), cuando asumió la jefatura de gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Se objetará –no sin cierta razón– que hay más de un desnivel entre estos textos, comenzando por la posición institucional de sus locutores; valen, pues, las dudas sobre la posibilidad de compararlos y sobre los alcances de cualquier generalización que surja del análisis. Entendemos, no obstante, que este ejemplar del discurso macrista<sup>13</sup> puede servir al menos para cotejar e

---

12 Llama la atención, por eso, que las agrupaciones políticas que ocupan el espacio de izquierda se suelen designar a sí mismas como *la izquierda*. Si bien está claro que el término no posee la carga peyorativa que afectaría a *la derecha*, no sería inoportuno preguntarse por el efecto de sentido de este uso, sobre todo frente a la atomización de los distintos partidos políticos de este espacio y a la erosión de su identidad.

13 Los adjetivos macrista y kirchnerista no designan locutores, sino espacios políticos. Es obvio que esta forma de nombrarlos implica la extensión de las características enunciativas descriptas aquí a otros discursos producidos, por distintos locutores, dentro de esos espacios políticos.

iluminar operatorias, ya que comparte ciertas restricciones genéricas con los kirchneristas. A fin de suscitar otro eje de comparación, nos ocuparemos conjuntamente de tres mensajes presidenciales (CFK) formulados durante lo que se denominó, en la Argentina, la “crisis del campo”<sup>14</sup> (25, 27 y 31 de marzo de 2008).

La constitución y ordenamiento interno del corpus siguió dos variables. Primeramente, los textos se confrontan de acuerdo con *posicionamientos* políticos explicitados por los mismos locutores; los resultados de la comparación revalorarán o no esa distribución inicial. El segundo factor es el *género discursivo*. Este es uno más del repertorio de términos ocasionados por la búsqueda y clasificación de regularidades inherente a la reflexión científica, tal vez el más conocido de los propuestos por las ciencias del lenguaje para el ordenamiento del universo de los enunciados. Los géneros pueden actuar como criterio explícito de partida de una investigación –tal es el caso aquí– o de llegada. En los estudios del discurso, construir un corpus bajo un criterio genérico (o tipológico)<sup>15</sup> significa reconocer el peso, para el análisis, de los espacios preestablecidos por las prácticas verbales; esto

---

14 Designación de los medios a una sucesión de medidas de *lock out* organizadas por los productores agropecuarios, en protesta por el aumento de las retenciones impositivas a la exportación de algunos de sus productos.

15 La noción de *tipo* es tan heterogénea como la de género e, incluso, muchas veces intercambian su función designacional, acercándose así a la denominación que emplea Bajtin en su obra clásica: la palabra *género* se usa, al revés que aquí, para nombrar los productos de la segmentación de la discursividad según grandes esferas de la actividad social. Más allá de esto, entendemos que *tipo* y *género* guardan relación de reciprocidad: todo *tipo* es un principio de agrupamiento de *géneros*; un *género* no es tal si no pertenece a un *tipo*. Según Maingueneau (2005: 72-73), la pertenencia a un *tipo* se puede establecer bien sea por criterios institucionales, a partir de la definición de los géneros (e.g. tesis, informe de lectura, tesina, etc.) que funcionan en una misma institución (lo que dará lugar a tipos como el discurso universitario, el discurso de hospital, el discurso jurídico, etc.), o bien sea por posicionamientos (e.g. discurso peronista, discurso comunista, discurso radical, etc.), producidos por la diversidad de géneros (e.g. plataforma electoral, panfleto, afiche, etc.) producidos por un determinado campo. A propósito, no deja de ser interesante estudiar la identidad de un posicionamiento a partir de los géneros que pone en obra.

es: trasladar a la investigación las conductas metadiscursivas más o menos espontáneas de los hablantes de una comunidad.<sup>16</sup> La descripción del corpus muestra que este análisis le asigna un lugar prevalente a los géneros dentro de las instancias discursivas. Esa instalación se justifica si, ya fuera de lo estrictamente metodológico, se comprende que sirven para la vinculación de nuevas manifestaciones de la producción de sentido con las anteriores;<sup>17</sup> que se trata de un componente architextual, una fuerza moduladora integrante de la gramática de producción de un discurso.<sup>18</sup>

### 3. 2. Apostilla sobre los géneros analizados

Pasemos a la descripción de los géneros. La práctica discursiva pública de los actores políticos en ejercicio de un cargo (e.g. presidente, jefe de gobierno, diputado, etc.) se puede denominar *institucional*, en atención a los rituales y las restricciones que impone el lugar social que ocupa. No nos detendremos en este factor más que para señalar su mayor o menor incidencia en la estabilidad de ciertos enunciados y formas de hablar, vale decir, para indicar la existencia de géneros en el discurso político institucional. Aunque poco estudiados y caracterizados, se los puede identificar y

---

16 Maingueneau (2005: 72-74) trata a estas unidades de análisis (géneros y tipos) como *de dominio (domaniales)*; son las que, junto a las *transversales* (organizaciones de lo lingüístico que pueden aparecer en distintos géneros), conforman las unidades *tópicas*, opuestas a las *no tópicas*. Estas últimas son construidas por los investigadores con independencia de las fronteras que define el uso. Ejemplo son las *formaciones discursivas* y los *recorridos (parcours)*. Se puede ver que, en última instancia, responden a dos modelos de investigación dentro de los estudios del discurso: uno orientado a articular los componentes sociales y textuales de la actividad discursiva, otro que apunta a desmontar las continuidades a fin de hacer aparecer en los textos la redes no evidentes que vinculan enunciados.

17 Esta misma cualidad puede ser leída en términos críticos, tal como lo hace Foucault (2002) al asignarle participación en un dispositivo de control discursivo.

18 Claro que el género discursivo es un elemento que no "satura" la gramática de producción. Además, no es posible ignorar que el análisis no puede confinarse a géneros y tipos: equivaldría a desconocer las relaciones interdiscursivas. En la elaboración de los textos participan elementos de otros géneros, cuya pertenencia genérica es indeterminable, elementos de otros tipos, etc.

nombrar a partir del examen de los textos producidos y de ciertas intuiciones sobre su funcionamiento. En este trabajo nos concentraremos en dos, en los cuales se inscriben los textos del corpus:

Los *discursos de asunción del mando* (o discurso de investidura o de toma de posesión del cargo). Ninguna de las descripciones halladas nos parece del todo satisfactoria para estudiar el corpus que nos ocupa, pero esta dificultad en parte se explica porque se trata de una escena genérica particularmente sensible a los rituales y ceremonias de cada país. Existen, no obstante, ensayos de caracterización que aportan elementos a considerar. Algunos autores (Marchand y Monnoyer-Smith, 2000; Chumaceiro, 2006; Chumaceiro y Álvarez, 2008; Chumaceiro y Gallucci, 2008) catalogan, desde una perspectiva retórica y pragmática, parámetros elementales de la situación de enunciación de esta escena genérica. Indicamos los que consideramos relevantes para esta indagación. Contemplan, en principio, la tipificación básica de los auditorios: los integrantes de la Asamblea Legislativa serían los destinatarios directos, físicamente presentes pero sin posibilidad de responder, y el resto de los presentes en la sala y la ciudadanía en general (a la que el discurso le llegará por obra de distintas vías de mediación) constituirían los indirectos (i.e. no forman parte de la interlocución propiamente dicha, pero su presencia está prevista por el orador). Asimismo, caracterizan su dimensión performativa: se trataría de un discurso que actualiza un acto legal, pero que implica a la vez un rito de pasaje por el cual se legitima el locutor. Existen, finalmente, rasgos definitorios del contenido proposicional, a saber: género predominantemente informativo, programático (con carácter casi vinculante, pues se debe decir algo sobre el plan de gobierno a ejecutar), modelador (de identidades y representaciones, dado que recalca la alineación ideológica del gobierno) y orientado a la concertación. Si bien se

puede coincidir con este inventario, es necesario –esto es obvio– poner en cuestión la posibilidad misma de considerarlos descriptores que aíslan y dan cuenta de manera acabada de una situación de enunciación, por más ritualizada o institucionalizada que se encuentre, como sucede en este caso. Aquí solo lo consideraremos como parte de las restricciones que operan en producción. Me atrevería a postular, asimismo, que, junto con otros, este género pertenece al régimen de *la política*: esto es, integra un dispositivo de instituciones, prácticas y discursos destinados a organizar de manera racional la coexistencia humana<sup>19</sup> (Mouffe, 2007).

Los de *antagonismo manifiesto* –su nombre y su estatuto son discutibles– serían aquellos que se producen en momentos de beligerancia explícita entre los contrincantes del campo político. Su estructura no es estrictamente equivalente a la de los anteriores. Aquí, el nombre designa una modalidad vincular entre enunciador y destinatario, no una situación correspondiente a una práctica política institucionalizada. Es justamente su carácter contingente el que pone en discusión la posibilidad de asociar a estos géneros parámetros estables. A diferencia de los textos de asunción, esta clase pertenecería al régimen de *lo político*, donde se podría incluir todo enunciado correspondiente al momento de retorno del antagonismo constitutivo de la vida en común. Por lógica, estos momentos alteran el funcionamiento de los intercambios y permiten ver cómo se comportan (i.e. si se modifican y en qué aspecto) los dispositivos enunciativos.

---

19 Régimen quizás no del todo diferente al que Rancière (2007) designa como *policía*, refiriéndose al dispositivo que determina el régimen de los cuerpos, lo visible y lo decible, esto es, al proceso de organización de los grupos y de los poderes; la distribución de lugares y de funciones y los sistemas de legitimación de esa distribución. La *política*, en cambio, fractura la configuración del dispositivo policial por la emergencia, a través de un proceso que tiene forma de litigio por la igualdad, de los no incluidos, que se vuelven así visibles en un orden que no les daba visibilidad, que sostiene el derecho a hablar y ser escuchados y comprendidos.

## 4. De el pueblo a la gente

### 4. 1. El decir: enunciador y destinatarios

#### 4. 1. 1. Discursos de asunción

Como operadores en el *plano de la enunciación*, los colectivos participan, en todos los textos, de la alternancia que los enunciadores llevan a cabo entre la construcción de su singularidad (e.g. “No voy a defender a los ineficaces”) y su inclusión en un conjunto (e.g. “Creemos firmemente en los proyectos políticos”). Por supuesto que el perímetro de este conjunto se desplaza permanentemente (puede incluir o no al destinatario directo, puede equivaler a “yo + el resto de los argentinos” o, como sucede con la alocución de MM, “yo + el equipo de gobierno”). La lógica que rige esta variación constituye un tema en sí mismo. Aquí no se abordará. Solo haremos notar que, en el caso de NK, el uso de los colectivos se minimiza por una estrategia de conformación de la objetividad, en especial de la no singularización de la figura del enunciador. Por el contrario, los enunciados producidos por los otros dos locutores, CFK y MM, presentan abundantes huellas de operaciones de construcción de una subjetividad evidente. En particular, el texto de CFK muestra un atributo que merece ser estudiado en detalle: la tendencia a la explicitación de la relación modal a través de los verbos, como modo de organizar y rimar la alocución.<sup>20</sup>

---

20 El rasgo distintivo es la escansión de los cambios temáticos del discurso por medio de la explicitación de la modalidad epistémica (“Creo también que no solo las instituciones del Estado en sus tres poderes deben abordar la reconstrucción de nuestro país...”) y desiderativa (e.g. “Quiero decirles que tengo grandes esperanzas...”). En el segundo caso, tal como muestra el ejemplo, el verbo modal va a menudo asociado a un verbo de lengua; parece una necesidad de la locutora decir su deseo (o su voluntad) de hablar. En el primero, el verbo modal suele ser un verbo de entendimiento. La puesta en escena elaborada es, pues, la de un enunciador que comunica su percepción de la realidad, estableciendo una asimetría sobre la posibilidad de lectura de la misma. La oralidad primaria de sus alocuciones (CFK suele no leer sus discursos) tiene una evidente injerencia en este autocentramiento. Ahora bien, parece un poco osado derivar de este rasgo discursivo hipótesis sobre futuras conductas institucionales, tal como hace Sarlo (“El vestido de la reforma no le calza a Cristina”, nota de opinión en el diario *La Nación*, 14/10/2011).

En la enunciación kirchnerista se emplea el colectivo más amplio posible (*nosotros, los argentinos*), que no traza ninguna partición sobre el campo de los votantes (sí sobre la de los habitantes, pero los extranjeros no votan). En el discurso marquista, la singularización del enunciador es recortada sobre una tendencia a la creación del gobierno como un colectivo (*nosotros, el equipo de gobierno*) y atiende a la configuración de un *ethos de carácter* (e.g. “No voy a retroceder frente a los que quieran conservar privilegios...”) (Charaudeau, 2006: 139). Se podría decir, entonces, que ambos eligen, en principio, formas de elisión del litigio. En un caso, por la maximización en la inclusión enunciativa; en el otro, por su disminución, hasta llegar al uso de una categoría sin resonancias políticas claras. La cuestión es que ambos producen una sustracción del antagonismo y, por tanto, de lo específicamente político (Rancière, 2007; Mouffe, 2007). Existe asimismo el factor genérico sobre el que volveremos.

También estructuralmente compleja, ya que, producto de la bifuncionalidad del discurso político (persuasiva y polémica), posee una multiplicidad simultánea, la destinación de cada uno de los dispositivos enunciativos debe ser examinada. No tanto por los *destinatarios directos*, que son nombrados en el encabezado formular de cada alocución (e.g. “Honorable Asamblea Legislativa”), sino por los *indirectos* y los *encubiertos* (García Negroni, 1988; García Negroni y Tordesillas Colado, 2001), que permiten señalar diferencias significativas.

Los primeros pueden también ser incorporados de manera explícita al comienzo de la interlocución (CFK, por ejemplo, los designa “Pueblo de la Patria”). En ambos locutores kirchneristas, el colectivo para interpelar a los destinatarios indirectos es “argentinos” (o “argentinos y argentinas”), es decir: el conjunto enumerable más amplio posible. La diferencia entre ellos radica en la cantidad de apariciones del término, dado que, como se dijo, el texto de NK tiende al borrado

enunciativo. Aquí el género y la situación de enunciación son variables explicativas determinantes: ¿qué gobierno, en una democracia occidental, daría su primer discurso, discurso de dimensiones programáticas, interpelando solo los destinatarios positivos? El discurso de MM no utiliza colectivos en función alocutiva; en realidad, esa función no forma parte de su dispositivo enunciativo. Se podría decir que, en este plano, rehuye cualquier principio de segmentación, sea esta más amplia de lo que la situación requeriría (no interpela, por ejemplo, con un “argentinos”) o sea ajustada a género y restringida (tampoco lo hace a través de “habitantes de la Ciudad de Buenos Aires”). No nos privaremos de decir una obviedad: este procedimiento enunciativo permite a MM habilitar la identificación potencial de cualquier destinatario, por fuera, incluso, de aquellos a quienes interpela lo dicho en el discurso.<sup>21</sup>

Para completar el panorama de la destinación, veamos los destinatarios *encubiertos*. El término designa un fenómeno que hace a la dimensión polémica de la producción de sentido política, pero que, por contragolpe, puede servir para consolidar el colectivo de los que comparten las creencias del enunciador. Se trata de los terceros a los que no se les habla directamente, pero ocupan un espacio en la superficie discursiva, producto de las eventuales *desautorizaciones*, *advertencias* o *amenazas* realizadas al decir algo y que es posible derivar por inferencia. Para decirlo simplemente, es el lugar que, cuando no se lo nombra directamente, suele asignársele al destinatario negativo; es un modo de

---

21 En los afiches de campaña —escena genérica distinta a la observada aquí— utiliza otro procedimiento, pero entendemos que perteneciente a la misma orientación estratégica. El circunstancial lector observa un individuo, representativo de un grupo etario, social, cultural, etc. acompañado por la leyenda “Vos sos bienvenido”. Así, el alocutivo interpela eventualmente a todos y, de manera concreta, a cada uno de sus lectores. En términos de las modalidades descriptas por Culioli (2010), se trataría de una relación que pone en juego enunciador y coenunciador o, con más precisión, incorpora a su forma la presencia del coenunciador, por tanto, su validación está afectada por una indeterminación fundamental, de lo que no puede responsabilizarse a un enunciador único.

presencia en un discurso de su otro, de su adversario. Y es aquí donde aparece cierta dimensión de lo antagónico. A modo de muestra, citamos enunciados que consideramos prototípicos del funcionamiento de cada dispositivo enunciativo en este aspecto:

- **NK**: “Para comprender la problemática de la seguridad y encontrar soluciones no solo se debe leer el Código Penal, hay que leer también la Constitución Nacional en sus artículos 14 y 14bis, cuando establecen como derechos de todos los habitantes de la Nación el derecho al trabajo, a la retribución justa...”
- **CFK**: “Recuerdo los argumentos de muchos opositores y de los medios de comunicación, que no son los mismos pero a veces se parecen bastante. Y quiero decirles que aquellas profecías que se desgranaron en radio, en televisión, ríos de tinta acerca de que íbamos a manipular la Justicia o perseguir a los jueces probos, resultó desestimada, no por otros discursos, sino por la realidad...”
- **MM**: “No voy a retroceder frente a los que se acostumbraron a la corrupción y al abuso. Está mal poner una persona en el Estado sin una tarea específica y necesaria.”

Si mentamos una vez más las características del género, no deberían existir expectativas sobre el auspicio de este lugar discursivo, en función del amortiguamiento de la función polémica en el mensaje de asunción del mando. En este punto, no obstante, se debe efectuar una diferenciación entre el discurso kirchnerista (sin distinguir entre los locutores) y el macrista. El primero de ellos es proclive a configurar destinatarios encubiertos por medio de la *desautorización* y *descrédito* de enunciados (a través de mecanismos como la negación) cuya responsabilidad se puede ligar a esos terceros o bien se les adjudica de manera directa; esto sucede principalmente cuando aborda tópicos como la transformación política y la seguridad. En el texto de MM, por su parte, se observan

algunas *advertencias* explícitas,<sup>22</sup> aunque no siempre resultan nítidas las figuras a las cuales son dirigidas. Es decir, la función polémica está, por su acometividad, mucho más acentuada aquí que en el dispositivo kirchnerista. El examen de un corpus más amplio permitiría, tal vez, discutir la representación asentada de una marcada disposición a la conflictividad como atributo exclusivo de este último espacio.

#### 4. 1. 2. *Discursos de antagonismo manifiesto*

En estos textos se modifica la organización descripta para el caso de la palabra kirchnerista. Transcribimos ejemplos:

- **CFK** (25 de marzo de 2008): “Porque si bien la historia ha cambiado hay algunos sectores que parece ser que insisten con las mismas prácticas de siempre y que parece que no están decididos ni a cambiar, ni a comprender, ni a entender.”
- **CFK** (25 de marzo de 2008): “¿Saben cuánto se ha invertido, argentinos, en obras hídricas que han permitido recuperar 8 millones de hectáreas que se anegaban?”
- **CFK** (31 de marzo de 2008): “Ya no basta, siquiera, con las retenciones para contener precios por la diferencia de los precios internacionales; además está el dinero que el Estado, que los argentinos estamos poniendo, en materia de compensaciones.”

Primer dato relevante: se incrementa, ciertamente, el lugar y la importancia del destinatario encubierto, aunque de un discurso a otro las *advertencias* que lo aluden dejan lugar a *desautorizaciones*. En segundo lugar, se utiliza una misma y única categoría, “argentinos” (o “argentinos y argentinas”), en el espacio de la alocución, para nombrar tanto al destinatario directo como al indirecto. Tercero: en los primeros

---

22 Tan explícitas que puede dar lugar a malentendidos mantener el adjetivo *encubiertos* para esta categoría. Sería mejor hablar de *destinatarios derivados*.

dos textos el enunciador no se incluye en ningún colectivo y, de hecho, refuerza permanentemente su carácter individual usando insistentemente el pronombre de primera persona del singular; solo a partir del tercer discurso del corpus, ubica el término “argentinos” en el espacio de locución, con el propósito de incorporar su figura a un colectivo equivalente a yo + todos los argentinos.

## 4. 2. Plano del enunciado

### 4. 2. 1. Discursos de asunción

Comenzaremos realizando un tosco ejercicio de cuantificación. En el discurso kirchnerista, los colectivos y metacolectivos que abundan en el *plano del enunciado* son, en orden decreciente: *país, Estado, sociedad, Argentina, ciudadanos/ciudadanía, pueblo, generación, nación y equipo* (la diferencia más significativa entre locutores es que NK apela mucho más a este tipo de categorías). En el macrista, en cambio, encontramos solo dos: *gente y vecinos*. Este relevamiento muestra, en términos globales, la preferencia en ambos casos por metacolectivos no cuantificables, es decir, entidades que atienden menos a la instauración identitaria que a las funciones referenciales y de tematización. Desde aquí, son todas diferencias. Por supuesto que, para comenzar a explicar estas disimilitudes, cabe la aclaración realizada más arriba, acerca de lo no equiparable de la situación de enunciación de cada texto; cualquier parangón, por tanto, tiene sus restricciones.

El empleo de los colectivos en los textos kirchneristas parece estar guiado por ecos de sus usos anteriores de la discursividad política, usos determinados, en general, por el tópico tratado. En función de esta premisa, y aunque no nos satisfagan del todo, proponemos los agrupamientos y taxonomías que siguen:

*Operadores de institucionalización*: se podría denominar así a los colectivos formales impuestos por el sistema democrático. Son aquí los más abundantes y podemos suponer que

son los de mayor presencia en los géneros que se inscriben en el régimen de *la política. Estado, país, sociedad y ciudadanía* son empleados al describir el funcionamiento de las instituciones democráticas y, de manera puntual, la actividad electoral (e.g. CFK: “Para cambiar un país hace falta un buen gobierno y una buena sociedad, donde cada uno de los ciudadanos sepa que todos los días cuando toma decisiones, está construyendo un modelo de sociedad en la que quiere vivir”). *Estado* es frecuente en el texto de NK. Es la huella, sin dudas, de un intento de reconstrucción simbólica de los poderes de esa institución, luego de su debilitamiento durante el período de hegemonía neoliberal (1989-2003). Si el discurso de asunción se distingue por las modalidades descriptiva (de balance de una situación) y programática (de promesas y compromisos), estos colectivos aparecen prevalentemente en la primera de ellas.

*Operadores de politización*: en esta categoría podríamos incluir el uso y la mención de los colectivos no formales. En este corpus el término clave es *pueblo* (generalmente asociado a *nación*). Puede o bien ser ubicado como cuerpo político integral y objeto de transformación (el *Pueblo*, según Agamben), evocando así la discursividad peronista<sup>23</sup> (e.g. NK: “Vengo en cambio a proponerles un sueño: reconstruir nuestra propia identidad como pueblo y como Nación”), o bien funcionar, en uso autonímico, como indicador de politización (e.g. CFK: “...en el pueblo y en la nación, palabras que tal vez en tiempos de globalización no suenan bien o suenan raro al menos (...) Por eso, pueblo y nación en tiempos de globalización siguen más vigentes que nunca”). La distancia entre el enunciador y su palabra implicada en este segundo uso merece un estudio más profundo, sobre todo en el marco de los intentos de otorgarle legibilidad a las

---

23 Al respecto, ver Sigal y Verón, 1988.

situaciones políticas, de imponer ciertos significantes en el contexto de una lucha por la hegemonía.<sup>24</sup>

*Operadores de emotividad o primeridad:* dos son identificables en este corpus: *Patria* –todo un clásico para enfatizar vínculos afectivos de un grupo con un territorio– y *generación*, que ha adquirido una fuerte dimensión emotiva en el discurso kirchnerista, pero que tampoco está ausente en el macrista, aunque con una vectorialización temporal opuesta, la memoria del futuro (e.g. NK: “Formo parte de una generación diezmada”; CFK: “No somos marcianos ni Kirchner ni yo, somos miembros de una generación que creyó en ideales y en convicciones, y que ni aun ante el fracaso y la muerte perdimos las ilusiones y las fuerzas para cambiar el mundo”; MM: “Mi sueño es que nuestra generación de dirigentes sea recordada como la que cambió el juego”). Se trata de hacer una alusión a un trayecto personal que se recorta sobre el fondo de una generación, colectivo restringido de pertenencia y figura de solidaridad e identidad horizontal.

*Operadores de pospolitización:* como ya se dijo, el discurso de MM solo apela a dos colectivos en el plano del enunciado: *gente* y *vecinos*. El segundo, enumerable, da cuenta de una restricción decisiva: en la categoría *vecinos* solo caben aquellos que poseen algún tipo de propiedad que los hace habitar, cercanos unos de otros, un mismo territorio. En otras palabras, no son vecinos los que solo transitan la ciudad. No es extraño, por eso, que el término esté mayormente presente cuando se tematiza la inseguridad (e.g. MM: “Quiero invitar a todos los vecinos, y a ustedes sus representantes, a trabajar juntos en esta tarea. Porque la seguridad podrá mejorar cuando haya una policía bien paga y bien entrenada,

---

24 El término *pueblo* (con minúscula) utilizado para designar únicamente al subconjunto de los excluidos (Agamben, 2001), es la variante que, sin ambigüedades, forma parte del discurso de los partidos de izquierda (junto con los tradicionales *clase obrera* y *trabajadores*). Algunos de ellos, como el MST, buscan formas de reemplazo (e.g. *los de abajo*), a fin de aislarse de los ecos de sus usos populistas.

una justicia eficiente que proteja a los vecinos”). *Gente*, por su lado, tiende a una mayor amplitud y a una absoluta indeterminación, aunque el reconocimiento de su sentido reenvía al contexto de un país (Verón, 1999: 113) (otro estudio debería detenerse a analizar los sentidos segregacionistas que evoca en el ámbito de nuestra cultura: ¿quiénes son los que no “son gente”, o no “son gente como uno”?). Si bien se trata de una generalidad que sutura discursivamente la fragmentación de la sociedad civil y elude la connotación política, en el discurso macrista tiene un funcionamiento distintivo: parece ocupar el contorno de un sujeto político, pero transfigurado en consumidor exigente<sup>25</sup> (MM: “La gente nos votó para que trabajemos juntos”, “Creo en la pasión de hacer para la gente”). Llama la atención, en realidad, que ambas pluralidades no pueden ser consideradas categorías políticas, ni por definición (como, por ejemplo, lo es *ciudadanos*), ni por tradición partidaria (e.g. *compañeros*, *partidarios*). Se oblitera, por ende, la potenciación de colectivos antagonicos (sabemos que la instauración del *pueblo* implica la del *poder*, pero ¿qué entidad política contrapuesta –en el sentido restringido del término– podría convocar la *gente* o los *vecinos*?).<sup>26</sup> Pregunta: ¿no podríamos pensar que se trata de una de las formas que tiene el discurso político de vaciarse a sí mismo, de despolitizarse o,

---

25 Al estudiar la interacción entre la clase política y la sociedad civil, Rosanvallon (2007) llama la atención sobre la existencia de procesos contemporáneos a los que denomina *impolíticos*. En estos, los ciudadanos no querrían apropiarse del poder, sino volverlo más transparente para controlarlo mejor. La respuesta de la clase política y de los gobernantes es la prudencia (e.g. se presentan a sí mismos como meros *gestores*).

26 Al reconocer que lo que define lo político es la relación de antagonismo, la respuesta al interrogante debería ser que tal vínculo siempre producirá entidades, incluso frente a la renegación que de esto haga un discurso. Buenos Aires, por otra parte, presenta ejemplos contundentes al respecto. Pensamos en los recientes litigios en torno a la ocupación del espacio público, donde los *vecinos* (así se presentaban, así fueron llamados por los funcionarios políticos y por la prensa) demandaban que el poder de policía del Estado desalojara –a palazos de ser posible– a los “sin techo” ocupantes de terrenos públicos.

lo que es lo mismo, de domesticar los antagonismos? En tal caso, podríamos designar estos colectivos como *operadores de pospolitización*. ¿Por qué? Porque serían formas discursivas que se corresponden con la figura de la *posdemocracia* o *pospolítica* (Rancière, 2007: 126), cuyos rasgos definitorios mencionábamos más arriba. Su lógica es sencilla: olvidarse de las ideologías a favor de procesar las demandas concretas de la gente. Reformulando: actúan sobre los litigios, pero no políticamente, sino como problema aislado, evitando así la potencial articulación de demandas.

#### 4. 2. 2. *Discursos de antagonismo manifiesto*

En el caso de los discursos de *antagonismo manifiesto*, se produce un cambio significativo: el colectivo *argentinos* mantiene su posición en el plano de la enunciación, pero se le asigna un lugar central en el plano del enunciado. Esto permite otro fraccionamiento en la descripción que venimos realizando:

*Operadores de armonización o de arquipolitización*:<sup>27</sup> se trata del caso de (*todos los*) *argentinos*. Es un modo de designar a un conjunto que excede la identificación partidaria, vale decir, de nombrar a aquellos a quienes hay que convencer. Al ser enumerables, poseen una fuerza individualizadora del destinatario a interpelar de la que carece cualquier categoría de mayor abstracción y pueden lograr, por consiguiente, una mejor recepción de argumentos. El examen del corpus muestra que, además de su función vincular, este operador sirvió a estrategias argumentativas de inclusión/exclusión de los agentes en conflicto y de búsqueda de bases de apoyo, gracias, en principio, a que admite cuantificación (en este caso, afectado por las propiedades referenciales y cuantificacionales del determinativo *todos*) (e.g. CFK-25 de marzo: “Yo

---

27 Lo *arquipolítico* es, para Rancière (2007), uno de los momentos de negación de lo político, cuya característica definitoria es el intento de crear un espacio homogéneo, orgánicamente estructurado. En un espacio de ese tipo, no tiene lugar lo político en tanto instancia de litigio.

puedo entender a los integrantes del sector, pero quiero que sepan que soy Presidenta de todos los argentinos y que tengo que gobernar para todos los argentinos y para los intereses de todos los argentinos y para que los argentinos que vivimos aquí, en la Argentina, sigamos teniendo costos también argentinos en materia de alimentos”). El ejemplo anterior recoge un uso paradójico de este colectivo prototípico de los textos analizados. “Argentinos” es, a la vez, colectivo en el que se incluye el enunciador, en el que incluye a los destinatarios, del que simultáneamente excluye a aquellos a quienes advierte o desautoriza (“integrantes del sector”), pero no deja de incluirlos al hablar de “todos”.

## **5. Conclusión. Como las viejas parejas, kirchnerismo y macrismo terminan por parecerse**

El tratamiento que los enunciados políticos le dan a los colectivos identitarios y algunas pautas para su estudio: aquí nos ocupamos de tales cuestiones, principalmente, de cómo se hace presente ese fenómeno en los discursos de asunción. Los de antagonismo manifiesto han servido para mostrar cómo, en momentos de crisis política, se modifica ese tratamiento. En esta dirección, optamos por asociar dos factores a las marcas halladas, a fin de cimentar un principio de explicación. Uno de ellos correspondiente a las restricciones discursivas: el género; el otro es la postulación, en carácter de condición de producción, del funcionamiento antagónico como lógica indestructible del campo político.

En efecto, los discursos de asunción muestran una especie de tensión para gestionar el antagonismo. Por un lado, se tiende a borrar las marcas de identificación “partisana” en los colectivos de enunciación y a instalar los conjuntos más amplios posibles en el lugar del destinatario indirecto. Por el otro, el análisis de los destinatarios encubiertos muestra,

aun en géneros que deberían restringirlo, la persistencia de lo antagónico, aunque con operatorias que lo morigeran en uno y otro posicionamiento (no ir más allá de la desautorización en el caso del kirchnerista; construir al otro al cual se amenaza/advierte como una entidad no partidaria en el caso del macrista). Si observamos el comportamiento de los colectivos en el plano del enunciado, la cuestión se reparte allí entre un intento de atemperar el antagonismo vibrante que debería definir lo político, sea priorizando el uso de los colectivos formales, sin dejar lugar a la creación de otros nuevos (el caso del discurso kirchnerista), sea desde la irrupción de nuevas categorías tradicionalmente ajenas al habla política (el caso del macrista).

Este estado de cosas suscita la pregunta por la presencia y fuerza de una visión liberal en nuestro campo político, es decir, motiva la averiguación de su peso específico en la actualidad, en tanto posible manifestación residual de su hegemonía vernácula durante la última década del siglo pasado y como parte de una vigente hegemonía global, mal resistida o bien consentida por los gobiernos argentinos del siglo XXI. ¿Por qué esta pregunta? La oclusión de las identidades colectivas podría explicarse por la prevalencia de un modelo liberal racionalista e individualista, hoy camuflado en una tecnocracia ilustrada y tolerante que encripta las demandas transformadoras,<sup>28</sup> al tiempo que patrocina un mundo donde los individuos deberían dedicarse a cultivar una diversidad de estilos de vida y rehuir los lazos colectivos fuertes

---

28 Anticipando algunos años el debate en torno a los posicionamientos de derecha en la Argentina, Žižek (2001: 215) escribía en 1999: "En la pospolítica, el conflicto entre las visiones ideológicas globales encarnadas en diferentes partidos que compiten por el poder aparece reemplazado por la colaboración de tecnócratas ilustrados (economistas, especialistas en opinión pública...) y multiculturalistas liberales; a través de la negociación de los intereses se llega a una transacción en la forma de un consenso más o menos universal. De modo que la pospolítica subraya la necesidad de abandonar las antiguas divisiones ideológicas y enfrentar nuevas cuestiones utilizando el saber experto necesario y una deliberación libre que tome en cuenta las necesidades y demandas concretas de la gente".

(Žižek, 2001; Mouffe, 2007). Diríamos, para ser más directos, que se trata de uno de los indicadores del intento de reducir el alcance de lo político, siempre si –insistimos– entendemos que este término designa un campo donde el conflicto tiene un carácter constitutivo. En suma, en su afán de ignorar la naturaleza conflictiva del universo social y de gestionar los conflictos en términos racionales, colocando al adversario como un mero competidor, este modelo comúnmente llamado *pospolítico* (o antipolítico, o despolitizado) tiende a desconocer que el antagonismo es inherente a todo proceso identitario o, lo que es lo mismo, que toda identidad política (un “nosotros”) es relacional (consecuencia de un antagonismo) e implica una exterioridad constitutiva (un “ellos”).

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pretextos.
- . 2001. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia, Pretextos.
- Balibar, Étienne. 2004. *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Bayart, Jean-François. 1996. *L'Illusion identitaire*. París, Fayard.
- Castoriadis, Cornelius. 2007. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires, Tusquets.
- Charaudeau, Patrick. 2006. *Discurso político*. San Pablo, Contexto.
- Chumaceiro, Irma. 2006. “Bolívar en el discurso de toma de posesión de tres presidentes venezolanos”, en Sedano, M. *et al.* (comp.). *Haciendo lingüística. Homenaje a Paola Bentivoglio*. Mérida, Universidad de Los Andes, Colección Cuadernos Lengua y Habla N° 3, pp. 645-669.
- Chumaceiro, Irma y Álvarez, Alexandra. 2008. “El discurso de investidura en la reelección de Uribe y Chávez”, en *Actas de VII Congreso Latinoamericano de Estudios del Discurso*, ALED.
- Chumaceiro, Irma y Gallucci, María José. 2008. “La noción de *democracia* en los discursos de toma de posesión de Hugo Chávez y Álvaro Uribe”, en *Actas de VII Congreso Latinoamericano de Estudios del Discurso*, ALED.

- Culioli, Antoine. 2010. *Escritos*. Buenos Aires, Santiago Arcos.
- Foucault, Michel. 1998. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México, Siglo XXI.
- . 2000. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires, FCE.
- . 2002. *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets.
- García Negroni, María Marta. 1988. “La destinación en el discurso político: una categoría múltiple”, *Lenguaje en Contexto*, 1 (1/2), pp. 85-111.
- García Negroni, María Marta y Tordesillas Colado, Marta. 2001. *La enunciación en la lengua. De la deixis a la polifonía*. Madrid, Gredos.
- Habermas, Jürgen y Rawls, John. 1998. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, Paidós.
- Hardt, Michael y Negri, Toni. 2002. *Imperio*. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, Jacques. 1987. “La dirección de la cura y los principios de su poder”, en *Escritos 2*. Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 565-626.
- . 1997a. “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos 1*. México, Siglo XXI, pp. 89-93.
- . 1997b. “La agresividad en psicoanálisis”, en *Escritos 1*. México, Siglo XXI, pp. 94-116.
- Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. México, FCE.
- Mainqueneau, Dominique. 2005. “L’analyse de discours et ses frontières”, *Marges linguistiques*, 9, pp. 64-75.
- Marchand, P. y Monnoyer-Smith, Laurence. 2000. “Les discours de politique générale français: la fin des clivages idéologiques?”, *Mots. Les langages du politique*, 62,1, pp. 13-30.
- Mouffe, Chantal. 2007. *En torno a lo político*. Buenos Aires, FCE.
- Rancière, Jacques. 2007. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Rosanvallon, Pierre. 2007. *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires, Manantial.
- Sartori, Giovanni. 1989. *Teoría de la democracia*. México, Alianza.
- Sigal, Silvia y Verón, Eliseo. 1988. *Perón o muerte*. Buenos Aires, Hyspamérica.
- Verón, Eliseo. 1987. “La palabra adversativa”, en *El discurso político. Lenguajes y Acontecimientos*. Buenos Aires, Edicial, pp. 13-26.
- . 1999. “La gente”, en *Efectos de agenda*. Barcelona, Gedisa, pp. 113-115.

- . 2001. “Vínculo social, gran público y colectivos de identificación. A propósito de una teoría crítica de la televisión”, en *El cuerpo de las imágenes*. Bogotá, Norma, pp. 87-100.
- Virno, Paolo. 2008. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires, Colihue.
- Žižek, Slavoj. 2001. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires, Paidós.

## **Las pasiones intelectuales**

---



# Batallar los límites de la interpretación: memoria intelectual sobre la violencia en la polémica “no matarás”

Graciana Vázquez Villanueva

## El motivo primero

El texto que presentamos fue pensado como una indagación, muy específica lo reconocemos, sobre una zona discursiva de la memoria argentina reciente. Una memoria inquietante en la medida en que es contraria a la quietud, a la calma –la calma o la quietud que son dadoras de resignación–. La memoria es inquietante porque no cesa nunca. Concebida como un trabajo, individual y colectivo, es un esfuerzo constante por traer algo y por llegar a la verdad, a una interpretación de una verdad posible (Ricoeur, 2007). Fueron una afirmación de Héctor Schmucler “la memoria es una ética porque somos responsables de lo que recordamos”, pronunciada en un conferencia en 2005 en la Biblioteca Nacional, y un enunciado de Oscar del Barco, inscripto en su *Carta* publicada en la revista cordobesa *La intemperie* en 2004 –“No matarás” y “todos somos responsables de los asesinatos”–, las que orientaron el deseo, también necesidad, de analizar el trabajo de memoria discursiva y política realizado por estos intelectuales.<sup>1</sup>

---

1 Intelectuales conocidos como “los gramscianos argentinos”. Sobre su recorrido intelectual y político ha trabajado Raúl Burgos (2004).

## El motivo segundo

Todos somos responsables, porque todos  
estábamos en eso, *en hacer la revolución.*

Héctor Jouvé

En noviembre de 2004, la revista de análisis político y filosofía *La Intemperie* publicó un testimonio de Héctor Jouvé, miembro del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) que constituyó un foco revolucionario en la Argentina (Salta) como apoyo a Ernesto Guevara en Bolivia. Jouvé narra el asesinato de dos guerrilleros por sus propios compañeros, sus nombres: Adolfo Rotblat, a quien llamaban “Pupi”, y Bernardo Groswald. Esta decisión, tomada por Ricardo Masetti,<sup>2</sup> alias “Comandante Segundo”, obedeció según relata Jouvé al hecho de que “se habían quebrado”, física y mentalmente, no soportaban la resistencia en la selva y ponían en riesgo los resultados de la operación guerrillera:

- 
- 2 Jorge Ricardo Masetti Blanco, también conocido como “Comandante Segundo”, periodista y guerrillero argentino, fue fundador y primer director de la agencia de noticias cubana Prensa Latina. Estuvo al frente de la primera guerrilla guevarista, el Ejército Guerrillero del Pueblo, en 1963-1964, uno de los primeros grupos guerrilleros que actuó en la Argentina. En la operación *Sombra*, aquella por la que el EGP debía crear un foco en Salta, Masetti contaba con la orden de esperar al Che, quien como nombre en clave había elegido *Martín Fierro*. Para mostrarse asociado a otro gaucho, Masetti eligió el de *Segundo Sombra*, basado en el libro de Ricardo Güiraldes. Sus compañeros comenzaron a llamarlo “Comandante Segundo”. A comienzos de marzo de 1964 se produjo el primer encuentro con la Gendarmería, que se apoderó del campamento ubicado en La Toma deteniendo a cinco personas y requisándoles provisiones y armas. Los que no fueron detenidos en esa acción se reagruparon. Masetti no aceptó el consejo de otros integrantes de abortar la operación. Ordenó la búsqueda de alimentos; dos de los integrantes murieron de hambre en la selva. En ese viaje Jouvé y Antonio se despeñaron por una garganta y este último murió por las heridas y la falta de asistencia médica. A mediados de abril fueron encontrados por la Gendarmería, detenidos y posteriormente llevados a juicio. Pocos días después la Gendarmería encontró al otro grupo, fueron asesinados el cubano Hermes Peña y Jorge Guille y detenidos los restantes. De Masetti, que no estaba con el grupo, no se tuvieron noticias. Se toma el 21 de abril de 1964 como fecha de su desaparición.

Justo ese día se hace el juicio a Pupi (Adolfo Rotblat), un juicio en el que yo no participé. Cuando llegamos, Masetti, que era el jefe, nos comunica que lo iban a fusilar. Yo le pregunto por qué. Y me dice cosas como que el Pupi no andaba, que en cualquier momento nos iba a traicionar, que andaba haciendo ruido con la olla, que andaba desquiciado. Yo pienso que estaba muy mal, que se había quebrado, pero no vi que representara un peligro. Me dice “bueno, entonces vas a ser vos el que le de un tiro en la frente”. Yo le digo que no le voy a dar un tiro en la frente a nadie y mi hermano me dice que me calle la boca. (Jouvé, 2007: 14)

Y bueno, también se hace un juicio contra él, el muchacho bancario (Bernardo Groswald). Ese juicio termina en un fusilamiento. Estuvimos todos cuando se lo fusiló. Realmente me pareció una cosa increíble. Yo creo que era un crimen, porque estaba destruido, era como un paciente psiquiátrico. Creo que de algún modo somos todos responsables, porque todos estábamos en eso, en hacer la revolución. (Jouvé, 2007: 17) <sup>3</sup>

- 
- 3 En una entrevista publicada en la Revista *Lucha Armada* Nº 2 Jouvé amplía su testimonio sobre Adolfo Rotblat y Bernardo Groswald. Con respecto a Rotblat relata: “Tenía un poco más de 21 años... Ya comencé a tener problemas en la marcha. Se quedaba... y bueno había que sostenerlo un poco para que siguiera marchando. Y a veces la columna iba más lenta por él. Cuando nos quedamos sin agua durante 24 horas, con mucho calor y muchas dificultades para seguir caminando, Pupi perdió fuerzas, y como que se fue desmoronando su personalidad. Cuando llegamos al campamento estaba muy mal. Se cubrió la cabeza con las manos y acurrucó su cuerpo. Entonces Masetti pensó que había que fusilarlo. Yo me opuse, y le dije que no, que no estaba de acuerdo. Insistí y entonces me dijo: “entonces vos le vas a dar el tiro de gracia. No, yo no lo iba a hacer porque no violaba ningún código de seguridad: no era desertor, no tenía actitud cobarde ante el enemigo, no era homosexual” (Jouvé, 2005: 56). A Groswald lo presenta en estos términos: “Era un muchacho bancario, acostumbrado a la ciudad, usaba anteojos de mucho aumento y tenía pie plano, lo que complicaba su capacidad de caminar... fue un juicio sumario. Él estaba desquiciado. De todas maneras yo pensaba que había que bajarlo a la ciudad... Bustos creía eso. Pero el juicio tenía el sentido de todos los juicios que se han hecho en Cuba y en otras guerrillas: se llevan a cabo para levantar la moral e imponer las autoridades... Nadie le iba a decir a Masetti ‘yo no estoy de acuerdo’. El único que se lo podía decir era yo. Pero Masetti dijo ‘se acabó la joda’, armó un pelotón de tres personas, creo, y dispararon” (Jouvé 2005: 56)

La primera respuesta al testimonio de Jouvé fue publicada en la misma revista en el número siguiente: una carta que el historiador cordobés Oscar del Barco remitió a su director, Sergio Schmucler. A su vez, la carta de del Barco desencadenó un debate entre intelectuales que, por su extensión y los temas tratados, se ha transformado en el más destacado corpus polémico de la izquierda argentina en los últimos años.<sup>4</sup> En líneas generales se pueden agrupar las intervenciones a partir de los espacios políticos de pertenencia y sus revistas: *Confines*, promotora del Espacio Carta Abierta, órgano de apoyo al kirchnerismo, cuyo N° 17 cuenta con artículos escritos por Ricardo Forster, Nicolás Cassullo y Alejandro Kaufman; *El Ojo Mocho* de filiación peronista y marxista con artículos de Horacio González, León Rozitchner y María Pía López;<sup>5</sup> *Lucha armada* de perfil socialista y marxista con artículos de Sergio Bufano y Mario Bateo;<sup>6</sup> la revista lacaniana *Conjetural* donde se publican artículos de Jorge Jinkins, Juan Bautista Ritvo y Eduardo Grüner;<sup>7</sup> y la revista *Acontecimiento* filiada al pensamiento de Alain Badiou donde escriben Gabriel Burgos y Martín Mosquera.<sup>8</sup> A estas publicaciones se deben incorporar las cartas publicadas en la revista *La intemperie* más una serie de artículos y ponencias de perfil académico y observaciones de intelectuales realizados en la prensa gráfica como los de Beatriz Sarlo.<sup>9</sup>

La notable repercusión que tuvo la *Carta* de del Barco tiene su razón de ser en que es, sin lugar a dudas, la primera autocrítica que realizó de manera pública, en la Argentina,

---

4 La mayoría de estos textos fue publicada en los dos volúmenes del libro *No matar. Sobre la responsabilidad*. Editorial Universidad Nacional de Córdoba y Ediciones Cíclope, 2007. En este trabajo seguimos esta publicación y no los textos editados en las diferentes revistas.

5 Los artículos fueron publicados en *El ojo mocho* N° 20.

6 Los textos son de *Lucha armada* N° 20.

7 *Conjetural* N° 42 y 43.

8 *Acontecimiento* N° 6.

9 Citados en las referencias bibliográficas.

un intelectual de izquierda sobre la responsabilidad que tuvo la vanguardia política en la elaboración teórica e implementación del foquismo de los 60 y 70. Héctor Schmucler, en 1980, había afirmado esta necesidad cuando en la revista *Controversia* escribió:

Si empezamos por nosotros, parece ineludible que, de una vez por todas, nuestras proposiciones comiencen con el sujeto en primera persona del singular. Yo hablo sobre una realidad que me hizo y a la que contribuí a hacer. **El esfuerzo por reconocernos actores, por lo tanto responsables, es el máximo compromiso que algunos de los argentinos debemos realizar después de las opciones que asumimos.** Los que de una u otra manera compartimos un proyecto cuya destrucción determinó nuestro exilio, **no tenemos derecho a evitar la responsabilidad del yo.** La frecuentación del sujeto impersonal establece una distancia que alude a cierta objetividad, a la ilusión de una verdad en sí, a la consideración de una realidad sobre la cual el intelectual puede tornarse crítico y juez porque posee la sabiduría. Con todo, el alejamiento del sujeto impersonal presupone una primera persona, **el que denuncia el discurso colocado en la verdad**, que se dirige a una segunda: los actores enjuiciados (...) El punto de partida es más simple: estamos aquí porque fuimos derrotados (Schmucler 1980: 4)<sup>10</sup>

Consideramos, además, que sus efectos político-discursivos obedecen a que propone realizar una revisión radical sobre la práctica fundante de la guerrilla de izquierda en

---

10 Existen trabajos precedentes que abordan la responsabilidad de la izquierda y de las organizaciones armadas en la derrota de los 70. Los artículos en la revista *Controversia* –publicada en México durante el exilio y editada en formato facsimilar en 2009– y el trabajo de Pilar Calveiro (2004). Con posterioridad los libros de Ana Longoni (2007), Hugo Vezzetti (2009) y Héctor Schmucler citados en la bibliografía. Los destacados en negrita son nuestros, en itálica y comillas son destacados por sus autores en los originales.

la Argentina basada en un mandato sacrificial y el mito de la violencia. Los guerrilleros en la Argentina sabían, escribe Schmucler, que la lucha en que se habían empeñado los colocaba en un trato cotidiano con la muerte. Morían y mataban. La muerte llegó a ser un dato más en una programación en la que los cuerpos humanos se transformaban en *recursos* bélicos. La estructura técnica de la guerrilla no tenía lugar para la piedad hacia sus componentes. Como enseñaba Ernesto “Che” Guevara, la preparación del “hombre nuevo” tenía un momento necesario en el desprecio por la muerte. La de los otros y la de uno mismo (Schmucler, 1999: 5).

En un trabajo anterior (Vázquez Villanueva, 2010) sostenemos que si el testimonio de Juvé es una experiencia y su representación y, por ende, el espacio para hacer visible un problema –el asesinato del otro como matriz fundadora de la guerrilla argentina–, la carta de del Barco instituye un trabajo sobre la memoria, que arranca con una inscripción hecha en el cuerpo individual y social –la cicatriz del asesinato de dos guerrilleros por sus compañeros–, para convocar a la izquierda argentina a una reflexión sobre la responsabilidad y la culpa a partir de su consideración de la política en términos de guerra. Cuatro son los principios que sustentan la posición ético-política de del Barco, sintetizados en su postulado: “Sobre la responsabilidad: no matar”: responsabilidad, culpa, maldad y decir la verdad. En primer término, **responsabilidad** –“mientras no asumamos la responsabilidad de reconocer el crimen, el crimen sigue vigente” (del Barco, 2007: 32), donde la responsabilidad apunta a dar cuenta de las propias acciones. Por otra parte, el límite de esta responsabilidad es la **culpa**, la región de lo inaudito y lo irredimible que surge cuando no hay posibilidad de reparación –“aunque pueda sonar a extemporáneo corresponde hacer un acto de contrición y pedir perdón” (del Barco, 2007: 33) ya que en la medida en que no se asuma la incumbencia por el crimen este sigue impune. Responsabilidad y culpa conducen a la enunciación

del principio “No matarás” a partir de la consecuencia que señala la noción de **maldad** –“La maldad, como dice Levinas, consiste en excluirse de las consecuencias de los razonamientos, el decir una cosa y hacer otra, el apoyar la muerte de los hijos de los otros, y levantar el ‘no matarás’ cuando se trata de nuestros propios hijos” (del Barco, 2007: 32). Finalmente **decir la verdad** –“Ahora se trata, y es lo único en que coincido con Gelman, de la verdad, la diga quien la diga. Yo parto del principio de ‘no matar’ y trato de sacar las conclusiones que ese principio implica”– (del Barco, 2007: 34) que señala cómo con el uso incoherente del “no matarás” se cae en la maldad y en la culpa. En ese trabajo, la noción de *parrhesia* articuló nuestro análisis centrado en las consecuencias que conlleva, en el hablar franco del filósofo, la palabra de verdad.

En esta oportunidad, en cambio, deseamos detenernos en el contradiscurso que generó, particularmente en los artículos publicados en la revista *Conjetural*, de manera más específica, en la polémica que del Barco sostuvo con Juan Bautista Ritvo. Las razones de esta elección se fundamentan en varios aspectos. El primero de ellos es que dentro del corpus polémico, la serie establecida entre *La intemperie-Conjetural* es en la que se examinan y contrastan, de manera pormenorizada, los problemas teóricos medulares de la izquierda argentina, se llevan los razonamientos al límite de la ética y, en consecuencia, es la más violenta, tanto en lo discursivo como en lo político. En segundo término, elegimos la polémica del Barco/Ritvo por el trabajo discursivo desplegado a partir de un tipo especial de paráfrasis: la reformulación parafrástica de tipo explicativo, analizada por Catherine Fuchs, en su libro *Paráfrasis y enunciación* (1994), una reformulación centrada en la interpretación de un texto, cuyo sentido se intenta restituir, explicitar o transformar. Dentro de esta perspectiva, los materiales que seleccionamos conforman una cadena parafrástica integrada por: la *Carta* de del Barco → el primer artículo de Ritvo “La intemperie es

la crueldad” —→ el *Comentario* de del Barco a los artículos de Jinkis, Ritvo y Grüner —→ el segundo artículo de Ritvo “El hecho maldito: la segregación” —→ y, por último, las *Observaciones* de Oscar del Barco a los artículos de Jinkis, Ritvo y Grüner. Finalmente, confesamos que un motivo no menor para elegir estos textos es la perturbación sentida al leerlos, casi un rechazo hacia ciertas afirmaciones de Ritvo de las que damos dos ejemplos:

Para volver a lo más inmediato, diría que no puedo elevar el “no matarás” a principio universal e incondicionado porque hay ocasiones en las que, siempre y cuando la muerte no sea ella misma el objetivo final buscado, **la muerte del hombre es un mal necesario**. Tal el caso de las guerras justas y en particular las guerras contra el invasor. (Ritvo, 2007: 135)

Carl Schmitt percibió como pocos el carácter extremo y ferozmente binario que late en cualquier coyuntura política, aun la más pacífica. Hay quienes lo exaltan con **la apelación a un romanticismo negro que puede conducirnos tanto a Hitler como a Stalin; me cuento entre quienes desearían que estas instancias permanezcan lo suficientemente alejadas como para no destruir la convivencia, pero no tanto como para que la vida colectiva caiga en la apatía que contrasta el legalismo político** con los llamados, con la frase hecha pero elocuente, “vicios privados”. (Ritvo, 2007: 228)

La pregunta primera es ¿qué dice Ritvo?, ¿qué gesto atroz lo hace decir esto? Que un intelectual de izquierda, filósofo y psicoanalista, que critica a la guerrilla y a la dictadura argentina, y reitera a lo largo de la polémica su inocencia y su rechazo a la violencia, afirme que “la muerte del hombre es un mal necesario”, o bien que el nazismo o el stalinismo deberían estar “alejados pero no tanto como para que la vida colectiva caiga en la apatía”, no solo producen alarma —como diría el propio Ritvo “de moral de confesionario o

de campus universitario”– (Ritvo, 2007: 183) sino que conlleva a una necesaria reflexión sobre las condiciones y los fundamentos de un discurso justificador de la violencia en la medida en que, al seguir un *index* de autores que se extiende desde Carl Schmitt a Lacan, la concibe como constitutiva de la condición humana:

No obstante, sí creo que hay un principio que puede formularse de manera general, un principio cuya excepcionalidad debe pensarse a la manera de Lacan; no una mera excepción a una regla, sino la excepción que por excepcionalísima funda los límites y los alcances de esta misma regla. Me refiero a la crueldad. (Ritvo, 2007: 135)

Podemos decir que el enfrentamiento del Barco/Ritvo construye dos posicionamientos opuestos con relación a la reflexión sobre la responsabilidad y la culpa en el compromiso con la lucha armada. Por una parte, el rechazo planteado por Ritvo a realizar condenas abstractas a la violencia y considerar, en cada caso, un análisis concreto de las condiciones en que emerge. Por otra, la *Carta* de del Barco –su enunciado “no matarás”– produce el dislocamiento del legado heroico que fue fundamento de las organizaciones guerrilleras: el sacrificio, la disposición previa a morir que hacía justificable la disposición a matar y, con ello, la visión de la guerra como el momento heroico definitivo de la acción política (Schmucler, 1999: 4).

Las operaciones discursivas puestas en juego para la construcción de estos dos posicionamientos se despliegan en todo el dispositivo de habla: los géneros utilizados, la instauración de modos diferentes de decir verdad, los saberes legitimados por cada uno y, de manera destacada, la reformulación que realizan sobre la palabra del otro. La reformulación en Ritvo lo conduce a aseverar la teoría de la violencia constitutiva en la historia como regla excepcional que regula

toda comunidad; en del Barco, a reafirmar el contenido del “no matarás” cuando enfatiza los errores del otro a través de la cita literal de sus palabras. La pregunta será entonces ¿cómo puede transformarse tanto, en el caso de Ritvo, el decir del otro a partir de una reformulación interdiscursiva? ¿Cómo la paráfrasis y la autoreformulación radicalizan el propio decir en del Barco?

Sabemos que en la reformulación explicativa parafrástica, las elecciones efectuadas por el sujeto, cuando hace la transformación del contenido de un texto fuente, son realizadas en función de los parámetros constitutivos de la actividad discursiva: dependen del objetivo perseguido por el sujeto que reformula (según el tipo de tarea discursiva a la que se ha comprometido), de sus conocimientos del mundo, de condicionamientos de orden situacional (según la representación que tiene de la situación de enunciación de texto fuente y de su propia situación de reformulación: intención de su interlocutor, imagen de sí mismo, etc.) y de sus preferencias subjetivas. Al tener en cuenta estas instancias comenzaremos por el dispositivo de habla –el modo de decir verdad– que conforma los discursos de del Barco y de Ritvo en la medida en que consideramos que corresponde a dos prácticas diferentes de lo que Foucault define como discursos de verdad. En este sentido ubicamos los textos en dos prácticas diferentes. Por una parte, la *parrhesía* en del Barco que, como *parrhesiasta* –sujeto que dice la verdad con coraje y riesgo–, formula un examen de conciencia (de sí) –su *Carta*– y somete a examen (a “otro”) –sus *Comentarios* y *Observaciones* a los artículos de Ritvo– para dislocar los principios fundantes de la guerrilla argentina –la moral heroica, el mandato sacrificial y su poder enceguedor–. Por otra, el discurso de *tekhné* de Ritvo, ligado a la figura del *rétor*, al intelectual que, como escribió Schmucler, puede tornarse crítico y juez porque posee la sabiduría y, en consecuencia, se convierte en portavoz del mito de la violencia.

En segundo término, proseguimos con el análisis del juego parafrástico: por una parte, la reformulación, desplegada en los textos de Ritvo, que exagera el umbral de distorsión, en la medida en que transforma radicalmente el contenido de la *Carta* y los *Comentarios*, y se configura, entonces, como una paráfrasis que traiciona,<sup>11</sup> por otra, y en oposición a la primera, la explicación parafrástica desplegada en los textos de del Barco, para derribar, echar por tierra, la posición de Ritvo.

## El examen de conciencia: del Barco

El filósofo se convierte por tanto en aquel que, por el coraje de su decir veraz, hace vibrar, a través de su vida y su palabra, el relámpago de una alteridad.

Michel Foucault, 2010: 366

En su último curso en el Collège de France, Foucault hace referencia al proceso que lo condujo al estudio del hablar franco, de la *parrhesía* como modalidad del decir veraz. Sostiene que fue la tradicional cuestión en la filosofía occidental sobre

---

11 "El proceso específico de transformación del contenido, si bien no es observable directamente, constituye la clave de la actividad de reformulación. En el curso de este proceso, el sujeto elabora, a partir del contenido C asociado a un texto T, un nuevo contenido C', del que selecciona algunos elementos entre una pluralidad de elementos de contenido posibles. Las elecciones que él efectúe son, al mismo tiempo, de orden cuantitativo y de orden cualitativo. En el plano cuantitativo, puede elegir desarrollar C (en el sentido de la amplificación retórica) o condensar C (en el sentido del resumen de texto) o también conservar poco o mucho la cantidad de elementos de contenido de C. En este plano cuantitativo, el umbral de distorsión puede ser cruzado, tanto por exceso de desarrollo como por exceso de condensación: un contenido C' demasiado diluido puede conducir a un T' ininteligible, de la misma forma que un contenido C' demasiado reducido. En un caso como en el otro las reformulaciones serán vistas como paráfrasis que traicionan T. En el plano cualitativo, el sujeto elige 'distanciarse', deformar más o menos C' en relación con C: entre los dos polos extremos que son, de un lado, una hipotética identidad absoluta (distancia idealmente nula) y del otro, la alteridad radical (el más allá del umbral de distorsión), se sitúa un *continuum* de transformaciones cualitativas admitidas como aceptables por ser percibidas dentro de los límites del umbral de distorsión." (Fuchs, 1994: 18-19)

las relaciones entre sujeto y verdad y, de manera más específica, las prácticas y los tipos de discurso que procuraban decir la verdad sobre el sujeto. Una de esas formas parrhesiásticas es **el examen de conciencia**, definido como aquel discurso de verdad que el sujeto dice sobre sí mismo o, en otros términos, un discurso de verdad que el sujeto está en condiciones y es capaz de decir sobre sí mismo. En este dispositivo de habla –un examen de conciencia– se inscribe la carta de del Barco publicada en *La intemperie*:

Al leer la entrevista con Héctor Jouvé, cuya transcripción ustedes publican en los dos últimos números de *La Intemperie*, sentí algo que **me conmovió**, como si no hubiera transcurrido el tiempo, **haciéndome tomar conciencia** (muy tarde, es cierto) de la gravedad trágica de lo ocurrido durante la breve experiencia del movimiento que se autodenominó “ejército guerrillero del pueblo”. Al leer cómo Jouvé relata suscita y claramente el asesinato de Adolfo Rotblat (al que llamaban Pupi) y de Bernardo Groswald, tuve la sensación de que habían matado a mi hijo y que quien lloraba preguntando por qué, cómo y dónde lo habían matado, era yo mismo. En ese momento me di cuenta clara de que yo, por haber apoyado las actividades de ese grupo, era tan responsable como los que lo habían asesinado. **Pero no se trata solo de asumirme como responsable en general sino de asumirme como responsable de un asesinato de dos seres humanos que tienen nombre y apellido**: todo ese grupo y todos los que de alguna manera lo apoyamos, ya sea desde dentro o desde fuera, somos responsables del asesinato del Pupi y de Bernardo. Ningún justificativo nos vuelve inocentes. **No hay “causas” ni “ideales” que sirvan para eximirnos de culpa**. Se trata, por lo tanto, de asumir **ese acto esencialmente irredimible, la responsabilidad inaudita de haber causado intencionalmente la muerte de un ser humano**. Responsabilidad ante los seres queridos, responsabilidad sin sentido y sin concepto

ante lo que titubeantes podríamos llamar “absolutamente otro”. Más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el *no matarás*. Frente a una sociedad que asesina a millones de seres humanos mediante guerras, genocidios, hambrunas, enfermedades y toda clase de suplicios, en el fondo de cada uno **se oye débil o imperioso el no matarás. No un mandato que viene de afuera, desde otra parte, sino que constituye nuestra inconcebible e inaudita inmanencia.** (del Barco, 2007: 31-32)

Del Barco se “conmueve”, “toma conciencia”, tiene la sensación de que “habían matado a su hijo”, “llora preguntando por qué, cómo y dónde los habían matado”, se “da cuenta claramente”. De las pasiones a la racionalidad, del Barco es un “yo” que se “asume como responsable de un asesinato de dos seres humanos que tienen nombre y apellido” y es, entonces, capaz de sostener su responsabilidad y decirla. Pero, además, hace extensiva esa responsabilidad a “todo ese grupo y todos los que de alguna manera lo apoyaron”. De la primera persona del singular al “nosotros”, del Barco se refiere a un grupo intelectual y político particular: el grupo de *Pasado y Presente*, en la década del 60, “los gramscianos argentinos”. De ninguna manera generaliza –como más tarde sostendrá Ritvo–, sí amplía su culpa y su responsabilidad pero las ubica en él y en su grupo de pertenencia.

El examen de conciencia, por otra parte, pone de manifiesto el desajuste entre medios y fines de los que un sujeto se hace cargo y, por tal razón, es uno de los géneros en los que se puede vislumbrar de manera más nítida la relación entre ética y política. En el examen de conciencia se revela la coincidencia entre el sujeto ético de la verdad y el sujeto político que actúa –debe actuar– con la acción recta que sustenta esa verdad. En la *Carta* se localiza esa perturbación entre medios y fines: la anomalía ejercida entre los asesinatos de dos compañeros y la guerrilla redentorista.

Será a partir de ese desajuste que del Barco, como sujeto *parrhesiasta*, ejerza un trabajo de inspección, se escudriñe a sí mismo para “asumir ese acto esencialmente irredimible, la responsabilidad inaudita de haber causado intencionalmente la muerte de un ser humano”. Por esa razón, al realizar su examen de conciencia, no es indulgente consigo mismo, comprende su acto pero no es complaciente: “ningún justificativo nos vuelve inocentes”, “no hay ‘causas’ ni ‘ideales’ que sirvan para eximirnos de culpa”. Si la no indulgencia estipula, como dice Séneca “sencillamente me digo: no vuelvas a hacer lo que hiciste”, el examen de conciencia señala no volver a repetir la incompatibilidad entre medios y fines, entre los asesinatos y la guerrilla. Esa acción, que implica apropiarse y no excluirse de las consecuencias, llena de sentido un imperativo: la prohibición de la muerte del otro –el “no mates” del *Decálogo* bíblico–:

[Porque] más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el *no matarás*. Frente a una sociedad que asesina a millones de seres humanos... en el fondo de cada uno se oye débil o imperioso el no matarás. No un mandato que viene de afuera, desde otra parte, sino que constituye nuestra inconcebible e inaudita inmanencia. (del Barco, 2007: 32)

El examen de conciencia y la regla enunciada –“no matarás”– fundan una práctica para la constitución de los sujetos éticos. En primera instancia, la elaboración del sujeto ético –el sí mismo pero, también, el “otro”, siempre necesario– se conforma a partir de una práctica entre dos: cuando decimos la verdad, apelamos al otro, no para reprocharle, no para herirlo sino para hacerlo progresar. En segunda instancia, el decir verdad comporta un riesgo para el *parrhesiasta* y, también, para el interlocutor, en la medida en que el examen de conciencia es un ejercicio de memoria que tiene el fin de reactivar las reglas que siempre se

deben tener presentes. No olvidar las reglas fundamentales de una acción, los medios que se deben emplear, los fines que se proponen. “No matarás” –principio, fundamento, mandato– ubica a del Barco como sujeto ético de verdad en la medida en que presenta la identidad entre acción y conocimiento, entre sujeto de acción y sujeto de verdad, capaz de responder a ese interrogante que dice:

¿Hasta qué punto las verdades que conozco y que compruebo conocer porque las recuerdo como reglas, a través de mi examen de conciencia, son en efecto las formas de acción, las reglas de acción, los principios de la acción de mi conducta a lo largo de todo el día y toda la vida? ¿En qué punto me encuentro de esa elaboración, de la que decía que era, creo, lo esencial de las operaciones ascéticas en esta forma de pensamiento? ¿Dónde estoy en la elaboración de mí mismo como sujeto ético de la verdad? ¿Dónde estoy en esa operación que me permite suponer, hacer coincidir exactamente en mí el sujeto de conocimiento de la verdad y el sujeto de la acción recta? (Foucault, 2000: 461)

Si el examen de conciencia implica tener principios de conducta, la *parrhesía* señala decir la verdad sobre uno mismo y sobre el otro, sin ocultar, ajustando cada palabra a la verdad. Un lazo fuerte, constitutivo se instaaura entre quien habla y lo que dice. Del Barco da su opinión, dice lo que piensa, se liga a esa verdad. Se ajusta como sujeto ético. Sin embargo, a partir de allí, asume el riesgo –Foucault dirá “el coraje de la verdad”– de ofender al otro. “Irritarlo, encoherizarlo y suscitar de su parte una serie de conductas que pueden llegar a la más extrema de las violencias” (Foucault, 2010: 30). El examen de conciencia de del Barco afronta la ruptura del pacto parresiástico: la puesta en riesgo del vínculo con su interlocutor.

## Del decir de la *tekhné* (Ritvo) al someter a examen de del Barco

Sócrates hace un recorrido, una indagación (...) a través de la ciudad (...) esto (la indagación, la puesta en entredicho, el cuestionamiento, el examen de los otros en la comparación consigo mismo) es lo que Sócrates, en el texto, llama éxtasis. *Exetazein* es someter a examen.

Michel Foucault, 2010: 99

La *parrhesía* se opone a la retórica, la técnica que incumbe a la manera de decir las cosas pero que no determina las relaciones entre quien habla y lo que dice. En la retórica no hay necesariamente verdad porque deshace el lazo entre el que habla y lo que dice.<sup>12</sup> En este sentido es llamativo que la primera interpretación de Ritvo ubique a la *Carta* de del Barco como juego retórico:

El recurso a cierto procedimiento retórico oriundo de la teología negativa y que consiste en repetir un término pero con signo negativo –dios sin dios, fuerza sin fuerza, ser sin ser–, cumple, en este contexto, la función de salir del paso allí donde reina la perplejidad y el temor profundo de dejar las cosas en el punto en que el saber –nuestro saber– debería entregarse a su propia descomposición; un dios sin dios sigue siendo incomprensiblemente dios, lo que equivale a la definición del dios, la fuerza sin fuerza es la impotencia de la fuerza, el ser sin ser sigue siendo, misteriosa, irreductible, inescrutablemente, ser. (Ritvo, 2007:132)

---

12 La retórica, por consiguiente, no implica un lazo entre quien habla y lo que dice, y su finalidad es en cambio instaurar una relación vinculante, una relación de poder entre lo que dice y la persona a quien uno se dirige, la *parrhesía*, al contrario, entraña un lazo fuerte y constituyente entre el que habla y lo que dice y, por efecto mismo de la verdad, el efecto de ofensa de la verdad, inaugura la posibilidad de una ruptura del vínculo entre el hablante y la persona interpelada por él (...). El *retor* es o puede ser un mentiroso eficaz que obliga a los otros. El *parrhesiasta*, al contrario, será el decidor valeroso de una verdad con la cual se arriesga él mismo y arriesga su relación con el otro (Foucault, 2010: 33).

Al ser interpretada como retórica, la *Carta* suscita una respuesta que conduce un modo de decir verdad distinto del de la *parrhesía*. Este será el modo de decir del hombre de la *tekh-né*, de un sujeto que no corre riesgo en la transmisión de su saber, que no se enfrenta a la resistencia de su interlocutor ni al desgarramiento que implica su decir. El técnico –el profesional– habla desde lo que ha aprendido y, en cada momento de su discurso, manifiesta su seguridad, su palabra autorizada. Este dispositivo asienta el texto de Ritvo, devenido en una reformulación técnica que intenta desbaratar la *parrhesía* de la *Carta* y cuyo sentido destaca del Barco cuando ubica a sus interlocutores de la revista *Conjetural* en la posición de detentadores del Saber:

La primera impresión que tuve al leerlos es la de hallarme frente al Saber de tres intelectuales que se consideran el lugar, no imaginario sino real, del Saber, o el Saber en su presencia misma, en ese lugar que son ellos mismos. Ustedes se preguntarán de dónde saco esa impresión. Ante todo me impresionó (dirán que una impresión no es un argumento, y por supuesto que tienen razón) el *tono* profesoral, propio de quienes se creen (hasta es posible que se lo creen sin tener conciencia de creérselas) poseedores de un conjunto de conocimientos que funcionan como Saber (absoluto). (del Barco, 2007: 151)

En oposición al decir técnico se libera la respuesta que son los *Comentarios* y *Observaciones* de del Barco a los artículos de Jinkins, Ritvo y Grüner. Ambos títulos señalan la inscripción del decir de del Barco a un género, que no solo rubrica la diferencia entre *parrhesía* y decir técnico, sino fundamentalmente apela al trabajo discursivo parafrástico que establece con la palabra del “otro” una batalla discursiva y política. El *comentario* es un texto en el que no se trata de “repetir” sino de “decir sobre”, que conlleva una toma de distancia y una

toma de posición con respecto a un texto fuente y, en consecuencia, despliega una perspectiva crítica activa frente a ese texto. En *Observaciones* prima la dimensión didáctica, el ejercicio de una enseñanza puesta en práctica por aquel que “mira/observa” un discurso y entonces “para/frasea” [de *para*: “a lo largo”, *phraso*: “yo digo”, “yo vuelvo a decir”] para esclarecer, para iluminar.<sup>13</sup> Los *Comentarios* y las *Observaciones* articulan, además, otra dimensión de la palabra *parrhesiástica*, aquella que implica “someter a examen al otro”. Si la *Carta* fue un examen de conciencia de sí —una prueba del alma—, los *Comentarios* y *Observaciones* desplegarán el cuestionamiento del otro a través de un proceso discursivo que implica la indagación, el entredicho, la inspección para confrontar, verificar y así llegar a la verdad. Del Barco ubica su ejercicio inquisitivo en las prácticas aléurgicas, ese conjunto de procedimientos que manifiestan la verdad en oposición a lo falso, lo oculto, lo imprevisible (Foucault, 2010: 19) pero, además, interpela de manera incesante, permanente.<sup>14</sup>

## Reformulaciones

La muerte genérica es incapaz de mencionar la muerte humana; por eso es inagotable la necesidad de saber cómo murió cada uno y, por eso, la incertidumbre no tiene consuelo.

Héctor Schmucler, 1996: 9

El texto de Ritvo lleva como título una reformulación del nombre de la revista en la que se publica la *Carta—La intemperie*

---

13 La actividad de comentario de texto contiene, en efecto, momentos de paráfrasis necesarios (entendida esta vez como reformulación explicativa): para explicar el sentido de una palabra, de un giro o de una noción difícil, el que enseña recurre a los sinónimos o a las perifrasis y realiza reformulaciones más o menos extensas del texto a comentar... La paráfrasis no es, por lo tanto, inútil esfuerzo o pálida imitación sino explicitación esclarecedora (Fuchs, 1994: 6).

14 Foucault (2010: 37) escribe: “El parrhesiasta es el interpelador incesante, permanente, insoportable”.

*es la crueldad*–. Una estructura ecuacional orienta la clave interpretativa hacia un principio: la “crueldad” asimilada a “intemperie” (el exterior, lo que está fuera) opera, en el texto de Ritvo, en oposición a “responsabilidad”, “culpa”, “decir la verdad”, “no matarás” planteados en la *Carta*. A partir del título, la modalidad técnica del decir de Ritvo se basa en la evaluación ejercida sobre los enunciados de del Barco y en el intento de afianzar la persistencia –¿la supervivencia?– de su saber:

Hay un mérito en la carta de del Barco, algo que no puedo negar aunque, ya se verá, discrepe muy fundamentalmente con sus principios y consecuencias. Estamos acostumbrados a ocultar nuestras faltas tras las notorias y escandalosas faltas de los otros (...) la izquierda que no cesa de denunciar (y con razón) los males del capitalismo, se declara irresponsable del stalinismo y del derrumbe de la Unión Soviética (...) No obstante, **invertir esa tendencia mediante un acto de contrición, nos deja encerrados en el mismo círculo, solo que de otro modo**. Para decirlo sintéticamente, del Barco ha pasado de un **fundamentalismo** presuntamente concreto, pero vuelto abstracto por su teleología –me refiero al marxismo y su causa final, la sociedad sin clases–, a otro abstracto, tan abstracto que no tiene otra realización que la más concreta de las autopuniciones. **Toda la carta está fundada en reversiones** perfectamente recíprocas: la dictadura cometió crímenes, sin duda horribles, “nosotros”, los “revolucionarios” también, aunque no hayamos torturado; no se puede admitir matar a los hijos de los otros y suspender ese principio cuando se trata de los propios. (Ritvo, 2007: 131-132)

Ritvo comienza su texto con una evaluación –“mérito de carta”– aunque no dice cuál es y con dos claves interpretativas: evalúa “el acto de contrición” de del Barco como regido por un fundamentalismo teológico que, por ende, es generalizable, y define como “reversión” –una vuelta, una

reposición, entre unos y otros, que equipara los asesinatos de la guerrilla y de la dictadura— el escrito de del Barco. Esta paráfrasis interpretativa efectúa la transformación radical del sentido del texto fuente y da lugar al inicio de proceso reformulativo que es el *Comentario*:

¿Por qué? Porque “mediante un acto de contrición” quedo “encerrado en el mismo círculo” de aquello de lo cual me arrepiento. De esta manera pasé de un “fundamentalismo” marxista (fundamentalismo a causa de su “teleología”) a un fundamentalismo de la autopunición. **Digámoslo de otra manera:** si alguien predicara el bien en lugar del mal se ubicaría en el mismo círculo de valores pues de hecho reconocería la existencia del mal, ya que *sin mal no puede haber bien (...)* **Además, ¿por qué mi “arrepentimiento”, o mi “autopunición”, que es arrepentimiento por considerarme responsable de la muerte del Pupi, sería un fundamentalismo? Yo reconozco mi culpabilidad en la muerte del Pupi,** pero no entiendo qué lo puede llevar a usted a sostener que este reconocimiento y arrepentimiento constituye un “fundamentalismo”. **En ningún momento he pretendido convertir mis pasiones, estados de ánimo o conocimientos, en una norma, en un “fundamento” y mucho menos en un deber ser universalizable.** Usted confunde un reconocimiento o, en última instancia, un ruego, con un mandamiento (...). El tema de las “reversiones” le parece un descubrimiento (perdóneme, pero es como descubrir América) útil para acusarme de “revertir” las cosas. Pero *yo no digo que los crímenes de la dictadura sean “recíprocos” con los “nuestros”,* entiéndase, con los de los “revolucionarios” o guerrilleros, sino que **digo que los “nuestros” también son crímenes,** lo cual es distinto. Digo simple y directamente que *son crímenes,* y que, en consecuencia, es tan criminal matar un estudiante como matar un policía. ¿A qué “reversión” se refiere entonces? Por supuesto que aunque a usted lo escandalice **yo sostengo “que no se**

**puede admitir matar a los hijos de los otros y suspender ese principio cuando se trata de los propios”. ¿O usted piensa que sí se puede matar a los hijos de los otros? ¿Pero acaso uno no es también el otro de otro? ¿De qué “inversión” está hablando?** (del Barco, 2007: 175-176)

Del Barco, al escribir su respuesta tiene en cuenta el proceso reformulativo previo –de la *Carta* al *Artículo*–, con una doble finalidad. Por una parte, restituir y, enfáticamente, sostener la verdad formulada en su texto fuente; por otra, explicitar, explicar y rebatir los fundamentos de Ritvo. El uso de la interrogación “¿Por qué?”, la cita directa con comillas y la itálica –marcadores metalingüísticos, de referencia fiel al original y cuyo rol es asegurar el anclaje de los pasajes del *Artículo* en el interior del *Comentario*– destacan la contradicción interpretativa de Ritvo en tanto plantea en primer término, el “acto contrición” como un accionar vuelto sobre sí mismo, cerrado, circular y, en segundo lugar, como un gesto de “fundamentalismo” en la medida en que lee el texto de del Barco a partir de un lugar común –el denominado “giro teológico” en filosofía– con el cual pretende impugnar los postulados levisianos explicitados en la *Carta*.

En consecuencia observamos dos tipos diferentes de reformulación en tanto poseen orientaciones opuestas. Por una parte, la reformulación explicativa desarrollada por Ritvo opera con el borrado y la condensación en la medida que su finalidad es criticar lo que considera el rechazo de del Barco a la carencia de explicaciones históricas sobre la violencia política. Ritvo resume para imponer su propio pensamiento. Del Barco, en cambio, escande su texto a partir del operador reformulativo “digámoslo de otra manera”, es decir, “en otras palabras” para orientar un proceso de esclarecimiento semántico que pone en una relación asimétrica su *Carta* y su *Comentario* con el texto de Ritvo. “Digámoslo de otra manera” trabaja, en la traslación de un lenguaje (el

técnico de Ritvo) a otro (el filosófico de del Barco), a partir de una doble orientación argumentativa. Por un lado, amplifica y pone en el texto el nombre propio del asesinado, aquello que fue borrado en el texto de Ritvo y que constituye el fundamento de su *Carta* –“el asesinato de dos seres humanos con nombre y apellido”– porque son causa de responsabilidad y culpa. Por otro, del Barco realiza una doble paráfrasis como estrategia discursiva para rebatir a Ritvo y aseverar el “no matarás” como principio universal. En esta doble paráfrasis, si en un nivel –el del sujeto que dice la verdad– apela a su “estado de ánimo” o sus “conocimientos” para afirmar que no “pretendió” que su “arrepentimiento” se transformara en un “*deber ser universalizable*”, en otro nivel –el de la identidad entre el sujeto ético y el sujeto de acción que respeta sus reglas– al incorporar el compromiso con la verdad –“yo sostengo que no se puede admitir matar a los hijos de los otros y suspender ese principio cuando se trata de los propios” (del Barco, 2007: 176)–, enfatiza que lo *universalizable* es ese principio que Ritvo viene a cuestionar desde un saber pretendidamente psicoanalítico. Sin embargo, Ritvo insiste –del Barco dirá “¿por qué insiste?”– en inscribir su texto en la retórica para desplegar lo que considera uno de los mayores errores de del Barco: la reducción de la política a la familiaridad:

¿Podemos desconocer –y mi pregunta es indiscutiblemente retórica– que el vínculo filial no solo incluye el amor sino asimismo el odio y que así la consigna “no matarás” es tan tribal como la ley del talión? ¿Podemos desconocer que “amar al prójimo” también oculta la dimensión del odio y que si amo al prójimo –como a mí mismo, agrega el texto bíblico, agregado que no es un mero agregado–, lo inundo y aplasto con mi Bien? (...) Pero no lo es el “no matarás”, que tampoco, como lo aserta del Barco, carece de explicación precisamente porque *no es* fundamento de la comunidad, incluso si

admitimos que “comunidad” no equivale a “sociedad”. (Ritvo, 2007:132)

Ritvo se apropia del pensamiento de del Barco para someterlo a otro saber cuyas capacidades cree conocer. Su texto se torna, entonces, una adaptación, una verdadera transposición para tratar de imponer, subrepticamente, su propio conocimiento: “amar al prójimo oculta la dimensión del odio”; “el no matarás no es fundamento de la comunidad”. Al primer borrado –los asesinados– Ritvo encastra una segunda tachadura: el principio postulado por Levinas constitutivo de una filosofía de la alteridad y de la filosofía del otro humanismo. El rostro del otro me ordena, escribe Levinas, el “¡No matarás!” puesto que al despreocuparme del otro lo estoy matando. De allí: yo me debo al otro y es el otro quien constituye mi yo, donde el punto para pensar ya no es el ser sino el otro. Esto es lo que señala del Barco cuando explicita la contradicción fundante en Ritvo dado que plantea una sociedad condicionada por el matar:

En el párrafo siguiente usted dice que “es inexplicable el fondo de crueldad que habita en el corazón del hombre”. ¡Una excelente frase! Pero a renglón seguido nuevamente dictamina respecto a lo que es, a lo que no es, a lo que debe ser...: el “no matarás”, asienta, *sí puede explicarse*, porque *no es* fundamento de la comunidad. Otra vez, como *de pasada*, se refiere a una problemática compleja. Yo le pediría que trate de imaginar una sociedad (o comunidad) que estuviera regida por el *matar* como principio, es decir, donde todos estuviésemos obligados a matarnos. (del Barco, 2007: 179)

En la reformulación de Ritvo, el sujeto que borra construye a partir del elemento ausente, de su tachadura –“aplasto al otro con mi bien”–, una interpretación del texto fuente que lo vacía de sentido, con el fin de transmitir al interlocutor otras

informaciones que considera “esenciales”. Lo que Ritvo da de baja no es solo el mandamiento bíblico –“no mates” (en la traducción hebrea), “no matarás” (en la traducción cristiana)– sino, fundamentalmente el “ama al prójimo como a ti mismo”. Para poner en evidencia esta falta del *Artículo*, del Barco vuelve a su *Carta* para desplegar una sucesión de autoreformulaciones. En este proceso, construye progresivamente su texto, retoma lo ya dicho, sin considerar la distancia entre las dos situaciones enunciativas –de la *Carta* y de los *Comentarios*– de modo que lo presenta como un único acto enunciativo, al elaborar y establecer el contenido gradualmente. El sentido es uno: el mandamiento señala la prioridad del otro antes que uno mismo porque el yo y el otro componen una relación asimétrica donde este último tiene la primacía. A partir de allí la ética de la alteridad rechaza el justificativo dado a la muerte del otro, en tanto se lo concibe como un desenlace legítimo ocasionado bajo ciertas condiciones históricas, en este caso, revolucionarias. El “no matarás”, además, conforma otro postulado: la convicción de que el hombre es sagrado, que todo hombre lo es. Este segundo principio será socavado por Ritvo:

Para volver a lo más inmediato, diría que no puedo elevar el “no matarás” a principio universal e incondicionado porque hay ocasiones en las que, siempre y cuando la muerte no sea ella misma el objetivo final buscado, **la muerte de hombres es un mal necesario. Tal el caso de las guerras justas y en particular las guerras contra el invasor.** (Ritvo, 2007: 134)

Para continuar: **La suprema tentación: tener al otro en un puño y ser, aunque sea por un instante, dueño de su existencia.** (Ritvo, 2007: 135)

**De otra parte, cuando apela a la sacralidad del hombre, ¿no es evidente que se lo mata no a pesar de que sea sagrado, sino justamente, porque lo es? (Conclusión provisoria: sería mejor, mucho mejor, desacralizarlo.)** Y asimismo: hacer del “no matarás” un imposible que “es lo único posible”, además

de consagrar como principio la mistificación de la impotencia, confunde las cosas: es totalmente diverso mostrar lo imposible como límite de toda acción posible, de superponerlo inmediatamente, de una manera renegatoria, a lo posible. (Ritvo, 2007: 137)

Del Barco responde a través de interrogantes que focalizan directamente los argumentos de Ritvo para cuestionar el sentido de lo que dice: la prohibición de no matar, su definición de “guerra justa”, el rechazo a la sacralidad del hombre y la explicación del ejercicio de la violencia por factores sociales, políticos, militares:

Dice: “...no puedo elevar el ‘no matarás’ a principio... **porque hay ocasiones...**”. Pero: a) no es usted quien “eleva” el no matarás a principio, sino que **el no matarás es lo que llamamos un principio**; b) las que llama “ocasiones” son... ¡empíricas! Después sostiene que **“la muerte de los hombres es un mal necesario”, ¿pero por qué y cuándo es necesario?** ¿Cuándo muere por causas naturales o cuándo muere mediante guerras, asesinatos o torturas? La pregunta parece capciosa, pero como a continuación **habla de “guerras justas...” donde las muertes parecen necesarias** y, según en el bando en que uno se sitúe, parecen justas, se vuelve obligatorio precisar los conceptos. ¿Justas para quién? **¿Quién decide cuándo una guerra es justa?** ¿Habrán guerras justas? ¿La guerra de las Malvinas fue justa? ¿La Primera y Segunda Guerra Mundial, las guerras de religión, la conquista de América, fueron justas? ¿De qué estamos hablando? Pero estas guerras, pese a todo, en su gravedad trágica, no invalidan el ‘no matarás’. **Es en medio del terror homicida que el no-matarás adquiere más que nunca su valor trascendente y trascendental...** (del Barco, 2007: 185)

Una vez más los interrogantes y la cita literal –“¿Quién decide? ¿Cuándo es necesario? ¿Por qué?”– sellan la verdad del

principio –no elevado por nadie porque simplemente *es*– en el contexto de la muerte y del “terror homicida” y rubrica su “valor trascendente y transcendental”. La réplica de del Barco se acentúa cuando evalúa el texto de Ritvo como una exaltación de la política autoritaria:

**Usted dice que “la suprema tentación” es la de “tener al otro en un puño y ser, aunque sea por un instante, dueños de su existencia” es decir, ser el Amo.** Dejando de lado la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, y también toda reminiscencia sadiana, yo le pregunto **¿la “suprema tentación” de quién?** Además ¿por qué el hecho de eliminar o superar esta infernal “tentación” nos llevaría a “la crueldad que cree saber cuál es el verdadero Bien”? ¿Es que acaso no cuentan los mansos, los “pobres de espíritu”, los “idiotas”, los pacíficos, los amantes? ¿No cuentan el budismo, el judaísmo, el cristianismo? (del Barco, 2007: 186)

Del Barco pone en cuestión la legitimidad de la interpretación de Ritvo construida en una reformulación interdiscursiva que vacía *su* palabra. La tensión entre “lo mismo” y “lo otro” es crispada en su *Comentario* donde hay sublevación para que cada argumento “otro” muestre su incoherencia y su fragilidad. Desde su posición de *parrhesiasta* y de comentarista, su paráfrasis explica para demostrar que posee la verdadera interpretación de su propio texto y del principio responsabilidad/culpa que es su verdad. Además, a partir de la consideración de los dos posicionamientos enunciativos opuestos que ocupan, “parafrasear” en Ritvo significa, “modificar”, “deformar”, incluso “traicionar” el contenido del texto original. Su trabajo reformulativo muestra que lo que se reformula o verbaliza es la representación que se ha construido del otro texto –un texto de tono profético– según él que formula un principio impracticable y esto ha orientado su puesta en discurso. En del Barco, por el contrario

prima el objetivo del exégeta: decir la verdad, en la *Carta* y en el *Comentario*, ser fiel al verdadero sentido de su discurso, mostrar *parrhesía* ética.

## Del umbral de distorsión a lo que se reafirma

El mal, sin embargo, seguirá inexplicable luego de saber cómo se hizo posible.  
Porque cuando se pretende nombrar el escándalo de no permitir  
la muerte de cada uno, solo se escuchan balbuceos.  
Héctor Schmucler, 1996: 11

El *corpus polémico* sigue con un segundo artículo –“El hecho maldito: la segregación”– de Ritvo y las *Observaciones* de del Barco. La actividad de reformulación en esta serie muestra la dinámica reproducción/alteración que subyace en la noción de paráfrasis y, en especial, la reformulación explicativa en la medida en que desarrolla, extiende, amplía, focaliza determinados sentidos del discurso previo. En “El hecho maldito: la segregación” se da cuenta de la *deformabilidad* del sentido que funda el carácter dinámico de toda actividad reformulativa y, más precisamente, del problema de los *límites* de una deformación aceptable o autorizada. Esta alteración se encrespa en este artículo donde el título enlaza “lo maldito” con la “crueldad”, fundamento del primer artículo de Ritvo, para situar su tópico. Los textos de Ritvo tematizan la maldad, la crueldad, la segregación. Los de del Barco, la responsabilidad, el no matar. Una síntesis: la segregación, presentada en contraposición al fundamento “no matarás”, cerrará la polémica y exacerbará los principios constitutivos –primarios, son las palabras de Ritvo– de una comunidad:

**Insisto en que no ha sido ni siquiera rizado mi argumento más fuerte: que elevar el *no matarás* a norma universal e**

**incondicional es no solo levantar una norma absolutamente impracticable** (como aquellos que reclaman impenitentemente “socialismo ya” solo para invadir con consignas el espacio universitario) sino una manera de **desentenderse radicalmente del presente**, de las condiciones propias de la existencia humana y de la propia historia. Quiero decir, esta tesis deja de lado algo de lo que nadie podrá desentenderse: *que la estratificación de toda la existencia humana... se ha practicado en torno al hecho primario, absoluto e inevitable de la segregación*. Cuando digo que el *no matarás* es consigna tribal, quiero también decir: está absolutamente prohibido (me refiero a la guerra entre naciones), matar a tus camaradas, **pero es un deber hacerlo con tus enemigos. Segregación, entonces**. (Ritvo, 2007: 220)

**Quiero decir hay segregaciones y segregaciones, no todas equivalen**, en absoluto, aunque en la mejor situación social (algo que vio con claridad Schmitt, pero valoró las cosas de una manera distinta a la que deseo) *lo terrible nunca puede eliminarse*, solo neutralizarse, lo cual es ya sumamente valioso. (Ritvo, 2007: 224)

Presentado como “su argumento más fuerte” esto que es lo que rebatirá del Barco:

Luego afirma que “su argumento más fuerte” consiste en sostener que “elevar el *no matarás* a norma universal...” no solo es algo “inaplicable” “sino una manera de desentenderse radicalmente del presente”. ¿Por qué? Y aquí Ritvo se dispara detrás de **lo que él cree que el otro (yo, en este caso) dice, o de lo que él le hace decir al otro mezclando de manera arbitraria los temas y los problemas**. A) primero dice que el *no matarás* no incluye a los enemigos (pareciera que para Ritvo el principio *ama a tus enemigos* de Jesús carece de relevancia ética e histórica). ¿A qué queda entonces reducido el amor (el *ágape* como él dice) y la *hospitalidad* –esa “hospitalidad”

decisiva en la teología judía y en el pensamiento filosófico de Levinas y Derrida, entre tantos otros—. ¿A algo puramente “inaplicable”? B) Después se pone a discurrir sobre la “constitución del sujeto” y la necesidad de separarse de “el cuerpo materno”. Por supuesto que uno debe separarse y se separa no solo del cuerpo materno sino de todos los cuerpos. Pero se trata de una separación a nivel de la constitución empírica del sujeto y no de una separación, me repito e insisto, “ontológica”: nadie ha visto ni verá un ser humano *sin otro*... **Digamos, entonces, que el prójimo (uno mismo –recuerda Levinas– es en el amor del prójimo) se da como y en el puro amor; y esto no tiene nada que ver con la diferencia y la separación obvia –Ritvo dice “segregación”– entre individuos a nivel social.** (del Barco, 2007: 263-264)

Del Barco pone en discurso la actividad parafrástica de Ritvo diciendo “lo que él cree que el otro (yo, en este caso) dice, o de lo que él le hace decir al otro mezclando de manera arbitraria los temas y los problemas”. Lo arbitrario que “observa” del Barco es cómo Ritvo construye un nuevo sentido, en realidad, un contrasentido, y niega algún tipo de proximidad semántica o punto de contacto entre la *Carta-Comentarios* y *los Artículos*. Su evaluación considerará “La intemperie es la crueldad” y “El hecho maldito: la segregación” como una interpretación maligna, una dilución del contenido, una negación del pensamiento filosófico, psicoanalítico, teológico y, finalmente, una distorsión en la medida en que Ritvo hace de la segregación el motivo justificativo de la violencia:

Carl Schmitt percibió como pocos el carácter extremo y ferozmente binario que late en cualquier coyuntura política, aún la más pacífica. Hay quienes lo exaltan con la apelación a un romanticismo que puede conducirnos a Hitler como a Stalin; me cuento entre quienes desearían que estas instancias permanezcan lo suficientemente alejadas como para no

destruir la convivencia, pero no tanto como para que la vida colectiva caiga en la apatía que contrasta el legalismo público con los llamados, con frase hecha pero elocuente, “vicios privados”. (Ritvo, 2007: 228)

Es preciso resguardar la segregación primaria, la que permite al hijo separarse de la madre, al individuo del grupo, la que promueve el resguardo de la diversidad en todos los órdenes de la negatividad que le es ínsita, para neutralizar hasta donde sea posible la segregación mortífera que, como declinación de la primera, **hace de la discriminación el antecedente del exterminio**. (Ritvo, 2007: 230)

Ritvo ha llegado a la justificación de la violencia, a la confirmación de la segregación primaria como manera de evitar el exterminio. El problema no es simplemente de conflictos interpretativos. Lo que se muestra en este proceso reformulativo es la oposición entre dos posiciones de sujeto: uno que dice verdad, frente a otro que busca su legitimidad en un saber y por eso “parafrasea”, “traiciona” el contenido del texto original. Ritvo hace circular enunciados valiosos para él –Schmitt, Lacan–, borra, cambia el orden, transfiere y sustituye. Del Barco, en cambio, debe desmontar el otro discurso con el fin de volver a mostrarse él mismo, reafirmar lo dicho, negar lo que no dijo y que el otro pretende hacerle decir. La cuestión es la verdad en un proceso que va de la interpretación de un texto fuente como la *Carta*, a la transformación de su contenido para llegar a la producción de otro texto que lo niega, lo rechaza pero no lo problematiza.

La pregunta que nos hacemos entonces es: ¿dónde podemos ubicar el umbral de distorsión? Sabemos que para abordar la problemática entre reproducción y alteración es preciso tomar en cuenta los factores de variabilidad que permiten explicar las deformaciones susceptibles a intervenir en el pasaje de un texto a otro. De esto es consciente del

Barco cuando, en la “Introducción” de sus *Comentarios*, hace explícita la deformación sometida a su texto:

**La principal consecuencia de esa metamorfosis del conocimiento, real o potencial, en un lugar dominante dentro de una estructura jerárquica de saberes, es el desprecio y la ironía hacia los que ignoran lo que ustedes presuntamente saben** (digo “presuntamente” porque el lugar es el que los inviste, al margen de lo que podría llamar el conocimiento efectivo que pueden o no tener, y que posiblemente tengan). **Este desprecio, y más aún esta ironía, crean lo que se podría llamar algo así como un ámbito de *terror teórico*: ¿quién puede atreverse a contradecirlos si de inmediato se vuelve posible de una negación fulminante?** Cualquier disidencia suscita el desprecio, la diatriba y la burla, como formas reactivas propias del despotismo del que *sabe*. El efecto es hacer (repito, posiblemente al margen de sus intenciones, digo, de sus “conciencias”) que el *ignorante* se calle y el amo (¿cómo no pensar en la dialéctica del amo y del esclavo hegeliana?) imponga de hecho su Terror específico. (del Barco, 2007: 152)

La metamorfosis del conocimiento, de los que “saben presuntamente” impone un “Terror teórico”. Esta aseveración indica que la reformulación de Ritvo no es considerada aceptable. Fue una reformulación que estiró de tal manera el sentido de lo dicho que el semantismo de ambos textos se considera totalmente otro. Los *Artículos* excedieron el umbral de distorsión: la reformulación fue una paráfrasis deformante en exceso. Fuch define la metamorfosis del conocimiento como transformación del contenido, lo que constituye la clave de la actividad de reformulación, que en los *Artículos* operó por la condensación y el borrado, el distanciamiento y la deformación. A la inversa, los textos de del Barco operan con la reformulación explicativa. El uso de citas literales, palabra por palabra, su repetición, las interrogaciones a través

de la ironía dislocan, en su aparente identidad, lo dicho por Ritvo. En del Barco el acto mismo de reduplicar es, por lo tanto, significativo y desplaza, no de forma imperceptible, el contenido que se cita:

- a) Lo primero que debe reconocerse es que hay “segregación”; esto –dice– lo “vio con claridad Schmitt... pero de una manera distinta a la que deseo” (él “**desea**” que Schmitt **hubiese visto las cosas como las ve Ritvo... ¡bueno!**). A esto por cierto que lo vio Schmitt, pero además lo vieron otros innumerables pensadores, desde los griegos en adelante; y lo padeció, casi es innecesario decirlo, una gran parte de la humanidad a través de su historia;
- b) Después agrega que *lo terrible nunca puede eliminarse* (no hacía falta Schmitt para este hallazgo);
- c) Y sigue “...Sin un Estado respetado” “sin un gobierno ejecutivo y **con poder para mantener a raya a las fuerzas centrifugas, la vida puede transformarse en un infierno**”, vale decir que sin un Estado *fuerte* (¿a qué Estado está refiriéndose?)... caeríamos en la anarquía y el caos (¿por qué?);
- e) Después de varias líneas aparece la “solución” a este texto, que seguramente **a causa del tenor del tema –repetimos– es sibilino y confuso: “las formas de gobierno son muchas, pero en definitiva todas confluyen en la monarquía”...** (¿todas? ¿en la monarquía?);
- g) Luego sostiene que el carácter “ferozmente binario” (¿y el Uno dónde quedó?) de toda coyuntura política puede llevar “tanto a Hitler como a Stalin”; **“me cuento –agrega–, y la aclaración no deja de ser sorprendente-** entre quienes *desearían* (**resaltamos para marcar la posibilidad de su deseo**) que estas instancias (Hitler y Stalin, digamos: el nazismo y el comunismo) permanezcan lo suficientemente alejadas como para no destruir la convivencia” pero no desea que estas instancias (nazismo y comunismo) “se alejen tanto como para que la vida colectiva caiga en la apatía”, permitiendo así que

dicha apatía sofoque “ese reclamo agonal que es constitutivo de la existencia” **(por primera vez se ve expuesta crudamente en nuestro país, de una manera cuidada pero innegable, lo que podría llamarse la *tentación a la violencia* como antídoto a la “apatía”, al aburrimiento, a la homogeneización de la “vida colectiva” burguesa –todo esto es, por supuesto, imaginario, ya que si hay algo feroz es la burguesía, basta con leer el “diario” para darse cuenta; de alguna manera esta es la misma *tentación* derechista que se produjo en la Europa en los años previos a la Segunda Guerra Mundial.** Pero lo que sigue luego es francamente grave, dice que los dos grandes totalitarismos deben alejarse “*pero no tanto como para que la vida colectiva caiga en la apatía*”... Vale decir que para evitar la apatía, el aburrimiento, la falta de pasiones activas, uno puede sostener al menos **la amenaza del nazismo y del comunismo como *activadores*** de la vida social (claro que lo más lejos posible de la realidad), **sin tener en cuenta que la amenaza puede volverse realidad, y que su afirmación, irresponsable, implica ponerse a jugar con el fuego de la violencia...**

Proteger la segregación primaria *buena* para “neutralizar” la segregación *mala*. Me atrevería a preguntarle (y si ambas se copertenecieran como “modos”, para usar sus términos, de una nueva-inédita forma digamos poscapitalista de *segregación?*). (del Barco, 2007: 267-272)

Las elecciones realizadas por del Barco son focalizadas a través de un proceso que implica la cita y la ironía (“él desea” que Schmitt hubiese visto las cosas como las ve Ritvo... ¡bueno!), la modalización (resaltamos), la predicación (“del tema –repetimos– es sibilino y confuso”, “me cuento –agrega, y la aclaración no deja de ser sorprendente– entre quienes *desearían* (resaltamos para marcar la *posibilidad* de su *deseo*) que estas instancias (Hitler y Stalin, digamos: el nazismo y el comunismo)”, la evaluación (“un juego retórico

provocativo”). En este procedimiento discursivo la actividad de reformulación se ancla en los procesos de interpretación: del Barco indaga, inquiere el texto de Ritvo y lo somete a examen. Desde esta perspectiva refuerza el ser de su texto en la práctica parrhesiasta y ubica al texto de Ritvo en lo que define como “un juego retórico provocativo”, que no dice verdad. En los *Comentarios y Observaciones* no hay transformación del contenido ni variabilidad del umbral de distorsión. La repetición de citas literales teje un movimiento discursivo que reafirma el contenido del primer texto, la *Carta*, las voces que lo sustentaron, el testimonio, el nombre propio de los asesinados, el “no matarás” de Levinas. A la reformulación de Ritvo, del Barco incorpora una autoreformulación que libera y afianza el sentido de lo que ha dicho de modo que sus enunciados puedan y deban ser comprendidos como idénticos. Debemos, entonces, ubicar el umbral de distorsión en la finalidad propuesta por el propio del Barco: Ritvo, no asume su responsabilidad, en él no hay culpa, tampoco reconocimiento del otro ni conciencia del principio de justicia que él enuncia. Tampoco hay reflexión sobre las causas que engegucieron a la guerrilla argentina. El umbral de distorsión se da en la retoma parafrástica pero señala, crudamente, el rechazo a una instauración de la verdad. Si la paráfrasis es el decir sobre, acá se invierte por un *mal-decir*, por una palabra que denigra e incluso traiciona. Lo que se traiciona es que solo puede haber verdad en forma de una vida “otra”, en el relámpago de la alteridad.

Héctor Schmucler, en un magnífico texto sobre la situación que vivió Hannah Arendt cuando publicó su libro *Eichmann en Jerusalén. La banalidad del mal*, reconoce en ella un acto de valentía intelectual, de implacable búsqueda de la verdad, que pocos espíritus estaban preparados para soportar (Schmucler, 1999: 1). La problematización de los “Consejos judíos” parecía disminuir la culpa alemana y, en consecuencia, se generó una intensa reacción contra la

autora. Similar es la situación que han suscitado, en algunos intelectuales, los escritos de del Barco. La indagación sobre la memoria, pero también sobre el mal como emergencia de la acción política, exige reconocer que, en la Argentina, el “clima de época” naturalizaba la violencia armada e hizo aceptable lo que luego se mostró siniestro. La técnica de la guerra fue una manera de interpretar la historia y no solo una reacción ocasional ante una coyuntura determinada. A esto se sumaron las fuerzas represoras militares y con ello se constituyó un horizonte de guerra generalizada. Para Schmucler “el mal engeguece –se vuelve irreconocible– cuando se intenta buscarlo en algo externo que viene a agregarse a la operación misma” por eso “reconocer el mal se evidencia *en* los hechos, elimina la inocencia de quienes lo practican: la responsabilidad no es postergable por ningún criterio instrumental” (Schmucler, 1999: 5).

Del Barco reconoció el mal y asumió su no inocencia para brindar un principio de justicia compartible, un impedimento moral (“no matarás”) que limite el actuar de los seres humanos. A la inversa, cuando Ritvo proclama matar a causa de las guerras justas o el “deber hacerlo con los enemigos” abre el camino para negar al otro como semejante, como prójimo y promueve la tragedia con actos desproporcionados que impiden cualquier intento de comprensión. Reflexionar sobre la responsabilidad irrita, exaspera, sin embargo nos da la posibilidad de comprender y reconocer que, en la Argentina, la humanidad ha quedado herida para siempre y que, justamente por eso, no es necesario que, una y otra vez, se le repita, se le insista en que el mal es imprescriptible.

## **Batallar los límites de la interpretación**

Esto fue lo que propusimos... con un par de herramientas, el decir parrhesiástico en una mano, la reformulación

en la otra, y un juego de reciprocidades: frente a la batalla interpretativa del Barco/Ritvo se ubicaba nuestra posición para llegar de, alguna manera, a asir la frontera que ellos delineaban. Marc Bloch escribió que un historiador debe “hacer hablar a los documentos, no para pillarlos en falta sino para comprenderlos”. Un historiador, pero también, agregamos, un analista del discurso. El tema de la comprensión y la interpretación es clave en la perspectiva del Análisis del Discurso de la Escuela Francesa en la que nuestro modo de apropiarnos los textos encuentra sus referencias. Para el AD, la cuestión de la verdad inicia toda investigación, a partir de ella se emprenden los interrogantes. Recordemos una breve y luminosa reflexión que Raimundo Mier nos planteó a los que nos inscribimos en esa manera de abordar discursos:

¿Cuál es el lugar del lenguaje en la exploración de la verdad?; el lenguaje es el lugar del extravío; todo lenguaje es metafórico; Saber, Verdad y Poder: de ahí surge la indeterminación de la interpretación, nunca se sabe cuál va a ser su destino, no hay definición verdadera de la verdad... La oscuridad del objeto y la dificultad de aprehenderlo, eso que está ahí, que interroga al sujeto es el inicio del motor interpretativo. (Mier, 2000)

Escribimos antes “la memoria es movimiento” y sobre nuestro deseo y necesidad de inquirir un discurso que diga verdad. Escribimos ahora que el interrogante sobre la verdad no cesa aunque el lenguaje se brinde, mágica y humanamente, al infinito, como escribe Steiner, o sea la zona del extravío, como dice Mier. Ciertamente no sabemos cuál es el destino de una interpretación, pero nos consuela algo, el poder de la evocación. La memoria responsable hace que los interrogantes no cesen nunca. Por eso preguntamos ¿por qué no vieron? ¿Cuál fue la causa que los encegueció? Del Barco nos brindó su respuesta: el autoexamen, su trabajo con la

memoria, su decir franco que implica el reconocimiento por sus responsabilidades. Schmucler ha dicho que “lo difícil es mirarse a uno mismo porque deberíamos hablar también con la voz de los que están muertos; no para reemplazarlos como víctimas, sino para hacernos cargo de sus responsabilidades ya que los que aún estamos vivos agregamos la responsabilidad de haber sobrevivido” (2005: 3). Coincidimos y le creemos porque ellos lo hicieron y lo hacen, se miraron a sí mismos y miraron, aún miran, el rostro del “otro” para decirnos que “no matarás” no es solo la prohibición de matar a otro (a cualquier otro) sino el derecho a no tomar ninguna vida. Esa es la responsabilidad primordial y, con ello, la ética que nos permite decidir y resistir. Entonces nos preguntamos ¿qué es lo que irrita? ¿por qué puede enconar este decir y la elección, la libertad ejercida por del Barco en su palabra? Al fin y al cabo es *su* memoria, la de los gramscianos, que parte de la muerte de un hijo llamado Pupi, Bernardo, Pablo. Un hijo que es todos los hijos.

## Bibliografía

- AA.VV. 2004. *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba, Editorial Universidad Nacional de Córdoba/Ediciones Cíclope.
- Borrelli, Marcelo y Gumbre, María Laura. 2007. “No matarás: Reflexiones y aportes para un debate sobre las formas del recuerdo y las prácticas políticas en la Argentina”, *Question* N° 15. La Plata, Facultad de Periodismo, Universidad Nacional de La Plata. Disponible en: [http://perio.unlp.edu.ar/question/numeros\\_anteriores/numero\\_anterior15/nivel2/editorial.htm](http://perio.unlp.edu.ar/question/numeros_anteriores/numero_anterior15/nivel2/editorial.htm)
- Burgos, Raúl. 2004, *Los gramscianos argentinos. Cultura política en la experiencia de Pasado y presente*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Calveiro, Pilar. 2004. *Poder y desaparición*. Buenos Aires, Colihue.
- Crespi, Maximiliano y Wirscke, Fabián. 2008. “No matarás: profetismo y confesión. Una lectura de la carta de Oscar del Barco”, *Actas de las Primeras Jornadas de Filosofía política. Democracia, tolerancia y libertad*. Bahía Blanca, FILOPOL, Universidad Nacional del Sur.

- Di Pego, Anabella; Karczmarczyk, Pedro y Vidal, Andrea. 2008. "Una aproximación a la polémica actual sobre violencia política y responsabilidad", *Actas de las Primeras Jornadas de Filosofía política. Democracia, tolerancia y libertad*. Bahía Blanca, FILOPOL, Universidad Nacional del Sur.
- Foucault, Michel. 2000. *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires, FCE.
- . 2010. *El coraje de la verdad*. Buenos Aires, FCE.
- Fuchs, Catherine. 1994. *Paraphrase et énonciation*. París, Ophrys.
- Hilb, Claudia. 2005. "Moldeando la arcilla humana: reflexiones sobre la igualdad y la revolución", ponencia presentada en el Encuentro Internacional *Política y violencia*. Córdoba, 3 y 4 de noviembre.
- Longoni, Ana. 2007. *Traiciones. La figura del traidor en los relatos acerca de los sobrevivientes de la represión*. Buenos Aires, Norma.
- Mier, Raimundo. 2000. "Seminario sobre la Interpretación". Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones. UAM-X.
- Ricoeur, Paul. 2007. "Historia y memoria. La escritura de la historia y la representación del pasado", en Pérotin-Dumon, A. (dir.). *Historizar el pasado vivo en América Latina*. Disponible en: [http://etica.dahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es\\_contenido.php](http://etica.dahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php)
- Sarlo, Beatriz. 2005. "La vanguardia o la pedagogía de las masas" (entrevista), *Revista Ñ*, 3/09/2005.
- Schmucler, Héctor. 1980. "La Argentina de adentro y la Argentina de afuera", *Controversia* N° 4.
- . 1996. "Ni siquiera un rostro donde la muerte hubiera podido estampar su sello (reflexiones sobre los desaparecidos y la memoria)", *Pensamiento de los Confines*.
- . 1999. "La época en fuga. El olvido del mal: la construcción técnica de la desaparición en la Argentina", *Artefacto* N° 3. Disponible en [www.revista-artefacto.com.ar](http://www.revista-artefacto.com.ar). Consulta: 16/06/2011.
- . 2005. "La memoria como ética", *La Intemperie* N° 38, pp. 1-8.
- Vázquez Villanueva, Graciana. 2010. "Decir la verdad/ no matarás: la izquierda argentina en debate por su responsabilidad", *Discurso. Teoría y análisis* N° 30.
- Vezzetti, Hugo. 2009. *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*. Buenos Aires, Siglo XXI.

## **Imaginar la nación**

---



## **Hombres ya fulminados por Juvenal. Borges crítico del mito de la nación católica**

*Lucas Martín Adur Nobile*

Además de nuestro más notable escritor de ficción, Jorge Luis Borges fue un activo polemista que intervino, especialmente en la primera mitad del siglo XX, en una serie de debates que se produjeron en torno a cuestiones como la identidad y la cultura nacionales, el radicalismo, el peronismo y el rol de los intelectuales. La imagen de un autor cosmopolita, interesado exclusivamente en el quehacer literario y totalmente ajeno a las cuestiones sociales y políticas, que el mismo Borges contribuyó a construir y que cierta crítica se encargó de difundir, parece hoy difícil de sostener. Existen numerosos trabajos que estudian las múltiples formas en que Borges participó de los debates de su época (Balderston, 1996; Sarlo, 2003; Panesi, 2000, 2007; Louis, 2006, 2007a y b; entre otros).

En este trabajo nos interesa abordar una faceta del Borges polemista que no ha sido, hasta donde sabemos, objeto de estudios específicos: sus críticas a la concepción de la nacionalidad y la religiosidad que sostenían los exponentes de la vertiente integralista del catolicismo argentino.<sup>1</sup> Apelando

---

1 Los trabajos de Louis (2006, 2007a y b) sobre la "militancia antifascista" de Borges (2006: 29) abordan algunos aspectos que analizaremos aquí, por lo que hemos aprovechado muchas de sus hipótesis e

a distintas estrategias discursivas, Borges buscará desmontar la identificación entre “catolicismo” y “argentinidad” que estos postulaban, impugnando la noción “integral” de la religión que estaba en su base.

Antes de detenernos en la forma que adopta la crítica borgeana, conviene examinar brevemente la emergencia en nuestro país de esta vertiente del catolicismo, que estuvo en estrecha relación con lo que Loris Zanatta ha denominado el “mito de la nación católica” (Zanatta, 1996, 1999; Di Stéfano y Zanatta, 2000).

## Un nuevo imaginario: el mito de la nación católica

La década de 1930 constituyó un punto de viraje en la historia argentina del siglo XX. El liberalismo, que había funcionado como modelo político-económico e identitario para las elites argentinas desde las últimas décadas del siglo XIX entra en crisis a nivel mundial después del *crack* de 1929. Las fuertes críticas de las que era objeto, tanto desde la izquierda comunista o socialista como desde los grupos de derecha afines a los movimientos autoritarios que estaban consolidándose en Europa, marcan que la legitimidad de ese modelo estaba seriamente cuestionada. El golpe cívico-militar encabezado por Uriburu, que pone fin a la primera experiencia de democracia de masas de nuestra república, puede considerarse como

(...) el primer lejano y débil síntoma de que la crisis del liberalismo habría conducido a un nuevo protagonismo católico.

---

interpretaciones. Sostenemos, sin embargo, que la polémica de Borges con el catolicismo integral tiene aspectos específicos que los estudios de Louis no contemplan, pues el recorte que propone enfoca el “nacionalismo católico” antes que el “catolicismo nacionalista”, para retomar la distinción propuesta por Mallimaci (1988: 25). A modo de ilustración baste recordar que la participación de Borges en el seminario católico *Criterio* es estudiada por Louis (2006) en el apartado “Une saison chez les nationalistes”.

Estos [los hechos de 1930] aceleraron un proceso histórico que habría llevado a las clases dirigente, laicas y cosmopolitas, confiadas en los ideales de progreso, a afrontar una crisis de identidad y de viabilidad del tipo de desarrollo emprendido. Como respuesta a ello, habría de emerger con fuerza la necesidad de un diverso factor de cohesión de una población tan heterogénea como la argentina. (Zanatta, 1996: 26)

Es en este contexto que debe situarse la emergencia del mito de la nación católica. Tanto desde el discurso de la jerarquía eclesiástica como desde el de los medios vinculados al catolicismo, se buscó presentar a dicha fe como rasgo esencial y excluyente de la identidad argentina, relegando toda ideología que no comulgara con ese credo (especialmente el liberalismo y el comunismo) al terreno de lo ajeno al “ser nacional”. (Zanatta, 1996: 36)

Si bien viene construyéndose desde años atrás, es a partir del treinta cuando se consolida el modelo de la Argentina católica (...). De un catolicismo a la defensiva se pasa a otro a la ofensiva, donde el clero y los notables católicos tienen relaciones privilegiadas con el Estado y sus principales instituciones (entre ellas las Fuerzas Armadas) (...) En un lento pero abarcador proceso, identidad nacional pasa a ser igual a identidad católica, y viceversa. (Mallimaci, 1996: 192-193)

Este desplazamiento “del estado liberal a la nación católica” (Zanatta, 1996) puede conceptualizarse como la confrontación entre dos imaginarios sociales (Di Stéfano y Mallimaci, 2001: 17). El Estado liberal de fines del siglo XIX y comienzos del XX buscó reemplazar la devoción cristiana por la devoción patriótica, creando nuevas fidelidades y nuevos símbolos: la bandera, la república, el progreso (Mallimaci, 1996: 194). En el imaginario liberal la fe debía ser una cuestión exclusivamente privada, lo que se tradujo en

medidas que buscaron limitar la influencia social y política de la Iglesia (Zanatta, 1996: 25).<sup>2</sup> Esto de ningún modo quiere decir que el catolicismo estuviera ausente. Durante las décadas de hegemonía liberal, este se había mantenido como la confesión en la que se reconocía la inmensa mayoría de los argentinos (Auza, 2000: 244). Pero esta religiosidad era entendida de un modo tal que no tenía demasiada injerencia en la vida pública de los fieles. La participación masculina en las prácticas litúrgicas era infrecuente y la Iglesia solía denunciar la “superficialidad” de la fe de los argentinos (Zanatta, 1996: 163). En palabras de Borges “En épocas de mi infancia [primera década del siglo XX] la religión era cosa de mujeres y de niños; los porteños en su mayoría eran librepensadores, aunque si se les preguntaba, por lo general se declaraban católicos” (Borges, 1999: 21; Zanatta, 1996: 32).

La novedad del “renacimiento católico” consistió, justamente, en un cambio radical en el lugar que la fe ocupaba en el imaginario social. El movimiento que surge en los años veinte –en torno a instituciones como los Cursos de Cultura Católica y publicaciones como el semanario *Criterio*– y se consolida en la década siguiente –recordemos la fundación de la Acción Católica Argentina (1931) y la realización del Congreso Eucarístico Internacional en Buenos Aires (1934)– propondrá un catolicismo integral, que no acepta “quedar confinado en la sacristía”, y busca tener una presencia pública, “penetrar en toda la vida de la persona y de la sociedad” (Mallimaci, 1992: 259, *cf.* también 1988: 5).

Este catolicismo integral se presenta, por otra parte, como el único factor capaz de dar cohesión a la nación argentina.

---

2 En este sentido, es significativa la sanción de la Ley 1.420 (en 1884) que fue considerada históricamente por los católicos como “la más dolorosa de sus derrotas” (Di Stefano y Zanatta, 2000: 385). La educación religiosa de niños y jóvenes había sido reemplazada por una educación “patriótica” laica privando a la Iglesia de una función que consideraba propia.

Sus partidarios lo defendían como una suerte de “tercera vía” (Mallimaci, 1988: 41-42) frente a la crisis del liberalismo, al que consideraban responsable de todos los males del mundo moderno,<sup>3</sup> y contra la amenaza que percibían en el comunismo, ideología “anticristiana” y, por consiguiente –desde la perspectiva católica–, ajena al “ser nacional”.<sup>4</sup> Estas doctrinas estaban, además, asociadas a potencias extranjeras – Inglaterra y Estados Unidos en el caso del liberalismo, la Rusia soviética en el caso del comunismo– y a religiones distintas del catolicismo –la identificación entre protestantismo/liberalismo y judaísmo/marxismo era frecuente en los escritos y discursos del clero y los intelectuales católicos– (Mallimaci, 1988: 18; Zanatta, 1996: 104; Bianchi 2009: 200-203). De este modo quedaban identificados, simultáneamente, lo nacional con lo católico y lo no-católico con lo foráneo.

La historiografía fue un lugar privilegiado de instauración del mito de la nación católica. Autores como Manuel Gálvez, Rodolfo Irazusta y Ernesto Palacio propusieron una mirada sobre el pasado que, en muchos puntos, era la inversión de la perspectiva liberal. La reivindicación de Juan Manuel de Rosas, en tanto defensor del catolicismo y de la soberanía nacional (frente a los embates imperialistas de ingleses y franceses) es emblemática (*cf.* por ejemplo, *Ensayo sobre Rosas en el centenario de la suma del poder* (1935), de Julio Irazusta o *Vida de Don Juan Manuel de Rosas* (1940) de Manuel Gálvez). La historia argentina se reescribe acentuando el protagonismo del clero en la Revolución de Mayo y la fe de muchos de los próceres. No solo Belgrano (cuyo catolicismo y devoción por la Virgen eran fácilmente reivindicables) sino incluso figuras

---

3 Según afirma Mallimaci (1988: 17), para el catolicismo integral “el liberalismo es pecado. Hay unanimidad en denunciarlo y atribuirle *todos* los males que azotan al mundo.”

4 Como señala Zanatta, “comunista” llegó a ser “una categoría instrumental que abarcaba todo lo que se encontrara más allá de los límites de la ‘nación católica’ (...) Todas las formas de pensamiento laico o socialista eran juzgadas por la Iglesia instrumentos de la penetración extranjera” (Zanatta, 1996: 102-104).

problemáticas para la Iglesia como Sarmiento o San Martín fueron “fagocitados” por la tradición católica y “cristianizadas” simbólicamente (Zanatta, 1996: 136 y 146). Es probablemente a este tipo de operaciones a las que Borges se refiere cuando, en un ensayo de la década del cuarenta, acusa a los nacionalistas de definir la identidad nacional apelando a “una imaginaria tradición católica” (“Nuestro pobre individualismo”, *Sur*, N° 141, julio 1946, *OCII*: 36).<sup>5</sup>

Este revisionismo histórico estará ligado a otro aspecto clave para comprender el lugar fundamental que el catolicismo ocupará en el imaginario nacional a partir de la década del treinta: lo que Mudrovic (2007) denomina el “pacto eclesiástico militar” o, para utilizar una expresión recurrente en la época, la unión entre “la cruz y la espada” (Zanatta, 1996: 53, 140, 146; Di Stéfano y Zanatta, 2000: 431). Al reescribir la historia, los autores católicos conceden un lugar fundamental a las Fuerzas Armadas que son consideradas, junto a la Iglesia, pilares de la nación y defensoras de la catolicidad (Zanatta, 1996: 90). Esto implicaba, desde luego, una serie de borramientos y reinterpretaciones. Como señala Zanatta, “El ejército no había sido en absoluto aquel bastión católico situado dentro de la sociedad laica que la Iglesia quiso hacer creer. El liberalismo y la masonería habían arraigado también entre los militares, en particular en la Marina.” (1996: 32). La difusión de una versión de la historia que presentaba a los militares como ejemplo de todas las virtudes católicas formó parte de una estrategia, dirigida

---

5 Borges propondrá una interesante lectura crítica del revisionismo histórico en “Guayaquil” (*El informe de Brodie*, 1970, *OCII*: 438-443; *cf.*: Balderston, 1996). En una entrevista con María Ester Vázquez, ante la pregunta por este mismo tema, Borges responde: “Si fuera realmente una revisión de la historia me parecería bien. Pero no lo es, puesto que está hecha por personas que conocen que el resultado de esa revisión va a ser el culto de una persona abominable como Rosas, de modo que no sé por qué la inician cuando ya saben a donde van a llegar (. . .) Si ya saben que van a llegar a esa conclusión, (. . .) ¿Por qué simulan el proceso de revisar la historia, cuando sabemos que empiezan con las conclusiones y luego inventan las premisas?” (Vázquez, 1999: 110-111).

y alentada por la jerarquía eclesiástica, de “catolizar” las Fuerzas Armadas, a las que percibía como un instrumento clave para la recristianización nacional (Mallimaci, 1996: 181 y ss.; Zanatta, 1996: 35). Como parte de esta misma estrategia hay que considerar el incremento y renovación del clero castrense y la apología de los militares que se encontraba frecuentemente en medios católicos como *Criterio* o *El Pueblo* (Zanatta, 1996: 141 y ss.).

La realización del Congreso Eucarístico Internacional en Buenos Aires en 1934 constituyó un hito clave en la consolidación de la “nación católica”. En la masiva participación que suscitó vemos una confirmación del poder de convocatoria que la Iglesia había adquirido para esos años; el rol protagónico que tuvieron los militares es significativo de la profunda implantación que el catolicismo había conseguido en las Fuerzas Armadas y la consagración del país al Sagrado Corazón de Jesús, por parte del presidente Justo, ratifica “oficialmente” la identificación entre catolicismo y argentinidad. El Congreso constituyó “un punto de viraje en la historia argentina” (Zanatta, 1996: 155). El catolicismo se presentaba, a partir de allí, como un elemento ineludible para cualquier proyecto que se pretendiera “nacional” y la Iglesia como un actor de primer orden a la hora de determinar el rumbo del país. El ciclo del “laicismo oficial” había terminado. Se había operado la “metamorfosis” de la clase dirigente argentina de los ideales positivistas y liberales a la aceptación del imaginario católico (Zanatta, 1996: 159).

## **Borges y los católicos argentinos en la década del treinta.** **De *Criterio* a *Sur***

Hasta los años treinta no se registran en los escritos publicados por Borges en nuestro país, cuestionamientos directos al catolicismo argentino. Como hemos mostrado en otro

lugar, en la segunda mitad de la década del veinte, Borges difícilmente podía considerarse un crítico del catolicismo. Participaba en el “Convivio” –ámbito de reunión de los artistas cristianos–, publicaba colaboraciones en la revista *Criterio* –principal medio de difusión del catolicismo integral–, escribía reseñas elogiosas de poetas vinculados al “renacimiento católico” como Molinari, Dondo o Jijena Sánchez y manifestaba en sus textos, contra el escepticismo positivista, su fe en Dios y en la inmortalidad (Adur, 2011b). Estos son algunos de los factores que explican que, en aquellos años, Borges haya podido ser considerado por algunos intelectuales católicos como un correligionario, aunque algo heterodoxo y problemático (Güiraldes, 1924, citado en Louis, 2006: 150; Palacio, 1928: 533; Rivero Olazábal, 1933: 18-19).

En la década siguiente, cuando el catolicismo integral alcanza un mayor grado de visibilidad social y presencia política, Borges se convertirá en uno de los más firmes opositores a este movimiento que buscaba hacer de la religión el fundamento de la identidad nacional y la norma social y política para todos los ciudadanos. El escritor polemizará con esta concepción en distintos textos y dejará de participar en medios católicos.<sup>6</sup> En este sentido resulta significativo que la publicación privilegiada por el autor en esos años, y donde aparecerá la mayoría de sus referencias críticas al catolicismo argentino, sea *Sur*.<sup>7</sup>

La revista dirigida por Victoria Ocampo se situaba en las antípodas de *Criterio*, donde Borges, como dijimos, había colaborado con cierta regularidad hasta principios de 1929.<sup>8</sup>

---

6 Con la única excepción de la traducción de “Lepanto”, de Chesterton, publicada en el primer número de *Soly Luna* (1936).

7 A la elección de este medio hay que sumar otra que es también muy significativa aunque por otros motivos. Desde la década del treinta, Borges colaborará ocasionalmente con publicaciones vinculadas a la comunidad judía argentina como *Mundo israelita* y *Davar*.

8 Borges publicó en la revista, entre marzo de 1928 y febrero de 1929, ocho textos originales.

Las posiciones políticas de ambas revistas eran antitéticas, especialmente en lo que se refería a sus valoraciones de la situación europea.<sup>9</sup> El ascenso de regímenes autoritarios y antidemocráticos era celebrado por muchos colaboradores de *Criterio* mientras que es conocida la militancia de *Sur* contra las variantes del fascismo y el nazismo (Gramuglio, 1986; Louis, 2006). Una polémica más explícita se produjo a propósito de la guerra civil española. Jacques Maritain había manifestado públicamente su condena al “bando nacional”. Esto suscitó la publicación en *Criterio* de una serie de notas críticas hacia el antes admirado intelectual y colaborador de la revista. La guerra civil española era leída por muchos creyentes en clave de “guerra santa” en defensa de la fe. El filósofo francés hizo su descargo, apoyado por algunos intelectuales católicos, tanto en las páginas de *Criterio* como en las de *Sur* (Monserrat, 1999; Orbe, 2006). En este contexto, Gustavo Franceschi, prestigioso intelectual y sacerdote, director de *Criterio* desde 1932, llegó a acusar a *Sur* de ser una “revista de izquierda” (Franceschi, 1937; Rapalo, 2002: 463; Monserrat, 1999: 167). Esto no quiere decir que la publicación pueda caracterizarse como “anticatólica”. En sus páginas colaboraban autores, argentinos y extranjeros, que se reconocían en esa confesión, como Maritain, Mounier, Durelli o Pividal y que abordaban cuestiones vinculadas a la religión y a la situación de la Iglesia.<sup>10</sup> Pero se trataba, evidentemente, de exponentes de una concepción distinta del catolicismo, más democrática y conciliadora con el mundo moderno.

---

9 “Queda claro con quiénes entabla *Sur* el debate en el campo intelectual argentino de la década del treinta: el adversario implícito es el nacionalismo católico de derecha representado explícitamente por la revista *Criterio*” (Gramuglio, 1986: 38).

10 Ver por ejemplo Maritain, J. 1937. “Sobre la guerra santa”, *Sur* Nº 35; Pividal, R. 1938. “Católicos fascistas y católicos personalistas”, *Sur* Nº 35; Mounier, E. 1938. “Inteligencia y personalismo”, *Sur* Nº 46; Durelli, A. J. 1938. “La unidad de los católicos”, *Sur* Nº 47. Cfr. Mallimaci, 1988: 13 y Gramuglio, 1986: 39.

Este “otro catolicismo” –que no logrará nunca la hegemonía que llegó a alcanzar la vertiente integral– permanece llamativamente invisible para Borges. Cuando el autor se refiere a “los católicos argentinos” los considera en bloque y los asocia al antiliberalismo y la intolerancia propios del integralismo.

## Una crítica oblicua

No existen textos de Borges consagrados completa y sistemáticamente a expresar su posición frente al catolicismo integral y sus derivaciones en la cultura argentina. Las referencias a este fenómeno se encuentran fragmentadas y dispersas en una serie de relatos, notas y ensayos publicados, en su mayoría, a lo largo de las décadas del treinta y del cuarenta. La crítica del catolicismo funciona de un modo *oblicuo*, análogo al que Louis describe al estudiar la forma particular que toma la “militancia antifascista” en Borges: un verdadero “bombardeo” de referencias al tema que aparecen “incrustadas” en textos que se refieren generalmente a cuestiones literarias (Louis, 2006: 26 y 47). No asistimos a una argumentación sistemática, progresiva y ordenada sino a una retórica del despliegue de fragmentos textuales:

Es como si todo tema reenviara *fatalmente* al contexto de escritura mediante una serie de procedimientos variables que casi siempre eluden las figuras de la exposición, la discusión o la persuasión. Siguiendo una fórmula retórica explorada en sus comienzos como crítico, Borges *despliega*: en un vasto *corpus* cuyo “tema” es literario o cultural, surgen fragmentos de un debate que siempre remite a su propia época. Este despliegue constituye un movimiento deliberado que se opone a la habitual figura discursiva de la exposición y de la discusión y, por lo tanto, evita toda forma de concentración

discursiva. Ante la realidad contemporánea, Borges descarta la posibilidad del debate o del análisis para concentrarse en abrir, desplegar y diseminar diversos aspectos de una realidad que se impone, mostrando de qué modo se infiltra en todas las facetas de lo real. (...) El despliegue de la verdadera *batalla textual* que puede observarse en sus escritos es fragmentario y lateral aunque no menos eficaz. (Louis, 2007b: 24-25, cursivas en el original)

A continuación examinaremos de qué modo Borges lleva a cabo su crítica al catolicismo integral en relación con dos ejes centrales: la concepción de la religión como actividad pública y militante y la intolerancia frente a credos que eran considerados “ajenos al ser nacional”, en particular el judaísmo y el protestantismo.<sup>11</sup>

## **Un catolicismo *petulante* y *autoritario***

El golpe que el 6 de septiembre de 1930 derrocó al presidente radical Hipólito Yrigoyen contó con el respaldo de la mayor parte de los medios y de la opinión pública católica (Lvovich, 2003: 257; Malimacci, 1992: 280-281). La posterior dictadura de Uriburu puede considerarse un primer hito en la creciente influencia política que logrará el catolicismo integral a lo largo de la década (ver *supra*).<sup>12</sup> Atilio Dell’Oro

---

11 Desde luego, de lo dicho sobre la asistematicidad de la crítica de Borges se desprende que la organización propuesta responde a la comodidad expositiva. En la escritura borgeana, las referencias muchas veces tienen funcionalidades múltiples (Louis, 2007b: 25).

12 Es sin embargo necesario subrayar, con Zanatta que “lo que ocurrió en 1930 fue esencialmente un enérgico golpe de timón, todavía totalmente interno a las coordenadas del viejo sistema liberal” (1996: 27). La proclama del golpe, donde se percibe claramente la influencia del agnóstico Lugones, no apela en ningún momento a la religión como modo de legitimarse. En este sentido es claro el contraste con el golpe de 1943, donde la impronta católica será explícita. Entre las razones del levantamiento, proclamadas por la radiodifusora oficial, figura que “La educación de la niñez está

Maini, fundador de los Cursos y de la revista *Criterio*, será designado interventor de la provincia de Corrientes; Enrique Santamarina, uno de los accionistas de la editorial católica *Surgo*, asumirá como vicepresidente del gobierno *de facto* y el mismo Uriburu llegará a afirmar: “Leo siempre *Criterio*. Sus artículos de doctrina, sus editoriales políticos. Estoy en la corriente de ideas que Uds. difunden y defienden” (cit. en Lvovich, 2003: 276).

Indudablemente, esto situaba a Borges, que adhería públicamente al “caudillo” radical y que condenará el “entilnigamiento operado por la revolución de Uriburu” (“Infinita perplejidad”, *Crítica*, septiembre 1932, *TR2*: 339)<sup>13</sup> en el bando opuesto al de la mayoría de los católicos. Pero lo que impugna el autor no es únicamente la posición favorable al golpe de estado sino la propia concepción de la religión que estaba en la base del catolicismo integral y de la idea de una “nación católica”: la fe concebida de un modo militante, que buscaba intervenir –autoritariamente– en el rumbo político del país. Frente a este catolicismo público y colectivo Borges buscará recuperar la concepción “liberal” de la devoción como asunto personal y privado.<sup>14</sup>

Las referencias a esta cuestión comienzan a proliferar en la escritura borgeana hacia la segunda mitad de la década del treinta.<sup>15</sup> Entendemos que esto puede asociarse a dos acontecimientos que habían hecho muy visible el auge del “renacimiento católico” y sus implicancias sociopolíticas.

---

alejada de la doctrina de Cristo, y la ilustración de la juventud sin respeto a Dios, ni amor a la Patria” (citado en Mallimaci, 1988: 70).

13 Cfr. también Jauretche, A. 1934. “Prólogo”, en *El paso de los libros*, *TR2*: 108, donde Borges opone la *patriada*, que es tema del poema, al “*cuartelazo*, prudente operación comercial de éxito seguro”. Sobre el “irigoyenismo” del autor y su rechazo al golpe de Uriburu, cfr. Louis, 2006: 131-132.

14 Sobre la noción de religiones “públicas” y “privadas” remitimos a Casanova, 1994: 63 y ss.

15 Aunque puede mencionarse, en 1933 el análisis formal de “un cartel callejero de exhortación católica” (“Elementos de preceptiva”, *Sur* N° 7, abril de 1933, *BS*: 125), como se ve, cualquier manifestación de-masiado pública de la religión era blanco de la ironía borgeana.

En primer lugar, la realización del Congreso Eucarístico Internacional en Buenos Aires en 1934. Este significó, como dijimos, un masivo acto de consolidación del catolicismo integral y de la identificación Iglesia-Nación-Ejército. Por otro lado, el estallido de la Guerra civil en España, en 1936, que tuvo una notable repercusión en los medios locales, suscitando por ejemplo la polémica que comentamos antes entre *Sur* y *Criterio*. Los exponentes más notables del integralismo fueron decididos defensores del levantamiento de Franco, al que consideraban un “campeón del cristianismo” frente a las fuerzas del ateísmo internacional.<sup>16</sup> Borges, como la mayoría de los intelectuales asociados a *Sur*, se opone al franquismo, al que consideraba una expresión de fascismo (Gramuglio, 1986: 37-39).<sup>17</sup>

Justamente en 1936, el mismo mes en que estalla el conflicto, Borges publica en *Sur*, N° 22, “Modos de G. K. Chesterton”, un texto que consideramos clave para estudiar su posición frente al catolicismo integral. En esta peculiar necrológica, no solo discute la apropiación que los católicos argentinos hacían del creador del Padre Brown (a la que se refiere irónicamente como “Chesterton, Padre de la Iglesia”)<sup>18</sup> sino que traza un retrato crítico de la religiosidad de sus compatriotas contrastándola con la del autor inglés:

---

16 “La Guerra civil española exacerbó las tendencias antiliberales y antidemocráticas de la Iglesia católica, ya que el conflicto peninsular logró polarizar aún más a buena parte de la sociedad argentina en dos campos claramente enfrentados desde un punto de vista ideológico. La Iglesia convocó a cada católico a tomar posición a favor del franquismo en un clima de cruzada, convirtiendo a cada parroquia en un centro de difusión de la causa de la ‘España Nacional’” (Lvovich, 2003: 383).

17 Todavía en 1945, en “Nota sobre la paz”, Borges reprochará a Inglaterra que “tolera a Franco, tolera a las sucursales de Franco” (BS: 34).

18 Hemos estudiado la polémica por la interpretación de Chesterton entre Borges y Leonardo Castellani –colaborador de *Criterio*, profesor de los Cursos de Cultura Católica y una de las figuras destacadas del catolicismo integral– en Adur (2011a).

Desde luego, el mero espectáculo de un católico civilizado, de un hombre que prefiere la persuasión a la intimidación y que no amenaza a sus contendores con el brazo seglar o con el fuego póstumo del Infierno, compromete mi gratitud. También, el de un católico liberal, el de un creyente que no toma su fe por un método sociológico. (Es el caso de repetir la buena humorada de Macaulay: hablar de gobiernos esencialmente protestantes o fundamentalmente cristianos es como hablar de un modo de hacer compotas esencialmente protestante o de una equitación fundamentalmente católica.) Se me recordará que en Inglaterra no hay el catolicismo petulante y autoritario que padece<sup>19</sup> nuestra república –hecho que anula o disminuye los méritos de la urbanidad polémica del *Everlasting Man* o de *Orthodoxy*. Acepto la enmienda pero no dejo de apreciar y de agradecer esos cortesés modales de su dialéctica. (“Modos de G. K. Chesterton”, *BS*: 18)

Tenemos aquí una buena muestra del modo en que, en medio de una nota de crítica literaria, Borges despliega diversos argumentos sobre el contexto nacional. No solo denuncia la intolerancia y el autoritarismo del catolicismo local sino que reduce al absurdo toda pretensión de articular religión y política. La afirmación de que la fe no debe tomarse como “método sociológico” y de que es ridículo postular un gobierno “fundamentalmente católico” está en franca contradicción con las ideas que la Iglesia propagaba desde diversos medios, publicaciones, conferencias y homilías (Zanatta, 1996: *passim*). Pocos años antes, el presbítero Julio Meinvielle, uno de los principales ideólogos del nacionalismo católico, había

---

19 La utilización de verbos que funcionan valorativamente es recurrente en el Borges polemista. En “Arte de injuriar” (*Sur* N° 8, septiembre 1933), afirmaba “Cometer un soneto, emitir artículos. El lenguaje es un repertorio de estos convenientes desaires, que hacen el gasto principal en las controversias” (*OC*: 419).

publicado una influyente obra titulada *Concepción católica de la política* (1932) donde afirmaba que “La política no es independiente de la teología; está intrínsecamente subordinada a ella” y que “el Estado debe ser católico” (Meinvielle, 1961: 35 y 140).

Borges no se toma el trabajo de rechazar este tipo de posiciones sino que apela a la “humorada” de un inglés protestante.<sup>20</sup> Presentar argumentos para refutar a los católicos sería reconocer la posibilidad de que estos tengan razón. Como afirman Perelman y Olbrechts Tyteca, la argumentación supone como punto de partida, un cierto acuerdo sobre las premisas: “escuchar a alguien es mostrarse dispuesto a admitir eventualmente su punto de vista” (1989: 52). En este sentido sostenemos que Borges ni siquiera entra en la discusión: se limita a exhibir la posición contraria como un sinsentido, negando de ese modo la existencia misma del problema.<sup>21</sup> El hecho de que esta reducción al absurdo de los postulados del integralismo aparezca en un artículo consagrado a Chesterton, uno de los autores más celebrados por *Criterio* desde su primer número<sup>22</sup> y que este sea definido en la nota como un “católico liberal” –lo que

---

20 Citar como autoridad a un protestante constituía sin duda otra provocación para los católicos, ver *infra*.

21 Louis ha señalado acerca de Borges: “Il n’essaie pas de démontrer le bien-fondé, la validité de sa position, il n’arguente pas, il expose tout simplement l’incohérence des arguments des autres” (Louis, 2006: 49). Podemos recordar también lo afirmado en el *Tratado de la argumentación*: “Para Aristóteles, el peligro de discutir con ciertas personas está en que con ello se pierde la calidad de la propia argumentación: (...) no hay que discutir con todo el mundo, ni hay que ejercitarse frente a un individuo cualquiera” (Perelman y Olbrechts Tyteca, 1989: 51-52).

22 En el primer número Tomás de Lara reseña “*El regreso de Don Quijote*” (*Criterio* Nº 1, 08/03/1928). Ver también las notas sobre *William Cobbet* (*Criterio*, Nº 7, 19/04/1928, p. 220), *The judgement of Dr. Johnson* (*Criterio*, Nº 9, 03/05/1928, p. 285) y *A gleaming cohort* (*Criterio*, Nº 32, 11/10/1928, p. 63), todas firmadas por Emiliano Mac Donagh. Este crítico escribe además una elogiosa presentación del autor donde lo compara nada menos que con William Shakespeare (“La nueva creación de Mr. Shakespeare: G. K. Chesterton”, *Criterio*, Nº 34, 25/10/1928). Mencionemos, por último, la serie de artículos que le dedica Castellani (“*Sherlock Holmes en Roma*”, *Criterio*, Nº 138, 1930; “*El último libro de Chesterton*”, *Criterio*, Nº 166, 1931 y “*El buensentido de Gilberto Chesterton*”, *Criterio*, Nº 439, p. 296).

para los católicos más intransigentes constituía un contra-sentido— nos permite percibir la multiplicidad de niveles en los que opera la crítica borgeana, desplazándose entre lo literario y lo sociopolítico.

La cita de Macaulay reaparecerá en el “Prólogo” de Borges a la *Antología poética argentina* (1941), que compiló junto a Adolfo Bioy Casares y Silvina Ocampo:

En 1831 observó Macaulay: “Hablar de gobiernos esencialmente protestantes o esencialmente cristianos es como hablar de repostería esencialmente protestante o de equitación esencialmente cristiana. No menos irrisorio es hablar de poetas de tal secta o de tal partido. Más importante que los temas de los poetas y que sus opiniones o convicciones es la estructura del poema: sus efectos prosódicos y sintácticos. (“Prólogo”, *TR2*: 191)

También aquí, en ocasión de discutir una problemática “literaria” (la no pertinencia de criterios extrínsecos para clasificar movimientos poéticos) Borges “incrusta” su rechazo de la posibilidad de articular política y religión.

En diciembre de ese mismo año, *Sur* consagra un número especial al tema “La guerra en América” (Gramuglio, 1986; Louis, 2006). Allí Borges publica “1941” donde, nuevamente desestabilizando distintos niveles, se refiere a la situación política internacional con apelación a conceptos y referencias literarias:

La noción de un atroz *complot* de Alemania para conquistar y oprimir a todos los países del atlas es (me apresuro a confesarlo) de una irreparable banalidad. Parece una invención de Maurice Leblanc (...) Es notoriamente anacrónica: tiene el inconfundible sabor de 1914. Adolece de penuria imaginativa, de gigantismo, de crasa inverosimilitud. (“1941”, *BS*: 31)

El avance del Eje es presentado como una realidad inverosímil y anacrónica. En ese marco, Borges introduce una referencia muy significativa al contexto local

Dos siglos después de la publicación de las ironías de Voltaire y de Swift, nuestros ojos atónitos han mirado el Congreso Eucarístico; hombres ya fulminados por Juvenal rigen los destinos del mundo. No importa que seamos lectores de Russell, de Proust y de Henry James: estamos en el mundo rudimental del esclavo Esopo y del cacofónico Marinetti. (“1941”, *BS*: 31)

Como venimos observando, la intervención borgeana funciona en varios sentidos. Por un lado postula una estrecha conexión entre el catolicismo argentino –evocado con una suerte de sinécdoque, a través del Congreso Eucarístico–, nazismo y fascismo. Tal como había sucedido con la Guerra civil española, Borges y los católicos quedan, frente al panorama europeo, en bandos opuestos. Por otra parte, la combinación de pretérito perfecto (“han mirado”) y presente (“rigen”) en la oración donde se menciona el Congreso es significativa. No solo da cuenta del impacto que debió tener este acontecimiento en la memoria de los porteños (Borges lo evoca siete años después sin ninguna referencia puntual), sino que podemos leer allí la postulación de una continuidad entre 1934 y el presente de la enunciación (1941). Las pretensiones políticas de los católicos que Borges denunciaba absurdas en 1936 son una inverosímil realidad de dimensión global en 1941 (“rigen los destinos del mundo”).

La apelación a nociones literarias y la mención de diversos autores, reconducen la cuestión al problema de la *legibilidad* de la situación. Frente a la complejidad de lo real contemporáneo, que parece exigir lectores avezados en James o Proust, los defensores locales del nazismo –identificados en este ensayo con los católicos– buscan interpretar el mundo

con parámetros rudimentarios y fácilmente ridiculizables.<sup>23</sup> Las nociones de anacrónico, inverosímil y rudimentario parecen operar aquí de un modo análogo a la reducción al absurdo que implicaba la cita de Macaulay. Borges no desarrolla sus argumentos. Los destinatarios de su crítica ya han sido fulminados por Juvenal, Voltaire y Swift. Solo se puede contemplar “atónito” una realidad que se parece cada vez más a una pesadilla.<sup>24</sup>

El Congreso Eucarístico es también ridiculizado en “La muerte y la brújula” (*Sur*, N° 92, mayo 1942) relato publicado pocos meses después del artículo que comentamos.

Los diarios de la tarde no descuidaron esas desapariciones periódicas [los asesinatos referidos en el cuento]. *La Cruz de la Espada* las contrastó con la admirable disciplina y el orden del último Congreso Eremítico; Enrs Palast, en *El Mártir*, reprobó “las demoras intolerables de un pogrom clandestino y frugal que ha necesitado tres meses para liquidar tres judíos”. (“La muerte y la brújula”, *OCF*: 503)

En este fragmento pueden encontrarse condensadas varias alusiones críticas al renacimiento católico. Los nombres de las revistas parodian el “espíritu de cruzada” que caracterizaba el discurso de la Iglesia en los treinta y cuarenta; “*La Cruz de la Espada*”, además, está retomando un sintagma que “permeó de manera obsesiva la apologética católica de aquellos años” (Di Stéfano y Zanatta, 2000: 431) y que

---

23 Cfr. por ejemplo “Definición del germanófilo” (*El Hogar*, diciembre 1940): “[El germanófilo] se burla de mis anticuados escrúpulos y alega razones jesuíticas o nietzscheanas: el fin justifica los medios, la necesidad carece de ley, no hay otra ley que la voluntad del más fuerte, el Reich es fuerte, la aviación del Reich ha destruido a Coventry, etcétera. Yo murmuro que me resigno a pasar de la moral de Jesús a la de Zarathustra o de Hormiga Negra, pero que nuestra rápida conversión nos prohíbe apiadarnos de la injusticia que en 1919 sufre Alemania” (*OCIV*: 470).

24 Cfr. “*The New Adventures of Ellery Queen*” (*Sur*, N° 70, julio 1940): “Escribo en julio 1940; cada mañana la realidad se parece más a una pesadilla” (*BS*: 232).

sintetizaba la voluntad eclesiástica de obtener una alianza con las Fuerzas Armadas (ver *supra*). El multitudinario Congreso Eucarístico se convierte en “Eremítico” en lo que, más allá de la paronimia, puede apreciarse la ironía. La gran manifestación de la presencia social del catolicismo era presentada como una reunión de “ermitaños”. En cuanto a “Ernst Palast”, es una evidente deformación de Ernesto Palacio, figura fundamental del nacionalismo católico y antiguo compañero de Borges en *Martín Fierro* y luego en *Criterio* (Devoto, 2006: 176-177; Lvovich, 2003: 244). La declaración que Borges le atribuye puede ponerse en relación con su participación en *La Nueva República*, periódico de inspiración católica y maurrasiana y de carácter marcadamente antisemita (Lvovich, 2003: 242-262; Devoto, 2006: 176 y ss.).<sup>25</sup> Pero esta referencia a un “pogrom clandestino”, nos lleva a la segunda cuestión que nos proponíamos analizar: el antisemitismo implicado en la defensa de la “nación católica”.

### **Católicos antisemitas, una *contradictio in adjecto***

Si en el imaginario del catolicismo integral el lazo que mantenía unida a la nación era la fe común, no debe extrañar, como señala Lvovich, “que se considere a los judíos como extranjeros y enemigos” (2003: 256). La condena al antisemitismo es, cronológicamente, el primer punto en el que Borges explicita su ruptura con los intelectuales católicos, y un tema persistente a lo largo de su obra.

El interés del autor por el judaísmo se remonta a sus primeros años (*Cartas*: 111) y puede detectarse alguna temprana “defensa” de la cultura hebrea ya en textos como “Acercas del expresionismo” (*Inicial*, N° 3, diciembre 1923, *TRI*:

---

25 Hay que señalar, sin embargo, que el antisemitismo de Palacio era moderado en relación al que profesaban otros intelectuales católicos (Lvovich, 2003: *passim*).

178 yss.) o “El lado de la muerte en Güiraldes” (*Síntesis*, N° 18, noviembre 1928, *TRI*: 347).<sup>26</sup> Sin embargo, durante la década del veinte, no encontramos en Borges denuncias de antisemitismo que impliquen a los católicos argentinos. Esto puede explicarse porque entre los intelectuales vinculados a *Criterio*, el medio católico del que el autor está más cerca, el discurso antisemita no tiene, por esos años, demasiada relevancia.

En los primeros años de la publicación la llamada “cuestión judía” no constituyó una preocupación central de la revista, tendencia que se revertiría varios meses después del Golpe de Estado de septiembre de 1930. En efecto, antes de 1931 las expresiones de tipo antisemita resultaron sumamente esporádicas y –en las contadas ocasiones en que se manifestaron– fueron planteadas en artículos dedicados a la temática religiosa o la crítica de arte, aunque no en el contexto de intervenciones específicamente políticas. (Lvovich, 2003: 276-277; Devoto, 2006: 222)

La situación cambiará notablemente en la década siguiente. Tras el golpe de Uriburu, el antisemitismo permite a los católicos que, como vimos, habían adquirido una mayor presencia e importancia en el panorama político, articular la imagen unificada de un enemigo “bajo la figura del omnipotente complot judío” (Lvovich, 2003: 281). Después de 1931, cuando *Criterio* estuvo bajo la dirección de Enrique Osés –que había reemplazado a Atilio Dell’Oro Maini en 1929– y, a partir de 1932, de Gustavo Franceschi,<sup>27</sup> “las tesis

---

26 “Lo que me atreveré a desmentir es nuestro derecho de postular mera incredulidad y mundanidad entre los judíos: eternos inventores de la esperanza, hoy como ayer. Nosotros ni siquiera producimos falsos profetas” (“Acerca del expresionismo”, *TRI*: 347).

27 Enrique Osés fue luego director de *Crisol* (la revista que acusaría a Borges de ser judío) y simpatizante del nazismo. El antisemitismo de Gustavo Franceschi tiene matices más complejos. Opositor al nazismo

del antisemitismo conspirativo se convirtieron, si no en la preocupación central de la revista, en un tópico abundantemente transitado por varios de sus colaboradores.” (Lvovich, 2003: 276 y ss.).

Louis (2006:173 y ss.) ha estudiado detalladamente el modo en que Borges denuncia la difusión del antisemitismo, tanto en Europa como en nuestro país. Aquí nos centraremos en las referencias en las que el objeto es específicamente el antisemitismo de los católicos argentinos (lo que excluye muchas de las alusiones a las persecuciones de judíos bajo el régimen nazi, que tiene raíces distintas).

La primera mención que consideramos significativa es una referencia lateral en un célebre y polémico artículo publicado en *Sur* en 1931 donde, bajo el título “Nuestras imposibilidades” (*Sur*, N° 4), Borges propone una “fraccionaria noticia de los caracteres más afligentes del argentino” (*BS*: 117). Al comentar la “penuria imaginativa” que lleva al habitante de estas tierras a rechazar todo lo infrecuente y, por consiguiente, lo extranjero, señala

Esa mortal y cómoda negligencia de lo inargentino del mundo comporta una fastuosa valoración del lugar ocupado entre las naciones por nuestra patria. Hará unos meses, a raíz del lógico resultado de unas elecciones provinciales de gobernador, se habló del oro ruso; como si la política interna de una subdivisión de esta descolorida república, fuera perceptible desde Moscú, y los apasionara. (“Nuestras imposibilidades”, *BS*, 118)

---

y “antirracista”, Franceschi sin embargo “aceptaba la existencia de un problema judío en Alemania, recurriendo a muchos de los argumentos sustentados por el gobierno de aquel país (. . .) Para el caso argentino, la causa del creciente antisemitismo se hallaba, para el sacerdote, en la propia presencia judía en el país, conceptualizada no como una inmigración similar a otras sino como una invasión que había llevado a que se hubiera asentado en el país una ‘cantidad excesiva’ de israelitas” (Lvovich, 2003: 396). Pese a rechazar las acusaciones de ser antisemita, Franceschi negaba a los judíos el derecho a mantener una identidad cultural diferenciada en el seno de nuestro país ya que esto atentaba contra la “homogeneidad espiritual” de la nación y podía llevar a la “guerra intestina” (Lvovich, 2003: 398).

Aunque no se nombre explícitamente a los católicos, la alusión era transparente para cualquier lector de la época. Recordemos que frecuentemente “la causa antijudía era identificada con la lucha contra el comunismo” (Bianchi, 2009: 2001).<sup>28</sup> En abril de 1931, luego del golpe de Uriburu, se convocó a elecciones en Santa Fe. La Iglesia realizó una fuerte campaña contra la candidatura de Luciano Molinas, del Partido Demócrata Progresista de Lisandro de La Torre, al que veía como una fuerza “laicista”. El obispo de Santa Fe, monseñor Boneo aseguró que se trataba de la amenaza “del ateísmo soviético de Rusia” y la prensa católica habló de “demo-bolcheviques” (Zanatta, 1996: 63-65). Al exponer como inverosímil la hipótesis de un interés soviético por la “política interna” de nuestro país, Borges está implícitamente rechazando la pretensión de la Iglesia de leer el conflicto en términos de “la nación católica en lucha contra el invasor rojo” (Zanatta, 1996: 100).

Sin embargo, no será frecuente esta denuncia del anticomunismo-antisemitismo de los católicos en términos explícitamente políticos. El más recurrente argumento borgeano consiste en denunciar la contradicción que supone condenar al judaísmo al tiempo que se profesa una religión de origen hebreo. Borges despliega por primera vez este razonamiento en un texto de 1932, publicado en *Mundo Israelita* en el marco de una campaña de repudio al antisemitismo:

Ciertos desagradecidos católicos –léase personas afiliadas a la Iglesia de Roma, que es una secta disidente israelita servida por un personal italiano, que atiende al público los días feriados y los domingos– quieren introducir en esta plaza una tenebrosa doctrina, de confesado origen alemán, rutenio, ruso, polonés, valdaco y moldavo. Basta la sola

---

28 Zanatta cita un artículo de Manuel Gálvez en *Criterio* (1931) que presenta a los judíos como los “conductores” del comunismo (1996: 104).

enunciación de este rosario lóbrego para que el alarmado argentino pueda apreciar toda la gravedad del complot (...) Se trata –soltemos de una vez la palabra obscena– del Antisemitismo. Quienes recomiendan su empleo, suelen culpar a los judíos, a todos, de la crucifixión de Jesús. Olvidan que su propia fe ha declarado que la cruz operó nuestra redención. Olvidan que inculpar a los judíos equivale a inculpar a los vertebrados, o aun a los mamíferos. Olvidan que cuando Jesucristo quiso ser hombre, prefirió ser judío, y que no eligió ser francés ni siquiera porteño, ni vivir en el año 1932 después de Jesucristo para suscribirse por un año a *Le Roseau d'Or*. Olvidan que Jesús, ciertamente, no fue un judío converso. La basílica de Luján, para Él, hubiera sido tan indescifrable espectáculo como un calentador de gas o un antisemita. (“Campaña de repudio al antisemitismo”, *TR3*: 383-384)

Se trata, hasta donde sabemos, de su primera intervención explícitamente crítica hacia los católicos argentinos.<sup>29</sup> Borges ridiculiza íconos como el Vaticano, la basílica de Luján o *Le Roseau d'Or*<sup>30</sup> y, aunque se excluye a sí mismo del conjunto de los creyentes (habla en tercera persona de “su propia fe”), no desdeña utilizar argumentos teológicos –la redención por la cruz, la encarnación– para señalar las contradicciones insostenibles en que incurren los católicos antisemitas. Como afirman Perelman y Olbrechts-Tyteca:

El poner al día la incoherencia de un conjunto de proposiciones es exponerlo a una condenación inapelable, obligar

---

29 Destaquemos que, si en notas posteriores el autor parece referir sus críticas al conjunto de los católicos, sin distinciones, aquí se ocupa de trazar un recorte al interior del conjunto de los creyentes “*ciertos desagradecidos católicos*”.

30 *Le Roseau d'Or* era una revista y editorial católica francesa que había alcanzado cierta difusión en el ámbito nacional. Sus ediciones aparecían frecuentemente reseñadas en *Criterio*.

a quien no quiere que lo califiquen de absurdo a renunciar, por lo menos, a ciertos elementos del sistema (...) De ordinario, la argumentación se esforzará por mostrar que las tesis que se combaten llevan a una incompatibilidad, la cual se parece en esto a una contradicción consistente en dos aserciones entre las cuales es preciso elegir a menos que se renuncie a ambas. (1989: 306-307)

Por otra parte, en este breve fragmento, revierte contra el antisemitismo, la acusación que los católicos argentinos esgrimían frecuentemente contra el judaísmo y el comunismo: su carácter de “complot” y su no pertenencia al “ser nacional” (ver *supra*). El antisemitismo es presentado como “una tenebrosa doctrina, de confesado origen alemán, rutenio, ruso, polonés, valdaco y moldavo”, es decir, una ideología extranjera que el “alarmado argentino” debería por lo tanto rechazar.<sup>31</sup> En la caracterización de Borges, incluso la fe que para los católicos constituía la esencia de la identidad nacional es presentada como foránea, “una secta disidente israelita servida por un personal italiano”.

Dos años después el escritor publica “Yo, judío” (*Megáfono*, N° 12, 1934). Se trata, como se sabe, de una respuesta a la acusación que le lanza *Crisol* –revista pronazi, dirigida por Enrique Osés– de ocultar sus raíces semíticas.<sup>32</sup> La estrategia borgeana consiste fundamentalmente en una retorsión que presenta el judaísmo, que constituía un estigma negativo para *Crisol*, como objeto de deseo:

---

31 El mecanismo es análogo al que muchos años más tarde utilizará en “El escritor argentino y la tradición” (*Cursos y Conferencias*, 1953), donde se sostiene que “el culto argentino del color local es un reciente culto europeo que los nacionalistas deberían rechazar por foráneo” (*OC*: 270).

32 Si bien *Crisol* no puede definirse plenamente como un órgano del catolicismo integral, en su fundación habían intervenido sacerdotes exponentes de esta tendencia, como Julio Meinvielle, González Paz y Alberto Molas Terán (Lvovich, 2003: 354; Bianchi, 2009: 199).

Doscientos años y no doy con el israelita, doscientos años y el antepasado me elude. Agradezco el estímulo de *Crisol*, pero está enflaqueciendo mi esperanza de entroncar con la Mesa de los Panes y con el Mar de Bronce, con Heine, Gleizer y los diez Sefiroth, con el Eclesiastés y con Chaplin. (“Yo judío”, *TR2*: 90)

Aunque este texto no establece la vinculación entre antisemitismo y catolicismo, señalemos al menos que en su caótica enumeración, Borges recuerda, como en otros lugares, el origen judío del libro sagrado de la tradición cristiana: el Eclesiastés puede leerse como sinécdoque de la Biblia.

En la segunda mitad de la década del treinta, se registran otras referencias críticas al antisemitismo, desplegadas en diversas notas y reseñas bibliográficas. Sin embargo, la mayoría apunta a la situación internacional, y especialmente a lo que sucedía en la Alemania nazi, sin establecer, explícitamente, vinculaciones con el cristianismo ni con la realidad argentina.<sup>33</sup>

La contradicción entre catolicismo y antisemitismo reaparecerá en una serie de textos publicados en los años cuarenta. El argumento, en la mayoría de los casos, no se desarrollará completo, sino que se presenta “oblicuamente” en breves referencias que problematizan los postulados del antisemitismo católico. Así en “La muerte y la brújula” (*Sur*, N° 92, mayo de 1942), donde ya hemos mencionado las múltiples alusiones al catolicismo argentino, encontramos el siguiente diálogo:

—Soy un pobre cristiano –repuso [el comisario]—. Llévase todos esos mamotretos, si quiere; no tengo tiempo que perder en supersticiones judías.

---

33 “*Trau Keinem Bei Seinem Eid*, de Elvira Bauer”, *El Hogar*, N° 1.441, mayo 1937, *OCIV*: 310; “Una pedagogía del odio”, N° 7, mayo 1937, *BS*: 145-146; “Isaac Babel”, *El Hogar*, N° 1.447, febrero 1938; “The Jews, de Hilaire Belloc”, *El Hogar*, N° 1.481, marzo 1938, *OCIV*: 369-370; “Una exposición afligente”, *Sur*, N° 49, octubre 1938, *BS*: 155-157; “Una vindicación de Israel”, *El Hogar*, N° 1.536, marzo 1939.

—Quizá este crimen pertenece a la historia de las supersticiones judías —murmuró Lónnrot.

—Como el cristianismo —se atrevió a completar el redactor de la *Yidische Zaitung*. Era miope, ateo y muy tímido. (“La muerte y la brújula”, *OCI*: 500)

En “La forma de la espada” (*La Nación*, julio de 1942), en una digresión, se insiste sobre el carácter judío de Jesús (“Por eso no es injusto que una desobediencia en un jardín contamine al género humano; por eso no es injusto que la crucifixión de un solo judío baste para salvarlo”, *OCI*: 493). En “Anotación al 23 de agosto de 1944” (*Sur*, N° 120, octubre de 1944), texto compuesto en ocasión de la liberación de París, el antisemitismo se cuenta entre las incoherencias que caracterizan a los “germanófilos” argentinos: “son antisemitas, pero profesan una religión de origen hebreo” (“Anotación al 23 de agosto de 1944”, *OCI*: 105).

Referirse al cristianismo como “secta disidente israelita”, una “religión de origen hebreo” o parte de la historia de las supersticiones judías y recordar a sus contemporáneos católicos el hecho evidente pero escandaloso de que Jesús fue judío eran modos de convertir al antisemitismo en una contradicción. A partir de los treinta, en diversos lugares de su obra, Borges insistirá en presentar el cristianismo como derivación algo subsidiaria del judaísmo:

La “razón” a la que Chesterton supeditó sus imaginaciones no era precisamente la razón sino la fe católica o sea un conjunto de imaginaciones hebreas supeditadas a Platón y a Aristóteles. (“Sobre Chesterton”, *Anales de Buenos Aires*, 1947, *OCII*: 74)

El orbe occidental es cristiano; el sentido de esta afirmación es que somos una rama del judaísmo, interpretada por sus teólogos a través de Aristóteles y por sus místicos a través de Platón. (“Israel”, *Sur*, 1958, *BS*: 58)

Aunque el argumento se presente, como dijimos, de modo “incompleto”, limitándose a señalar el carácter judío de Jesús, la Biblia o la religión cristiana, sin explicitar la contradicción que implica entonces el antisemitismo católico, entendemos que Borges era perfectamente consciente de lo escandalosas que esas afirmaciones debieron resultar para sus compatriotas. Las especificidades del cristianismo en modo alguno escapaban al autor de “La duración del infierno”, “Vindicación de la Cábala” y “Vindicación del falso Basílides”. Sin negar el legítimo interés de Borges por la cultura hebrea, sostenemos que esta reducción del cristianismo a una rama o parte del judaísmo tiene su origen en el contexto del recrudecimiento del discurso antisemita en los medios católicos argentinos en la década del treinta. Si bien esta polémica no basta para explicar la concepción del cristianismo como “religión hebrea”, al menos permite entender la forma deliberadamente provocadora en la que esta idea se presenta en algunos textos borgeanos.<sup>34</sup>

Los judíos ocupaban en el imaginario del catolicismo integral el lugar del enemigo omnipresente que amenazaba la nación y permitía la articulación de un proyecto político que postulara la confesionalidad del Estado argentino (Zanatta, 1996; Lvovich, 2003, ver *supra*). Impugnar el antisemitismo católico señalando la contradicción que está en su

---

34 Tener presente este contexto discursivo nos permite además matizar afirmaciones como la de Edna Aizenberg de que para Borges “la Biblia es un libro esencialmente hebreo” (1997: 20). Aunque es cierto que el autor reconoce muy tempranamente los rasgos judíos en el estilo de las Escrituras (*lq*: 162), su acercamiento al texto está marcado por el cristianismo (y más específicamente por el cristianismo reformado o protestante). Su primer contacto con la Biblia, según afirma el autor, viene de su abuela paterna anglicana (Hadis, 2006: 350) y más allá de este dato anecdótico lo cierto es que cita casi siempre el texto por versiones protestantes: Reina Valera o, en muchos casos, su propia traducción de la *King James Version*. Sus referencias, además, incluyen indistintamente los libros del Antiguo y los del Nuevo Testamento, aunque estos últimos no pertenecen a la “Biblia” judía (*TANAK*). El hecho de que Borges, pese a esto, eligiera subrayar el carácter judío de la Biblia y, más generalmente, del cristianismo puede entenderse entonces como parte de una polémica con los católicos argentinos.

fundamento era una forma de combatir –en el terreno cultural– el modelo de país y estado que el sector integralista pugnaba por instaurar.

## El catolicismo no es el único cristianismo

Junto al judaísmo, el otro enemigo de la nación en el imaginario católico estaba constituido por el protestantismo, generalmente asociado a Inglaterra.<sup>35</sup> La difusión de otras confesiones cristianas parecía desafiar la identificación entre el catolicismo y la nacionalidad y la ambición eclesiástica de considerar a la totalidad de los argentinos como “rebaño cautivo”. La Iglesia denunciaba las “formas de la penetración” protestante como uno de los elementos que buscaba destruir los fundamentos católicos de la sociedad (Bianchi, 2009: 95, 203).

Las alusiones directas de Borges al antiprotestantismo católico son tardías y relativamente escasas.<sup>36</sup> Sin embargo, las referencias al cristianismo reformado aparecen tempranamente y serán muy recurrentes en su obra. En sus ensayos pueden encontrarse citas del teólogo luterano Richard Rothe (“Historia de los ángeles”, *La Prensa*, marzo 1926, *TE*: 71; “La duración del infierno”, *Síntesis* N° 25, junio 1929, *OCI*:

---

35 “El protestantismo era denunciado por su supuesta convivencia –nunca demostrada– con las potencias imperialistas anglosajonas” (Bianchi, 2009: 204). La identificación ingleses/protestantes era frecuente en las páginas de *Criterio*. Cfr. por ejemplo “Protestantes ingleses y católicos argentinos” (Benjamín Bourse, 1929: 501-502) y la serie de notas de Castellani dedicadas a Chesterton donde el jesuita se ocupa de dejar clara la excepcionalidad del catolicismo del escritor en el entorno protestante de Inglaterra (Castellani, 1930, 1931 y 1936).

36 Cfr. por ejemplo, “La señora mayor” (*El informe de Brodie*, 1970): “Profesaba, por supuesto, la fe católica, lo cual no significa que creyera en un Dios que es Uno y es Tres, ni siquiera en la inmortalidad de las almas. Murmuraba oraciones que no entendía y las manos movían el rosario. En lugar de la Pascua y del Día de Reyes había aceptado la Navidad, así como el té en vez del mate. Las palabras *protestante*, *judío*, *masón*, *hereje* y *ateo* eran, para ella, sinónimas y no querían decir nada.” (*OCI*: 425).

236-237) y de autores fundamentales de la Reforma, como Lutero, Calvino o Zwingli (“Historia de la eternidad”, *Historia de la eternidad*, 1936, *OCI*: 361-362; “Algunos pareceres de Nietzsche”, *La Nación*, febrero de 1940, *TR2*: 183). *Evaristo Carriego* (1930), un libro fundamental que, de algún modo, cierra la etapa “criollista” de Borges, se abre con la distinción entre *ecclesia visibilis* y *ecclesia invisibilis*, que es central en la teología protestante (Hadis, 2006: 412). Hemos mencionado ya que al momento de citar, el autor utilizaba casi siempre versiones protestantes de la Biblia y, como ha señalado Gonzalo Vélez (2011: 92, 103), existe en su obra una marcada identificación entre el libro sagrado del cristianismo y las “naciones protestantes” de lengua inglesa.<sup>37</sup> Recordemos además la importancia de Borges como introductor en nuestro país de la obra de Swedenborg, fundador de una iglesia cristiana, ya a partir de los años treinta (“El teólogo”, *Crítica*, junio 1934). Hadis, por otra parte, ha estudiado la presencia de elementos y personajes protestantes en la ficción borgeana (2006: 411-423).

En muchos casos, especialmente después de la década del cincuenta, el protestantismo, al menos en algunas de sus expresiones, aparece valorado por Borges como una forma de vivir la religiosidad más auténtica y elevada que el catolicismo argentino, caracterizado como un culto meramente exterior y formulaico. En el ensayo sobre Chesterton que citamos antes, Borges contrasta el catolicismo del autor inglés con el de sus compatriotas:

El cristianismo de Chesterton es orgánico; Chesterton no repite una fórmula con temor evidente de equivocarse; Chesterton está cómodo. De ahí, su empleo casi nulo del dialecto

---

37 “La cristiandad tuvo su libro sagrado, la Biblia, que todavía lo es de todas las naciones protestantes y en particular de las que usan la lengua inglesa” (“Página sobre Shakespeare”, *Sur*, N° 289-290, octubre 1964, *BS*: 71).

escolástico. Es, además, uno de los pocos cristianos que no solo creen en el Cielo sino que están interesados en él y que abundan, a su respecto, en inquietas conjeturas y previsiones. El hecho es inusual... No olvidaré la visible incomodidad de cierto grupo de católicos, una tarde que Xul Solar habló de ángeles y de sus costumbres y formas. ("Modos de G. K. Chesterton", *BS*: 19-20)

Valorar el escaso empleo del "dialecto escolástico" es un tiro por elevación a la generación de intelectuales católicos formada en los Cursos de Cultura Católica, donde el neotomismo constituía la base filosófica y teológica (Mallimaci, 1992: 262; Di Stéfano y Zanatta, 2000: 407).<sup>38</sup> La anécdota de Xul, por su parte, es reveladora de la superficialidad que Borges atribuye a la fe de este grupo.<sup>39</sup> Aunque el contraste no es aquí con el protestantismo, no deja de ser sugerente que Borges esté hablando de un autor inglés (nación "protestante" por excelencia) y que se refiera a su "cristianismo orgánico" (y no a su catolicismo). En una conferencia posterior, Borges presenta un retrato de los pietistas (una rama del protestantismo alemán) que parece construido como el reverso de su descripción del catolicismo argentino. Frente a la intolerancia, el autoritarismo y los excesos de retórica escolástica que caracterizan a este último, el pietismo es descrito como una religiosidad íntima, tolerante y más auténticamente cristiana.

---

38 Ese mismo año Borges publica una reseña de *El Buque*, de Francisco Luis Bernárdez, colaborador de *Criterio* y uno de los poetas que formaba parte del "Convivio" de los Cursos de Cultura Católica (a los que está dedicado *El Buque*). En su lectura crítica justamente el abuso del "dialecto escolástico" ("Francisco Luis Bernárdez. *El Buque*", *Obra* Nº 2, enero 1936, *TR2*: 133).

39 Una idea muy similar se encuentra en una nota publicada en *Sur* aunque en este caso el punto de comparación es el mismo Borges: "Los católicos (léase los católicos argentinos) creen en un mundo ultraterreno, pero he notado que no se interesan en él. Conmigo ocurre lo contrario; me interesa y no creo" ("Leslie D. Weatherhead. *After Death*". *Sur*, Nº 105, julio 1943, *OC*: 281).

Spener [fundador del pietismo] se propuso varios fines. Uno, que se reunieran personas para leer la Biblia. Otro –que debió parecer muy extraño–, que se practicara el cristianismo. Que todo cristiano diera pruebas evidentes de que lo era, en la rectitud de su vida, en la pureza de sus costumbres, en su conducta irreprochable. (...) Propuso que se toleraran las opiniones heterodoxas y que las predicaciones se hicieran de otro modo: que se cultivara un estilo menos retórico y más íntimo. (“La literatura alemana en la época de Bach”, Cursos y conferencias, 1953, *TR2*: 321)

La “preferencia” de Borges por el protestantismo se hará mucho más explícita, como dijimos, en la segunda mitad del siglo XX, quizás influido por sus estadías en Estados Unidos.<sup>40</sup> Pero la presencia que, en pleno “renacimiento católico”, tienen en su obra autores y problemas propios del protestantismo, contribuye sin duda a darle visibilidad en distintos medios a la pluralidad de credos que se reconocían como cristianos. Esto puede leerse como un modo de socavar el monopolio de la fe en Cristo que el catolicismo argentino consideraba como un derecho irrecusable.

## Modos de leer

Esperamos haber mostrado que es posible relevar en la obra de Borges un conjunto de referencias críticas a la concepción, defendida desde distintos sectores de la Iglesia y las Fuerzas Armadas, que buscaba fundar la identidad nacional

---

40 Cfr. por ejemplo el “Prólogo” a *Elogio de la sombra* (1969) “Una de las virtudes por las cuales prefiero las naciones protestantes a las de tradición católica es su cuidado de la ética” (*OCI*: 353) o su “Nota sobre los argentinos” incluida en *Argentina, análisis y autoanálisis* (1969): “Un americano, imbuido de tradición protestante, se preguntará en primer término si la acción que le proponen es justa; un argentino, si es lucrativa” (*TRIII*: 269).

en la religión católica. Contra ese catolicismo avasallante, que ocupa cada vez más espacios públicos y rechaza con violencia la difusión de cualquier otra confesión religiosa, Borges busca reducir al absurdo la articulación entre fe y política, abogando por una devoción privada, que no interfiera en la dirección de los asuntos de Estado. Señala, por otra parte, la contradicción inherente al antisemitismo católico y exhibe en sus textos la existencia de una pluralidad de credos que se reconocen como “cristianos”.

En buena medida, la posición de Borges frente a la difusión del catolicismo integral no presenta demasiadas novedades con respecto a los lugares comunes del imaginario liberal: la fe como cuestión privada, que no debe tener influencia en los asuntos públicos y una cierta tolerancia por el pluralismo religioso.<sup>41</sup> Sin embargo, su forma concreta de intervención en el debate público tiene matices más originales. En la mayoría de los casos, las referencias al catolicismo integral se producen de modo oblicuo, en contextos donde estas parecerían poco esperables: el prólogo a una antología poética, un relato policial, una nota necrológica sobre un escritor. La polémica borgeana parte desde la literatura. Aún en los casos en que sus intervenciones no están en el marco de la ficción o de la crítica literaria, el autor apela a conceptos propios de esos ámbitos (anacronismo, inverosimilitud, etc.).

Borges, como ha señalado Louis (2006, *passim*), parece presuponer que la literatura juega un rol clave a la hora de construir (y deconstruir) los paradigmas para leer lo social.

---

41 La posición borgeana tiene rasgos más singulares en lo que respecta a sus argumentos contra el antisemitismo católico. Sin embargo, podemos encontrar, contemporáneamente, a otro autor que recurría a argumentos similares. En 1936, Lázaro Schallman publica *Hugo Wast, anticristiano*, donde denuncia los “Disparates, contradicciones y paralogismos acumulados por el fantaseador de *El Kahal*”. Schallman se refiere a las novelas *El Kahal* y *Oro*, del escritor católico Gustavo Martínez Zuviría (Hugo Wast), ambas de carácter marcadamente antisemita. Entre las pruebas a las que apela Schallman para mostrar que el antisemitismo es incompatible con el verdadero cristianismo (y por lo tanto que Wast, antisemita, es anticristiano) se encuentra el señalamiento del “origen judaico del cristianismo” (Schallman, 1936: 91-92).

La crítica borgeana no se ocupará, por lo tanto, de actores o acontecimientos puntuales (más allá de la mención, tardía por otra parte, del Congreso Eucarístico) sino de los fundamentos del modo de leer propuesto por el catolicismo integral. Su estrategia no implica un desarrollo argumentativo coherente y minucioso (“Los argumentos no convencen a nadie”, afirmaba el escritor citando a Emerson) sino que se limita a impugnar, desde sus textos, la lectura de lo social sostenida por los católicos argentinos, exhibiéndola como absurda, anacrónica, inverosímil o contradictoria.

Para concluir, señalemos que la forma poco ortodoxa que adopta la polémica de Borges con el catolicismo integral, el modo lateral y fragmentario de sus referencias, puede contribuir a explicar el hecho de que, como dijimos, esta no haya recibido una adecuada atención de la crítica. Si bien, especialmente en los últimos años, han aparecido valiosos trabajos dedicados a estudiar lo que en términos amplios podemos denominar la cuestión de “Borges y el cristianismo”,<sup>42</sup> estos omiten prácticamente toda consideración sobre el catolicismo integral y, más ampliamente, sobre las prácticas y discursos religiosos que circulaban en la sociedad argentina en el momento de la escritura de la obra borgeana. En línea con los críticos que citamos al comienzo de este artículo, entendemos que reponer el contexto y los debates en los que la obra de Borges se produjo, contribuye a mejorar nuestra comprensión de la misma. Nuestro trabajo, al proponer la vinculación de ciertos textos de Borges con el discurso del catolicismo integral, pretende también ser un aporte al estudio de la singular y recurrente presencia que en su obra tienen figuras, autores y problemas propios del imaginario cristiano.

---

42 Entre los más significativos de los trabajos aparecidos recientemente podemos mencionar los de Annete Flynn (2009), Silvia Magnavacca (2009), Daniel Nahson (2009), Ignacio Navarro (2009) y Gonzalo Vélez (2011).

## Abreviaturas de las obras de Jorge Luis Borges citadas

- OCI: *Obras completas I*. Buenos Aires, Emecé, 2002.  
OCII: *Obras completas II*. Buenos Aires, Emecé, 2004.  
OCIV: *Obras completas IV*. Buenos Aires, Emecé 2005.  
TR1: *Textos recobrados. 1919-1929*. Buenos Aires, Emecé, 1997.  
TR2: *Textos recobrados. 1931-1955*. Buenos Aires, Emecé, 2001  
TR3: *Textos recobrados 1956-1986*. Buenos Aires, Emecé, 2004  
Inq: *Inquisiciones* [1925]. Madrid, Alianza, 1998.  
BS: *Borges en Sur*. Buenos Aires, Emecé, 1999a.  
*Autobiografía: Autobiografía*. Buenos Aires, El Ateneo, 1999b.  
*Cartas: Cartas del fervor. (1919-1928)*. Barcelona, Galaxia Gutenberg/  
Círculo de lectores/Emecé, 1999c.

## Bibliografía

- Adur, Lucas. 2011a. “Las muertes del padre Chesterton. Borges y Castellani, lectores de *Father Brown*”, en *Actas de las Jornadas Borges lector*. Buenos Aires, Biblioteca Nacional.
- . 2011b. “Borges y los católicos argentinos en los años veinte. Simpatías y diferencias”. Conferencia en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (Conicet).
- Auza, Néstor. 2000. “Panorama de la iglesia y el catolicismo porteño al año del centenario”, en Leiva, Alberto David (coord.) *Los días del Centenario de Mayo*, Tomo I. Buenos Aires, Academia de Ciencias y Artes de San Isidro.
- Agamben, Giorgio. 2009. *Profanaciones*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Aizenberg, Edna. 1997. *Borges, el tejedor del Aleph y otros ensayos*. Frankfurt, Vervuert-Iberoamericana.
- Balderston, Daniel. 1996. *¿Fuera de contexto? Referencialidad histórica y expresión de la realidad en Borges*. Buenos Aires, Beatriz Viterbo.
- Bianchi, Susana. 2009. *Historia de las religiones en la Argentina*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Bourse, Benjamín. 1929. “Protestantes ingleses y católicos argentinos”, *Criterio* N° 94, diciembre, pp. 501-502.
- Casonova, José. 1994. *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid, PPC.
- Castellani, Leonardo. (como “Jerónimo del Rey”) 1930. “Sherlock Holmes en Roma”, *Criterio* N° 138, Buenos Aires, Surgo.

- . 1931. “El último libro de Chesterton”, *Criterio* N° 166. Buenos Aires, Surgo.
- . 1936. “El buensentido de Gilberto Chesterton”, *Criterio* N° 439, pp. 299-301.
- Devoto, Fernando. 2006. *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Di Stéfano, Roberto y Mallimaci, Fortunato. 2001. “Los grupos religiosos frente al mundo que se derrumba. Los imaginarios cristianos en la década del treinta”, en Di Stéfano, R. y Mallimaci, F. (comps.). *Religión e imaginario social*. Buenos Aires, Manantial.
- Di Stéfano, Roberto y Zanatta, Loris. 2000. *Historia de la Iglesia argentina*. Buenos Aires, Mondadori.
- Franceschi, Gustavo. 1937. “Sur y Criterio”, *Criterio* N° 499, pp. 77-79.
- Flynn, Annete. 2009. *The Quest of God in the Work of Borges*. Londres, Continuum.
- Gramuglio, María Teresa. 1986. “Sur en la década del treinta. Una revista política”, *Punto de vista* N° 28, pp. 32-39.
- Hadis, Martín. 2006. *Literatos y excéntricos*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Louis, Annick. 2006. *Borges face au fascisme, 1. Les causes du présent*. París, Aux lieux d’être.
- . 2007a. *Borges face au fascisme, 2. Les fictions du contemporain*. París, Aux lieux d’être.
- . 2007b. *Borges ante el fascismo*. Berna, Peter Lang.
- Lvovich, Daniel. 2003. *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires, Ediciones B.
- Magnavacca, Silvia. 2009. *Filósofos medievales en la obra de Borges*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Mallimaci, Fortunato. 1988. *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*. Buenos Aires, Biblos.
- . 1992. “El catolicismo argentino: desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, en AA.VV., *500 años de cristianismo en Argentina*. Buenos Aires, Nueva Tierra.
- . 1996. “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica”, *Revista de Ciencias Sociales* N° 4. Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes.
- Meinville, Julio. 1961. *Concepción católica de la política*. Buenos Aires, Dictio.
- Montserrat, Marcelo. 1999. “El orden y la libertad. Una historia intelectual de *Criterio*” en Girbal Blacha, Noemí y Quatricchi-Woisson, Diana, “Cuando opinar es actuar”, *Revistas argentinas del siglo XX*. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.

- Mudrovic, María Eugenia. 2007. "1934: escenario del pacto eclesiástico-militar", en López, María Pía (comp.). *La década infame y los escritores suicidas (1930-1943)*. Buenos Aires, Paradiso.
- Nahson, Daniel. 2009. "Dios, Cristo, Borges y el canon de los evangelios", en *La crítica del mito. Borges y la literatura como sueño de vida*. Madrid, Vervuert/Iberoamericana.
- Navarro, Ignacio. 2009. *Últimas inquisiciones. Borges y Von Balthasar recíprocos*. Buenos Aires, Ágape/Bonum.
- Orbe, Patricia. 2006. "La concepción política de Maritain, eje de una controversia católica", en Biagini, Hugo y Roig, Andrés (dirs.). *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Tomo II. Buenos Aires, Biblos.
- Palacio, Ernesto. 1928. "El idioma de los argentinos. Jorge Luis Borges", *Criterio* N° 17, junio 1928, p. 533.
- Panesi, Jorge. 2000. "Borges nacionalista", *Críticas*. Buenos Aires, Norma.
- . 2007. "Borges y el peronismo", en Korn, Guillermo (comp.). *El peronismo clásico (1945-1955) Descamisados, gorilas y contreras*. Buenos Aires, Paradiso
- Perelman, Chaïm y Olbrechts Tyteca, Lucie. 1989. *Tratado de la argumentación*. Madrid, Gredos.
- Rapalo, María Ester. 2002. "Pedagogías para la nación católica. Criterio y Hugo Wast", en Gramuglio, María Teresa (dir.). *Historia Crítica de la literatura argentina. El imperio realista*. Buenos Aires, Emecé.
- Rivero Olazábal, Raúl. 1933. "Discusión sobre Jorge Luis Borges", *Me-gáfono* N° 11, pp. 13-33.
- Sarlo, Beatriz. 2003. *Borges, un escritor en las orillas*. Buenos Aires, Seix Barral
- Schallman, Lázaro. 1936. *Hugo Wast, anticristiano*. Rosario, Talleres Gráficos Musumarra Hnos.
- Vázquez, María Esther. 1999. *Borges, sus días y su tiempo*. Buenos Aires, Javier Vergara.
- Vélez, Gonzalo. 2011. *Borges y la Biblia*. Madrid, Iberoamericana Vervuert.
- Zanatta, Loris. 1996. *Del estado liberal a la nación católica*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- . 1998. *Perón y el mito de la nación católica*. Buenos Aires, Sudamericana.

## **Problemáticas de identificación en un imaginario de nación. La formación patriótica de los estudiantes de medicina en Buenos Aires (1900-1910)**

*Pablo von Stecher*

### **La exaltación del sentimiento nacional**

Es sabido que a partir de los conflictos limítrofes con Chile hacia fines del siglo XIX, la Argentina dispuso una serie de preparativos bélicos preventivos, tales como la convocatoria a la Guardia Nacional en 1892, la reorganización del Ejército Nacional dos años después y la refundación efectiva del Tiro Federal Argentino<sup>1</sup> en 1895 (Bertoni, 1996: 40-41). También ha sido estudiado el modo en que los grupos militaristas pertenecientes al Ejército influyeron en la educación física y las prácticas de gimnasia en las escuelas argentinas, entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX. Particularmente en aquellas coordinadas por el Consejo Nacional de Educación, los niños y los adolescentes aprendían variados saberes, conductas disciplinarias y hábitos cotidianos concernientes a la tonificación del cuerpo, a la prevención de las enfermedades y, sobre todo, al fortalecimiento físico a partir de los regímenes de gimnasia militar

---

1 El Tiro Federal Argentino había sido fundado originalmente en 1891, bajo la dirección de Aristóbulo del Valle.

y metodizada,<sup>2</sup> motivos por los que, en muchos casos, las instituciones educativas se conformaban asimismo como *escuelas de soldados* (Armus, 2007: 88; Bertoni, 1996: 54).

En una coyuntura educativa de agitación patriótica, en la que a su vez confluía la necesidad de homogeneizar a los miles de niños inmigrantes a partir de la imposición de símbolos identitarios: mitos patrios, creencias comunes, relatos de origen (Devoto, 2005: XIV-XV),<sup>3</sup> las prácticas gimnásticas y la formación de una población saludable a nivel escolar, se constituyeron en referencias propias de un imaginario social de nación que, proyectado desde el Gobierno y la elite dirigente, se proponía afirmar y reforzar el posicionamiento de la Argentina como una nación-potencia a partir de lemas como *organización, orden y progreso*. Lo cierto es que el despliegue de estas referencias específicas, asociadas ya no tanto a la gimnasia, pero sí a las actividades de tiradores y deportistas, intentó trascender del exhaustivamente *normalizado* ámbito escolar a un sistema menos reglamentado y a una población menos cohesionada: el claustro universitario y sus alumnos.

En el período del entresiglo, la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires, al igual que la Facultad de Derecho, se constituía como un ámbito de prestigio social y político en el país, no solo por la legitimación que otorgaban

---

2 En los albores del siglo XX empezó a ganar presencia la gimnasia metodizada por sobre la militar (dominante en las últimas décadas del siglo XIX) en la educación de niños y jóvenes. Elaborada y difundida por Enrique Romero Brest (entonces director del Instituto de Educación Física), la gimnasia metodizada y fisiológica redefinió los contenidos curriculares de la Educación Física, al cuestionar la gimnasia militar y los deportes de competencia, especialmente el fútbol, y al promover una orientación más libre y moderna de los juegos y los deportes (Armus, 2007: 90; Bertoni, 1996: 54).

3 A partir de estos años y bajo una campaña sistemática de educación patriótica lanzada desde la gestión de José M. Ramos Mejía (Presidente del CNE), buena parte de la liturgia pedagógica (ceremonias con himno, gritos de "viva la patria" al terminar las clases, cantos patrióticos, juramento a la bandera, nuevas fiestas cívicas como el día dedicado a los héroes de la argentinidad) acompañarían los actos escolares (Devoto, 2005: 37).

el título y la licencia médica, sino también porque una vez que se egresaba de esa casa de estudios, era posible alcanzar altos estratos en la administración del gobierno (Lobato, 2000: 186-187). Y si bien en este espacio también se promovieron aquellas referencias “patriótico-deportivas”, su difusión no dependió de las políticas institucionales académicas, sino de una agrupación en particular: el Centro de Estudiantes. Se indagará, entonces, a partir de las operaciones discursivas desplegadas por su órgano portavoz –la *Revista del Centro Estudiantes de Medicina* (desde ahora *RCEM*)–, la problemática inscripta en el desafío asumido por el Centro de difundir las representaciones propias de aquel imaginario de nación.<sup>4</sup> Para abordar el análisis de tales operaciones partimos de la concepción de discurso como dispositivo de enunciación que liga intrínsecamente una organización textual y una situación de comunicación (Maingueneau, 2005). Desde aquí, apelamos a la perspectiva argumentativa de análisis discursivo, desarrollada por Ruth Amossy (2000, 2008), que considera la argumentación siempre en una situación de enunciación precisa y como parte integrante y necesaria del funcionamiento discursivo global.

---

4 Se vuelve necesaria cierta especificación teórica dada la fuerte polisemia del término “imaginario”. Partimos de los postulados relevados por el filósofo franco-polaco Bronislaw Bazcko (1984). Al tomar como referencia los trabajos de Marcel Mauss (1960), Pierre Ansart (1974), Marcel Gouchet (1977), Bazcko (2006: 28) releva el carácter del imaginario social en tanto sistema de referencias específicas de toda colectividad que le permite designar su identidad misma, además de distribuir papeles y posiciones sociales, expresar e imponer creencias comunes, fijar modelos formadores, y establecer la representación totalizante de la sociedad como un “orden”. De este modo, el imaginario social se establece como una fuerza reguladora de la vida colectiva. El filósofo griego Cornelius Castoriadis, interesado en observar el componente imaginario de las instituciones, también se refiere a la categoría de sistema –no de referencias, sino de significaciones– para definir lo que denomina *imaginario efectivo*. Enfatiza, en el estudio del imaginario, el papel jugado por la *elección* social, en tanto considera que es solo en relación con ese sistema de significaciones que se podrá entender el modo en que cada sociedad elige su simbolismo institucional. Apunta, además, que en la búsqueda de identidad de la sociedad, es la idea de *nación* la que, mediante la referencia imaginaria a una “historia común”, cumple esta función identificatoria (Castoriadis, [1975] 1993: 254 y 257).

## Páginas de confraternidad

Algunos años después de la fundación de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires (1822), sus autoridades empezaron a recibir cuestionamientos por parte del claustro estudiantil. Entre 1852 y 1874, período en que la Facultad se manejó al margen de la Universidad debido al control del acceso a la comunidad profesional buscado por la pequeña elite médica de entonces, los jóvenes egresados y los estudiantes exigieron las primeras reformas en planes de estudio, reglamentos internos, sistemas de exámenes y en el monopolio de las asignaturas. La creación del Círculo Médico Argentino,<sup>5</sup> en la década de 1870, se forjó a partir de la asociación de aquellos estudiantes que, a través de la *Revista Médico Quirúrgica* (1864-1888), se ocuparon de denunciar a la dirigencia de la Facultad de Medicina y al sistema de salud por diversos motivos: las fallas en la investigación y en la especificidad docente, su carácter exclusivamente utilitarista (preocupación que se compartía con las Facultades de Derecho o Ingeniería), su limitada contribución al desarrollo cultural y la falta de cohesión en una sociedad afectada por el impacto del fenómeno migratorio y el acelerado crecimiento económico (Buchbinder, 2000: 30; 2005: 51-53, 60-61).

En 1900 se creó el Centro Estudiantes Medicina de la Universidad de Buenos Aires,<sup>6</sup> y un año después empezó a editarse la *RCEM*, cuya rigurosa publicación mensual se sostuvo hasta el número 48, en agosto de 1904. A partir de entonces

---

5 Se trata del espacio común de pugna corporativa que se ocupó de discutir y defender los intereses de estudiantes y egresados, así como de legitimar la figura del médico de manera "científica" frente a la población, además de ejercer sus influencias para que la Facultad fuera reincorporada a la Universidad (González Leandri, 2001: 239-241).

6 Específicamente, los propósitos del Centro de Estudiantes de Medicina, presentados en su primer *Reglamento General*, referían: "fomentar el espíritu de unión y confraternidad de los estudiantes de la Facultad (...) defender los intereses de sus miembros y protegerlos por todos los medios a su alcance (...) propender por todos los recursos posibles a la más amplia libertad de estudios" (Nº 4, 1901: 93).

su entrega se volvió inconstante a causa de las recurrentes huelgas estudiantiles de intenciones reformistas que se profundizaban en estos años. Finalmente, su último ejemplar (el número 94) apareció en junio de 1909. En esta etapa se produjo la unión del Centro de Estudiantes de Medicina con el antiguo *Círculo Médico*, asociaciones que hasta entonces se habían manejado de manera medianamente independiente. La fusión daría lugar al surgimiento de la *Revista del *Círculo Médico Argentino y Centro de Estudiantes de Medicina**.

En una extensión fluctuante entre las sesenta y las ciento treinta páginas, cada número de la *RCEM* desplegaba, entre sus secciones fijas, artículos científico-pedagógicos como casos clínicos o informes sobre descubrimientos de patologías o innovaciones medicinales;<sup>7</sup> noticias y datos académico-administrativos como cambios en planes de estudios o modificaciones de autoridades catedráticas; y un espacio destinado a notas sociales, breves polémicas, invitaciones a eventos culturales o deportivos y anuncios necrológicos correspondientes a profesores o estudiantes.

Ocuparon sucesivamente el lugar de directores de la revista, y a su vez de presidentes o vicepresidentes del Centro: Arturo Keller, Mariano M. Olaciregui, José Medina, Federico Arrighi, Fernando S. Schleisinger, Francisco Rophille, Julio Iribarne, Felipe Basavilbaso y Héctor A. Taborda, todos estudiantes avanzados de la carrera, y varios de ellos familiares, allegados o amigos de los miembros de la clase dirigente argentina. Si bien había quedado establecido en el Reglamento del Centro que el objetivo de la *RCEM* sería “servir a la vez de órgano administrativo y propaganda para los fines que se propone el Centro Estudiantes de Medicina,

---

7 Entre los autores de los “artículos originales” figuran (futuras) eminencias médicas en distintas especialidades, tales como José Penna (Enfermedades Infecciosas), José T. Borda (Psiquiatría), Horacio G. Piñero (Fisiología), Samuel Gaché (Higiene y Obstetricia), José Arce (Cirugía), Roberto Wernicke (Patología) y Luis Agote (Clínica).

y difusor de los adelantos científicos, *sobre todo de origen nacional*<sup>8</sup> (...)” (N° 4, 1901: 94), la promoción de distintos tipos de representaciones concernientes al carácter nacional superaría ampliamente el interés por los avances científicos producidos en el país.

### **“Aquí se aprende á defender la patria”**

En julio de 1902, la sección “Variedades” de la *RCEM* publica el primer aviso en torno a los concursos universitarios organizados por el Tiro Federal Argentino. Se trata de la invitación, dirigida a todos los alumnos universitarios de la República, al “Gran Campeonato de Tiro programado para el próximo 12 de octubre (...) una obra patriótica que la Revista aplaude” (N° 11, 1902: 317). Con el fin de entrenar en esta práctica, el Centro Estudiantes de Medicina convoca a sus compañeros a un *stand* –bajo el lema “Aquí se aprende á defender la patria”– para realizar concursos previos parciales y elegir a los cinco mejores tiradores que pudieran representar a Medicina en el campeonato.

Los estudiantes de la Facultad de Medicina de Buenos Aires, al expresar la inmensa satisfacción que les causa (...) la creación del campeonato para las Facultades, –obra de la patriótica institución, Tiro Federal Argentino– se hacen un deber en invitar a sus compañeros a tomar parte en un concurso preliminar. (N° 11, 1902: 317)

A diferencia de otras convocatorias comunicadas por el *Consejo de Redacción* (o *La Redacción*),<sup>9</sup> en estos casos son *los estudiantes*, no solo del Centro, sino los *de la Facultad de*

---

8 Las cursivas en las citas textuales son nuestras en todos los casos.

9 *RCEM* N° 9, 1902: 243; N° 31, 1904: 796; N° 71, 1907: 437-438.

*Medicina de Buenos Aires* –una voz generalizada e inclusiva– los convocantes a sus compañeros de esta u otras instituciones. Y es justamente el propósito del concurso, *la defensa de la patria*, lo que hace de la invitación un deber y supone la misma modalidad en la participación.

En el número siguiente, se instituye la fecha para celebrar el torneo de práctica, el cual “propone al mismo tiempo que estimular la inclinación por este varonil ejercicio, elegir los cinco tiradores *que representarán a nuestra Facultad* en el próximo campeonato universitario” (N° 12, 1902: 349). Mientras que los premios de este concurso preliminar serían entregados por los diarios *La Prensa* y *La Nación*, como trofeos del certamen oficial, habían sido donadas medallas por el Tiro Federal Argentino, por el entonces Ministro de Guerra, Alberto Casares, y por el mismísimo Presidente de la Nación, Julio A. Roca.

En tanto, para coordinar el torneo interno, el Centro había creado la Asociación de Tiro de Estudiantes de Medicina, cuyo objetivo, según explicita la *RCEM*, fue: “despertar entre los estudiantes de medicina la afición al tiro de guerra y proceder de manera que *nuestra Facultad pudiera estar dignamente representada* en el Campeonato Universitario” (N° 14, 1902: 427). El Ministerio de Guerra, a su vez, había proporcionado un local y municiones a esta Comisión para facilitar la ejercitación de los participantes. Al certamen concurren representantes de las Universidades de Córdoba, Santa Fe y La Plata, pero la Universidad de Buenos Aires ganó los tres primeros puestos en este orden: Ingeniería, Derecho y Medicina.

La tercera posición ocupada por la Facultad de Medicina iba a señalar un inicio auspicioso en la práctica, y para abril de 1906 la *RCEM* anunciaría el triunfo de Medicina en el Campeonato de Tiro Federal de La Plata. La victoria en los resultados, no obstante, no se traduciría en un éxito en la participación: “Es muy de sentir que tan hermoso ejercicio, el tiro, no se difunda todo lo que debiera entre los estudiantes

(...) *los tiradores que nos representan son, salvo excepciones, todos los años los mismos.*" (Nº 56, 1906: 431). A partir de entonces, la preocupación de los redactores de la *RCEM* crecería paralelamente a la apatía manifestada por sus lectores ante tales eventos patrióticos.

Ahora bien, la puesta en marcha de todo este dispositivo que incluía distintos tipos de relaciones de mutuo reconocimiento institucional, una prolífica creación de asociaciones, la circulación de galardones oficiales, y con todo ello el intento por intensificar en la comunidad académica la difusión de una representación específica de nación, podría entenderse como uno de los movimientos propios que realiza una colectividad que se siente agredida o amenazada desde el exterior (Bazcko, 2005: 29). No obstante, este accionar debería implicar, como parte del mismo movimiento, la reunión de sus miembros y la orientación de su proceder, propósito que, tal vez por un conflicto enunciativo en las operaciones de identificación inclusiva de la *RCEM*, no logrará consolidarse.

En términos discursivos, *los estudiantes*, apelativo que tiende a referir al locutor y al alocutario<sup>10</sup> en las publicaciones del Centro, en estos casos es desligado de aquella voz común que los aunaba. Aunque las secuencias despliegan, sin ningún rodeo, la intención de obtener la adhesión de su auditorio por parte de un locutor que, a través de una serie de infinitivos –*invitar, despertar, estimular*– pretende dirigir conductas, las respuestas ante dicho estímulo no se concretan. Es lícito preguntarse si el motivo de este fracaso en la convocatoria responde en parte a un conflicto en la representación del

---

10 Al indagar sobre el funcionamiento del lenguaje puesto en acción entre partes en el marco de la retórica como arte de persuadir –y estableciendo una relación de complementariedad entre la teoría enunciativa de Benveniste (1966, 1974) y el *Tratado de la Argumentación* (1952) de Perelman–, Amossy ([2002] 2007: 3) afirma que todo acto de enunciación argumentativa debe comprender un locutor y un alocutario (correspondientes –respectivamente– al *orador* y al *auditorio* de la tradición retórica aristotélica).

*nosotros* que debería interpelar a ese estudiante de medicina, a raíz del desdoblamiento discursivo de *los estudiantes* (alocutario + / – locutor). El integrante de la comunidad universitaria, debatido entre su propia definición en relación con un *nosotros* y la definición que el locutor puede atribuirle respecto a *nosotros*, no termina de identificarse, “salvo excepciones”, con aquel que se le propone representar. Tampoco son suficientes para su persuasión las modalizaciones imperativas encadenadas: *el deber participar-el deber defender*, ni la adjetivación afectivo-axiológica<sup>11</sup> que caracteriza como “tan hermoso ejercicio” al tiro de guerra. El locutor configurado en la *RCEM*, en tanto, lamenta que su *nosotros* –nosotros que en toda indagación sobre los imaginarios opera como símbolo<sup>12</sup> o nombre de colectividad (Castoriadis, 1993: 256)– no logre ser inclusivo o, en términos de Verón (1987: 18), no se constituya como colectivo de identificación,<sup>13</sup> aun cuando se inscriba en la institución que supone unificarlos.

## El factor salud

Luego de la Asociación de Tiro se conformó la Asociación Atlética de Medicina que durante la *Temporada Sportiva* de 1906 participó en la Regata y en el Torneo Universitario.

- 
- 11 Adjetivación afectivo-axiológica en tanto al enunciarse expresa una emoción y un juicio de valor por parte del locutor frente a aquello que está caracterizando (Kerbrat-Orecchioni, 1986: 111, 119–120).
  - 12 Para Castoriadis (1993: 220) el componente imaginario es un elemento esencial de todo símbolo y ambos están unidos en una relación interdependiente. Lo imaginario precisa de lo simbólico para poder expresarse y superar el plano virtual, y a su vez el simbolismo presupone la capacidad imaginaria de ver en una cosa, otra distinta. Baczkó (2005: 29) retoma esta formulación y entiende que los imaginarios sociales se apoyan y a la vez trabajan sobre los sistemas simbólicos, los cuales resultan obra e instrumento de los primeros.
  - 13 Si bien Verón considera el “nosotros inclusivo” como *colectivo de identificación* específicamente en el estudio del discurso político, nos permitimos la transferencia de la noción al abordaje de estos enunciados, dada las particularidades ya referidas de los mismos.

Este último, celebrado en el Club Gimnasia y Esgrima de Palermo,<sup>14</sup> constaba de martillo, bala, cinchada, barrera de 100, 200, 400 y 800 metros, carrera de vallas, carrera de postas, salto en alto, salto en largo, fútbol y *rugby*. Nuevamente la *RCEM*, incluso antes de informar los resultados, se ocupó de reprochar la escasa participación de los estudiantes:

(...) el número de representantes por Medicina fue muy reducido, pocos elementos nuevos, pues en su mayoría eran todos viejos conocidos de las lides deportivas universitarias. Esta indiferencia por los recomendables ejercicios al aire libre, es por demás lamentable. Su utilidad debe ser comprendida más que por nadie por los estudiantes de Medicina, que podrían obtener de ellos los mayores beneficios al conocer las reglas de la higiene moderna. (N° 56, 1906: 431-432)

El mensaje de la buena salud no solo se asocia al mismo sistema de referencias que proyecta sobre el alocutario la imagen del estudiante comprometido y participativo,<sup>15</sup> sino que privilegia la necesidad de su difusión a partir de los conocimientos específicos del futuro médico. Dichos saberes se ligan al auge de las disciplinas higienistas que se establecieron en Buenos Aires a partir de las décadas de 1880 y 1890, como consecuencia de las nuevas problemáticas ligadas al hacinamiento en la ciudad y a los espacios

---

14 GEBA, al igual que el Tiro Federal y otras instituciones deportivas, había establecido fuertes vínculos con un amplio sector de la elite, conformado por hombres pertenecientes al mundo del Ejército, la política, las letras y las artes, los negocios y las empresas, dado que compartían el entusiasmo por la preparación física, la gimnasia y el tiro, actividades que asociaban a valores morales y patrióticos (Bertoni, 1996: 40).

15 Tanto el *ethos* —la imagen de sí mismo que construye el locutor para hacer más eficaz su discurso (Maingueneau, 2002)— como el *auditorio* resultan construcciones que también son tributarias de un imaginario social y se nutren de los modelos culturales y estereotipos de su época (Amossy, 2000: 72). En efecto, es a raíz de este carácter imaginario que nunca se le habla a un destinatario real, sino a lo que se cree saber sobre él (Kerbrat-Orecchioni, 1986: 28).

laborales insalubres.<sup>16</sup> Enunciados como “las bondades del verde urbano”, “la respiración del aire puro”, “el perjuicio de la palidez del encierro” y “la tonificación de los cuerpos” circulaban como los eslóganes más consensuados entre los médicos higienistas. Es en este sentido que la *RCEM* se inserta en la *red de revistas*<sup>17</sup> que se ocupó de reflejar y propagar la inquietud sanitaria en los diferentes sectores de la sociedad, y de la que participaban publicaciones como *La Argentina Médica*, la *Revista de la Liga contra la tuberculosis*, los *Anales de Sanidad Militar*, el *Eco Social de Barracas al Sud* y *Semana Médica*.<sup>18</sup> Ahora bien, en el marco de presupuestos que guiaban a la *RCEM*, la apelación al conocimiento de las premisas de la educación higienista y de la educación física por parte del estudiante de medicina era reclamada en la configuración de ese auditorio que debía no solo asumirlas sino también hacer las veces de portavoz de las mismas y predicarlas a partir de su propio ejemplo.

En tanto, la limitada respuesta de los futuros médicos por la práctica del fútbol –en la que Medicina “no había logrado reunir un núcleo de jugadores que la representaran” (N° 56, 1906: 432)– pareció ampliamente compensada a partir de un repentino interés por el *rugby*, deporte que, en esta coyuntura, condensaba mayores virtudes que el balonpié. De hecho, el desarrollo del fútbol, ya a nivel escolar, había

---

16 Ciertos fenómenos del proceso modernizador en la Argentina del último tercio del siglo XIX (la inmigración masiva, la urbanización acelerada, los primeros y modestos desarrollos industriales), dieron lugar a la problemática de la higiene y la enfermedad en la ciudad, especialmente luego de las epidemias de cólera (1867-1868) y de fiebre amarilla (1871). La cultura del hombre higiénico se profundizó posteriormente, a partir del avance de otros brotes infecciosos (fiebre tifoidea, peste bubónica, viruela, sarampión, difteria, tuberculosis) y de los “males sociales” urbanos a ellos vinculados (alcoholismo, mala alimentación, habitación insalubre, excesos laborales, prostitución) muy presentes en una Buenos Aires que crecía acelerada y desorganizadamente.

17 Entendida por Annick Louis (2006) como aquella red dinámica que conforman las revistas de una época y que plantea relaciones de poder y jerarquía con medios periodísticos, organismos e instituciones, editoriales, etc.

18 *RCEM* N° 2, 1901: 50; N° 3, 1901: 78; N° 31, 1904: 813; N° 56, 1906: 430.

despertado cierto malestar en los médicos higienistas. En el mismo año del Torneo Universitario, un artículo de la revista *La Higiene Escolar* convocaba a un concurso para que se premiara una nueva clase de ejercicios al aire libre que fuera capaz de sustituir al “anacrónico y malsano fútbol”, vehículo de corrupción moral, violencia corporal y cuestionables valores propios del mundo de la calle, “que casi linda con la barbarie de los tiempos primitivos” (vol. 1, N° 6, 1906: 68). El *rugby*, en cambio, representaba otros valores y la *RCEM* consideraba que cualquier hombre que lo practicara se daría cuenta de su superioridad frente al fútbol,<sup>19</sup> no solo porque “una vez posesionado de las reglas del juego, en poco tiempo se puede llegar a ser un jugador discretamente bueno”, sino también por “ser más viril” (N° 56, 1906: 432). En este sentido, es posible notar el modo en que se activa una asociación entre este deporte y el tiro, a partir de la sinonimia articulada en la adjetivación (*viril-varonil*) de ambas prácticas, para hacerlas confluir en el mismo conjunto de valores buscados en la juventud: vigor, firmeza, valentía, además del perfeccionamiento en el espíritu competitivo.

Para orgullo de la *RCEM*, Medicina sí logró reunir un equipo de *rugby* cuyos jugadores “poseídos de un gran espíritu sportivo, han conseguido mantener muy alto y con honor los colores de la institución”. El buen ejemplo del *rugby* promovió entonces una nueva invitación para el siguiente torneo, “a todos los estudiantes de la facultad que simpatizan con este viril sport” (N° 56, 1906: 433); sin embargo, a pesar del triunfo doble (en participación estudiantil y en el torneo mismo), el eje de la publicación se volvió a centrar

---

19 Desde su apogeo a fines del siglo XIX, el fútbol se emplazó en los más distantes lugares de la sociedad porteña, instalándose en toda suerte de potreros, sobre todo en las zonas bajas aledañas al Río de la Plata; a diferencia del *rugby* o el tenis, deportes exclusivos que había cultivado la comunidad británica, y que hacia 1900 se habían incorporado a las prácticas de las familias criollas acomodadas (Barrancos, 2000: 597-598).

en la misma preocupación ante la deserción estudiantil en estas actividades:

(...) dado el número de alumnos con que cuenta Nuestra Facultad debiera haber tantos individuos especialistas como diferentes pruebas se disputen (...) *Esperamos* pues, que el año próximo la campaña deportiva sea de un resultado tanto ó más halagüeño y alentador que en el presente. Incesantemente *buscamos* nuevos cultores de los ejercicios al aire libre. (Nº 56, 1906: 433)

La proliferación del *nosotros no inclusivo* que intenta pre-disponer al *otro* a acciones específicas evidencia las fisuras de aquel “espíritu de unión” asumido en el *Reglamento del Centro* así como desestabiliza el propósito de representatividad del más genuino interés estudiantil. No obstante la expresión de deseo, y al menos hasta el final de la publicación, la promoción de este tipo de certámenes y la difusión de los resultados menguará en las páginas de la *RCEM*.

Ahora bien, el propósito de alentar la práctica de estas actividades deportivas no iba a permanecer ajeno al interés de otras revistas médico-académicas del período, ni tampoco se manifestaría como una inquietud meramente local. En los *Archivos de Psiquiatría y Criminología y Ciencias Afines*, otra publicación de prestigio científico y cultural en el período que José Ingenieros supo dirigir entre su inauguración en 1901 y 1911, y que contaba con artículos de figuras de la medicina y de la cultura argentina, como Augusto Bunge, Joaquín V. González, José María Ramos Mejía, Rodolfo Senet, Lucas Ayarragaray y Francisco Sicardi, entre otros, se expuso una problemática similar, aunque en el marco de las facultades de medicina europeas.

En el sexto ciclo, los *Archivos* publican el artículo “La educación física en las universidades” (1905: 368-372) del médico fisiólogo italiano Angelo Mosso (1846-1910). El texto de

Mosso da cuenta de las diferencias entre la vida deportiva de los estudiantes de medicina en Inglaterra y Estados Unidos, frente a los alumnos de universidades italianas, francesas e incluso alemanas. En los primeros casos, la actividad física se presenta como intensiva en la rutina de los estudiantes, quienes al momento de inscribirse son vistos “primera-mente por el médico y el maestro de gimnasia, los cuales les indican y aconsejan la clase de vida y los ejercicios que deben hacer, y al cabo de un año se anotan los resultados obtenidos” (1905: 369). Mosso entiende que es tal la estima por la educación física en estas culturas que aún los rectores y profesores secundan la propaganda a favor de los juegos. En cambio, en las escuelas de medicina de las Universidades de Berlín, París o Roma la educación física se describe como “descuidada” y los alumnos resultan no solo “más débiles y afeminados” que sus colegas angloparlantes, sino que también son “más propicios al vicio” (1905: 368-369).

En un sentido similar a la *RCEM*, el artículo de los *Archivos* remite a la representación de una vinculación entre actividad física y masculinidad y remarca el modo en que los deportes hacían de los estudiantes hombres más “disciplinados” y “valerosos” (1905: 372), pero además enfatiza la relación consecutiva entre salud física y habilidad intelectual, en tanto explica cómo el ejercicio de los músculos procuraba “una condición esencial para el desenvolvimiento de los órganos de la inteligencia” así como “las funciones del cerebro se desarrollaban mejor gracias al equilibrio físico” (1905: 371). En este punto la *RCEM*, entre otras revistas médicas de circulación universitaria,<sup>20</sup> recupera, en un discurso particular en el que confluyen los valores del patriotismo, la

---

20 También la revista *Semana Médica*, en su volumen VIII (1901) publica la traducción de un artículo francés, “Gimnasia sin aparatos” en el que se repasa una serie de ejercicios para fortalecer brazos y piernas, además de movimientos de esgrima y de lucha, prácticas de natación y diversos saltos, que apuntan a la salud física de niños y jóvenes (1901: 140-143).

competitividad y la salud, una preocupación que alertaba a las esferas académicas en el mundo occidental y, de manera particular, a las áreas de las ciencias clínicas.

## **Un pedido por el *Sol de Mayo***

El accionar de sus compañeros en correspondencia a este sistema de referencias no fue el único proceder que la *RCEM* intentó orientar. También sobre la Facultad misma se desplegaron específicos señalamientos y solicitudes concernientes, de manera particular, a su dispositivo simbólico en tanto institución oficial. Uno de estos señalamientos tuvo la forma de reclamo y salió a la luz como consecuencia de un pago errático, abonado a la Facultad por parte de los estudiantes, con el fin de modernizar el instrumental de laboratorio. Lo cierto fue que aunque cada alumno había invertido sesenta pesos durante el año 1902, el acceso a las clases de trabajos prácticos no se había hecho efectivo por “desinteligencias de la Facultad”, así como tampoco se había conseguido el reembolso de la inversión. Luego de reiteradas cartas de denuncia publicadas en la *RCEM* y sin respuestas satisfactorias, se desistió de la lucha.

No obstante, el malestar continuó y en la sección “Notas” del primer número de 1903, se hizo referencia “a las declaraciones de los alumnos sobre las deplorables condiciones de la bandera nacional que enarbola el edificio de la Facultad”; ante esta situación la *RCEM* cuestionó “¿No habría algo de dinero de los laboratorios siquiera para comprar una nueva?” (Nº 17, 1903: 471). Para junio del mismo año, y con motivo de la muerte del Papa, se señaló que la Facultad, adherida al duelo, había hecho flamear la bandera nacional.

Esto dio ocasión a contemplar un fenómeno curioso, el Sol de Mayo había desaparecido, y cosa rara, no por el desgaste del

tiempo, sinó, al parecer, de ex profeso. Ahora preguntamos...  
¿Fue enviado a Roma para asistir al sepelio del Pontífico...?  
Es justicia que el Sr. Decano tome las medidas necesarias para  
evitar un espectáculo semejante. (N° 22, 1903: 632)

Son entonces, los miembros del Centro de Estudiantes, a modo de “guardias” del sistema de representaciones sociales (Bazcko, 2005: 18), los que intentan proteger y reivindicar el imaginario nacional a partir de uno de los elementos simbólicamente específicos con los que aquel se expresa con eficacia precisa. Al adjudicar el comentario en torno a las “deplorables condiciones” de la *bandera nacional*—símbolo de reconocimiento y reunión (Castoriadis, 1993: 226), emblema y signo simbólico del Estado-Nación (Bazcko, 2005: 3)—a las declaraciones de los alumnos, el locutor vuelve a ejercer un movimiento generalizador para referir, como propiciador de la denuncia y de la preocupación, a un colectivo estudiantil superior al Centro. El antecedente queda asentado en el número 17 de la revista y, algunos números después, la acusación recae sobre la misma (u otra) bandera cuya connotación simbólica resulta incompleta.

Por entonces —y todavía hasta 1985— el *Sol de Mayo* (también llamado *Sol de Guerra*) era exclusivo de las banderas de los edificios públicos de la Nación, de los edificios de las Fuerzas Armadas y de los buques del Ejército y restrictivo de instituciones no oficiales (Decreto 25/4/1884, Art. 1), por lo que el reclamo se inscribe en el derecho por no *re-signar* el emblema que legitima a su institución como tal. Así, las interrogaciones irónicas dejan lugar a una serie de modalidades imperativas que invocan a otro tipo de destinatario, uno oscilante entre la autoridad académica y la institución misma: “En nuestro próximo número anotaremos algunas faltas graves y algunos odiosos privilegios que la Facultad debe extirpar” (N° 22, 1903: 632). No es un dato menor notar que, ya en esta instancia, la *RCEM* había montado una

subsección denominada “Cosas de la Facultad”, cuyo propósito, inspirado en el deseo de verla “en el mismo rango de los altos institutos europeos” –modelo de seriedad y trabajo– era exponer las deficiencias en el funcionamiento de sus resortes administrativos.

## De la batalla interna a los viajes de misión

Sin dudas, una de las problemáticas que, con el correr de los números, fue ganando renglones y páginas en el espacio de la *RCEM*, fue la del debate entre el Centro y el Consejo Directivo de la Facultad en torno al conflicto por las reformas académicas y administrativas de la carrera. Paralelamente y con cierta periodicidad, los redactores de la revista se referían a aquellas históricas luchas entre claustros que habían sido inauguradas, en Medicina, treinta años antes por un José M. Ramos Mejía, estudiante de primer año y valiente denunciante.<sup>21</sup> Esta herencia combativa, sumada a los intentos por emplazar el mismo clima aguerrido de época aun en el ámbito académico, tiñeron la construcción discursiva de los acontecimientos concernientes a la reforma, y aquel locutor informativo y convocante, voz frecuente entre los artículos de las *RCEM*, devino en uno narrativo, cuyo dramatismo cubrió las extensas páginas destinadas al relato del conflicto:

---

21 Hacia el año 1871, José M. Ramos Mejía, portavoz de un grupo de estudiantes en ascenso, encabezó la campaña estudiantil por la renovación científica de los claustros. Mientras que sus denuncias a los catedráticos eran publicadas en *La Prensa* (1871-1872), su matrícula corría el riesgo de ser denegada. Más afectado pareció verse, no obstante, el núcleo médico dirigente, perturbado por una crisis en su estructura interna que motivó el apartamiento voluntario de algunos directivos. La magnitud del conflicto generó la adhesión de otros periódicos que incitaban a la renuncia de los catedráticos en conjunto, como correlato de las exigencias por parte del alumno, quien finalmente saldría airoso del conflicto (González Leandri, 1997: 35; Buchbinder, 2005: 52-53).

El movimiento se robustecía día a día e innumerables adhesiones engrosaban las filas de la buena causa. Tan rápido resurgimiento sorprendió a la Academia, quien se sintió tambaleante en su trono cuya seguridad peligraba por la inestabilidad de sus cimientos y no viendo más allá en medio de las tinieblas que nublaban su vista, descargó toda su ira de venganza sobre quien más a mano se le presentó, nuestro digno presidente el Sr. Julio Iribarne (...) Todas las grandes obras en la historia de la humanidad tuvieron sus víctimas: la reforma universitaria y la regeneración de la Escuela de Medicina tienen también las suyas: el Dr. Naón y el señor Julio Iribarne, engrosaron la falange de los valientes caídos en el cumplimiento del deber. (N° 56, 1906: 390)

No obstante, esta concepción bélica del debate académico no se limitaba a una correspondencia estilístico-discursiva asumida por el Centro, sino que eran propiamente estos discursos los que, insertos en el mismo dispositivo, operaban como nuevos disparadores de la propaganda nacional. En efecto, como correlato de la narración, la *RCEM* publicaría una nota de felicitación elaborada por la Junta Ejecutiva de la Liga Patriótica Argentina,<sup>22</sup> en la que celebraba “la actitud valiente y patriótica del Centro” (N° 56, 1906: 398-399) a raíz de los primeros logros certeros en su proyecto reformista. La Liga, integrada por Ramos Mejía y vinculada al proyecto positivista de nación, entendía estos cambios

---

22 Se trata de la asociación fundada en 1898 con el fin de estimular y vigilar cualquier instancia relacionada con la inminente situación de guerra con Chile. Estaba constituida por un grupo de funcionarios que incluía médicos (José M. Ramos Mejía, Enrique Basterrica), ingenieros (Luis A. Huergo, Alberto de Gainza, Ignacio Oyuela), notorios católicos (Emilio Lamarca e Indalecio Gómez) y destacados políticos (Osvaldo Magnasco, Roque Saénz Peña y Manuel Quintana), aglutinados en torno a la defensa nacional. Su principal preocupación fue la de crear una red de propaganda patriótica integrada por las filiales que la misma Liga había fundado en cada una de las ciudades y pueblos de la República, además de propiciar la construcción de polígonos de tiro que extendieran la instrucción militar al conjunto de la población (Bertoni, 1996: 53-54).

como un paso adelante en el “progreso científico de nuestro claustro Universitario”.

A partir de entonces, las relaciones entre el Centro y la Liga se hicieron cada vez más fluidas y la *RCEM* se ocupó de difundir, entre otras actividades de la asociación, la convocatoria a los estudiantes universitarios de Capital Federal, La Plata, Córdoba y Santa Fe a la Peregrinación Patriótica hacia la Ciudad de Tucumán, cuya concurrencia implicaba el otorgamiento de diez mil pesos (por universidad) por parte del Gobierno nacional. Se trataba de una manifestación más de los eventos patrióticos impulsados por la Guardia Nacional y a la que asistían desde la década de 1890 estudiantes secundarios y universitarios. Una vez más, y la última bajo su nomenclatura como *RCEM*, la revista invitó a los estudiantes de medicina a “acompañar a los peregrinos en la celebración a la Casa Histórica de Tucumán (...) el próximo 9 de julio” (1909: 538) con el fin de recibir la bandera de los viejos héroes y visitar los lugares emblemáticos de la nación.<sup>23</sup>

De este modo, en un movimiento recíprocamente operativo, al tiempo que la *RCEM* asumía no solo la promoción de los eventos organizados por los organismos oficiales sino también la compleja tarea de persuasión por la asistencia de sus compañeros, el Centro recibía el acompañamiento y el apoyo de aquellas instituciones nacionales, en sus distintos intentos por actualizar la cúpula académica o, al menos, sus reglamentos de gestión.

---

23 Además de la Peregrinación Patriótica a Tucumán se celebraba con cierta regularidad la Peregrinación al sitio de la batalla de San Lorenzo, así como en otros espacios sociales se organizaban actividades como la constitución de una comisión por el mausoleo a Belgrano, o las colectas para comprar buques de guerra (Bertoni, 1996: 42). En este sentido, más allá de los centros de estudiantes, los mensajes de los núcleos nacional-patrióticos se transmitían mediante redes de amigos, de condiscípulos, de vecinos, y de vinculaciones institucionales o clientelares.

## La institución y el imaginario

Resulta indiscutible, entonces, afirmar que la concepción patriótica presente en distintas instituciones militares y deportivas argentinas de este período alcanzó diversas actividades de la sociedad y emergió de manera contundente en el ámbito estudiantil universitario. A través de múltiples referencias que reivindicaban fechas, símbolos, lugares, prácticas, eventos, y con el apoyo mutuo de organismos como el Tiro Federal, el Ministerio de Guerra y la Liga Patriótica, el Centro Estudiantes de Medicina de la Universidad de Buenos Aires (1900-1910) intentó fomentar aquella concepción. No se trató, sin embargo, de una actividad privativa ni de esta agrupación, así como tampoco lo fue esta Facultad. De acuerdo con la participación en los eventos mencionados, y a las comunicaciones con otras agrupaciones universitarias publicadas por la misma *RCEM*,<sup>24</sup> la promoción de este mensaje circuló en otras carreras (Derecho, Ingeniería), y en otras universidades nacionales (Córdoba, Santa Fe, La Plata). No obstante, en el marco del Centro de Estudiantes de la Facultad de Medicina, este mensaje patriótico-deportivo tuvo la particularidad de plegarse a la red de revistas que operaban como portavoces del movimiento higienista para combinar así su prédica con los mandatos de la buena salud y de la higiene moderna. De este modo, y a través de distintos cuestionamientos a la institución universitaria, pretendió incentivar un accionar en su receptor que fue mayormente resistido.

A partir de las noticias publicadas en la *RCEM*, articuladas desde una serie de operaciones enunciativas que iban desde la inclusión de sus destinatarios a la restricción de los mismos, el Centro se ocupó de hablar *a los estudiantes y por los estudiantes*.

---

24 En relación al diálogo establecido entre el CEM y otros centros de estudiantes, *RCEM* N° 31, 1904: 817; N° 56, 1906: 393-394; N° 71, 1907: 437-438.

En estos discursos, de los que se conoció una voz precisa pero de los que –por su accionar– se pudo adivinar la otra, se produjo una ruptura en el proceso de identificación acorde a una misma referencia imaginaria. Este quiebre se tradujo como un problema en el momento en que los estudiantes debían asumir el papel de “miembro comprometido de la comunidad” que les había sido asignado en este sistema de significaciones. Tal vez esta des-identificación se deba al mismo soporte institucional del imaginario que, aunque gozando del apoyo de los organismos oficiales mencionados, no contaba con el sustento y la legitimación de aquella institución específica que podría generar en los estudiantes de medicina relaciones de inclusión efectivas a partir de un *nosotros* que realmente les devolviera la imagen con la que pretendían identificarse. Pero lo cierto es que la misma Facultad, ya no *nuestra Facultad*, recibía del mismo grupo denuncias y advertencias en distinto grado.

Desde un complejo escenario en el que coexistían el compromiso y la perseverancia de un proyecto editorial, la interpelación crítica sobre aquellos a quienes se proponía representar, y una enemistad declarada con el establecimiento al que asistían sus miembros, la *RCEM* se inscribe en el archivo nacional como una voz particular que pretendió enrolarse en las luchas del país para fortalecer las propias. Aunque atendiendo a sus destinatarios buscó articular los mensajes de la ciencia y la salud a una representación de patria y no contó con la elección e identificación de aquellos para consolidar, al menos en esta reducida esfera social, la conformación de un imaginario efectivo.

## Bibliografía

- Amossy, Ruth. 2000. *L'argumentation dans le discours*. París, Nathan.
- . [2002] 2007. “Nueva retórica y lingüística del discurso”, en Koren, R. y Amossy, R. *Après Perelman. L'argumentation dans les sciences du langage*. Bermúdez, N. (trad.). París, L'Harmattan, pp. 153-172.

- . 2008. “Argumentation et analyse du discours: perspectives théoriques et découpages disciplinaires”, *Argumentation & Analyse du discours [on line]*, N° 1. Consulta: 16 de octubre de 2011. Disponible en: <http://aad.revues.org/200>
- Ansart, Pierre. 1974. *Les idéologies, conflicts, pouvoir*. París, PUF.
- Armus, Diego. 2007. *La ciudad impura. Salud, tuberculosis y cultura en Buenos Aires, 1870-1950*. Buenos Aires, Edhasa.
- Barrancos, Dora. 2000. “La vida cotidiana”, en Lobato, M. (dir.). *Nueva Historia Argentina. El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*. Buenos Aires, Sudamericana, pp. 553-601.
- Bazcko, Bronislav. [1984] 2005. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Bertoni, Lilia Ana. 1996. “Soldados, gimnastas y escolares. La escuela y la formación de la nacionalidad a fines del siglo XIX”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani* N° 13. Buenos Aires, pp. 35-57.
- . 2007. *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Buchbinder, Pablo. 2000. “El movimiento reformista de 1918: una aproximación desde la historia interna de las instituciones universitarias”, *Ibero-Amerikanisches Archiv. Zeitschrift für Sozialwissenschaften und Geschichte* 1-2 Jahrgang, pp. 27-58.
- . 2005. *Historia de las Universidades Argentinas*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Castoriadis, Cornelius. [1975] 1993. *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 1. Buenos Aires, Tusquets.
- Devoto, Fernando. 2005. *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*. México, Siglo XXI.
- González Leandri, Ricardo. 1997. “Académicos, doctores y aspirantes. La profesión médica y la reforma universitaria: Buenos Aires 1871-1876”, *Entrepassados*, año IV, N° 12. Buenos Aires, pp. 31-54.
- . 2001. “Notas acerca de la profesionalización médica en Buenos Aires durante la segunda mitad del siglo XIX”, en Suriano, J. (comp.). *La cuestión social en la Argentina, 1870-1943*. Buenos Aires, La Colmena, pp. 191-244.
- Gouchet, Marcel. 1977. “La dette du sens et les racines de l’Etat”, *Libre*, N° 2. París.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine. [1980] 1986. *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires, Hachette.

- Lobato, Mirta. 2000. "Estado, gobierno y política en el régimen conservador", en Lobato, M. (dir.). *Nueva Historia Argentina. El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*. Buenos Aires, Sudamericana, pp. 179-208.
- Louis, Annick. 2006. "Sur en Borges", *El Matadero. Revista Crítica de Literatura Argentina*. Buenos Aires, Instituto de Literatura Argentina "Ricardo Rojas"/Corregidor, N° 4, pp. 175-196.
- Maingueneau, Dominique. 2005. "L'analyse du discours et ses frontières", *Marges linguistiques*, N° 9, pp. 64-75.
- . 2002. "Problèmes d'ethos", *Pratiques* N° 113/114, pp. 55-67.
- Mauss, Marcel. 1960. *Sociologie et anthropologie*. París, Presses Universitaires de France.
- Mosso, Angelo. 1905. "La educación física en las universidades", *Archivos de Psiquiatría y Criminología* VI. Buenos Aires, pp. 368-372.
- Padilla, Tiburcio (ed.). 1901. "Gimnasia sin aparatos", en *Semana Médica* VIII (1901). Buenos Aires, pp. 140-143.
- Perelman, Chaïm. [1952] 1989. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid, Gredos.
- Verón, Eliseo. 1987. "La palabra adversativa", en *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos*. Buenos Aires, Edicial, pp. 13-26.



# Notas sobre el humor, lo cómico y los imaginarios nacionales

*Cristian Palacios*

## Introducción: lo cómico, el humor y lo irrisorio

Mafalda canta gritando. “¡Por Dios! Cantá más despacio!” la regaña su padre. “¿Hablas jugando?” replica ella. “¡Hablo en serio!” contesta él bastante enojado. “Hablarle *en serio* a alguien que está *jugando*” – dice Mafalda – “resulta más bien fuera de lugar... Por otra parte, si me hablaras *jugando* yo no podría tomarte en *serio*. Francamente... ¡Qué situación la tuya!”. Última viñeta: Mafalda todavía canta y su padre, aún enojado, lee el periódico tapándose los oídos con una toalla (Lavado, 1988: 33).

Este chiste ilustra de forma bastante contundente a qué nos referimos cuando declaramos “hablar en serio”, es decir cuando queremos negar que en nuestro discurso exista algún asomo de ambigüedad, equívoco, ironía, algún desplazamiento del significado que podría llevar a concluir que lo que se dice no es tan solo eso que se dice. Lo serio, en este sentido, es un poco más amplio que la solemnidad, es aquello que se opone a lo que da risa que, por lo general, llamamos cómico o humorístico. En el siguiente trabajo nos ocupamos de estos dos conceptos que, por su productividad,

tienen distintas interpretaciones en el Análisis del Discurso y exponen su complejidad al relacionarse con otro concepto: imaginario social. En este sentido, al interrelacionar imaginario social con un aspecto específico, las constituciones identitarias nacionales, observamos que la diferenciación entre el humor y lo cómico enriquece la comprensión de discursos asociados a los presupuestos ideológicos y estereotipos de lo nacional: reafirmandolos –en el caso de lo cómico– y cuestionándolos –para el caso del humor.

El corpus analizado no tendrá otro objeto, por lo tanto, que el de servirnos de ejemplo para aquello que buscamos comprobar. Analizamos cuatro discursos correspondientes a soportes y épocas diferentes: el discurso cómico de la historieta *Mafalda* de Quino (Joaquín Salvador Lavado), producido a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta; los monólogos –cómicos también– de Tato Bores, correspondientes a programas emitidos a fines de la década del ochenta y comienzos de la del noventa; como contrapunto humorístico analizamos algunos chistes de Quino, publicados originariamente en la revista *Viva!* del diario *Clarín*, en los noventa y, para finalizar, el fragmento de un programa radial de Diego Capusotto y Pedro Saborido emitido en la primera década de este siglo. En un corpus tan heterogéneo, no buscamos extraer conclusiones sobre el carácter particular de esos discursos, sino sobre algunas operaciones discursivas en torno al imaginario de lo nacional que lo cómico y el humor hacen posible.<sup>1</sup>

En este trabajo tomamos la noción de imaginario socio-discursivo de Patrick Charaudeau (2006) quien, a su vez, se inspira en Castoriadis: “El imaginario del que hablo no es imagen *de*. Es creación incesante y esencialmente indeterminada”.

---

1 Por otra parte, todos los ejemplos seleccionados son altamente representativos de lo que constituye la cultura del humor y lo cómico en la sociedad argentina contemporánea, a tal punto que tienen una circulación independiente al soporte y al momento histórico en el que fueron creados.

nada (social, histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes, y solo a partir de estas puede tratarse *de* algo. Lo que llamamos ‘realidad’ y ‘racionalidad’ son obras de esta creación.” (Castoriadis, 2007: 12). El imaginario sociodiscursivo, por lo tanto, da cuenta de un principio de regulación ligado a ciertas normas dictadas por los distintos grupos sociales que construyen la realidad como universo de sentidos, a partir de las representaciones que circulan en dichos grupos.

En nuestro análisis sostenemos que ambos tipos discursivos (lo cómico y lo humorístico) se relacionan al imaginario nacionalista del corpus que conformamos de manera opuesta. Si lo cómico parece construirse sobre la violación de ciertas reglas, no sería sino para restituir esas reglas, normalizándolas, diciendo entre otras cosas, por oposición, qué es lo normal y qué no. En cambio, lo humorístico se detiene sobre estas reglas tomándolas, aparentemente en serio, pero señalando la inevitable contingencia de toda norma, la falta que antecede al intento de concebir toda realidad. Dentro de esta perspectiva, enmarcamos a ambos tipos discursivos en el campo más general de lo que denominamos “lo irrisorio” o “discursos irrisorios”. No elegimos por lo tanto hablar de “lo reidero”, “lo risible” o sencillamente “la risa”; porque irrisorio no es meramente “lo que hace reír”, ni se reconoce tan solo por sus efectos, sino un modo particular de decir (o de actuar o de dibujar) que se separa de todo aquello que reconocemos como serio.<sup>2</sup>

“Serio” dice el *Diccionario de la Real Academia Española*, es lo que es “real, verdadero y sincero, sin engaño o burla, doblez o disimulo”. Serio es, entonces, lo que excluye la polisemia, lo que otorga estabilidad al sentido, el orden habitual de las cosas. Sin la instancia seria del discurso, ninguna significación, ningún mundo, serían posibles. Pero está claro

---

2 La palabra “irrisorio” tiene un matiz peyorativo que, sin embargo, nos parece conveniente para todo aquello que el concepto busca definir.

que sí se excluye. Lo serio deja al otro lado algo que lo excede: justamente, ese algo es lo que señala lo irrisorio.

En la primera parte de nuestro trabajo, diferenciamos los discursos cómicos y humorísticos desde un punto de vista teórico, sobre el marco más general de lo que llamamos “discursos irrisorios”. En la segunda y tercera parte, analizamos dos ejemplos de discursos cómicos representativos de dos épocas y en soportes diferentes: la historieta *Mafalda* (fines de la década del sesenta y comienzos de la del setenta) y los monólogos de Tato Bores (fines de la década del ochenta y comienzos de la del noventa). Finalmente, utilizamos un chiste gráfico de Quino (década del noventa) y un fragmento de un programa radial de Diego Capusotto (primera década del siglo XXI) para verificar nuestras consideraciones sobre lo humorístico.

## 1. Algunas consideraciones sobre el humor y lo cómico

Es a partir de la obra de Bajtin (1991) que se inaugura en Occidente una reflexión sobre el carácter subversivo o liberador de la risa, que invierte un poco la tradición milenaria del *castigat ridendo mores*. Según esta, la función social de la risa era sancionar los vicios y descarríos sociales en defensa de las instituciones. Así, en “Lo cómico y la regla”, Umberto Eco, fiel a la tradición de la comedia del arte, plantea que lo cómico puede trastornar la regla pero solo porque la conoce suficientemente bien como para saber que, al final, la regla saldrá triunfante:

Lo cómico [a diferencia de la tragedia] no tiene necesidad de reiterar la regla porque está seguro de que es conocida, aceptada e indiscutida y de que aún lo será más después de que la licencia cómica haya permitido –dentro de un determinado espacio y por máscara interpuesta– jugar a violarla. (Eco, 1986: 375)

Sin embargo, continúa Eco, habría entre las diversas subespecies de lo cómico, una categoría que aparentando reconocer las reglas, las pone en cuestión: el humorismo. En el humor “la descripción de la regla debería aparecer como una *instancia*, aunque oculta, de la *enunciación*” (1986: 376). La definición del humorismo de Eco<sup>3</sup> se acerca a la de Freud (a quien Eco no cita): “El humor no es resignado, es opositor; no solo significa el triunfo del yo, sino también el del principio del placer, capaz de afirmarse aquí a pesar de lo desfavorable de las circunstancias reales” (Freud, 1991). Para Freud el humor contiene, a diferencia de lo cómico, “algo de grandioso y patético” y la clave está puesta en el sujeto: “la solución del problema debe hallarse en el humorista; en el oyente solo cabe suponer un eco, una copia de ese proceso desconocido” (Freud, 1991). Lo que nos brinda placer en el humorismo es el ahorro de gasto afectivo que surge de la manifestación de una catástrofe que implica al sujeto, ante la cual este se sobrepone a través de su ingenio. Allí donde debería llorar, ríe y de este modo manifiesta su grandeza.

Ya sea que uno se ría de sus propias desgracias (como en el chiste del prisionero que a punto de ser ejecutado exclama “¡Vaya! ¡La semana sí que comienza bien!”), ya sea que esté refiriendo desgracias ajenas (el archicitado ejemplo pirandelliano de la vieja que se acicala como una jovencita),<sup>4</sup> el

---

3 Eco escribe en la tradición de Pirandello —a quien cita frecuentemente— y en una línea opuesta a la de Benedetto Croce —para quien la clasificación no tiene ni utilidad ni sentido—. El primero, en *El humorismo*, además de realizar una historia de los términos “humor”, “cómico” e “ironía”, define lo cómico como la percepción de lo opuesto y el humor como su sentimiento.

4 “Veo, por ejemplo, a una vieja señora, con los cabellos teñidos y untados con desagradables cosméticos, ridículamente estucada y además luciendo ropas juveniles. Me echo a reír. *Advierto* que esa señora es lo contrario de lo que una vieja y respetable señora debiera ser. Puedo así, a primera vista y superficialmente, detenerme en esa impresión cómica. Lo cómico es precisamente un advertimiento de lo contrario. Pero si ahora actúa en mí la reflexión y me sugiere que esa vieja señora no experimenta acaso ningún placer en presentarse como un mamarracho, que hasta sufre, quizás (...) ya no podré reírme como

humorista siempre establece una distancia (metasemiótica y metatextual, según Eco) frente a aquello que nos dice. En los extremos, el sujeto humorístico se nos presenta como inaprensible: dice lo que dice con la mayor seriedad posible, pero nos deja entrever de alguna forma que lo que dice no tiene el menor sentido. De allí que preferimos diferenciar lo cómico y lo humorístico (y no hacer de este una subespecie de aquel) en tanto discursos opuestos, pero también, complementarios dentro del campo más vasto de todo lo que mueve a risa, que denominamos “lo irrisorio” (nuestro intento de abrazar, como diría Bergson,<sup>5</sup> la increíble diversidad que incluye aquello que algunos autores llaman “cómico” y algunos otros “risa”).

Al anteponer el artículo neutro de “todo *lo* que mueve a risa y burla”, pero además “*lo* insignificante por pequeño” (*DRAE*), queremos dar cuenta de un vasto dominio que incluye el humor y lo cómico, la burla, la sátira, la parodia, el chiste en todas sus manifestaciones, el absurdo, la mueca, la ironía, en definitiva, todo aquello que se asocia al campo de la risa; pero también –en cierta medida– el discurso melancólico. Por lo tanto, la única utilidad teórica de un término que abarca cosas tan disimiles es justamente la de postular un punto de encuentro, algo que les es común. Seguimos así una antiquísima tradición discursiva que va del Problema

---

antes, porque justamente la reflexión me habrá llevado más allá de aquel primer advertimiento (. . .) la reflexión me ha hecho pasar a este sentimiento de lo contrario. Y aquí está, íntegra, la diferencia entre lo cómico y lo humorístico” (Pirandello, 1994: 183-184). En esta cita Pirandello coincide casi textualmente con el punto de vista freudiano, sobre todo el expresado en el texto de 1927 (Freud, 1991).

- 5 Aludimos aquí a una adenda a la edición de *La risa* de 1924, donde Bergson discute con Yves Delage en relación al método empleado para dar cuenta de lo cómico. Este, según Bergson, propone una definición general, traza un círculo intentando verificar que la mayoría de los fenómenos sean posibles de incluir en su perímetro, lo cual no impide que muchos otros queden excluidos por no cumplir la regla. Bergson, en cambio, sustituye el círculo (perímetro cerrado) por el abrazo (siempre abierto), que consistía en incorporar en un solo movimiento aquello que cumple con ciertas condiciones y demorarse el tiempo para extenderse a aquello otro que no había sido abarcado por el abrazo (Bergson, [1924] 2002; Traversa, 2005a y b).

XXX del pseudo-Aristóteles<sup>6</sup> hasta la crítica que no vacila en clasificar *The Darjeeling Limited* (2007) de Wes Anderson o *A serious man* (2009) de los hermanos Cohen como comedias.<sup>7</sup> En definitiva, lo irrisorio, en tanto concepto, no haría más que dar cuenta de la persistencia, a lo largo de los siglos, de una división inherente a los modos de decir, de dibujar o de actuar de las sociedades. Esta división es la que separa “lo serio” de aquello que no lo es. Sencillamente.

Pero “serio” aquí no quiere decir “solemne”. La palabra se refiere más bien a lo que es “real, verdadero y sincero, sin engaño o burla, doblez o disimulo” (*DRAE*). Es decir, la condición mínima e indispensable que garantiza el sentido de lo que se dice, hace, dibuja o canta. ¿Qué es lo serio sino aquella instancia del discurso que rechaza para un enunciado cualquiera la posibilidad de ser leído de otras muchas maneras? Cuando preguntamos: ¿Estás hablando en serio? ¿Lo dices en serio? ¿Es él o ella una persona seria? ¿Qué hacemos sino pedir referencias sobre las condiciones en que tal enunciado, tal conducta, tal materialidad –cualquiera sea– investida de sentido, debe ser interpretada? Es decir: “¿debo tomar lo que me dices como verdadero, sin segundas

- 
- 6 En el problema XXX, falsamente atribuido a Aristóteles, se describe la melancolía como la condición excepcional que hace grandes a todos los grandes hombres: quienquiera que fuese su autor, “trataba de comprender, y hasta cierto punto justificar, al hombre que era grande porque sus pasiones eran más violentas que las de los hombres vulgares, y porque, a despecho de esto, era lo bastante fuerte para alcanzar un equilibrio partiendo del exceso” (Klibansky, Panofsky y Saxl, 2006: 61). El texto inicia la línea que iba a hacer confluír hacia fines del siglo XVI, la melancolía con el humor: si la una es, al decir de Hugo, “la dicha de estar triste”, la otra podría quizás entenderse como “la pena que asoma tras toda dicha”.
- 7 Ambos filmes escapan a las clasificaciones genéricas tradicionales ya que para ninguno de ellos podría hablarse lisa y llanamente de comedias en el sentido común del término. No sería erróneo describir el filme de Anderson como predominantemente melancólico y el de los Cohen como una película humorística, donde no se nos permite compadecernos del todo de las desgracias que le ocurren al protagonista. Ello estaría de acuerdo con el punto de vista de Freud, para quien el placer que nos proporciona el humor derivaría justamente del ahorro de gasto afectivo que nos evitamos. Se supone que ante tal cúmulo de calamidades, saldremos del cine conmovidos. Pero no es así. La forma en que los hermanos Cohen eligen contarnos la historia, nos libra de todo patetismo.

intenciones, sin ambigüedad?”. Si no existiera *lo serio*, como tal, no habría posibilidad de entendernos, pero *lo serio* nunca está dado de una vez y para siempre: se va construyendo en continuas renegociaciones. Podemos someter al lenguaje a sucesivas vejaciones a través de la risa, remarcando la polisemia, la ambigüedad, el equívoco, pero sin la instancia “seria” del discurso, el intercambio comunicativo sería imposible: cualquier significación requiere cierta estabilidad. Estabilidad que no descansa, pero sin la cual el lenguaje no tendría sustento.

De allí el chiste de *Mafalda* que hemos decidido colocar como epígrafe: la única solución posible a la paradoja que plantea la niña (no se le puede hablar en serio a alguien que está jugando y si se habla jugando no se habla en serio) hubiera sido la imposición de la palabra del padre por medio de alguna violencia (una bofetada, un grito, un tirón de orejas). Pero el padre de *Mafalda* no es capaz de tal cosa: de allí lo gracioso del asunto porque ¿qué cosa más patética y ridícula que alguien que debe proclamar que habla en serio (y que no tiene el poder para imponer su palabra al respecto)?<sup>8</sup>

Todavía es necesario hacer una segunda diferenciación: la que separa lo cómico de lo humorístico como dispositivos que pueden aparecer en cualquier discurso en forma de bromas, chistes, retruécanos; de los tipos discursivos que llevan esos nombres (y que comprenderían a su vez, otros muchos géneros: parodia, sátira, chiste, vodevil, etc.). Un político, un periodista o un médico podrán utilizar tales dispositivos

---

8 Lo mismo puede decirse del filme de los hermanos Cohen. En el título, *Un hombre serio*, habla el protagonista, cuyos intentos de ser tomado en serio, frente a los embates de la vida, se corresponden con los de encontrarle algún sentido a lo que le pasa. En el filme, como es de esperar, no logra ni una cosa ni la otra. ¿Por qué diríamos que la tira de *Mafalda* es cómica y la película de los Cohen humorística? Porque en la primera se manifiesta la superioridad de la niña —que coincide con el punto de vista del enunciador, y por añadidura, de nosotros lectores— frente al padre burlado. En la película, el enunciador se identifica más bien con el protagonista, y de este modo nosotros espectadores asistimos a sus desgracias como a las nuestras, pero en lugar de llorar, reímos.

para sus propósitos sean cuales sea y en el género o discurso que sea (un médico cuenta un chiste, un político emplea la ironía contra un adversario, un periodista insulta decorosamente al político en cuestión), pero existe, además, en las sociedades contemporáneas, lo que podríamos llamar un uso profesional del humor, es decir, discursos cuyo propósito principal es hacer reír. Estos son los que llamamos discursos cómico y humorístico.<sup>9</sup>

El problema es que no poseen, en tanto formas separadas, un marco institucional que les sea propio. La distinción entre cómico y humorístico no solo no es evidente para el gran público, sino que incluso la desconocen muchos profesionales de la risa. El “humor político” por ejemplo, es en la mayoría de los casos, cómico. La parodia suele ser humorística (*El Quijote*) pero Hollywood nos ha acostumbrado a una serie de parodias cómicas. La historieta cómica es más que a menudo humorística. Otros géneros parecen ser más estables: el *stand-up comedy*,<sup>10</sup> por ejemplo, además de poco gracioso, es definitivamente cómico. Es necesario distinguir

---

9 Se podría establecer una tercera distinción a partir de las nociones de *gramática de producción*, *gramática de reconocimiento* y *desfase* de Eliseo Verón. Una de las características más frecuentemente señaladas de lo irrisorio es que podemos reírnos de casi cualquier cosa, incluso de textos que no han sido producidos para tal fin y al revés: muchos textos cómicos o humorísticos no nos hacen ninguna gracia. Tomado desde el punto de vista del reconocimiento, entonces, lo irrisorio no se encontrará tan solo en el efecto de risa que provoca, aunque ese efecto es un dato no menor, sino en las operaciones de lectura que permiten reconocer tal o cual discurso como “cómico”, “humorístico” o “chistoso”. De este modo, tendríamos un sistema en el cual las nociones “cómico” y “humorístico” servirían para nombrar tres dimensiones distintas del análisis: la capacidad de reírnos de algo (es decir, categorías del *reconocimiento*), los dispositivos que, en una sociedad, nos permiten reconocer que tal texto ha sido producido con ese propósito (gestión entre las instancias de *producción* y *reconocimiento*) y los discursos cuyo fin es hacer reír (categorías de *producción*) que llamamos aquí discurso cómico y discurso humorístico y que comprende géneros supeditados a tal fin.

10 El *stand up* es un género teatral y televisivo, originario del mundo anglosajón, donde un actor solo, frente a un micrófono, pronuncia un monólogo cuya comicidad radica básicamente en lograr la identificación del público con aquellos estereotipos que va proponiendo. Así, es frecuente que la apelación al auditorio se establezca sobre la base de una narración contada en segunda persona.

teóricamente estos dos discursos, aunque en la práctica a menudo se confunden. Defendemos esta distinción, aunque sea difícil plantearla como dos tipos claramente diferenciados, formas discursivas que comparten los mismos canales de producción, circulación y consumo. Con todo, cuando abordamos el estudio de casos concretos, las categorías encuentran su operatividad propia. En las siguientes secciones, intentamos demostrarlo.

## 2. El discurso cómico en Mafalda

El discurso cómico en un medio periodístico, gráfico o televisivo, participa de la construcción social de la actualidad: nos dice qué cosas son noticia en ese momento y, en cierta medida, cómo debemos reaccionar ante ellas. Eso que pensamos, hacemos, comentamos en el día a día, está allí pensado, hecho y comentado. En este sentido, lo cómico, a diferencia de lo humorístico, es el vehículo de un saber que en la mayor parte de los casos, coincide con el del medio en el que este se inserta. Ilustra de esta forma lo que el lector promedio hace, siente o dice cuando lee o escucha una noticia.

En otro chiste de Mafalda, vemos a la protagonista sentada junto a Libertad. “¿Qué opinan en tu casa de cómo andan las cosas?” – pregunta ella – “¡Puf!” – responde Mafalda. A lo cual Libertad replica: “Por lo menos son optimistas; en la mía opinan que ¡Puaj!” (Lavado, 1990: 67)

Es decir, lo que opinan las familias de Mafalda y Libertad, en este juego de interjecciones en el que todo se da por sobrentendido, coincide con lo que previsiblemente el público opinará sobre “cómo andan las cosas”. A medio camino entre la historieta y el *cartoon*,<sup>11</sup> la tira “vehiculiza, en la

---

11 “El *cartoon* ironiza casi siempre sobre el tema tratado, convirtiendo a sus personajes –cuando los tiene– en meros vehículos de una proposición conceptual original acerca de la situación.” (Steimberg, 1977: 97).

mayoría de sus episodios, un chiste conceptual, acaballado en un guiño a la opinión explícita de su público (la clase media liberal)” (Steimberg, 1977: 96). Mafalda es de hecho quien encarna el punto de vista del enunciador en la historieta que lleva su nombre. Este punto de vista se corresponde parcialmente con el de los lectores. Los chistes construyen un “nosotros” pero a costa de proponer un “yo” que pueda escapar intermitentemente de este colectivo para decir lo que está mal o lo que no funciona. Este enunciador (que se replicará, como veremos en seguida, en otros formatos, por ejemplo, en el monólogo de humor político) debe manifestar su superioridad frente a aquello que denuncia (de otro modo, el discurso sería humorístico o, por lo menos, no estaría producido como cómico), superioridad que alcanza también, en cierta medida, a sus lectores.

El que sean niños quienes hablan y estén, por lo tanto, dentro y fuera a la vez de esa sociedad que se pone en cuestión, el mundo de los mayores, es un recurso bastante usual de lo cómico. Como el loco, el borracho y el linchera, el niño puede cuestionar sin ser sancionado. Pero la niñez de Mafalda y la de sus amigos alcanza una segunda función. Si como dice Steimberg, en un texto temprano de 1971, el hecho de que sean nenes “permite establecer un paralelismo constante entre las relaciones sociales más complejas y las primarias; o más bien (...) una relación de condicionamiento que va de las segundas a las primeras” (Steimberg, 1977: 99) y el hijo de un gallego bruto resulta ser un gallego bruto, la personalidad de cada uno de los niños replicaría entonces el abanico de personalidades que sería posible encontrar en el universo de los adultos que es juzgado por la tira.<sup>12</sup>

---

12 El personaje de Guille —el hermano de Mafalda— es el único que no vehiculiza algún estereotipo del mundo adulto. Es únicamente un niño y por lo tanto las situaciones que lo tienen por protagonista son más frecuentemente humorísticas que cómicas.

En la ingenuidad de Felipe, en el mercantilismo de Manolito, en la estampa protofascista de Miguelito, en la frivolidad de Susanita o en la idiosincrasia de la propia Mafalda que representa aquí al ciudadano argentino liberal de clase media, nos reconocemos, dado que la historieta vehiculiza una suerte de categórico “tú eres esto”. A cada lector le sería posible encontrar su propio modelo a través de los distintos estereotipos que, a diferencia de otros aspectos de la actualidad, nunca son puestos en cuestión. Así, en un episodio en que Mafalda se pregunta por qué una mujer no puede llegar a ser presidente, la respuesta cómica es que no podría resistir al deseo de contar los secretos de Estado. Es decir, la misma Mafalda, cuya condición femenina nunca es desmentida por no responder a esta clase de lugares comunes de lo femenino, no puede concebir otra imagen de mujer (Lavado 1986: 77).

Libertad, el último personaje en aparecer en la tira, en cambio, excede a Mafalda en su cuestionamiento social (allí donde la familia de Mafalda dice que “¡Puf!”, su familia opina que “¡Puaj!”). Representante de la intelectualidad progresista (no es casual que su aparición sea posterior a mayo del 68 y al “Cordobazo”) va más allá del sentido común: anhela la revolución social, quiere estar con el pueblo y opina que los diarios “inventan la mitad de lo que dicen”. En un episodio coloca un mapamundi al revés, argumentando que “eso de que el hemisferio norte es el de arriba es un truco psicológico inventado por los que creen que están arriba” (Lavado 2006: 24). La aparición de este nuevo personaje coloca a Mafalda en el centro del grupo femenino, cuyos extremos son Susanita –que a la par de Manolito representa a los sectores más conservadores de la sociedad argentina– y Libertad. Antes, la pareja Mafalda-Susanita canalizaba la oposición cuestionamiento-conformismo. Con la llegada de la nena más pequeña de la tira, Mafalda se erige, aún más, en defensora del sentido común frente a un mundo que se ilustra metafórica y literalmente como enfermo, donde las

demandas nunca son satisfechas. Libertad, cuestionadora del sentido común (de la imagen del mundo, por ejemplo) es ridiculizada por la tira: no es su punto de vista el que compartimos los lectores, sino el de Mafalda que frente a esos dos extremos saca la lengua en expresión de atosigamiento. Significativamente, tanto Susanita como Libertad hablan mucho. Pero si la primera es fácilmente reductible al lugar de lo cotidiano, la segunda alcanza a marear a Mafalda, puesto que le presenta su propia imagen hiperbolizada.

Si la historieta es cómica, es porque detrás del mecanismo irrisorio que conforma su particular universo, hay un trasfondo serio que le da sustento: el de las imágenes estereotipadas que se desprenden de un imaginario socio-discursivo en permanente transformación (de allí que la aparición tardía de Libertad coloque en la historieta una serie de imágenes que no estaban anteriormente). Tal vez no sería arriesgado decir que si el punto de vista estuviera representado por Libertad, la historieta sería humorística.<sup>13</sup>

### 3. El discurso cómico en Tato Bores

Si nos concentramos en un soporte y un género distinto, como es el monólogo de humor político televisivo, podemos encontrar que allí el discurso cómico opera de manera similar: haciendo referencias a las noticias de cada semana y

---

13 No hay que olvidar que la tira alterna con estos episodios, otros “de refresco”, donde las leyes del mundo físico se suspenden y las hormigas pueden emboscar al padre rodeándolo con el veneno que ha dejado para ellas. Habría así dos Mafaldas (Steimberg, 1977: 96). Y aún una tercera. En un chiste muy poco conocido, la niña, sentada frente a un plato de sopa, mira hacia el lector y afirma “La sopa es a la niñez lo que el comunismo es a la democracia” (Lavado, 1987: 108). No sería desatinado proponer en este chiste, una segunda lectura: la de un metanarrador, que trasciende los mecanismos habituales de la tira para desarmar la opinión compartida por el público y por el primer narrador, cuyo terreno ideológico coincide, punto por punto, con las opiniones de la niña. Es decir, que la sopa no sea en absoluto mala para la niñez, es una opinión en la que el lector podría disentir con Mafalda.

construyendo un “nosotros” frente al cual el cómico se posiciona denunciando lo mal que andan las cosas. Una vez más, el discurso será cómico porque lo ridículo está puesto del lado de quienes mantienen las demandas insatisfechas (los políticos y los funcionarios). Es decir, lo que el humorista político vehiculiza es una opinión y un saber (“a ver si aprendemos algo” dice Tato Bores en el famoso Monólogo N° 2.000) que coincide con el de su público o que, por intermedio de diferentes recursos cómicos, los hace coincidir.

Así, en un trabajo anterior apuntábamos cómo Tato Bores empezaba sus monólogos saliendo siempre a buscar la realidad nacional y cómo esa realidad era construida desde el discurso como “siempre la misma”, impermeable al paso de los años (Palacios, 2010). Por ejemplo en el siguiente fragmento de un monólogo de 1992: “Lo siento Tato, esta es la realidad, si le gusta bien y si no, vaya a quejarse a serrucho...”, o en el siguiente del último monólogo del ciclo Tato de América: “Y aquí vale la pena que les diga algo: hace treinta años que yo hago esta morisqueta y hace treinta años que oigo que el país se hunde. ¡Pero lo más increíble es que es cierto! Hace treinta años que el país se hunde.”<sup>14</sup> Un análisis en reconocimiento permitiría verificar esta afirmación, por ejemplo, en los discursos en homenaje a Tato, donde los entrevistados sostenían (y todavía se sostiene de tanto en tanto) que sus monólogos “son” absolutamente vigentes, porque nuestro país “nunca cambia”, dado que los argentinos “siempre estamos igual”.<sup>15</sup>

---

14 “Lo que produce el efecto gracioso, lo que se presupone, el acuerdo ideológico común con el que el público debería acordar para poder reír o —en el más extremo de los casos— entristecerse con estos chistes, es que existe por un lado una ‘realidad nacional’ tal y como el cómico la presenta, y que en una lectura diacrónica esa realidad es siempre la misma, que el país, indefectiblemente, se hunde.” (Palacios, 2010: 187). Recordemos, de paso, que Tato se presentaba a sí mismo como el “actor cómico nacional”.

15 Según palabras de Cipe Lincovsky: “Cualquier monólogo de cualquier año que uno tome tiene una actualidad impresionante. Todo lo que decía del sindicalismo, del gobierno, sigue más vigente que nunca; siempre estamos igual”, en “Homenaje a Tato Bores: diez años de su muerte”. Fuentes diarias *Página/12* y *Clarín*: [www.pagina12.com.ar](http://www.pagina12.com.ar) y [www.clarin.com.ar](http://www.clarin.com.ar).

Si de hecho pensamos en la frase que cierra la última cita “hace treinta años que el país se hunde”,<sup>16</sup> no será difícil reconocer que no le pertenece únicamente a Tato. Es algo que puede oírse en cualquier parte. Podemos encontrar múltiples variantes de la misma frase en el habla cotidiana (y en cualquier programa o historieta cómica, por ejemplo, el “¡Puf!” del chiste de Mafalda). Ahora bien ¿Tato se ríe de la frase? No. Se ríe del hecho trágico que implica la frase. No cuestiona la creencia que hay en esa frase. No cuestiona –como harán luego Capusotto y Saborido en 2009– el valor de verdad que hay en esa frase. Muy por el contrario, el hecho de que la Argentina se hunda desde hace treinta años es la verdad “seria” sobre la cual se construye el edificio de lo cómico.

El humorista político habla, en efecto, de cosas que sus espectadores pueden reconocer: (“yo tengo que contarle a la gente lo que ya sabe” dice Mauricio Borensztein en Varela, 1992) inscribe sus enunciados en una memoria que comparte con su público, un terreno ideológico común. Se da entonces un “efecto de reconocimiento” que insta una complicidad entre autor y lector. Este –que constituye uno de los aspectos esenciales de todo efecto ideológico– (Verón, 2004: 106) conlleva un doble resultado: el de *inclusión* del lector que pasa a formar parte del universo cultural del productor y se hace así “cómplice”, y el de *exclusión* de quienes no poseen el conocimiento previo necesario. Lo que habría que probar es que ese “efecto de reconocimiento” podría subsistir para cualquier lector o espectador no familiarizado con aquella opinión o saber que lo cómico pone en juego. El lector o espectador de un chiste podría entonces reponer un presupuesto ideológico desconocido a partir del chiste mismo. Dar por sentado, por ejemplo, que irremediamente “la Argentina se hunde”. Dicho en palabras de Eco: si lo

---

16 Frase que en un famoso *sketch* de 1992 –aquel que fuera censurado por la jueza Servini de Cubría– se interpretaba literalmente haciendo de la Argentina un país mitológico hundido en el océano.

cómico viola una regla implícita, aun el lector o espectador no familiarizado con esa regla puede recomponerla a partir de la broma. El mecanismo cómico se autonomizaría de este modo, de sus condiciones de enunciación. Y así por ejemplo, en “La Argentina de Tato”, el ciclo de programas producido por Alejandro Borenzstein en 1999, a partir de una colección de citas y fragmentos de programas de distintas épocas, no sería necesario reponer aquellos conocimientos que el cómico implicaba en sus monólogos (Palacios, 2010: 103). El mismo efecto podría deducirse de algunas tiras de Mafalda publicadas en libro (por ejemplo todos los chistes que se refieren a los chinos, hoy anacrónicos, son leídos sin problema y siguen causando risa en la actualidad).

El discurso cómico, por lo menos en sus casos más emblemáticos, cumple un papel importante en la conformación de los imaginarios nacionales a través de procesos de identificación:<sup>17</sup> les da una coherencia y una cohesión que se sustentan no solo en lo simbólico, sino también en la dimensión del afecto, en ese compartir el placer que la risa nos proporciona y aun en el displacer que surge de las situaciones sociales insatisfactorias que se denuncian. No solo restablece, aparentando transgredirlas, las representaciones sociales con las que habitualmente configuramos la realidad como universo de sentido, no solo consolida el sistema de saberes, valores y actitudes que conforman la base de todo lo que hacemos y decimos, sino que además podría tener un papel privilegiado en su constitución.<sup>18</sup>

---

17 Como corolario de este proceso, los personajes cómicos exitosos se perciben en el imaginario como fuertemente representativos de una cultura o de un segmento social definido. Así, no es tan solo que Mafalda o Tato Bore expresen la forma de ser de los argentinos a través de una serie de rasgos inherentes a un supuesto ser nacional, sino que la idea misma de lo argentino aparece supeditada al reconocimiento de que el nuestro es el país de Mafalda y Tato Bore (y Patoruzú e Inodoro Pereyra).

18 Aquí se impone una consideración. No debemos dejarnos llevar por la impresión de que damos al discurso cómico el papel del malo de la película (cosa que sí parecen hacer Eco y Pirandello): más bien diremos que las reglas y normas que reafirma o configura resultan indispensables a la hora de lograr la cohesión social.

## 4. El discurso humorístico

La pregunta que queda por hacerse es si el discurso humorístico tiene como consecuencia los mismos efectos. Nuestra hipótesis es que no. Nuestra idea es que lo cómico hace énfasis en el equívoco, en la locura, en la falla de la lengua, para salvar esta falla restituyendo el error a la normalidad, mientras que lo humorístico se detiene sobre esta pérdida y la exhibe sin ofrecer como compensación nada a cambio. De ahí que la más radical y profunda virtualidad humorística consista en volver risible el humor mismo por su impotencia ante el sufrimiento humano. Recordemos que para Freud el humor pasa por el sujeto. Este se sobrepone a una catástrofe a través de un gesto de grandeza que lo libera del gasto de sentimiento al que esta habría conducido:

El mejor modo que tenemos de asir la génesis de la ganancia humorística es volvernó al proceso que sobreviene en el espectador ante el cual otro desarrolla humor. Ver a ese otro en una situación que, previsiblemente, habrá de producir los indicios de un afecto: se enojará o quejará, exteriorizará dolor, se aterrorizará, espantará, acaso hasta se desesperará, y el espectador oyente está pronto a seguirlo en eso, a dejar que nazcan en él idénticas mociones de sentimiento. Pero ese apronte de sentimiento recibe un desengaño, el otro no exterioriza afecto alguno, sino que hace una broma. (Freud, 1991: 158)

El punto de vista de Freud no cambia esencialmente si lo invertimos y consideramos, no ya al sujeto sobreponiéndose frente a una catástrofe que le acontece a través de algún rasgo del ingenio, sino al humorista como aquel que fundamentalmente nos muestra, a través de recursos propios de la risa, que detrás de toda normalidad hay siempre una catástrofe. Esta última puede ser de orden social, moral, físico o incluso cognitivo. Por eso el humor, tal y como lo entendemos aquí,

sería de un tipo menos común que lo cómico. A diferencia de este último, no se construye sobre una base seria, sino que lo que intenta básicamente es demostrar que en este mundo no hay seriedad posible. El humorista se presentaría como aquel que duda, que no sabe y que comparte con su público esta ignorancia. Por sobre todas las cosas el humorista no se pondría en el lugar de aquel que puede decir algo ingenioso o calificado sobre el asunto, sino más bien de quien no tiene nada para decir al respecto.

Hay un chiste de Quino que resulta muy interesante al respecto (Lavado, 1998: 7). En él un hombre presumiblemente de clase media, ligeramente encorvado, y cuyos brazos apuntan siempre hacia abajo regresa a su hogar para encontrarse con un extraño dispositivo plantado en el centro de la sala: “¡Lo compré!” –grita eufórica su esposa– “¡Finalmente lo compré!” Y continúa:

En cuotas, por supuesto. Ahora tendremos que ajustar un poco los gastos, pero ¿no es maravilloso? ¡Ni cables, ni enchufes, ni nada! ¡Se autoalimenta con baterías desechables que duran casi un mes! Me suscribí al *service*, así no nos saldrán tan caras. Y además, vas a ver... –dice presionando un botón– ¡Ahí está! ¡Viene con modificador electrónico de horizontabilidad bidireccional servo-estabilizable!

Dicho lo cual, su marido, atónito, sólo atina a preguntar: “Bueno, pero y este aparato ¿para qué sirve?” Lo que provoca, luego de una pequeña pausa donde ambos miran al dispositivo, una crisis de llanto en la esposa: “Entiendo, nosotros no podemos tenerlo ¿verdad? Los del 9° A lo tienen, y la cuñada del Dr. Tissera, y la esposa del ingeniero Villalta. Pero nosotros no podemos, claro. Nosotros tendremos que devolverlo”. “Nadie habló de devolverlo” la consuela su marido “nadie habló de devolverlo”. Último cuadro: el hombre, en ropa de cama, mira con expresión de congoja

al dispositivo. En esa última mirada se concentra el remate del chiste. Y en la presencia inexpresiva del aparato, cuya utilidad dista de ser clara.

¿Se trata de un discurso cómico o humorístico?

Responder esta pregunta implicaría considerar el trasfondo ideológico sobre el cual se constituye el chiste. ¿Se trata aquí, como en el caso del *cartoon* cómico de expresar una agudeza, una opinión, una verdad conceptual seria con los mecanismos propios de la risa? Una rápida lectura parecería confirmar esta primera sospecha. Más allá de lo evidente, de lo dado (el estilo, la línea, los personajes, la firma de Quino) que predispone al lector a entrar en el universo general de lo irrisorio (y en el universo particular de Quino); ¿qué sería aquí lo ridículo? ¿La actitud absurda de la mujer? ¿La falta de carácter del hombre? ¿La compra de un aparato a todas luces deslumbrante por sus promesas de bienestar tecnológico? Si ese fuera el caso no se trataría sino de una crítica al consumo o más bien a un tipo de consumo que no privilegiaría los valores adecuados, que pondría el estatus social por encima de la utilidad o no de los objetos que distribuye en el mercado. Quino nos estaría señalando lo que no es serio—este tipo de comportamientos en una pareja de adultos— y por contraste lo que estaría bien según su punto de vista—que es el de la clase media liberal— no está mal consumir, pero hay que hacerlo con responsabilidad, no hay que fijarse en el estatus social a la hora de comprar alguna cosa, sino en su posible utilidad. En definitiva, estaría apelando al más inmediato sentido común que le es propio para corregir, de este modo, nuestros defectos como sociedad. Es decir, el viejo y milenarismo *Castigat ridendo mores* que mencionábamos al comienzo de este trabajo.

Sin embargo, una lectura más atenta podría indicarnos que, en primer lugar, aquí el enunciador se identifica más bien con el marido y que por lo tanto este nos muestra no una situación absurda desde el punto de vista de un narrador

calificado que se burla del asunto sino del mismo sujeto que es burlado. Si hay un “nosotros” aquí, le corresponde a este hombre, que pertenece al mismo segmento social en el que se inscribe Quino<sup>19</sup> –y lo hace, en otros chistes, incluso apareciendo él mismo, como humorista, autorretratado en sus textos–, que registra la inconsistencia de esta clase y que al final no puede sino permanecer atónito y desvelado frente al objeto del conflicto.

Este aparato –cuyo nombre nunca se pronuncia– funciona como un resto impermeable a la interpretación. Algo que parece serio y que se inscribe dentro de un discurso serio (“¡Viene con modificador electrónico de horizontabilidad bidireccional servo-estabilizable!”) que, como el chiste se encarga de demostrar, no tiene ningún sentido en absoluto. La ausencia de una niña –o de cualquier otro observador– que ironice sobre la inconsistencia del mundo en el que se inscribe esta pareja, nos impide separarnos del asunto y percibir nuestra superioridad frente al mismo. Más bien es al contrario. De allí que podamos calificar este texto como humorístico.

En definitiva, lo que aquí se pone en cuestión es lo que en los chistes de Mafalda nunca se ponía en cuestión: los atributos con que esta clase media se da identidad a sí misma como clase. Lo que la mujer le pide a su marido, como vemos, no es en el fondo, sino ser como los demás (“¡Ya estoy acostumbrada a que vivamos sacrificándonos para no llegar nunca a ser como los demás!”). Para eso hay que tener lo que

---

19 Para que haya humor en un espacio de comunicación no conversacional, dice Steimberg, es necesario que “del producto humorístico surja una imagen de autor que a la vez represente y sea representado por el segmento-sujeto del drama visual”. La carencia que está en el planteo inicial del gesto de humor, debe aparecer “asumida por una imagen de autor que se confunde, enunciativamente, con un segmento sociocultural definido”. Es el caso de Quino cuando uno de sus personajes “muestra las inconsecuencias y duplicidades de un argentino progresista de clase media, con el trasfondo de la obra anterior del mismo Quino (*Mafalda*), inscrita en la memoria de ese segmento social como parte de sus textos canónicos” (Steimberg 2001: 109-110).

todo el mundo tiene. De hecho, uno podría preguntarse si lo que angustia al hombre no es justamente la mudez impertertable del dispositivo. Lo que desvela al personaje no es que este aparato no sirva para nada, sino que en el fondo los fundamentos sobre los que se construye la vida de esta pareja (el esposo al parecer regresa del trabajo, el ama de casa permanece en el hogar y decide y administra la economía de la pareja) son igual de inconsistentes y absurdos.

También es posible encontrar un funcionamiento similar del discurso humorístico en el fragmento “Hasta cuándo” del programa radial “Lucy en el cielo con Capusotto” de Pedro Saborido y Diego Capusotto. Lo que en Tato Bores era indiscutido, los acontecimientos que los medios procesaban como noticia e incluso los mismos medios que las procesaban, son puestos aquí en cuestión. Una vez más, no desde un sujeto que se burla –como Tato– de las inconsistencias y malos funcionamientos del sistema democrático; sino desde un enunciador que repite exagerándola, la palabra del otro, que no expresa ni transmite ninguna verdad seria desde la cual se critica esa palabra –en este caso la de los medios– sino que más bien se limita a señalar lo absurdo de estas afirmaciones, sin proponer a cambio nada que pueda reemplazarlas.

De hecho, lo que en el análisis de los monólogos de Tato aparece como construcción discursiva seria, el hecho de que los argentinos “siempre estamos igual”, que el país, hace treinta años “que se hunde”, es repetido de manera explícita por Capusotto: “En un país en serio estas cosas no sucederían” y lo dice aparentemente en serio, tan en serio que resulta inevitable descubrir detrás lo ridículo de cualquier declaración de esta índole:

Y seguimos con el ritmo de siempre, 7:25 de la mañana, desabastecimiento de medicamentos y más muertos entonces. Se comenta la quiebra de quince bancos para esta tarde, congelamiento de depósitos, apertura y confiscación de cajas de

ahorro... ¡otro muerto más en la mañana! Y así empezamos la misma con toda la información que a usted no le sirve para nada pero que le taladra la cabeza y de a poco lo va sacando y llenando de furia siendo las 7:25 de la mañana. Y así estamos en este país, que no es un país en serio porque está lleno de corruptos y siendo las 7:26 hay que matarlos a todos.<sup>20</sup>

Como se ve, la hiperbolización del discurso parodiado llega hasta el extremo de trascender la parodia y transformarla en otra cosa. Ya no solo una burla del carácter fascistoide de algunos programas radiales, que restauraría por oposición los valores que sí está bien sostener en radio o cualquier otro medio, sino algo más oscuro e indefinible que nos impediría clasificar el discurso como panfletario o como mera crítica de actualidad. Tato Bores hacía chistes sobre la realidad nacional y, al final, estábamos seguros de que había “una” realidad de la que más nos valía reírnos; mientras que Arnaldo Manija –el locutor del programa de Capusotto– al proclamar lo serio de la realidad con tanta insistencia, provoca un tipo de risa que puede ser más bien un gesto de horror ante un mundo que se disuelve sin ofrecer en compensación nada a cambio. Por esta razón podemos afirmar que el discurso de Tato es cómico y el de Capusotto y Saborido humorístico.

## A modo de conclusión

Para finalizar, diremos que si lo cómico trastoca una regla que de inmediato restituye o si en este tránsito semiótico incluso llega a fundar la regla sobre la cual el discurso mismo está operando, eso no lo priva de algún potencial transformador. En algún sentido, la dimensión política de

---

<sup>20</sup> Todas las emisiones del programa pueden encontrarse en *Youtube*, por ejemplo: [http://www.youtube.com/watch?v=o0v\\_-dRhuds](http://www.youtube.com/watch?v=o0v_-dRhuds), consultado el 24/10/2011.

lo cómico es más profunda y más interesante que la de lo humorístico, pues este último, en virtud de sus propias características, no puede tomarse a sí mismo en serio. Como hemos señalado antes, la serie de normas y reglas que lo cómico reafirma son a menudo indispensables para nuestra existencia como individuos en una sociedad. El problema, en todo caso, radica en cuáles son esas reglas y normas y desde dónde se las afirma.

Mafalda, en última instancia, si bien consolida algunos estereotipos e imágenes, también ataca al autoritarismo, al militarismo y defiende y posiciona valores que llamaríamos democráticos. Tato Bores, aunque construya y consolide una imagen estática de sociedad, supeditada a un pensamiento liberal de clase media, también denuncia sistemas perversos y pone en cuestión estructuras de poder fuertemente ancladas. No deberíamos caer en el reduccionismo de pensar que lo cómico es meramente conservador y lo humorístico siempre transformador. Como hemos afirmado antes, sin la instancia sería del discurso, ninguna significación sería posible. Lo humorístico, con todo, tendría la rara virtud de indicar la falta sobre la que se construye cualquier regla. ¿Será muy ingenuo suponer que quizás sin este señalamiento tampoco podría haber sentido?

## Bibliografía

- Bajtín, Mijail. 1991. "Rabelais y Gogol. El arte de la palabra y la cultura popular de la risa", en *Teoría y Estética de la novela*. Madrid, Taurus.
- Bergson, Henri. [1924] 2002. "Le rire. Essai sur la signification du comique". Quebec, "Les classiques des sciences sociales". Disponible en: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>
- Castoriadis, Cornelius. 2007. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires, Tusquets.
- Charaudeau, Patrick. 2006. *Discurso político*. San Pablo, Editora Contexto.

- Eco, Umberto. 1986. "Lo cómico y la regla", en *La estrategia de la ilusión*. Barcelona, Lumen.
- Freud, Sigmund. [1927] 1991. "El humor", en *Obras Completas, Tomo XXI*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Genette, Gérard. 1989. *Palimpsestos*. Madrid, Taurus.
- Klibansky, Raymond; Panofsky, Erwin y Saxl, Fritz. 2006. *Saturno y la melancolía*. Madrid, Alianza.
- Lavado, Salvador Joaquín (Quino). 1986. *Mafalda 5*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- . 1987. *Mafalda 1*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- . 1988. *Mafalda inédita*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- . 1990. *Mafalda 8*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- . 1998. *Gente en su sitio*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- . 2006. *Mafalda 10*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Palacios, Cristian. 2010. "La única realidad es la realidad. La proyección de la historia en los monólogos de Fontanarrosa", en Vázquez Villanueva, G. (comp.) 2010. *Memorias del bicentenario*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Pirandello, Luigi. [1908] 1994. *El humorismo*. Buenos Aires, Leviatán.
- Pollock, Jonathan. 2002. *¿Qué es el humor?* Buenos Aires, Paidós.
- Steimberg, Oscar. 1977. *Leyendo historietas*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- . 1998. *Semiótica de los medios masivos. El pasaje a los medios de los géneros populares*. Buenos Aires, Atuel.
- . 2001. "Sobre algunos temas y problemas del análisis del humor gráfico", *Signo & Señal* 12, pp. 99-117.
- Traversa, Oscar. 1995. "Carmen, la de las transposiciones", en *La piel de la obra*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- . 2005a. "Apuntes acerca de lo cómico fotográfico", *Figuraciones* N° 3, abril. Disponible en: <http://revistafiguraciones.com.ar/>
- . 2005b. "El inalcanzable cómico", *Figuraciones* N° 3, abril. Disponible en: <http://revistafiguraciones.com.ar/>
- Varela, Santiago. 1992. *Good Show. Los monólogos de Tato Bores*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- Verón, Eliseo. 1986. *La mediatización*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- . 2004. *Fragmentos de un tejido*. Buenos Aires, Gedisa.

## **Consumo e identidad**

---



# Facetas del imaginario urbano. Las múltiples caras del consumidor

*César González Ochoa*

## 1. La modernidad

La ciudad, vista como la forma en la que una sociedad configura su espacio, tiene una historia muy larga, pero aquí nos interesa solo su última parte, la que es producto de los cambios de la revolución industrial. Estos modificaron el proceso de organización del espacio gracias a la descomposición de las estructuras agrarias y a la migración de los campesinos a los centros urbanos, lo cual no es más que la expresión del paso de una economía agraria a una fabril; una consecuencia es la concentración de mano de obra, la creación de mercados y la constitución de un medio industrial; todo esto, en conjunto, acelera el proceso urbano.

Esta forma urbana y la sociedad que la produce, posterior a la revolución industrial, están asociadas con la modernidad, que se define, en una primera aproximación, como los modos de la vida social o de organización que surgieron en Europa a partir del siglo XVII y que extendieron su influencia por todas partes. La modernidad introdujo cambios sustanciales pues los nuevos modos de vida transformaron los tipos tradicionales de orden social; tanto en su extensión como en

su profundidad, esas transformaciones fueron más intensas que otras ocurridas en períodos precedentes. En el plano de la extensión, establecieron formas de interconexión social que han alcanzado todo el planeta, mientras que en el de la profundidad, alteraron algunos de los rasgos más íntimos y personales de nuestra existencia cotidiana. Esto no quiere decir que no exista continuidad entre las sociedades tradicionales y las de la modernidad, pero los cambios ocurridos en los últimos tres siglos han sido tan fuertes que no basta la experiencia y el conocimiento de los períodos previos para su interpretación (Giddens, 1990: 4-5).

Uno de los cambios es la transformación del espacio. La separación del trabajador de los medios de trabajo, hecho que se encuentra en la base de la división social del trabajo, tiene por consecuencia la producción de un espacio distinto: se trata de “un espacio serial, fraccionado, discontinuo, parcelario, celular e irreversible, que es el propio de la división taylorista del trabajo en cadena en la fábrica” (Poulantzas, 1979: 123), que está hecho de distancias, de separaciones y de fronteras que hacen que las personas se desterritorialicen: no solo las separan de los medios de trabajo sino también las liberan de los vínculos que las fijan al suelo, pues es un espacio fragmentado, donde cada lugar se define por su diferencia respecto de los otros.

Los cambios introducidos por la modernidad no se aprecian exclusivamente en la ciudad; que no solo se transformó en sus inicios sino que lo ha hecho a lo largo de todo el período. En un principio, la ciudad es solamente un núcleo productivo, pero esa producción se realiza en el mercado externo, más allá de ella; sus habitantes no constituyen un mercado para los productos que ellos mismos producen ya que tienen acceso a un consumo de subsistencia. Al ser muy reducido el mercado interno, las ganancias de los productores provienen básicamente de mantener los salarios en un nivel mínimo. Sin embargo, el propio desarrollo del sistema hace

que ese estado se convierta en un obstáculo: para mantenerse vigente, el sistema requiere que toda la población tenga acceso a los objetos de goce, al usufructo de objetos destinados al tiempo libre; es decir, requiere que esos objetos se conviertan en una realidad necesaria para el capital y para el individuo. Por tanto, se requiere que la ciudad sea una unidad productiva pero, sobre todo, una unidad de consumo; para ello se tiene que replantear la distribución con el aumento de los salarios y la disminución de la jornada de trabajo, con esto la ciudad no es ya un apéndice de la fábrica, su exterior, sino su complemento, el lugar donde se realiza el valor.

La modernidad no cambió la ciudad sino que transformó la sociedad en su conjunto; hablar de modernidad en general, sin embargo, es una simplificación pues muchos científicos sociales hablan de nuestro mundo actual como del mundo de la modernidad superior o tardía, por lo cual se puede asumir que existe también una modernidad inferior o temprana. Ambas configurarían la modernidad en general (*cf.* Giddens, 1996: 35, entre otros). Las dos etapas en la modernidad son, pues, la primera modernidad, la sociedad que vio nacer a la industria, también llamada sociedad de productores porque se basaba en el hecho de que sus miembros se dedicaron principalmente a producir. En segundo lugar, la sociedad actual, la modernidad tardía, es decir, la nuestra, que es una sociedad de consumidores porque impone a sus integrantes la obligación de cumplir ese rol principalmente. Hay entre ellas ciertas diferencias: la sociedad temprana moderna forma a sus integrantes de modo que cada uno está “determinado por la necesidad de desempeñar el papel de productores, y la norma impuesta a sus miembros era la de adquirir la capacidad y la voluntad de producir”, mientras que la actual moldea a sus integrantes de una manera tal que “está regida, ante todo y en primer lugar, por la necesidad de desempeñar su papel; la norma que les impone, la de tener capacidad y voluntad de consumir” (Bauman, 2000: 44).

Este cambio en los modos de conformar o de troquelar a los individuos modifica de modo radical la sociedad, la cultura y el destino individual de cada individuo, e introduce diferencias tan profundas respecto a la sociedad de producción que se justifica llamarla sociedad de consumo. Entre ellas está “el modo como se prepara y educa a la gente para satisfacer las condiciones impuestas por su identidad social (es decir, la forma en que se ‘integra’ a hombres y mujeres al nuevo orden para adjudicarles un lugar en él” (Bauman, 2000: 45).

Los sistemas económicos anteriores al capitalismo no supieron encontrar los caminos hacia una productividad racional, lo cual sí se hizo en la primera modernidad, que logró racionalizar la producción,<sup>1</sup> es decir, supo hacer trabajar eficazmente; sin embargo, no fue suficiente pues la gran crisis de 1929 le enseñó que también era necesario hacer consumir de manera eficaz; es decir, se requería también racionalizar el consumo. Lo que aprendió con la crisis es que

---

1 Racionalizar la producción fue un efecto de la Revolución industrial y sus secuelas, y este es un rasgo de la primera modernidad en la cual el taylorismo y el fordismo desempeñaron un papel fundamental. Adam Smith habló de las ventajas de la división del trabajo para el incremento de la productividad; dijo que en una fábrica de alfileres, una persona trabajando sola puede hacer unos veinte alfileres al día, pero al dividir la tarea en operaciones simples, diez trabajadores con tareas especializadas podrían producir, colaborando unos con otros, 48.000 alfileres al día. Es decir, la tasa de producción por trabajador aumenta de 20 a 4.800 alfileres, de forma que cada uno de los obreros especializados produce 240 veces más que si trabajara solo. Taylor, a principios del siglo XX, estudió los procesos industriales y los dividió en operaciones simples que pudieran sincronizarse y organizarse con precisión con el objetivo de maximizar el rendimiento industrial. Este sistema de producción tuvo un gran impacto en la organización de la producción y de la tecnología industrial. Henry Ford fue uno de los primeros que se dio cuenta de que la producción en masa requiere mercados de masas; para implantar un sistema de producción masiva vinculado al cultivo de mercados de masas amplió los principios de organización científica de Taylor y, en 1908, estableció su primera fábrica de coches con el fin de fabricar un único producto, el Ford T; eso permitió el uso de una cadena de montaje y de herramientas y maquinarias especializadas, ideadas para trabajar de forma rápida, precisa y simple. Se dice que la cadena de montaje se inspiró en los mataderos de Chicago, en los que los animales eran desmontados pieza por pieza en una banda móvil. Cada trabajador de la cadena de montaje tenía una tarea definida en el ensamble de los automóviles a medida que pasaban por la cadena. Cuando dejó de producirse el modelo T. en 1929, se habían fabricado unos 15 millones (Giddens, 1991: 399-400).

lo más importante no era producir ya sino dar salida a las mercancías. Con ello, “el consumo pasa a ser un movimiento estratégico; ahora a la gente se la moviliza como consumidora; sus ‘necesidades’ se hacen tan esenciales como su fuerza de trabajo” (Baudrillard, 1983: 154).

## 2. Racionalidad

Abrimos un paréntesis para referirnos al concepto de racionalidad que ha aparecido en varias ocasiones en este escrito. Dice Max Weber que la cultura occidental posee un fuerte carácter racional el cual está indicado por varios fenómenos culturales propios del Occidente moderno; en uno de sus libros hace un recuento de estos fenómenos, entre los cuales está el de la ciencia moderna, que da forma matemática al saber teórico y lo somete a prueba por medio de experimentos controlados; otro rasgo es la creciente especialización del saber con la organización universitaria; también el auge de la literatura destinada al mercado y el cultivo del arte institucionalizado; también la música armónica y el uso de la perspectiva lineal en pintura y los principios constructivos de la arquitectura. Ese carácter racional se manifiesta en la sistematización de la teoría del derecho y sus instituciones, así como en el comercio regulado por el derecho privado que dispone de un sistema de contabilidad y de organización del trabajo, que usa el conocimiento científico para aumentar la eficiencia productiva y para su propia organización interna. Finalmente, en la moderna administración estatal con su organización de funcionarios, y en la ética económica capitalista que origina un modo racional de vida (Weber, 1998).

La racionalidad aparece en cuatro esferas coincidentes en el tiempo y que se refuerzan mutuamente: 1) la taylorización y organización del trabajo en la empresa capitalista

y la concentración de empresas en grandes conglomerados; 2) el desarrollo de la legislación social que produce un aumento en la burocracia dedicada a la administración de la regulación estatal de los problemas sociales; 3) el intervencionismo estatal en la economía mediante la nacionalización de los sectores clave; 4) el desarrollo de los partidos de masas que implica su burocratización interna como medio de asegurar su organización y éxito. Esto significa la ampliación de las estructuras burocráticas al sector privado de la industria y, sobre todo, un cambio importante en la organización del trabajo dentro de la fábrica: el trabajo en cadena, la organización y división del trabajo, la medición de tiempos y movimientos.

Este proceso también aparece en el ámbito cultural: racionalizar la cultura supone la separación y diferenciación de tres esferas de valor que son la de la ciencia y la técnica, la del arte y la del derecho y la moral, cada una con su lógica interna. El desarrollo de la ciencia y la técnica implica tener explicaciones racionales del universo y de las visiones de mundo. El arte se constituye como una esfera propia y autónoma, y la ética sufre un proceso de diferenciación doble: separación de la moral y del derecho frente a la religión, por un lado, y de la moral y el derecho entre sí, por el otro. Esto da lugar al desarrollo del derecho formal y a éticas basadas en principios generales. Con ello se institucionaliza la acción racional tanto en la organización de la vida de los individuos como en la acción económica que posibilita el desarrollo de la empresa capitalista, y la acción administrativa que hace posible la constitución del Estado moderno. Y de aquí, el desarrollo de visiones racionales del mundo.

El proceso de racionalización se concibe en general como un aumento de la disciplina, como un proceso de disciplinización creciente: en la máquina de guerra, en la máquina de trabajo de la industria y en la máquina administrativa. El individuo se convierte en un engranaje más en ese ejército

de soldados, de trabajadores acoplados a las máquinas o en el ejército de empleados en las oficinas de las empresas privadas o de la administración pública. Weber identifica en la proliferación de las organizaciones en la sociedad de su tiempo una señal de la creciente racionalización de la vida social. Estas organizaciones son grupos que son diferentes de los que llamamos comunidades.<sup>2</sup>

### 3. Cultura de consumo

Podemos ahora regresar al argumento inicial. Identificar nuestra sociedad con el nombre de sociedad de consumo no es algo aceptado de manera unánime; algunos argumentan que nuestra sociedad es semejante a todas las demás y que no hay nada que la caracterice de manera específica como de consumo. Esa objeción sería válida si por consumir se entendiera, en primer término, usar las cosas que se producen para satisfacer a través de ellas necesidades y deseos;

- 
- 2 Una comunidad es un conjunto de personas que se caracterizan por concordar, por un lado, respecto de algo con lo que tal vez otras personas no están de acuerdo y, por otro, en la autoridad concedida al acuerdo por encima de cualquier cosa. La idea compartida que sustenta todas las demás es que el conjunto en cuestión es realmente una comunidad; las opiniones y actitudes son o deberían ser compartidas y, si alguna de esas opiniones difiere, se puede y debe llegar a un acuerdo; la disposición de llegar a acuerdos es una actitud básica y natural de todos los miembros de la comunidad. El grupo formado es siempre de una comunidad de significados y el sentido de pertenencia es más fuerte y seguro porque no se elige, no se hace nada para crearlo o para destruirlo. Las organizaciones son grupos en los que sus integrantes se reúnen solo para la realización de tareas definidas; sus propósitos son limitados, por lo que también lo son las pretensiones de influir sobre el tiempo, atención y disciplina de los miembros. Estos grupos son creados deliberadamente y, en ellos, el papel de la tradición en la comunidad se sustituye por el propósito de la tarea, en función del cual se establece la disciplina y el compromiso de sus integrantes. Aquí los individuos no participan como personas completas sino solo desempeñan roles; como son grupos especializados por las tareas que realizan, también lo son sus miembros según su contribución a la tarea. El rol de cada uno es distinto de los desempeñados por los otros miembros del grupo, así como de los otros roles que pueda desempeñar él mismo en otras organizaciones. Una organización, pues, se compone de roles y no de personas. (Schütz, 1993).

en segundo, si por consumir se quiere decir no solo usar las cosas sino también que dejen de existir a medida que son consumidas, ya sea agotarlas hasta su aniquilación total, o ya sea despojarlas de su encanto hasta que ya no despierten deseos y pierdan la capacidad de satisfacer apetitos. Así considerada, solamente con esos rasgos, nuestra sociedad no difiere de muchas otras del pasado; pero hay otro aspecto: ser consumidor es también apropiarse de las cosas destinadas al consumo por medio de la compra; se debe pagar por ellas y convertirlas en propiedad exclusiva. Esto significa que solo hay consumo cuando el dinero es el mediador entre el deseo y la satisfacción; por tanto, una sociedad de consumo es aquella en la cual el dinero funciona como equivalente general. De allí que calificar como sociedades de consumo a las posteriores a la Segunda Guerra Mundial signifique algo más que el hecho trivial de que sus integrantes somos consumidores.

En resumen, tenemos dos fases bien diferenciadas del capitalismo que corresponden a las etapas temprana y tardía de nuestra modernidad: hasta antes de la gran crisis de 1929, fase que corresponde al capitalismo de producción, y la posterior a ese hecho, que corresponde al capitalismo de consumo y que se extiende hasta nuestros días. Estas dos etapas no surgen totalmente constituidas en la historia sino que tienen como antecedente lo que J. M. Marinas (2001) identifica con el escenario del “antiguo régimen”, caracterizado por formas de producción y consumo regidas por el monetarismo. Desde la primera modernidad, que está antecedida por la ruptura introducida por la industrialización y la irrupción de la democracia burguesa, la red de equivalencias que engloba todos los bienes en el mercado, de una manera gradual los dota de un poder nuevo, por encima de su mera utilidad: poseer un producto, sobre todo si tiene una determinada marca, es entrar en un espacio social de representación en el cual nuestra forma de relación con los

demás, incluso con nosotros mismos, se realiza por medio de objetos, espacios y estilos. Este rasgo se acentúa en la cultura del consumo, en la cual la comunicación, el diseño y la publicidad no son añadidos a la producción sino que la anteceden y la acompañan; el diseño realiza la prefiguración de los productos que conviene fabricar y de nuevas prácticas, todavía inexistentes, así como la producción de los propios consumidores.

La cultura del consumo tiene sus inicios en las primeras exposiciones universales, como la de Londres de 1851, aunque sus señales más claras aparecen con los pasajes comerciales, los escaparates de vidrio y los grandes almacenes de fines del siglo XIX; allí se inician nuevas maneras de habitar en las que los individuos comenzaron a reinventarse a sí mismos. Con el escaparate, que exhibe los nuevos productos, la mercancía adquiere otra dimensión y reclama la mirada del paseante; con ello se convierte en espectáculo. Medio siglo más tarde, después de la Segunda Guerra, aparece de modo patente la sociedad de consumo, en la cual, objetos y marcas comienzan a conferir nuevas formas de identidad a los sujetos al establecer vínculos que configuran nuevos segmentos de sujetos sociales, los cuales cambian la realidad, la enmascaran o distorsionan al sustituir los anteriores sujetos (clases, etnias y géneros) (Marinas, 2001: 25).

Cada etapa (antiguo régimen, capitalismo de producción y capitalismo de consumo) se asocia con una alegoría. En la primera, previa a la revolución industrial y al ascenso de la burguesía, la alegoría es la del mundo como un gran organismo, con un tiempo y un espacio de progreso. La alegoría del capitalismo de producción es la del mundo como un mercado en el que no solo se encuentran objetos que afectan los modos de calcular y de pensar sino también las fantasías y deseos. La alegoría en la etapa de consumo es la de la moda, donde la que define lo real es la imagen prefigurada. Estos tres espacios alegóricos modifican las representaciones

del tiempo y la manera como los sujetos se perciben a sí mismos; se trata de tres regímenes discursivos, al mismo tiempo que ideológicos y morales, que organizan la acción. En la etapa del consumo se produce una temporalidad nueva: el tiempo de la moda. Hablar de la moda es mucho más que referirse a un conjunto de estilos en el vestir ya que se orienta a la producción de una nueva manera en la que aparecen las identidades de los sujetos y de los géneros; la moda “es un nuevo *ethos* de los sujetos y un nuevo estatuto de los objetos”. Su importancia es tan grande que trae consigo un nuevo estilo –moral, pues es del orden de los *mores*– que traspasa el ámbito de la mera utilidad (Marinas, 2001: 82-83).

#### 4. Espacio urbano e identidad

A cada una de estas etapas históricas corresponde un espacio urbano particular: ciudad barroca o del linaje, ciudad industrial o del trabajo y ciudad del consumo. En la primera, se inicia un modo de interacción cuyo objetivo es la voluntad de unificar y subordinar; en la ciudad barroca aparecen las propuestas del diseño urbano de Alberti, donde el proyecto precede a la ejecución, y la voluntad de concentrar y disciplinar que reestructura espacios, tiempos e identidades; con ello se subordina a un orden de signos que abarca y unifica la totalidad de la vida. Allí se implican modos urbanos, soluciones técnicas e imágenes mentales que caracterizan la modernización europea; en la ciudad barroca “los emblemas, las figuras que son ornato urbano, aparecen como la clave de un sentido que el espectador se acostumbra a entender como modo de identificación con su lugar, su ciudad” (Marinas, 2001: 91).

La ciudad del trabajo y de la industria rompe con las estructuras barrocas y neoclásicas y surge como una realización de las posibilidades abiertas por la revolución industrial; en

ella aparecen como efecto la noción de ciudadano así como nuevas formas de enajenación en el trabajo y en toda la vida cotidiana. La ruptura espacial se relaciona con la progresiva salida de sus propios límites, con la caída de las murallas, que son su último emblema, pero que en esa época son un obstáculo para la nueva división funcional de los espacios exigidos por la lógica de la producción. Aparecen allí nuevas agrupaciones, las clases sociales, con su propia identidad y sus respectivos espacios. Los habitantes de las áreas obreras no solo son nuevos en sí mismos sino también en sus hábitos de pensamiento y de acción.

La ciudad del consumo, desde su inicio, organiza sus espacios y tiempos de un modo diferente pues estos están atravesados por la lógica del escaparate; se trata de espacios de tráfico y de deseo, lo que muestra que las ciudades actuales asumen una relación con bienes y productos que no es ya del orden de la necesidad. Es esta una de las grandes transformaciones del espacio urbano, en el cual ha cambiado el sistema económico y sus reglas, pero además algo más profundo, que redefine los espacios, el tiempo y las formas de identidad. Surge así un nuevo tipo de sujeto, el sujeto de consumo, que no es el individuo aislado sino un entramado de relaciones sociales; se trata de un sujeto dotado de una nueva cultura, afectado por la fragmentación de la vida en las ciudades. De igual modo, los objetos de consumo no son solo los que se adquieren en el mercado sino que configuran una red de pautas culturales, de signos a través de los cuales esos bienes se presentan y adquieren sentido; por ello la función de los bienes no es el consumo sino que va más allá de la mera satisfacción de necesidades: la producción misma del consumidor.

La construcción de este nuevo sujeto requiere una discusión sobre cómo se realiza esta operación en las etapas previas a la sociedad de consumo. Las formas de identidad en el escenario llamado antiguo régimen están dadas por el ori-

gen o el linaje, que se manifiestan como marcas de identidad naturales e inmutables puesto que en esa etapa cada persona vale por su linaje o por su origen; por tanto, en esa etapa las identidades son estáticas; es decir, los mecanismos que operan antes de la modernidad condenan a los individuos a permanecer en la misma categoría social en la que nacen por lo que deben respetar las fronteras entre los distintos sectores: se es artesano, campesino, comerciante, soldado, clérigo o noble toda la vida.

En la fase de la primera modernidad o modernidad temprana o sociedad de productores, la identidad se construye principalmente gracias a los roles en el espacio de trabajo, que son más fuertes que los que asigna el linaje o la pertenencia a un grupo étnico; es decir, lo que identifica a los individuos es el lugar que ocupan en la producción. Con la llegada de los procesos de industrialización, la persona ya no es lo que es por su origen sino por lo que produce; son las nuevas formas del mercado las que asignan las formas de comunicación y de intercambio, formas que comienzan a ser mediadas por los circuitos de comunicación masiva. Al estar determinados por el mercado y tomar las relaciones sociales la forma de mercancía, el valor de cambio se vuelve un mediador para todas las formas de interacción y de cultura. Finalmente, el capitalismo de consumo está caracterizado por formas de identidad que aparecen mediadas más por la relación con los objetos y las marcas que por el lugar ocupado en el proceso productivo. En estas sociedades, las nuestras, las identidades se separan de la adscripción a grupos o clases y adquieren un carácter más variable.

Con la llegada de la primera modernidad, las personas pudieron elaborar ellas mismas sus propias identidades sociales y hacer que estas fueran reconocidas por la sociedad; sus instituciones se encargaron de moldear a las personas de manera que estas tuvieran un comportamiento rutinario, con pocas posibilidades de elección (lo contrario de lo que

ocurre en nuestro tiempo). En esa elaboración de la identidad, el trabajo desempeñó un papel importante pues, en ese proceso, lo central era la capacidad para el trabajo y el lugar ocupado en el proceso social de la producción. La identidad en esta época se construía para toda la vida, puesto que la carrera laboral de cada uno tendía a ser duradera y continuada; todavía en las décadas de 1950-1960 era común encontrar personas con trabajos permanentes y seguros, a veces hereditarios; en nuestra época, sin embargo, los puestos de trabajo tienden a basarse en contratos temporales o de tiempo parcial, sin garantía de continuidad y permanencia; por ello ya no es posible construir identidades permanentes sobre la base laboral.

En la etapa del consumo, el mercado despliega ante nuestros ojos una amplia gama de identidades de entre las que podemos seleccionar la que nos guste. Por diversos medios, las mercancías se presentan como parte de un determinado estilo de vida de un modo tal que el comprador puede adquirir, de manera consciente e inconsciente, las señas de la identidad a la que aspira. Por ello los bienes que ofrece el mercado son también instrumentos para construir la identidad que pueden usarse de manera diferencial para producir resultados personalizados.

## **5. El consumo**

Tendríamos que profundizar un poco en la noción de consumo ya que se presta a mucha discusión. El consumo no se reduce a la compra sino que es algo más amplio que de hecho abarca todas las dimensiones de nuestra vida, se presenta como un sistema global, que se renueva de manera cotidiana. En esta perspectiva global se incluye en el consumo un conjunto de prácticas sociales, ensueños e identificaciones que pueblan nuestro tiempo y espacio, y que van

más allá de la mera visita al centro comercial. El consumo es un “hecho social total”<sup>3</sup> y, según dice Lévi-Strauss (1971), calificar algo como hecho social total no quiere decir que se deba entender como la simple reintegración de aspectos discontinuos como son el familiar, técnico, económico, jurídico o religioso, ya que de esa manera el hecho en su totalidad podría solo considerarse desde alguno de estos puntos de vista; se requiere también que ese hecho se encarne en una experiencia individual tanto desde una historia personal que permita estudiar el comportamiento general, como dentro de un sistema de interpretación que dé cuenta al mismo tiempo de los aspectos físicos, psíquicos, fisiológicos y sociológicos de toda conducta.

Baudrillard define el consumo como “la totalidad virtual de todos los objetos y mensajes constituidos en un discurso. En tanto que tiene un sentido, el consumo es una actividad de manipulación sistemática de signos” (Baudrillard, 1976: 224). Este discurso del consumo, o el consumo como discurso, tiene una historia y, aunque actualmente es cuando opera con toda eficacia, comienza a forjarse cuando la mercancía se convierte en espectáculo: “Con los primeros pasajes comerciales, con la aplicación del cristal en las construcciones hechas para exhibir los nuevos productos, la mercancía abandona su recinto honroso (...) y pasa a solicitar la mirada del transeúnte” (Marinas, 2001: 41). Surge un nuevo modo de vida que se sustenta en estos pasajes comerciales, en los nuevos almacenes cargados de cosas y formas nuevas. El aura que la obra de arte pierde con su posibilidad de ser reproducida, como dice Benjamin, la adquiere ahora la mercancía gracias a dos ambivalencias: por un lado, la escasez manifestada por el precio y la abundancia con que se exhibe; por otro, la inmediatez y la

---

3 Así caracteriza Mauss el don, una práctica de circulación de valores que tiene bases distintas a las del intercambio entre equivalentes. Es un hecho social total porque pone en juego a la totalidad de la sociedad o, al menos, a un amplio número de sus instituciones (Mauss, 1971).

distancia con respecto al destinatario pues es algo próximo al mismo tiempo que ajeno; es un objeto cotidiano al mismo tiempo que algo cargado de poder. Esas cualidades opuestas provienen del hecho de ser algo que otorga el poder de representar, algo que supera la mera utilidad o la satisfacción de una carencia material.

El consumo es un hecho trivial pues todos consumimos diariamente; algunas veces de forma celebratoria, como cuando se festeja una fiesta o un acontecimiento importante, pero la mayoría de las veces lo hacemos de manera rutinaria, sin ninguna planificación. Reducido a su esquema más simple, como ciclo metabólico de ingestión, digestión y excreción, el consumo es una condición permanente de la vida, en cualquier época o lugar (Bauman, 2008: 43), pero ha desempeñado papeles diferentes en las diversas sociedades. Toda actividad asociada con el consumo –producción, almacenamiento, distribución y eliminación– junto con el consumo mismo, proporciona de modo continuo la sustancia que las varias formas de vida de las relaciones humanas y sus patrones de funcionamiento han modelado con ayuda de la cultura y la imaginación.

Si en un primer momento la actividad de producción y la de consumo no están separadas, paulatinamente la brecha entre ambas se hace más amplia, al grado que son cada vez más autónomas y se regulan y manejan por instituciones independientes. El punto extremo se alcanza cuando el consumo se vuelve consumismo, cuando el consumo pasa a ser un elemento central en la sociedad, cuando se convierte en el propósito mismo de la existencia, cuando la capacidad de querer, desear y anhelar, y en especial la capacidad de experimentar de forma repetida todas esas cosas, se convierte en el fundamento de toda la economía de las relaciones humanas, lo que lleva a despersonalizar y hacer desaparecer los vínculos. El consumo es propio del individuo, pero el consumismo es un atributo de la sociedad. Desde hace muchos

años se habla de la manera cómo la capacidad individual de trabajo fue separada o alienada de los individuos en las sociedades de la primera modernidad. De igual modo, en las sociedades actuales, las de consumo, la capacidad individual de querer, desear y anhelar ha sido separada o alienada de los individuos y se ha convertido en una fuerza externa capaz de poner en movimiento a la sociedad entera:

El consumismo es un tipo de acuerdo social que resulta de la reconversión de los deseos, ganas o anhelos humanos (si se quiere neutrales respecto del sistema) en la principal fuerza de impulso y de operaciones de la sociedad, una fuerza que coordina la reproducción sistémica, la integración social, la estratificación social y la formación del individuo humano, así como también desempeña un papel preponderante en los procesos individuales y grupales de autoidentificación y en la selección y consecución de políticas de vida individuales. (Bauman, 2008: 47)

El estudio del capitalismo de consumo y de su esfera cultural parte de las nociones de bien y de mercancía. La cualidad de ser necesario para la propia supervivencia convierte en un bien algo que no se tiene; es, pues, la otra cara de la necesidad. Así, todo lo que constituye para nosotros un objeto de preocupación porque tenemos necesidad de él (todo bien), nos hace entrar en relación con otros individuos, puesto que solo es posible satisfacer nuestras necesidades si tenemos acceso a los bienes, ya sea porque otros nos permiten usarlos, ya sea porque los adquirimos. Por eso, a pesar de lo personal que pueda ser nuestra supervivencia, en ambos casos se involucran otras personas puesto que dependemos de los actos de otros y de los motivos que los guían. De allí que la propiedad no sea nunca algo privado, una relación entre el poseedor y el bien poseído, sino una relación social; la propiedad es una relación sobre todo de exclusión, es un

asunto social pues expresa una relación entre un objeto y quien lo posee, al mismo tiempo que expresa una relación entre el poseedor y los que no lo poseen. En otros términos, la propiedad es una relación, por un lado antagónica entre los que poseen el objeto y lo que no lo poseen y, por otro, asimétrica puesto que los que no lo poseen tienen que someterse a condiciones impuestas por los poseedores de ese objeto para poder usarlo, sitúa a los no poseedores en una posición de dependencia. Lo que a fin de cuentas distingue al poseedor del no poseedor es el derecho a decidir: “poseer cosas significa ser libre de decidir acerca de lo que aquellos que no las poseen deben hacer, lo que de hecho equivale a tener poder sobre las otras personas. Las dos caras –propiedad y poder– se convierten en la práctica en una sola” (Bauman, 1994: 129).

Se puede argumentar que la relación entre propiedad y poder no es tan directa puesto que la propiedad da poder solo si los excluidos necesitan los objetos poseídos por otros, pero que en el caso de bienes consumidos por el poseedor, como mobiliario, automóvil, etc., su uso puede dar prestigio pero no necesariamente poder sobre los demás. Es el mismo caso de casi todas las cosas que poseemos, que nos dan independencia del poder de los otros:

(...) mientras mayor sea la parte de mis necesidades que puedo satisfacer directamente, sin pedir el derecho de usar cosas que otras personas controlan, menos debo adaptarme a las reglas y condiciones establecidas por los demás. Podemos decir, entonces, que la posesión extiende nuestra autonomía, nuestra libertad de acción y de elección. Nos hace independientes. (Bauman, 2008:130)

Ser independientes en ese sentido consiste en poseer los objetos que satisfacen nuestras necesidades, y para ello es necesario comprarlos pues esos objetos son mercancías, se

producen para la venta, para ser intercambiados por dinero. En esta operación, que es social pues participan varios actores sociales, lo que cuenta no es el bien de los demás: lo único que me importa del otro es que tiene un objeto que para mí es un bien y que lo necesito; igualmente, tampoco el otro se preocupa por mi bienestar. Pero si ninguno de los actores espera que el otro actúe desinteresadamente, sí espera una transacción limpia, que el intercambio sea entre productos equivalentes. Por ello estas relaciones tienen que someterse a reglamentación, a una autoridad que verifique la equidad de la transacción.

## **6. La publicidad**

Quien quiera vender su mercancía tiene que persuadir al otro, convencerlo de que tiene que separarse de su dinero para entrar en posesión del bien deseado; tiene que convencerlo de que esa transacción es una acción que vale la pena realizar, que la mercancía que se le ofrece tiene una utilidad que justifica el precio que se paga por ella. Sin embargo, como en la cultura de consumo el mercado está ya saturado de productos, quienes quieran vender sus mercancías tienen que hacer que los antiguos objetos parezcan inferiores y obsoletos; tienen también que alimentar el deseo de los futuros compradores de lo que esos objetos prometen y, por tanto, la disposición a sacrificarse para obtenerlos. Todo esto se hace principalmente por medio de la publicidad, que produce dos efectos: por un lado, hacer entender que la comprensión que tenemos de nuestras necesidades y nuestra habilidad para satisfacerlas es insuficiente (o sea, no podemos saber lo que realmente necesitamos y qué debemos hacer para obtenerlo); por otro, que para remediar esa ignorancia tenemos que ponernos bajo la tutela de los que sí saben. Muchas veces no sabemos que algo en nuestra vida busca solución hasta que

aparece un objeto que dice ser esta. La publicidad convence al posible usuario de que ese objeto resuelve su problema. Antes, no sabemos si el nuevo objeto ofrecido va a satisfacer la necesidad; a veces ni siquiera hay conciencia de ella; pero, al saberlo, nos esforzaremos por obtener el producto que dicen que la satisface.

En esta fase del capitalismo de consumo, la publicidad tiene una función central en la extracción de valor; el individuo no solo es explotado en su lugar de trabajo y durante las horas de su jornada laboral, sino también, gracias principalmente a aquella, en sus relaciones sociales, en su ocio, en su tiempo libre, en su diversión, en su vida entera. Pero no podemos decir que la publicidad haga todo esto por medios ocultos o por el engaño; la publicidad no nos engaña pues lo que nos presenta es real, aunque es una realidad que oculta lo real y que se oculta a sí misma en lo que tiene de socialmente significativa. El sistema de la publicidad no está solo al servicio de la producción o de la mercancía sino que es ella la que enlaza las órbitas de la producción y del consumo. Su tarea es lograr que el individuo consuma el producto anunciado, pero también el anuncio mismo. Por ello es un discurso; al consumirlo, el individuo se pliega al orden de ese discurso, se somete a él.

Estar frente a un anuncio publicitario es, aparentemente, percibir el ofrecimiento de un producto único y específico, dirigido a satisfacer una necesidad; sin embargo, siempre se percibe el anuncio desde un trasfondo que representa un estilo de vida completo, porque no se compra la utilidad del producto (o no solo) sino su capacidad de expresar sentidos, que es un componente de un estilo de vida; es esto lo que realmente se ofrece. El hecho de comprar es una actividad cotidiana porque ya tenemos una actitud de consumidor; esto quiere decir varias cosas: primero, entender la vida como una serie de problemas, que pueden ser definidos, individualizados y resueltos; segundo, creer que

existe el deber de ocuparse de esos problemas y de resolverlos pues no se pueden ignorar; tercero, confiar en que para cada problema, presente o futuro, hay una solución, un objeto, un producto, y que nuestra tarea es encontrarlo; cuarto, dar por hecho que esos objetos y productos son accesibles para nosotros, que se pueden conseguir por medio de dinero, que basta comprarlos; finalmente, pensar que la vida consiste en saber dónde están tales objetos y productos y que, una vez que se sabe dónde están, lo único que resta es llegar a poseerlos. En suma, la actitud de consumidor refiere la totalidad de la vida cotidiana al mercado, orienta deseos y esfuerzos hacia la búsqueda del objeto que está a la venta; así los problemas concretos de la vida cotidiana se disuelven en una multitud de actos de compra; con ello, tareas que en principio son sociales, se sitúan en la esfera de lo individual.

La publicidad misma se convierte en satisfactor de necesidades individuales ya que se orienta hacia el sujeto, le ofrece una imagen de sí mismo que le resulta fascinante y que intenta alcanzar; por ello no se dirige hacia los objetos sino a las relaciones sociales. Esta función se ha configurado en el último medio siglo pues, si al principio la tarea de la publicidad era informar sobre los rasgos de un determinado producto y fomentar su venta (era factor de competencia), ahora ya no se orienta a presentar las virtudes de un producto con respecto a los demás, pues la competencia ha pasado a un segundo nivel: la publicidad no es un conjunto de mensajes en competencia pues todo anuncio confirma y apoya los demás; como sistema, tiene un solo objetivo, hace una sola propuesta (Berger, 1977: 145).

Así como el anuncio publicitario impone siempre un orden, aísla al individuo, usa un lenguaje totalitario, oculta y aliena, también satisface necesidades individuales puesto que nos conquista por la solícita persistencia en ocuparse de nosotros, en hablarnos de manera directa, indicio de que

en alguna parte existe una instancia que se preocupa por nuestros deseos, que incluso se adelanta a esos deseos.

El individuo está solo, necesita quien se ocupe de él; si se suprimiese la publicidad, todo el mundo se sentiría frustrado ante las paredes vacías. No solamente frustrado en una posibilidad (aunque sea irónica) de juego y sueño, sino que, más profundamente, parecería que ya nadie se interesa por él, extrañaría el ambiente en el cual, a falta de una participación social activa, puede participar, por lo menos en efigie, del cuerpo social, de un medio más cálido y material, de colores más ricos y variados. (Baudrillard, 1976: 197)

En una sociedad tradicional, en la que los lazos de parentesco, las alianzas rituales y todo lo que une a los integrantes los convierte en esa red de relaciones, la publicidad tendría funciones muy limitadas; pero en nuestro mundo urbano actual el individuo no cuenta con todos los apoyos de aquellas sociedades y muchas de sus funciones las cumple la publicidad. Su eficacia no consiste en informar con veracidad acerca de las virtudes de un objeto; tampoco en imponer con sutileza un imperativo de compra; más bien está en la promoción de un estado de cosas, de un sistema, y no de un producto. Su ámbito no el de la realidad sino el de los ensueños.

## **7. El consumo como actividad**

La producción es colectiva pues siempre los seres humanos producimos en compañía de los demás; la producción solo puede ser colectiva, pues supone la división de tareas, la cooperación entre agentes y la coordinación de sus acciones. Con el consumo ocurre lo contrario: es una actividad esencialmente individual, de una sola persona, siempre solitaria. Y es así porque allí participa el deseo, que es una

sensación individual casi imposible de comunicar: el consumo se realiza al saciar y despertar el deseo, al aliviarlo y provocarlo (Bauman, 2000: 53-54). Solo de modo aparente se consume de manera colectiva, en compañía de otros; en realidad no es así. Es cierto que nos reunimos para consumir y que la elección del bien es más satisfactoria cuando se hace en la compañía de otros involucrados en un proceso similar, especialmente si esa experiencia ocurre en un gran centro comercial (el templo dedicado al culto de elegir), y ese templo está lleno de otros fieles de ese mismo culto; pero lo que realmente se celebra de manera colectiva es el carácter individual del consumo y de la elección. Los templos de consumo ofrecen una variedad de sensaciones, pero nunca amenazan sino que se pueden disfrutar sin temor: “Los lugares de compra/consumo ofrecen lo que ninguna realidad real puede ofrecer afuera: un equilibrio casi perfecto entre libertad y seguridad”.<sup>4</sup>

El consumo, como actividad, es lo opuesto de toda coordinación o integración; es la actitud de consumidor lo que hace que se piense la vida como un conjunto de actos individuales. Se tiende a pensar que cada uno construye su identidad de modo individual y que estamos hechos de los objetos adquiridos y poseídos; eso lleva a las personas a unirse con otras en busca de esa identidad: al seleccionar un objeto dado, se convierten en miembros del grupo que ha adoptado ese objeto como signo de pertenencia, como marca. La literatura actual los llama tribus porque están separados de otros grupos y muestran sus señas de identidad; lo que distingue estas tribus de las reales es que aquellas no tienen el problema de mantener las fronteras cerradas

---

4 Esos templos de consumo no son parte del mundo cotidiano sino de otro, y es otro porque “no es la inversión, el rechazo ni la suspensión de las reglas que gobiernan la cotidianidad, como es el caso del carnaval, sino el despliegue de un modo de ser que la cotidianidad excluye o que trata vanamente de lograr —y que nadie puede experimentar en los lugares de residencia habitual” (Bauman, 2002: 107).

ya que el mercado se encarga de ello; las tribus son, a fin de cuentas, estilos de vida, que se reducen a estilos de consumo. En nuestro mundo nos encontramos con una creciente gama de tribus, cada una con diferente estilo de vida. Pero cuando somos parte de una (lo que es lo normal, pues es casi imposible no estar en una), nos sentimos atraídos hacia otra ya sea porque es más agradable o es más respetable; el nuevo estilo de vida nos seduce, nos invita a entrar en él y hace que el nuestro pierda su encanto por lo que nos hace sentir infelices allí. Sobre todo porque, no importa cuánto más elaborado sea el nuevo estilo de vida, siempre se presenta como accesible pues el mercado hace creer que todos los consumidores están en posición de igualdad, que todos poseen la capacidad de elegir libremente su ingreso a cualquier estilo de vida. No obstante, detrás de esta aparente igualdad promovida por el mercado, la verdadera desigualdad está escondida en la etiqueta de las mercancías.

El mundo del consumo es un mundo global y sus valores son la inclusión y la pertenencia; pero esos valores presuponen un conjunto de cambiantes procedimientos de exclusión. Esa tensión está presente en todas las manifestaciones y genera una contradicción entre las identidades de la nueva sociedad que se configura pues todos somos a la vez ciudadanos y consumidores, contradicción que se resuelve a favor del segundo polo pues las personas son más complejas y elaboradas como consumidores que como ciudadanos.

Las manifestaciones del consumo como hecho social total involucran tres circuitos: el de la compra, el del gasto y el del consumo. En el primero, sujeto y objeto se entienden como hechos individuales, y el acto de comprar como simple intercambio entre la demanda del sujeto, como respuesta a sus necesidades, y la utilidad del objeto. En el gasto hay un grado mayor de complejidad pues este aparece como un “conjunto de prácticas sociales de consumo en las que la pérdida, el despilfarro, los gastos suntuarios y el consumo conspicuo

se ofrecen no como excepciones anómalas e irracionales del consumidor, sino como procesos grupales duraderos y abundantes” (Marinas, 2001: 25). Por tanto, el gasto va más allá de la mera necesidad y conduce al sujeto a un grupo de pertenencia en el cual su relación no es con objetos puros sino con objetos dotados de marca, es decir, dotados de la cualidad superior de ser también signos. Como tal, el objeto otorga una identidad que permite su reconocimiento, al mismo tiempo que genera el deseo, que puede ir incluso en contra del criterio de la utilidad.

El circuito del consumo es aún de mayor complejidad pues presupone procesos más amplios; allí los sujetos no existen de manera aislada sino que forman parte de grupos que atraviesan y redefinen las clases sociales, los grupos de edad o de género; como integrantes de tales grupos, no consumimos objetos o marcas aisladas sino metamarcas, es decir, constelaciones de marcas e imágenes corporativas que configuran los estilos de consumo, que son los estilos de vida. Esta cultura del consumo engloba productos, envases, marcas, espacios de exposición y venta, de los cuales surge un conjunto de hábitos y situaciones, modos de habitar que constituyen el conjunto del saber hacer de una sociedad.

El consumo no es solo un proceso de apetencia y goce de productos; también es un proceso de creación de necesidades al mismo tiempo que de disgregación y de aislamiento de las personas. Por esto convierte al hombre urbano en un ser dividido: en el trabajo, por un lado, está unido con los demás, como complemento de ellos; en su vida cotidiana, por otro, más allá del trabajo está solo, sin relación con los otros, pues en ese espacio privado obedece a impulsos que lo relacionan solo con objetos y se refleja e identifica con los modelos ofrecidos por los anuncios; al aceptar las sugerencias de la publicidad, se apropia de ellas y estas se convierten en sus características personales. En la soledad, el individuo está en la órbita del consumo, que es individual; allí es donde

se realiza, nunca en el trabajo, que es social pero le niega entidad. Es decir, las necesidades de los seres urbanos se satisfacen en la esfera del consumo y no en la de la producción; esta se convierte en algo casi inútil puesto que ya no se sabe cómo usarla de modo colectivo. Nos desdoblamos sin encontrar nunca nuestra humanidad: en el trabajo, junto a los demás, solo hallamos una vida inútil, y en el consumo vivimos en soledad, relacionados en exclusividad con objetos. En suma, somos seres escindidos: individuos-máquina en el trabajo e individuos-objeto en el consumo.

## **8. El discurso de la ciudad**

Decía Marcuse que nuestra época es, entre todas, la que tiene las más altas posibilidades liberadoras gracias al desarrollo cada vez mayor de las fuerzas productivas, al dominio sobre la naturaleza, a la satisfacción creciente de necesidades para más personas; pero estas posibilidades tienen que pasar por medios e instituciones que cancelan ese potencial liberador, lo que afecta tanto a los medios como a los fines (Marcuse, 1968: 271). A pesar de que Marcuse pertenece a una sociedad en la que el consumo no es tan determinante y en la que se habla solo del carácter racional de la producción, sigue vigente su idea de que las sociedades de consumo dicen ser las que pueden satisfacer los deseos de una manera más completa que todas las sociedades anteriores; sin embargo, esa promesa solamente conserva su poder de seducción si el consumidor no queda nunca totalmente satisfecho; es decir, cuando siente que los deseos que impulsaron la búsqueda de satisfacción no se colman nunca de manera total; en una palabra, cuando la insatisfacción es perpetua. Para lograr esto, en el momento justo en que se lanzan objetos nuevos al universo de los deseos, estos ya han sido sustituidos por otros que ofrecen experiencias mejores: el objetivo es satisfacer las

necesidades y deseos de una manera tal que solo puedan originar nuevas necesidades y deseos:

Para que la ilusión siga viva y nuevas esperanzas vuelvan a llenar prontamente el vacío dejado por las esperanzas ya desacreditadas y descartadas, el camino que va del centro comercial hasta el basurero debe ser lo más corto posible, y el tránsito entre ambos lugares, cada vez más rápido. (Bauman, 2008: 72)

En las sociedades precapitalistas la identidad del individuo estaba dada en función de su trabajo y allí estaba eliminada cualquier posibilidad de elección. Por el contrario, en la sociedad de consumo el individuo tiene la ilusión de estar en un estado de permanente elección, y ello se asocia con la manera cómo se vive el tiempo: si en las sociedades productivas lo que premia es la perseverancia, el esfuerzo duradero y el ahorro, en las de consumo lo que se venera es el crédito y lo único que vale es el ahora. Un consumidor ideal es aquel que no se aferra a nada, aquel que nunca considera como satisfecha una necesidad, aquel que nunca tiene un último deseo. Solo importa el carácter provisional de la necesidad, la fugacidad del deseo, que no dura más allá del tiempo necesario para consumir el objeto que lo satisface. En estas sociedades, el tiempo tiende a anularse y el ideal es la satisfacción instantánea, y ello en un sentido doble: los bienes consumidos deben satisfacer de manera inmediata, sin preparación ni aprendizaje, pero esa satisfacción tiene que terminar en el momento en que concluye el consumo (Bauman, 2000: 46). Ese ideal no se ha alcanzado, pues todavía esperamos que los bienes de consumo tengan un tiempo de utilidad antes de perder sus funciones o sus significados, es decir, antes de caer en la obsolescencia; sin embargo, nunca se espera que los bienes duren para siempre pues están hechos para deshacerse de ellos lo más rápido posible.

De esa manera, los bienes de consumo son temporales y transitorios. La estrategia para incrementar la capacidad de consumo es no dar descanso al consumidor, mantenerlo en un estado permanente de excitación, siempre expuesto a tentaciones novedosas. La tendencia actual del sistema productivo es, por un lado, hacia lo efímero y lo volátil a través de la reducción de la vida útil de productos y servicios y, por el otro, hacia lo temporal y transitorio en el empleo.

Un examen superficial de la conducta del individuo de las sociedades actuales puede hacer pensar que lo que más desea es poseer y acumular objetos que le proporcionen algún valor. Sin embargo, ese podría ser el principal motivo que estaba detrás de las aspiraciones y deseos de los individuos de la primera modernidad, en los que la estabilidad y la seguridad eran los valores supremos. Allí, el futuro se aseguraba gracias a la posesión de objetos sólidos, pesados, duraderos e inamovibles que materializaban el confort y el poder, objetos símbolo de una existencia protegida contra los caprichos del destino; con esa idea, los bienes adquiridos no eran para consumo inmediato sino que debían permanecer intactos, sin daño o sin devaluación. Toda posesión debía ser duradera, resistir los embates del tiempo, del desgaste y de la caducidad, pues solo lo perdurable y lo resistente al tiempo ofrecían seguridad.

Si la sociedad de productores optaba por la durabilidad y la seguridad, en la sociedad de consumidores esto no es lo deseable y además se considera obstáculo al desarrollo mismo. En nuestras sociedades de consumo, la felicidad no se asocia con la gratificación de los deseos sino con un continuo aumento del volumen y la intensidad de los deseos, lo que a su vez origina la sustitución de los productos. Esos nuevos deseos se vuelven necesidades, por lo que requieren nuevos productos, y los productos nuevos necesitan nuevos deseos y necesidades. Por ello los bienes y productos de la sociedad de consumo ya salen de la fábrica con la obsolescencia incorporada; es decir,

en el diseño de los productos ya está prevista la necesidad de cambiar lo que ya poseemos. El resultado es que los bienes y objetos tienen una vida cada vez más corta, determinada, prescrita y asimilada en las prácticas de los consumidores que buscan lo nuevo y rechazan lo viejo.

A diferencia de la sociedad de productores, nuestra sociedad rechaza la inversión y la acumulación a largo plazo, y los objetos están hechos para perder rápidamente todo atractivo; en el límite, pueden pasar a formar parte del desperdicio, de lo que se elimina, incluso antes de haber producido alguna satisfacción: del centro comercial al basurero. Por ello no se puede decir que la motivación en las sociedades de consumo sea solo adquirir y acumular objetos, como lo era en la sociedad anterior; ahora es más apremiante la necesidad de remplazar los objetos poseídos, de eliminarlos cuando aparecen los nuevos. En consecuencia, si en las sociedades de productores la felicidad estaba en producir y almacenar objetos, además de apropiárselos y aprovecharlos, en las de consumidores la felicidad, a final de cuentas, se orienta hacia su eliminación. Como no es posible contener ni asimilar la enorme masa de productos originada por las nuevas necesidades y compulsiones, nuestra sociedad tiende cada vez más a caracterizarse por ser una sociedad del desecho y la eliminación; la única manera de mantener a raya la enorme cantidad de novedades de la economía actual es separándose cada vez más rápidamente de los productos que antes ocupaban el lugar de los recién llegados y que ahora no son más que basura. La pregunta que tenemos que hacernos es hasta cuándo va a resistir el planeta esta acumulación de desperdicio.

Hay un paralelismo entre las cualidades de los bienes de consumo y la ambivalencia frente al problema de la identidad puesto que, de la misma manera que los objetos, las identidades deben ser consumidas hasta desaparecer; como aquellos, las identidades ceden su lugar a otras nuevas o

mejores; por tanto, deben ser flexibles, poder sustituirse a corto plazo pues también se vuelven obsoletas en un tiempo menor del que les lleva ganar la atención. Si cada identidad es temporal, si no puede durar para siempre, debe ser fácil despojarse de ella y olvidarla cuando se asuma otra que prometa sensaciones todavía no experimentadas. Sea cual sea la identidad buscada o deseada, esta debe tener como principio dejar abierta la mayor posibilidad de opciones. Así visto, parece que el concepto de identidad ha perdido sentido; al menos no se puede hablar de ella en singular puesto que a lo largo de una vida se adoptan y se abandonan varias sin ningún conflicto.

En la sociedad de consumo, la cultura aparece como una nueva manera de experimentar la vida contemporánea, constituida por formas de representación, de intercambio y de identificación mediadas por el universo de las mercancías. Esta cultura está conformada por prácticas, hábitos, formas de saber hacer; también por imágenes de las cosas y los procesos. Es parte de un sistema de representaciones en el cual la mercancía se ha convertido en el modo de relacionarse con las cosas y las personas, que funciona para producir un modo diferente de ver la realidad, donde los objetos, los artefactos, adquieren un nuevo poder más allá de su utilidad. A medida que se consolida la sociedad de consumo, lo que aparece ante nuestros ojos no son meras cosas sino objetos revestidos de marca, que ya son otra cosa.

La ciudad es el espacio natural de la sociedad de consumo. La racionalidad de la sociedad de consumo se basa en la existencia de diferentes normas; ese carácter se extiende al entorno y el *leit motiv* de esa racionalización consiste en convertir en rentable todo nuestro marco de vida. Que nuestro entorno está racionalizado significa, en primer lugar, que está ordenado de manera tal que funciona como un espacio integrador en el cual todo está previsto de antemano; con ello se convierte en un espacio con un sentido fijo, cuya mayor expresión son

las ciudades actuales; al tener un sentido fijo, es susceptible de una sola lectura y aunque parece tener carácter plural, funciona como un discurso. Toda pluralidad de sentidos posibles desaparece al encontrarse frente a la unidad del poder que

(...) difumina las diferencias entre las cosas, ordena simbólicamente su relación y nos devuelve una realidad homogénea y generalizada: idealizada, orientada, cargada de sentido único. Las cosas singulares, como las calles, solo tienen un sentido cuando este se les impone: cuando se decreta su “sentido único”. (Rubert de Ventós, 1976: 12)

La descentralización del espacio y de sus funciones en las ciudades contemporáneas (la atomización de los hogares y la zonificación de las actividades) está siempre al servicio de la concentración del poder. Así, la ciudad, con su necesidad de coordinación, es un espacio para la normalización del ciudadano, para hacer de él una personalidad definida y circunscrita;

(...) como la cárcel ha de transformar a los miembros del hampa en delincuentes “normales”, las nuevas ciudades tenderán a hacer de la fauna cosmopolita de las ciudades clásicas, ciudadanos “normales”, es decir, individuos perfectamente sincronizados con su profesión, ansiosos respecto de su estatus y su futuro, realizándose mediante el consumo de bienes, cultura, información y demás servicios. (Rubert de Ventós, 1976: 88)

Las ciudades en nuestra modernidad tardía, en resumen, no constituyen un marco para la relación entre los individuos sino, en el mejor de los casos, un marco para el consumo en sentido amplio; en el tejido urbano encontramos multitud de sistemas de distribución de bienes, mensajes, estímulos, normas, controles, hechos todos para consumirse sin esfuerzo.

## Bibliografía

- Baudrillard, Jean. 1976. *El sistema de los objetos*. México, Siglo XXI.
- . 1983. *El espejo de la producción*. Barcelona, Gedisa.
- Bauman, Zigmunt. 1994. *Pensando sociológicamente*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- . 2000. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona, Gedisa.
- . 2002. *Modernidad líquida*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- . 2008. *Vida de consumo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Berger, John. 1977. *Modos de ver*. Barcelona, Gustavo Gili.
- Giddens, Anthony. 1990. *The consequences of modernity*. Londres, Polity Press.
- . 1991. *Sociología*, Madrid, Alianza.
- . 1996. “Modernidad y autoidentidad”, en Beriain, J. (comp.). *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona, Anthropos.
- Lévi-Strauss, Claude. 1971. “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en Mauss, M. *Sociología y antropología*.
- Marcuse, Herbert. 1968. *El hombre unidimensional*. México, Joaquín Mortiz.
- Marinas, José Miguel. 2001. *La fábula del bazar. Orígenes de la cultura de consumo*. Madrid, A. Machado Libros.
- Mauss, Marcel. 1971. “Ensayo sobre los dones. Motivos y formas del cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos.
- Poulantzas, Nicos. 1979. *Estado, poder y socialismo*. Madrid, Siglo XXI.
- Rubert de Ventós, Xavier. 1976. *Ensayos sobre el desorden*. Barcelona, Kayrós.
- Schütz, Alfred. 1993. “La estructura del mundo social”, en *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona, Paidós, pp. 169-242.
- Weber, Max. 1998. *Ensayos sobre sociología de la religión*, I. Madrid, Taurus.



# Bicentenario e identidad culinaria. Verbíboros, carnívoros, bebedores y biopolítica alimentaria

*Matías Bruera*

Difícilmente se puede hablar de la cocina de Buenos Aires —más bien internacional— excepción hecha de las casas que se pueden permitir el lujo de un jefe de cocina francés. Influencia marcada de Italia con sus pastas y sus quesos. Poca variedad en los pescados. Deplorable costumbre de una carne rebelde, por la sencilla razón de hacer uso de ella demasiado recientemente muerta. Legumbres indiferentes.

Demasiados frutos tropicales y demasiado efecto tropical sobre las frutas europeas. Cabrajes y pescados de Europa, importados por los frigoríficos —poco recomendables. Agua magnífica. Platos nacionales: el puchero, buey hervido, excelente cuando el animal (lo cual es raro) no ha sido sacrificado por la mañana; el asado, cordero asado todo entero, sabroso recuerdo de mis excursiones por Grecia, donde lo encontré con el nombre de cordero a la *palikara*. Podría añadir una larga lista cuyo principal interés serían nombres raros dados a platos conocidos. Sobre el fondo inmutable del hombre y sus sociedades, ¿no está el placer más claro de nuestros cambios, en la variedad de las apariencias y de las formas de expresión?

*Georges Clemençeau, Notas de viaje por la América del Sur*

## 1. Un festín en palabras: bicentenario y comida

Toda conmemoración habilita una instancia reflexiva. Sin embargo, ante lo extraordinario vamos a realizar una serie de aproximaciones a partir de uno de los actos más ordinarios: “de todo lo que es común a los hombres, lo más

común es que tienen que comer y beber (...) Pero en la medida en que este primitivo rasgo fisiológico es un rasgo humano general absoluto, se convierte precisamente en contenido de acciones comunes, y surge la figura sociológica de la comida que precisamente anuda al exclusivo egoísmo del comer una frecuencia del estar juntos, una costumbre en el estar-unidos, como solo raramente es alcanzable en ocasiones más elevadas y espirituales. Personas que no comparten ningún interés específico, pueden encontrarse en las comidas comunes; en esta posibilidad, ligada a la primitividad y, por tanto, universalidad de este interés material, reside la inconmensurable significación sociológica de la comida” (Simmel, 2001: 400). Así, en el plano más evidente, el ser humano comparte con todos los vivientes la realidad utilitaria de alimentarse. Sin embargo, la comida está plagada de fantasmas y pasiones, que exceden su carácter fisiológico e insustituiblemente preservativo pues remiten a la percepción y exégesis del mundo. La comida nos nutre, nos estimula a glosar la vida y a otorgarle sentido. Es un registro simbólico donde se transcribe y condensa una realidad social más amplia.

Por eso la alimentación resulta muy sugerente para dilucidar nuestros rasgos identitarios y un instrumento decisivo para comunicarlos. Más allá de la dilación analítica del pensamiento nacional siempre fue algo latente y se expresó irrevocable cuando, en el Portal Oficial del Bicentenario de 2010, se convocó a los ciudadanos a dar cuenta de los doscientos símbolos más representativos de la argentinidad, y surgieron en puestos privilegiados –entre íconos, héroes, deportistas y figuras públicas– diversos alimentos y bebidas.

Ahora, si bien las herencias nunca son fáciles de desentrañar, nuestra progenie no nos lo ha hecho fácil. Somos legatarios de caracteres, por lo menos confusos, amén de aniquilados. Las herencias nunca fueron sencillas de descifrar,

siempre aquel que la recibe lo hace en forma de secreto. Nunca sabemos su contenido y de esta manera la herencia impone una tarea, la de desentrañar el legado. Desde la promisorio idea de nuevo mundo, nuestro lugar fue una caprichosa extensión de tierra poblada de imágenes. Aunque hay una recurrente: somos un país de vacas gordas y mieses generosas. Los inmigrantes vinieron en busca de alimentos y la tierra siempre los proveyó en exceso, hasta el día de hoy, aunque esta vez, nuevamente colonizada pero por la biotecnología.

Por eso, si bien la alimentación es un medio privilegiado para dar cuenta de lo que somos y de lo que caracteriza a nuestro entorno social, expresa un grado de significación que supera la instancia consciente del acto. La riqueza significativa de nuestros comportamientos alimentarios excede las preferencias y aprendizajes, pues resulta reflejo de formas de organización social, relaciones económicas, visiones del mundo y aspiraciones culturales. “Todo lo que se come es objeto de poder” (Canetti, 2005: 245).

El pez por la boca muere y el hombre por sus fauces se define y por la deglución se descubre. Conocer y comer se emparentan en la boca desde donde, en orgánica coincidencia funcional, salen las palabras e ingresan los alimentos, amalgamados por la lengua. Toda dietética enuncia una ética, una estética y una metafísica del devorante.

Los alimentos no solo nutren nuestro cuerpo percedero, sino también nuestra imaginación inmemorial. Los alimentos no solo cumplen una función biológica vital sino también significan. Y escenifican la dimensión imaginaria, o sea un tejido inconsciente aunque siempre presente, de evocaciones y connotaciones indigeribles. Toda una poética puesta al servicio de la glotonería del pensamiento.

## 2. La comida y las palabras

Asílo por la boca.  
Yo, ¡ay! nunca pensé en tamaña verdad.  
Juana Manuela Gorriti, *Cocina ecléctica*

Genésico como indefectiblemente cultural es el inmemorial acto de comer. Se come para vivir de la misma manera que se habla para no morir. Frente al hambre la comida se hace dicha, frente al silencio el lenguaje se hace imagen. La escritura y la cocina civilizan, vehiculizan significaciones, proceso que puede ser comprendido a partir de la naturalidad de lo crudo y la sociabilidad de lo cocido.

El imaginario mítico que posibilita narrar las incidencias del origen de las cosas funde palabra y comida, ingredientes y gramática. La fantasía del hombre siempre se ocupó de las etapas de la incorporación. Cocineros e inspirados escritores han intentado siempre saciar el hambre de nosotros, los verbívoros.

## 3. Del (no) comer como código identitario

Devoran los cadáveres crudos de los hechiceros y de los reyes para asimilar su virtud.  
Les eché en cara esa costumbre; se tocaron la boca y la barriga, tal vez para indicar que los muertos también son alimento o —pero esto acaso es demasiado sutil— para que yo entendiera que todo lo que comemos es, a la larga, carne humana.  
Jorge Luis Borges, *El informe de Brodie*

Comer es asimilar el mundo. Imbuirse en él a través de resonancias sensibles que en la cotidianidad nos arrojan físicamente a un rico cúmulo de significados posibles, aunque estereotipados por la costumbre y la desidia autoreflexiva

sobre los mismos. Todo texto como toda comida es un horizonte de alusividad, un reflejo cognitivo que delimita el perfil de lo reflejado y que no consume, en tanto conocimiento, el espesor de la materia que simboliza.

El alimento todo lo abarca. La comida es un código cuya exégesis denota tanto la identidad cultural como la segregación social.

Las palabras son el alimento de la mente, la memoria el apetito, el conocimiento la comida, el saber su sabor y la gramática nuestras recetas. Escribir es como cocinar, resultado que ofrenda un pensamiento, enmarcado por el lenguaje o ingredientes que combinados rebasan el orden individual de las ideas o platos.

Si bien el pensamiento –con excepción de antropólogos y etnólogos– nunca ha prestado la suficiente atención a la comida, todo pensador ha nutrido alguna parte de su obra con el ideario alimentario. Sin embargo, la comida ha sido devorada por la naturaleza y sazónada con la sencilla impronta del vitalismo. La comida es, ante todo, cultura cuando se produce o crea, cuando se prepara o transforma y cuando se consume o elige. La cocina del sentido es un cúmulo de signos complejos y sutiles que no poseen la bella simplicidad de las letras de un alfabeto, y descifrarla implica luchar constantemente contra la inocencia de sus objetos.

Así, la comida, la dieta y el régimen son categorías indispensables para pensar las conductas e identidades humanas. Ahora, si bien cada sistema culinario posee una estructura propia –debido a su particular sistema de cocción y a su producto base– y los platos son el fruto de datos ecológicos y situaciones concretas, además no puede soslayarse, en el análisis de nuestros países americanos y sus cocinas mestizas, la diversificación debida a las diversas modalidades de la colonización –personalidad de los diversos conquistadores y tipo de organización sociopolítica particular de cada uno de los pueblos sometidos por la

Conquista–: “las expediciones de reducidas tropas militares contra las pequeñas bandas de indígenas del Río de la Plata fueron suficientes para destruir casi completamente a los habitantes y su cultura, afirmándose en un segundo momento la riqueza de un sistema culinario argentino netamente inspirado en las costumbres alimentarias de países europeos. Esto es particularmente evidente si se considera, por un lado, la *parrillada* que, aunque utilice una simple parrilla –que podemos suponer indígena–, está esencialmente compuesta de carne bovina desconocida en época precolombina, y por otro, la *empanada*, masa rellena hecha con harina de trigo, un producto también extraño en esas latitudes”. (...) Además “muestra distinciones más bien marcadas cuando se consideran sus provincias del Norte: Catamarca, Jujuy, Salta. En esta vasta región de la Puna andina, aún influenciada por la cultura arcaica, la alimentación de las poblaciones de montaña está representada de preferencia por estofados (*locro*, *mote*), cocidos en ollas con maíz, papas o quinuas hervidos, acompañados o no por carne de llama o de oveja” (Fournier, 2003: 124).

La alimentación caracteriza la forma en que se maneja la existencia, permite fijar un cúmulo de reglas para la conducta y es asimilable no solo a la convivencia, sino también a la lucha social.

No hay apetito colmado, no hay apetito sin falta. Conocer y comer, palabra y comida, son herederos de la misma estirpe: el hambre. “La cólera nació del primero que tuvo hambre”, dice Ariadna, recreada por Cortázar en *Los Reyes* (Cortázar, 1994: 19). Una cosa es la saciedad y otra muy diferente, la intemperancia.

Comer es reafirmar cotidianamente que toda impronta vital es imaginaria, inmaterial e inmemorial. “Dime qué comes y te diré quién eres”. El único realismo brutal es el abuso cultural del hambre. Dime quién no come y te diré quiénes somos.

## 4. La argentina fermentada

¿Es Argentina lo autóctono, quienes se asentaron allí hace tiempo? ¿O es sobre todo la inmigración transformadora y constructora? ¿O quizás Argentina es precisamente una combinación, un cóctel, una mezcla y una fermentación?

Witold Gombrowicz, *Diario argentino*

Si bien el vino ha sido estereotipado, en la cultura occidental, como develador de sueños profundos, pues el mosto, cuando hierve en la cuba, eleva a la superficie todo lo que hay en su fondo oculto, se sabe que de la fermentación puede obtenerse el mejor de los vinos o simplemente vinagre. Parte de nuestra historia, como la americana en general, ha sido leída –por la preponderancia del “miedo” tiránico, desde las supersticiones religiosas de la Sociedad Colonial hasta la “Mashorca”– desde una visión del vino que oscila entre “la espada de Dioniso sobre la cabeza de Damocles” a la desproporción de ácido acético en la hechura de un caldo. De hecho, el mendocino Agustín Álvarez cierra uno de sus libros emparentando la primera mitad del siglo XIX argentino con un vino avinagrado: “Cuando la proporción de ácido acético en el vino es muy considerable, se le llama vinagre, y si con el mismo criterio hubiésemos de dar a las épocas pasadas el nombre del componente principal del espíritu y de la conducta humanos, deberíamos decir que la época satánica empezó a terminar en América en 1810; el reinado supersticioso del diablo recrudesció entre nosotros entre 1820 hasta 1852, para prolongarse en forma cada vez menos acentuada hasta el presente” (Álvarez, 1918: 223).

Esta perspicaz lectura de una parte de nuestra historia tiene sentido en la vocación enológica, inscrita en el nombre de quien nos ha precedido en la búsqueda faústica –o porque no faustínica– del origen: Sarmiento. El sarmiento es el vástago de la vid –largo, delgado, flexible y nudoso– de donde brotan las hojas, las tijeretas y los racimos.

La vid y el vino son símbolos que refrendan su vínculo nominal en los ataques que recibe más allá de la cordillera, en un artículo que se titula: “A mal sarmiento, buena podadera”<sup>1</sup> y que ayudan a definirlo –como dice Ricardo Rojas, uno de los pocos que comprenden su empresa física y metafísica– como un “personaje dionisiaco, hijo de Zonda, pues está hecho a semejanza de su tierra natal, y nutrido en ella” (Rojas, 1948: XII).

Sarmiento posee la imaginación y la sensibilidad del artista, pero nunca usa la palabra con fines puramente literarios pues la entiende como un medio didáctico o pragmático para lograr una realidad social. Quiere reformar costumbres o fundar instituciones, y esa Argentina que forja es su creación imaginaria; pero sus escritos no corresponden al género de la imaginación. Por eso toda su letra y su quehacer son anticipatorios, y en ellos lo que respecta a la vid y a la elaboración de su jugo, posee un lugar destacado y meditado a lo largo de su obra y su función pública. Dionisiaco por su sensibilidad y apolíneo por su inteligencia.

Particularmente y haciendo honor a su apellido, el vino para él es un disfrute que alienta sus sentidos y su imaginación, así como le sirve para meditar sobre una problemática

---

1 Se trata –como dice el subtítulo– de una “refutación, comentario, réplica o como quiera llamarse esta quisicosa que en respuesta a los viajes publicados sin ton ni son por un tal Sarmiento, ha escrito a ratos perdidos un tal J. M. Villergas”, que reimpresso en Buenos Aires, replica a los errores de apreciación expuestos en ciertas páginas de los viajes sarmientinos publicadas en Chile, “no tanto tal vez por antipatía como por espíritu de servil imitación” (de la inteligencia francesa), con el fin de que no “circulen impunemente especies que puedan rebajar el buen concepto de los españoles entre nuestros hermanos de América”. Amén de las equivocaciones que según este autor comete Sarmiento en su visita a España y que se ocupa de contrarrestar argumentativamente a lo largo de tres capítulos, le dedica al principio un poema escrito en París en agosto de 1853 que en una parte canta: “...Que España, por ejemplo, es una parra/ De la cual ha brotado ese Sarmiento./ Por eso me enardece/ Una conducta que, de usted en mengua,/ Ninguna humana lengua/ Podrá calificar como merece./ Y en efecto, señor, venga un venablo/ Que el pecho me taladre/ Sino es el mismo diablo/ Quien al hijo azuzó contra su madre./ Si señor, se lo digo francamente,/ Tal proceder el corazón desgarrar,/ Por más que alguno demostrar intente/ Que en el mundo no hay cosa más bizarra/ Que un Sarmiento subiéndose a la parra.” Ver Villergas (1854).

del país industrializado que persigue. La uva, como sus meditaciones, lo reúne todo: el telurismo (con la parra como emblema iniciático, originario y adánico de la infancia sanjuanina) y lo ecuménico (cuando se siente humillado por sus contemporáneos en su tierra como Noé desnudo).

Las primeras variedades de uvas son cultivadas originalmente en las Antillas, llevadas con el segundo viaje de Colón a América (1493) y de ellas se obtiene un resultado poco fructífero debido al clima caribeño. Y aunque los viñedos alcanzan cierta expansión en Latinoamérica con la difusión del cristianismo –que no puede prescindir del vino para la celebración de la misa–, en la Argentina las primeras vides venidas del Alto Perú datan de 1543 y encuentran un buen asentamiento en la ciudad de Salta y poco después en Cafayate. Años más tarde, logran desarrollarse en Santiago del Estero (1557), Mendoza (1561) y San Juan (1562) gracias a la intervención de los jesuitas. Con plantas llegadas desde Chile, que se diseminan por todo el territorio a partir de 1598 (Córdoba, Misiones, Santa Fe y Buenos Aires), el primer proyecto serio en el ámbito vitivinícola tiene lugar en Cuyo a mediados del siglo XIX. Mientras Sarmiento es gobernador de esa región contrata al francés, originario de Tours y residente en Chile, don Miguel Aimé Pouget, especialista en temas agroindustriales y frutihortícolas, quien introduce la implantación de las nuevas técnicas sobre cultivo de la vid (injertación, amugronamiento, reproducción y barbechales), unidas a una serie de nuevos sistemas para la elaboración y conservación de los vinos. A este binomio auspicioso se le debe, a su vez, la creación de la Quinta Normal de Agricultura, inspirada en su homónima chilena, que tiene como fin principal formar técnicos agrícolas y desarrollar experiencias que luego puedan ser volcadas en la actividad privada. Se crea así la primera granja y bodega modelo del país, y se introducen numerosas especies de árboles –frutales y forestales–, novedosas abejas italianas acompañadas

por modernísimos sistemas apícolas y, como si esto no fuera suficiente, se realiza la reproducción de las primeras cepas de variedad francesa, entre ellas la reconocida Malbec, sinónimo de vino en la Argentina.

Para Sarmiento el mal de la Argentina es su extensión –padecimiento que lo retrotrae al aislamiento que vivió en su infancia provinciana–, síntoma que perfila el progreso humano en su capacidad de someter la distancia y el espacio. En el plano mítico, convertir el caos en cosmos, dominar el vacío a partir de una épica muy concreta que resuelva la contienda entre el orden y el desorden. Atemperar la pampa y volverla ciudad a través de medios fácticos como el telégrafo o el ferrocarril. Conjurar lo disolvente, de la misma manera que un buen traslado evita que el vino se agrie y se transforme en vinagre.

## 5. Civilización y barbarie: pan y carne

Anteanoche, tras de un rancho, a la luz de un candil al aire libre, Patricio Rodríguez, el ministro francés, el comandante de la Decidée, Conesa y otros en cucullas se pasaban el cuchillo del gaucho para cortar su tajada de un asado al asador que sostenía una india vieja. ¡No haber un fotógrafo! exclamaba el francés. Este era el dios de la Pampa.  
Domingo F. Sarmiento, *Papeles del presidente*

Cierta sociología, sugerentemente, señala acerca del proceso civilizatorio que “las relaciones que los hombres tienen con los alimentos de carne son, en cierto modo, muy significativas para considerar la dinámica de las relaciones humanas y de las estructuras psíquicas” (Elias, 1993: 160).

Somos muy similares a los mamíferos; nuestra frontera con ellos es difusa pues al igual que nosotros copulan, procrean, poseen excreciones, son sanguíneos y mueren. Comer

carne es parte de esa continuidad que solemos establecer, y paradójicamente, ese acto sigue siendo posible al instituir cierta discontinuidad y distinción entre humanidad-animalidad. Quien no realiza acciones ponderadas dentro de lo humano es calificado de “animal”. Por otro lado, también se tiende a disimular las características que más nos hacen presentes la animalidad: pensar la carne como inanimada y ya no como parte de un cuerpo, es decir deificar la carne.

La carnicería y el vino participan de la misma mitología sanguínea y han sido asimilados, en nuestra historia, a los excesos caudillescos, presentes como formas de reacción y dominación del panorama político y social desde la infancia independentista del país. Es el triunfo de Pasífae sobre Ceres; de la faena carmesí que “deja un rato su huella sangrienta en el oído” sobre “las mieses delirantes de oro”; de la barbarie multiforme sobre la siega, la trilla y la arada del espíritu, en esa “Argentina” que alguna vez Martínez Estrada contempló acriticamente, en su abundancia, en su época lírica y en su libro “primitivista” sobre Hudson.<sup>2</sup>

Civilización y barbarie; pan y carne. Esta vinculación de lo cárnico con lo primitivo y de los cereales con lo civilizatorio es una constante que impregna todo el imaginario natural y moral de la “sociabilidad alimentaria” nacional. Dime si crías o cultivas y te diré quién eres. Todo alimento que consideremos comestible, por más que se nos presente en su estado natural, es siempre culturizado.

---

2 Ver “Argentina” (1927) y *El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson* (1951). Esa visión más esperanzadora de la realidad nacional, que pocas veces vuelva a expresar en sus escritos, retorna escuetamente en su *Salmo de vida y esperanza* (1958): “Volverán del destierro los dioses luminosos por-/ que ha llegado el día;/ el día de roturar la tierra, de arrancar la cizaña/ para sembrar el trigo (. . .)/ En adelante se hará todo como es debido para quien/ gane su pan con dignidad;/ todo se hará para el sembrador y el segador del/ mediodía, y no para el prevaricador ni para el es-/ calador nocturno;/ porque la tierra no está exhausta ni el labrador/ cansado; / mas ella nunca volverá a ser esquilmada, ni él ja-/ más expoliado;/ ni nunca más impostores y bastardos tirarán suertes/ para ganar el sudario de la Patria (. . .) Ver Martínez Estrada (1969).

El ganado, en su simbología originaria, anda libre, no sujeto a nada, sino a su albedrío. Se reproduce a gusto y es objeto de un temperamento sanguíneo. Es cierto, como señalan los historiadores, que el paso de la caza del cimarrón a su cría y domesticación implicó el pasaje de la vaquería a la estancia, que si bien significó una forma organizacional de nuestro principal recurso, rápidamente se asimiló al matadero.

Al indio se lo describe en “su desierto bárbaro” alimentado básicamente de la carne que puede cazar, y de hecho cuando se piensa en colonizar la Patagonia, en las primeras incursiones de 1778 se construyen cientos de arados para poder trabajar la tierra. El cultivo del territorio es identificable al del espíritu y a la evolución de las costumbres y de la cultura. Y el pan, como prototipo de lo cultivable, posee una imbricación simbólica muy potente y disímil del ganado. El pan reúne todo –lo simple y lo complejo–: del dulce mendrugo de la limosna al ázimo transustanciado de la comunión cristiana. Símbolo contingente del trabajo, de lo serio y del progreso. Requiere esfuerzo, pues se lo gana “con el sudor de la frente”. Un nacimiento es bienvenido pues el nuevo púber viene “con el pan bajo el brazo” y no con un pedazo de carne entre los dientes. Los malos comportamientos de los padres hacen que ellos “arranquen a sus hijos el pan de la boca”. Condensa esfuerzos, es fundamento y nunca debe faltar, si bien, paradójicamente, constituye un suplemento y sirve para acompañar. Más allá de las elecciones alimentarias que dan cuenta de la identidad cultural, es difícil pensar la comida sin el pan, como también lo es pensar la historia del pan desligada de la lucha de clases.

Ezequiel Martínez Estrada perseguirá el triunfo del espíritu en un país materialmente representado por su riqueza agrícola-ganadera. Sabido es que el indio y el gaucho, las montoneras y la mayoría de los habitantes del campo basan su régimen dietético en la carne. “Todo bicho que camina va a parar al asador”: los cultivos son prácticamente desconocidos

en desmedro de la carnicería. La descripción de Mansilla de ciertos ágapes en las tolдерías, en los que están presentes alimentos vegetales para satisfacer al excursionista, no nos exime de la informidad de nuestras fuerzas telúricas, que toman de a poco forma acabada de constelación con el *Manual de Estanciero* rosista, donde se destaca como prototipo una figura zodiacal: Taurus. Esta vía láctea pecuaria queda fijada al suelo pampeano como los planetas en el firmamento, y los intentos civilizatorios son luego invadidos por fantasmas que se creen aniquilados, como símbolo de lo irremediable. La naturaleza ha creado sus arquetipos, que eternamente se repiten, metamorfoseados, para dar la impresión de cambio, aunque no evolucionan. El cuatrерismo ha regido nuestros modales civilizados: “Tierras y ganados, mostrencas y cimarrones, pertenecían de hecho al indio. Las campañas llevadas contra él no fueron empresas de civilización, sino grandes especulaciones para fundar y consolidar un sistema agropecuario que enriqueciera a un amplio grupo de familias, creando así lo que se ha llamado la aristocracia feudal, dueña de la tierra. No existe palabra para designar el cuatrерismo de la tierra; pero este existió durante muchísimos años como un régimen normal de regular la distribución de la riqueza y de equilibrar los presupuestos. El Estado robaba la tierra y la repartía, como los cuatreros robaban y repartían las haciendas.” (Martínez Estrada, 1948a: 115).

Las fronteras, que nublan nuestras ambiciones, son demarcadas por los fortines, aunque el ganado es “una cuerda vibrante” que las hace andar. Es lo que se traslada y se ofrece, frente a lo inmóvil y negado. La naturaleza pródiga de esta tierra abona, para el radiógrafo, nuestros males morales, y esa actitud de tomar lo que ella nos da sin realizar ningún esfuerzo nos determina. Así han hecho nuestros antepasados; y el gaucho, el otro perseguido, cuya vida sigue las vicisitudes de una segunda fase de la tolдерía –cambia de aspecto, pero no de sustancia–, es como Martín Fierro, el ambiente

hecho persona, lo invariante, que come la carne con las manos alrededor del fogón, arroja los huesos tras su espalda y no se alimenta de verduras ni de pan pues cultivar, o sea agacharse es para él una actividad denigrante. Nos hemos acostumbrado a alimentarnos sin preocupaciones, y tiempo atrás el gaucho, como posteriormente el linyera, reproduce una filosofía escéptica. Los gobernantes también son producto del ambiente, y eso hace al surgimiento de dictadores, que en realidad son restauradores de las leyes naturales. En definitiva, “la guerra entre la ciudad y el campo, entre el blanco y el indio, entre la tierra labrantía y el erial, entre el ciudadano y el paisano, es lo que da carácter a nuestra formación ulterior” (Martínez Estrada, 1948b: 276). Finalmente, esta cuestión constitutiva no tiene solución pues, como el Minotauro, estamos atrapados en un laberinto de equívocos donde civilización y barbarie son lo mismo, dado que la ciudad es el campo reencarnado.

La vaca y su cuero seguirán en rodeo y producirán sus monstruos. “El ganado en pie, que constituyó la base de nuestras grandes fortunas, fue el tendón de las guerras civiles, el esqueleto de la Nación y la piedra de escándalo de los gobiernos. Debajo y dentro de su cuero se vivió” (Martínez Estrada, 1933: 122).

## 6. Lipofobia

¡No seas grasa!  
Dicho popular argentino

Si hay una tendencia generalizada en el plano global es el desprecio por la obesidad o lo pesado. El culto de la delgadez ha adquirido en nuestro país un impulso de industria. Las o los grasas ya habían sido condenados desde que Evita

los adoró, pues fueron el depósito de energía que compensaba las pérdidas y almacenaba el excedente cuando había una ingesta exagerada de nutrientes. Grasitas, adipositos, la gran energía argentina de la política entendida como el reservorio patente –protector del cuerpo social– y exponente del aluvión zoológico. El cuerpo regula el universo social en una longitud de ilusión. ¿Acaso la lipofobia en nuestro país no es la representación más plena del gorilismo?

## **7. Libidinización y homogenización de la comida: el mundo *gourmet* y la soja**

La conciencia de que no somos y el deseo de querer ser nos llevan a ser falsamente.

Héctor A. Murena, *El acoso de la soledad*

Acaso lo esencial de la vida argentina es eso –ser promesa; el criollo no asiste a su vida efectiva, sino que se la ha pasado fuera de sí, instalado en la otra, en la vida prometida; cuanto más elevado sea el módulo de vida a que nos pongamos, mayor distancia habrá entre el proyecto –lo que queremos ser– y la situación real –lo que aún somos–.

José Ortega y Gasset, *Intimidades*

El denominado “mundo *gourmet*” vive un auge inédito a nivel planetario. El mercado de la cocina tiene su lugar insoslayable en los *mass-media* y los *chefs* se han convertido en celebridades que venden “a sola firma” los más variados productos. El halo cultural de lo culinario –su ornamento– vela la impronta materialista y segregativa de los alimentos.

En la Argentina –causalmente a partir de la aguda crisis social de la posconvertibilidad– el discurso *gourmet* se ha exacerbado, pues no resulta un gesto disperso o un capricho aristocrático que intenta responder distintivamente a formas masificantes del gusto o apreciación, ya que dicho mito deja de serlo cuando adquiere visos de industria: existe un canal

que transmite las veinticuatro horas y un cúmulo de publicaciones y clubes del buen vivir y de vinos que lo sostienen –si hasta las cadenas de comidas rápidas recurren hoy a los *chefs* de moda para armar sus combos–. Lo novedoso de este *constructo* imaginario que hace del “saber” comer y beber, como así de la crítica culinaria –los individuos con sus opiniones personales– algo sustantivo es que de esa manera cultiva valores, poniendo en escena y transmitiendo lo magno o extraordinario de una sociedad, en el mismo instante en que deprecia lo típico y costumbrista.

También, en estas últimas décadas, en la Argentina se ha impuesto –apoyado por los gobiernos, la federaciones agrarias y los *mass media*– un modelo productivo de alimentos que ha pasado de ser pródigo en su diversidad a ser homogéneo a través del monocultivo de la soja forrajera, el cual, en tanto sistema o modelo agropecuario biotecnológico, condiciona la infraestructura de nuestro funcionamiento como país.

Libidinización en el discurso alimentario –mundo *gourmet*– y homogeneización en el ámbito productivo –*commodities* forrajeras para la exportación–. Este es el rol que se nos ha asignado en el marco de la globalización: pan para hoy, hambre para mañana. Así como el modelo-rural argentino tiende a ser cada vez más dependiente pues se basa en la exportación de insumos con poco valor agregado, en la concentración de la tierra, en el despoblamiento del medio rural y en la depredación patrimonial del suelo –biodiversidad y semillas–, el modelo de país hipoteca su futuro volviéndose insumo-dependiente, no soberano alimentariamente y débil desde su rol en la escena del comercio internacional. Concentración y miseria, uniformidad productiva y diversidad gustativa o consumista.

Evocar el “régimen” productivo y gustativo alimentario permite pensar la conducta de los hombres, caracterizar sus existencias, sus vínculos y voluntades sociales.

El campo ya no es lo que era, lejos ha quedado esa imagen bucólica y mítica que lo hacía representante de lo natural y de

la naturaleza misma, de cierto paraíso perdido. Las tierras se han convertido en un gran laboratorio de prueba de las compañías biotecnológicas, que manejan la energía conducente en el campo social. Los tradicionales sistemas de conocimiento local –dinámicos, bipolares y metafóricos– quedan marginados y son reemplazados por un sistema científico –nomológico, técnico y cuantitativo–. Se habla de “tipos ideales” que propagan la creación de nuevos genotipos que contienen la mayor cantidad de características deseadas, en instalaciones experimentales que tienen como horizonte una naturaleza sintética y abstracta construida por la ciencia, la cual menosprecia –o soslaya– las prácticas agrícolas locales.

Observando la Argentina culinaria de hoy, puede verse hasta qué punto las sensibilidades gozan a veces de una especie de intemporalidad superior a las llamadas condiciones materiales de una sociedad. La década del noventa ha eliminado el pudor y ocluido la profunda transformación nacional de las condiciones agronómicas.<sup>3</sup> Creciente desarrollo del

---

3 “La aventura transgénica había empezado diez años antes como un cuento de hadas en el país de las vacas y de los gauchos. Cuando en 1994 la FDA autoriza la salida al mercado norteamericano de la soja *Roundup ready* hace mucho tiempo que Monsanto tiene echado el ojo en el Cono Sur. Su objetivo es, por supuesto, Brasil, segundo productor mundial de soja. Pero el negocio está lejos de ser cosa hecha, ya que la Constitución brasileña exige que los cultivos transgénicos se sometan a unas pruebas previas sobre su impacto medioambiental antes de autorizar su ‘liberalización’. El gigante de Saint Louis se conforma entonces con la Argentina, donde a semejanza de la administración Bush, el gobierno de Carlos Menem siempre habla de lo mismo: de ‘desregulación’. El hombre de las patillas (que en 2007 vive exiliado en Chile para escapar a dos acusaciones de corrupción con relación al tráfico de armas) se afanará durante los diez años que dure su reinado (1989-1999) por acabar el trabajo emprendido poco antes por la dictadura militar (1976-1983): Menem desmanteló lo que quedaba del Estado de bienestar argentino privatizando de forma generalizada y abriendo de par en par las puertas del Río de la Plata al capital extranjero. Esta política ultraliberal golpeará de lleno al poderoso sector agrícola, en el que los mecanismos de protección fueron aniquilados para entregar la producción únicamente a las leyes del mercado” (Robin, 2008: 380). Es también importante remarcar que el “paquete biotecnológico” incluye a los plaguicidas. La Rapal (Red de Acción en Plaguicidas de América Latina) advierte a través de sus voceros que, además del conocido glifosato, se aplican cerca de 500 formulaciones distintas y que ha habido un crecimiento geométrico en la Argentina: de 30 millones de litros utilizados en 1996 se ha pasado a 270 millones en 2007, con las consecuencias atroces que causan a la salud de diversas

sofisticado mundo de la sensibilidad *gourmet*, basado en un hedonismo no diletante, sino sensatamente *light* o diet-ético. El exacerbado estímulo *gourmandise* se corresponde con un nivel determinado de las relaciones humanas y de la configuración de las emociones. El mundo *gourmet* es un programa, una estética y una ética frente a la desprotección, al hambre y al reparto de alimentos. Y es también un suplemento cultural de la culpa, pues así como antepone lo individual a lo social, privilegia el parecer frente al ser, la apariencia ante la realidad, enmascarando, gracias a la primacía concedida a la forma, el interés otorgado a la función, y lleva a hacer lo que se hace como si no se hiciera. Los críticos o “conocedores” abusan de juicios apodícticos que tienden por un lado al reconocimiento y, por otro, a la división entre las clases, pues la preferencia en la elección, en tanto afirmación práctica de una distinción básica, es el principio de todo lo que se tiene y lo que se es para uno y para los demás. Así como se naturalizan las auténticas diferencias de clase, el “mito *gourmet*” como estrategia ideológica resulta eficaz pues a medida que resignifica el consumo de alimentos, anula la génesis de su adquisición, pontificándolo como un hecho cultural y genuino.

## Bibliografía

Álvarez, Agustín. 1918. *La transformación de las razas en América*. Buenos Aires, Casa Vaccaro.

---

poblaciones. Las razones son la expansión de la frontera agropecuaria —que incluye la deforestación y el reemplazo de otras actividades— y la aparición de malezas e insectos cada vez más resistentes que obligan a la aplicación de cantidades crecientes. La debilidad y obsolescencia de la legislación argentina con respecto al tema favorecen el uso y abuso creciente de veneno y a esta altura de los tiempos podemos asegurar que la mayor producción de alimentos no soluciona el problema del hambre, pues a pesar de los 90 millones de toneladas que registra la agricultura nacional el índice de población bajo la línea de pobreza aún ronda el 30%. En definitiva, el problema del hambre no se soluciona con tecnología sino con decisión política.

- Bruera, Matías. 2005. *Meditaciones sobre el gusto. Vino, alimentación y cultura*. Buenos Aires, Paidós.
- . 2006. *La Argentina fermentada. Vino, alimentación y cultura*. Buenos Aires, Paidós.
- Canetti, Elías. 2005. *Masa y poder*. Madrid, Alianza.
- Cortázar, Julio. 1994. *Los reyes*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Eliás, Norbert. 1993. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Buenos Aires, FCE.
- Fournier, Dominique. 2003. “La cocina de América y el intercambio colombino”, en AA.VV., *El mundo en la cocina. Historia, identidad, intercambios*. Buenos Aires, Paidós.
- Gombrowicz, Witold. 1989. *Diario Argentino*. Madrid, Alianza.
- Gorriti, Juana Manuela. 1977. *Cocina ecléctica*. Buenos Aires, Librería Sarmiento.
- Martínez Estrada, Ezequiel. [1927] 1985. “Argentina”, en *Obra poética*. Buenos Aires, Hyspamérica, pp. 127-179.
- . 1933. *Radiografía de la pampa*. Buenos Aires, Babel.
- . 1948a. *Muerte y Transfiguración de Martín Fierro*, Tomo I, “Las Figuras”. México, FCE.
- . 1948b. *Muerte y Transfiguración de Martín Fierro*, Tomo II, “Las Perspectivas”. México, FCE.
- . 1951. *El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson*. México, FCE.
- . 1958. *Salmo de vida y esperanza*.
- . 1969. *Leer y escribir*. México, Joaquín Mortiz, pp. 151-153.
- Robin, Marie Monique. 2008. *El mundo según Monsanto*. Barcelona, Península.
- Rojas, Ricardo. 1948. *El profeta de la pampa. Vida de Sarmiento*. Buenos Aires, Losada.
- Sarmiento, Domingo Faustino. 1948. *Obras completas*. Buenos Aires, Luz del Día.
- Simmel, Georg. 2001. “Sociología de la comida”, en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Barcelona, Península.
- Villergas, J. M. 1854. *Sarmienticidio o a mal Sarmiento buena podadera*. Buenos Aires, Imprenta de la Revista.



## **La literatura en la construcción del imaginario**

---



## La mirada y la voz en *El apando* de José Revueltas

César Núñez

Las palabras, pues, son el demiurgo, el dios de los personajes, son quienes crean a los personajes y luego estos se convierten en el todo de la narración.

José Revueltas, "El oficio de escritor"

*El apando* es la última novela publicada en vida por José Revueltas.<sup>1</sup> No solo cronológicamente, sino también técnicamente, parece ser la culminación de un proyecto narrativo altamente elaborado. Esto es algo que con frecuencia la crítica literaria ha señalado. Así por ejemplo, Edith Negrín dice que "*El apando* culmina la narrativa carcelaria de José Revueltas. No porque sea la última vez que alude al tema (...), sino por la perfección de su tratamiento" (1995: 198);<sup>2</sup> también Evodio Escalante llama a *El apando* "pieza maestra de Revueltas" (1998a: 134).

En general, *El apando* es una de las novelas de José Revueltas más mencionadas y citadas y casi sin excepción se le reconoce su calidad literaria. Sin embargo, más allá de esta unánime atribución de excelencia, parece haber algo inaprensible en ella, algo que impulsa a recurrir a datos ajenos

---

1 El autor no llegaría a concluir *El tiempo y el número*, novela incluida en Revueltas, (1981). El único libro de narrativa publicado por José Revueltas con posterioridad a *El apando* es la serie de relatos *Material de los sueños* (1974), posteriormente incorporada a sus *Obras completas* como tomo décimo (1979).

2 La autora agrega que "en esta obra, la tematización del presidio alcanza un grado extremo de refinamiento" (*ibid.*, v.: 182).

al texto para establecer significados. Por eso es frecuente que se busque leer la novela a la luz de los trabajos teóricos y literarios escritos por el autor.<sup>3</sup> Así, por ejemplo, los miembros del Seminario del Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias de Facultad de Humanidades de la Universidad Veracruzana indican la relación entre *El apando* y la carta que el 11 de enero de 1970 José Revueltas escribe a Arthur Miller y dicen que “lo que en el texto político [la carta] se dice, en el texto literario se infiere” (1975: 42). Creemos que esta posición debe ser matizada para poder así subrayar la maestría narrativa y los aspectos literarios que también merecen ser destacados en el texto.

Buena parte de la dificultad, según entendemos, consiste en cómo interpretar un texto cuya relación con la realidad inmediata está inscripta de modo implícito. En efecto, a menudo los textos críticos recuerdan que cuando se publicó *El apando* resultó un relato sorprendente puesto que lo que se esperaba era una novela sobre los hechos de 1968, en los que José Revueltas había tenido participación activa.<sup>4</sup> Probablemente este rasgo sobresale aún más en relación a la novela que el autor había publicado inmediatamente antes –en la que las referencias históricas y sociales no se escatimaban–; pero acaso justamente allí radique parte de la explicación del cambio: “Una vez asentada la animalización de los comunistas en el poder –y el silencio

---

3 Refiriéndose no ya tanto a *El apando* como a las últimas entregas de la obra literaria de José Revueltas en general, un ejemplo es el trabajo de Jaime Ramírez Garrido, quien dice: “El hombre como acontecer revolucionario aparece como elaboración teórica que antecede a *Los errores*. La tesis se había prefigurado en *Los días terrenales*, y se abandonó en el período de autoenajenación [el autor se refiere al período durante el cual Revueltas mantuvo su retracción de *Los días terrenales*]. Hablar de la concepción revueltiana del hombre pasa necesariamente por el tópico de su teoría y praxis políticas. Evodio Escalante opina que *Los días terrenales* se corresponde teóricamente con el *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* y asimismo el trasfondo argumental de *Los errores* se explica teóricamente en pasajes de la *Dialéctica de la conciencia*” (1991: 89).

4 Ver los textos recopilados en el tomo 15 de sus *Obras completas*, (1978).

de los ‘verdaderos comunistas’– en *Los errores*, es explicable la visión absolutamente decepcionada de los seres humanos que ofrece la última novela, *El apando*” (Negrín Muñoz, 1995: 276). De modo análogo, Javier Durán, al tiempo que la califica como un “texto hermético”, encuentra que la novela “se aleja de las obviedades –la situación del preso político Revueltas en la prisión de Lecumberri después de los hechos del movimiento estudiantil de 1968– e intenta llevar sus interrogantes hacia la esfera de los mecanismos abstractos” (2002: 208).<sup>5</sup>

Más aún, el problema que ya de por sí ofrece la significación que pueda adquirir un ámbito clausurado en la que se desarrolla el relato como es la cárcel, se incrementa en especial en la obra literaria de José Revueltas; puesto que ese es un espacio de la narración que conecta *El apando* con otras novelas del autor. De este modo, a menudo la crítica ha buscado inferir de todas ellas las características que puedan tener en común:

La cárcel es un laboratorio donde Revueltas se observa y observa a otros hombres, es el universo de los hombres enajenados de la sociedad, de los hombres en el límite de la enajenación. No es un laboratorio convencional, él mismo está inmerso en el experimento, observa y es observado, interviene modificando las condiciones desde dentro de esa cámara que pretende diseccionar las almas corrompidas del resto de la sociedad. La cárcel no es una muestra o una parte

---

5 El libro desarrolla el trabajo que su autor presentara en 1995 como tesis doctoral en la Universidad de Arizona: *Ideología, tiempo y espacio en la novelística de José Revueltas*. El carácter de “texto hermético” lo menciona Javier Durán poco antes, al presentar la novela resumiendo buena parte de su problemática: “José Revueltas escribe su última novela, *El apando*, como una manera de conjurar los demonios de la dialéctica ortodoxa y vulgar. En este texto hermético, cuya filiación genérica invoca el cuento pero se funde en la novela, Revueltas nos muestra, como por una rendija, el *lado moridor* de la sociedad mexicana, inscrita ya en el capitalismo tardío de del siglo veinte” (*ibid.*: 207). Volveremos más adelante sobre la cuestión de la “filiación genérica” de *El apando*.

de la sociedad total: es su representación, institución creada por la sociedad para reproducir su orden y producir su propia imagen, ser su espejo, su límite, su otro. “Las cárceles de Revueltas son poderosas metáforas de la condición humana; sus presos, rodeados por los elementos de la Naturaleza, son conciencias torturadas por el poder y las ideologías.” (Ramírez Garrido, 1991: 95)

Como puede verse en esta última oración en la que Ramírez Garrido cita a Christopher Domínguez (1989: 21), si se trata de considerar la totalidad de las novelas de José Revueltas cuyos argumentos incluyen la cárcel como lugar del relato, se corre el riesgo de dejar fuera de esa consideración a *El apando*. La significación de la cárcel como espacio literario es lo que se debate en la discusión que Ramírez Garrido entabla a continuación con la lectura de Domínguez:

La referencia de Christopher Domínguez a los elementos de la Naturaleza es acertada. La naturaleza es “lo otro” del hombre, los presos son “lo otro” de la sociedad. A quienes Revueltas se suele dirigir para consultar la realidad de la sociedad. Sin embargo, las cárceles de Revueltas no son metáforas de la condición humana, ni acercamientos a lo marginal de la sociedad. No son metáforas porque en ellas no hay ningún desplazamiento de la condición humana misma y no son acercamientos a lo marginal, precisamente porque para Revueltas la sociedad, aglomerado de existencias individuales enajenadas de su totalidad, es toda ella la marginación de la libertad. (Ramírez Garrido, 1991: 95)

El análisis del sentido metafórico (que es en este caso el problema de si las cárceles, en la narrativa revueltiana, son “metáforas de la condición humana”, “acercamientos a lo marginal de la sociedad” o bien representación de la totalidad de lo social) está íntimamente relacionado con la

cuestión del vínculo entre literatura y realidad. Así, desde otra perspectiva, Vicente Francisco Torres M. se ha referido a la distancia que separa el realismo histórico de la literatura de José Revueltas, que no puede ser leída como un discurso subsidiario y segundo respecto de lo real; pero esta autonomía –en vista de los fundamentos desde los que parte el autor– es de un carácter específico, que la distingue de cualquier tipo de “artepurismo”:

Si el concepto que Revueltas tiene de la función del escritor le exige un compromiso con su tiempo, este no podrá asumirse si no es afincado en un contexto objetivo, lejos de toda invención vana, aunque sin caer, reiteramos, en una copia fiel de la organicidad aparente y superficial del mundo a novelar. Se trata de una aprehensión metódica de los hechos y situaciones cuyo valor deriva de su representatividad y que han de servir de soportes en la elaboración ya autónoma o autotélica de la obra de arte. El valor representativo de que hablamos no es otro que su carácter dialéctico, lo que esos hechos sintetizan, elementos dinámicos sin los cuales un fenómeno no tendría la sustantividad que lo caracteriza. (Torres, 1985: 24-25)

En el caso particular de *El apando*, el problema es más agudo, puesto que, como se ha dicho, las referencias al mundo exterior a la cárcel se han reducido al mínimo. Edith Negrín, refiriéndose a la dificultad de establecer las referencias del texto hacia la realidad, dice que

La última novela de Revueltas, *El apando*, registra un cambio; no se menciona el nombre de la ciudad –si bien sí se alude a otras regiones del país–; pero se habla de “aquella ciudad y aquellas calles con rejas, estas barras multiplicadas por todas partes”. (...) Sin duda la novela es una metáfora de la represión –como afirman los estudiosos de la

Universidad Veracruzana (CILL)–, en un momento específico de la historia de México; es también una metáfora de la condición humana. (Negrín Muñoz, 1995: 250)

Así pues, la cuestión del sentido es un punto crítico en esta novela que se vuelve particularmente agudo en tanto no se deja incluir con facilidad en explicaciones generales sobre la obra del autor. Justamente por eso, en este trabajo intentaremos leer *El apando* más allá de la relación que establece con, por un lado, las ideas teórico-políticas de Revueltas y, por el otro, con la realidad contemporánea en la que surge, para poder así subrayar su estatuto literario y considerar el carácter condicionante que pueden tener los elementos genéricos en la estructuración del relato.

A la hora de considerar la materialidad del texto, la crítica literaria frecuentemente se ha detenido en la relación que puede verse entre el aspecto gráfico (se trata de un único párrafo) y el espacio en el que sucede la historia narrada, la cárcel. En efecto, es un tópico señalar el hecho de que la escritura reproduce el encierro temático que sufren los personajes. También el autor se ha referido a este rasgo. En “Diálogo con José Revueltas”, los integrantes del Seminario del Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias preguntan “¿Por qué la novela fue escrita en un solo párrafo, sin puntos y aparte? ¿Para dar la sensación de encerramiento?”. La respuesta de Revueltas vuelve sobre la materia de lo narrado y subraya el alto grado de relación entre la distribución gráfica del texto y lo representado, proponiendo el segundo elemento como determinante del primero: “No fue una idea preconcebida, sino una necesidad del material. El material no permitía la respiración, la tensión era a tal extremo vigorosa que era imposible poner un punto y aparte (...) El texto debe representar un hermetismo, es un espacio cerrado” (Seminario del Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias, 1975: 62).

De hecho, puede leerse *El apando* como un juego de cajas chinas, de progresivos encierros; la representación encierra lo representado, y lo representado narra un universo en donde, a su vez, una cárcel encierra otra cárcel, el apando. Así lo ha visto Edith Negrín, quien dice que “el juego espacial más importante es el de ‘cajas chinas’. Dentro de la cárcel hay otro encierro, el de la celda conocida como ‘apando’ que da título a la novela. A su vez, la cárcel es englobada por otras cárceles mayores, como la ciudad, se sugiere en el texto” (Negrín Muñoz, 1995: 199).

El encierro es, claramente, un tema recurrente en la novela. La reclusión puede verse también, por ejemplo, en el caso de los monos. Ellos, los carceleros, están igualmente presos: “Estaban presos ahí los monos, nada menos que ellos, mona y mono; (...) presos en cualquier sentido que se los mirara” ([1978] 2001: 11).<sup>6</sup> Según el narrador, no solo no pueden darse cuenta de que son presos, sino tampoco notan que los que están fuera de la cárcel también están presos, ni perciben las rejas y cárceles que están en todos lados:

“Esos putos monos hijos de su pinche madre”. Estaban presos. Más presos que Polonio, más presos que Albino, más presos que *El Carajo*. (...) Tan estúpidos como para no darse cuenta de que los presos eran ellos y no nadie más, con todo y sus madres y sus hijos y los padres de sus padres. Se sabían hechos para vigilar, espiar y mirar en su derredor, con el fin de que nadie pudiera salir de sus manos, ni de aquella ciudad y aquellas calles con rejas, estas barras multiplicadas por todas partes, estos rincones, y su cara estúpida eran nada más la forma de cierta nostalgia imprecisa acerca de otras facultades imposibles de ejercer por ellos, cierto tartamudeo del alma, los rostros de mico, en el fondo más bien tristes por

---

6 En adelante citamos por esta edición, tomo 7 de las *Obras completas de José Revueltas*, indicando entre paréntesis el número de página.

una pérdida irreparable e ignorada, cubiertos de ojos de la cabeza a los pies, una malla de ojos por todo el cuerpo, un río de pupilas recorriéndoles cada parte, la nuca, el cuello, los brazos, el tórax, los gñevos, decían y pensaban ellos que para comer y para que comieran en sus hogares (...) que tampoco salían nunca de la cárcel, infames, presos dentro de una circulación sin fin. (13-14)

El lenguaje, por medio de la metáfora (“cubiertos de ojos de la cabeza a los pies”, “una malla de ojos”), incrementa el encierro, un encierro creado por los ojos que los miran y los recubren sin dejar espacio de fuga. Y es que, en efecto, podrían señalarse muchos “encierros” más representados en el texto además del encierro de la cárcel, del apando, del párrafo. Un fragmento, en el cual el narrador introduce una digresión a partir del modo en que Albino pasa los días en el apando, muestra en qué medida el texto potencia su trabajo alrededor de la figura del encierro y, al mismo tiempo, condensa como pocos una serie de rasgos propios de la novela:

Los primeros días del *apando* Albino los entretuvo y distrajo con su danza del vientre (...), una danza formidable, emocionante, de gran prestigio en el Penal, que producía tan viva excitación, al extremo de que algunos, con un disimulo innecesario, que delataba desde luego sus intenciones en el toско y apresurado pudor que pretendía encubrirlo, se masturbaban con violento y notorio afán, la mano por debajo de las ropas. Era un verdadero privilegio para Polonio haberlo contemplado aquí, a sus anchas, en la celda, por cuanto en otras partes Albino siempre ponía enorme celo respecto a la composición de su público, como buen juglar que se respeta, y desechaba a los espectadores inconvenientes desde su punto de vista, frívolos, poco serios, incapaces de apreciar las difíciles cualidades de un auténtico virtuoso. Tenía tatuada en el bajo vientre una figura hindú –que en un burdel de

cierto puerto indostano, conforme a su relato, le dibujara el eunuco de la casa, perteneciente a una secta esotérica de nombre impronunciable, mientras Albino dormía profundo y letal sueño de opio más allá de todos los recuerdos–, que representaba la graciosa pareja de un joven y una joven en los momentos de hacer el amor y sus cuerpos aparecían rodeados, entrelazados por un increíble ramaje de muslos, piernas, brazos, senos y órganos maravillosos –el árbol brahmánico del Bien y del Mal– dispuestos de tal modo y con tal sabiduría quinética, que bastaba darle impulso con las adecuadas contracciones y espasmo de los músculos, la rítmica oscilación, en espaciado ascenso, de la epidermis, y un sutil, inaprehensible vaivén de las caderas, para que aquellos miembros dispersos y de caprichosa apariencia, torsos y axilas y pies y pubis y manos y alas y vientres y vellos, adquiriesen una unidad mágica donde se repetía el milagro de la Creación y el copular humano se daba por entero en toda su magnífica y portentosa esplendidez. (24-26)

En este pasaje, aún más que en el anterior referido a los monos, puede notarse la importancia de la mirada, importancia que está marcada desde la primera oración de la novela: “Estaban presos ahí los monos, nada menos que ellos, mona y mono; (...) presos en cualquier sentido que se los mirara” (11); pero más aún, como en una suerte de puesta en abismo, se encuentran muchos de los elementos fundamentales que recorren la novela. En primer lugar, una determinada figuración del cuerpo, que aparece fragmentado (más allá de que aquí la verosimilitud está construida sobre la referencia al árbol brahmánico). Y no solo fragmentado, sino también multiplicado: “*sus cuerpos aparecían rodeados, entrelazados por un increíble ramaje de muslos, piernas, brazos, senos y órganos maravillosos*”, esta extraña figuración del cuerpo, que “repite el milagro de la Creación”, se refuerza enseguida: “bastaba darle impulso (...) para que aquellos

miembros dispersos y de caprichosa apariencia, torsos y axilas y pies y pubis y manos y alas y vientres y vellos, adquiriesen una unidad mágica”. Había “una graciosa pareja de un joven y una joven”; ahora parece haber más cuerpos, o fragmentos de cuerpos, que los tatuados.<sup>7</sup>

En segundo lugar, la sustitución del sexo por la droga. Esta sustitución, lógicamente, ya se encuentra en el plan de Albino, Polonio, Meche y La Chata de ingresar la droga al penal escondida en la vagina de la madre de El Carajo. Edith Negrín, siguiendo a Jorge Ruffinelli, considera que en ese hecho hay una búsqueda de desacralización de la figura de la madre,

importantísima en la vida mexicana (...). Ciertamente, la perversión de toda idea positiva de maternidad que recorre esta narrativa culmina en *El apando*, con la imagen de la anciana llevando en la vagina, lugar de procreación, el paquete de la droga que irá aniquilando a su hijo. Ella lamenta, como su mayor pecado, el haber inducido al Carajo al “horrible vicio de vivir”; y sintetiza el sentir de todas las madres de estas narraciones cuando dice: “la culpa no es de *nadien*, más que mía, por haberte tenido. (Negrín Muñoz, 1995: 266-267)

En efecto, la perversión de la idea de maternidad y de procreación es un elemento entramado en la totalidad de la novela. Cabría asimismo agregar que, por un lado, la ancianidad de la madre de El Carajo se ve complementada por la degradación y la animalización con que el narrador presenta el personaje<sup>8</sup> y, por el otro, que la vagina aparece en la novela no solo

---

7 Un efecto semejante producen los pares de parejas Albino-Polonio y Meche-La Chata o, si se prefiere, Meche-Albino y La Chata-Polonio.

8 En el ya citado “Diálogo con José Revueltas”, el autor ha dicho que “son varios los aspectos de esta animalización, de esta bestialización. En el caso de El Carajo y su madre, es una animalización casi absoluta, y en el de los otros dos drogadictos, Albino y Polonio, es una bestialización pura, en el

como el lugar de procreación, sino también como el lugar del sexo, tal como lo muestra el distinto trato que las “monas” dan en la revisión para ingresar al penal a la madre de El Carajo respecto del que reciben Meche y La Chata: “Con usted no se han atrevido las monas, ¿verdad?, porque usted es una señora grande y de respeto, pero a nosotras, en el registro, siempre nos meten el dedo las muy infelices” (21). En este sentido, ya que la novela tiene una serie de “repeticiones” temáticas en las que los distintos motivos se reflejan y modifican, la vagina de la madre de El Carajo es “réplica” y reflejo invertido de las vaginas de Meche y de La Chata.

En efecto, las duplicaciones y los juegos de referencias internas pueden ser rastreados en muy diversos pasajes como una suerte de principio de organización de la materia narrativa. Así, por ejemplo, el encierro y la parálisis a los que se somete a los antes apandados en la escena de la pelea en el cajón de la Crujía es un espacio fraccionado –y preparado para fragmentar– que remite al exterior de la cárcel tal como había sido mostrado en las primeras páginas. Al describir la aprehensión de los personajes, el narrador dice:

Llegaron de la Comandancia otros *monos*, veinte o más, provistos de largos tubos de hierro. La cuestión era introducirlos, tubo por tubo, entre los barrotes, de reja a reja de la jaula, y con la ayuda de los celadores que habían quedado en el patio de la Crujía, mantenerlos firmes, con dos o tres hombres sujetos a cada extremo, a fin de ir levantando barreras sucesivas a lo largo y lo alto del rectángulo, en los más diversos e imprevistos planos y niveles, conforme a lo que

---

sentido sexual y en el del placer que les proporciona la droga” (Seminario del Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias de la Facultad de Humanidades de la Universidad Veracruzana, 1975: 64). Por lo demás, Luis Arturo Ramos ha analizado el trabajo con los procedimientos de construcción del grotesco en *Material de los sueños*, algunos de los cuales resultan pertinentes para el caso de la relación entre El Carajo y su madre (1975: 67-80).

exigieran las necesidades de la lucha contra las dos bestias (...), y al mismo tiempo.(54)

Los barrotes, rejas, el “diabólico sucederse de mutilaciones del espacio” (54) y la “geometría enajenada”,<sup>9</sup> en algún sentido son la reconstrucción de lo que ya estaba en el afuera: “Se sabían hechos para vigilar, espiar y mirar en su derredor, con el fin de que nadie pudiera salir de sus manos, ni de aquella ciudad y aquellas calles con rejas, estas barras multiplicadas por todas partes, estos rincones, y su cara estúpida” (13). Otro caso de relación especular –que atañe aquí a la construcción de los personajes– puede verse en la ambigua relación entre las parejas: Meche, pareja de Albino, “cuando se acostaba con otros hombres no lo hacía por dinero, nada más por gusto, sin que Albino lo supiera, claro está. Así se había acostado con Polonio muchas veces” (24), mientras La Chata, “envidiaba con ganas [a Meche]. Le gustaba mucho su hombre, su Albino, y desde que este les mostrara la danza del vientre en la sala de defensores, se sentía mareada por él en absoluto. Le pediría a Meche que, sin perder la amistad, le permitiera acostarse con Albino. Una o dos veces nomás, sin que hubiera *fijón*, es decir, como si Meche no se *fijara* en ello” (43).

En cuanto a la sustitución de sexo por droga que se manifiesta en el plan de los apandados, este aspecto también aparece en el fragmento citado de la danza del vientre de

---

9 En un famoso y frecuentemente citado pasaje de la entrevista que le hicieran los miembros del Seminario del Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias de la Facultad de Humanidades de la Universidad Veracruzana, José Revueltas –respondiendo sobre la crítica de la realidad cifrada en la novela– dijo: “*El apando*, podemos decir, es una pequeña novela límite porque lleva al límite todos los cuestionamientos. La cárcel misma no es sino un símbolo porque es la ciudad cárcel, la sociedad cárcel. No sé si habrán reparado en un pequeño párrafo en donde hablo yo de la ‘geometría enajenada’: es la invasión del espacio, cuando también ellos van siendo cercados por tubos y quedan ahí como hilachos colgantes. Y hago hincapié exactamente en ese término, que es probablemente el eje metafísico, el eje cognoscitivo de toda la novela” (1975: 60).

Albino. Aquí hay que notar que lo que se cuenta del paso de Albino por el burdel indostano (en una oración parentética, encerrada en la frase principal) no es su relación con las prostitutas, que de hecho ni siquiera se mencionan, sino el hecho de que duerme el sueño del opio. Es que en *El apando* el sexo está desplazado, trasladado. Su más obvia metáfora, como hemos señalado, es la droga. Pero si la droga, excusa argumental del relato, reemplaza el sexo, esta “represión” hace que el sexo sea representado en otros sitios. La pelea final, resultado de una sustitución en el cajón de la Crujía de las dos mujeres por “el Comandante y tres celadores” (y así todos quedan “encerrados en la misma jaula de monos” (53), se transforma por efecto del lenguaje en acto sexual: “Las miradas, las actitudes, la respiración, el calculado movimiento de un brazo, el adelantar o retroceder un pie, consagrados por entero a la tensa voluntad de un solo y unívoco fin implacable, trasudaban la muerte en su presencia más rotunda, más increíble” (53).

En tercer lugar, en el pasaje del baile de Albino aparece también, en relación al tatuaje y a la danza, la mirada. La dificultad de acceso a la que el “juglar” Albino somete a los espectadores, el criterio de selección que realiza, no hace sino subrayar la importancia que la mirada tiene en la novela. La mirada es aquí ambiguamente evitada y buscada; se discrimina el público capaz de acceder al tatuaje, pero a la vez es la mirada del espectador el proceso sobre el cual, con el conocimiento técnico adecuado, con los movimientos musculares adecuados, se puede hacer surgir el efecto de sentido, se puede reconstruir, a partir de esos cuerpos fragmentados, la “unidad mágica”.<sup>10</sup>

---

10 También selectos espectadores ven la danza del vientre de Albino “una semana antes”, en la sala de defensores, en la que planean el ingreso de la droga al penal: “En el rincón de la sala, a cubierto de las demás miradas por el muro de las cinco personas: las tres mujeres, El Carajo y Polonio, se había desbraguetado los pantalones, la camiseta a la cintura como el telón de un teatro que se hubiera subido

De hecho –uno más de los juegos de duplicaciones que tiene la novela– el nexo entre tatuaje, danza y mirada ya había aparecido en un fragmento anterior, en el que se representa otro baile, la “danza semi-ortopédica” de El Carajo:

En una de estas fue cuando Polonio lo conoció, mientras El *Carajo*, a mitad de uno de los senderos en el jardín de la Enfermería, bailaba una suerte de danza semi-ortopédica y recitaba de un modo atropellado y febril versículos de la Biblia. Llevaba al cuello, a guisa de corbata, una cuerda pringosa, y a través de los jirones de su chaqueta azul se veían, con los ademanes de la danza, el pecho y el torso desnudos, llenos de bárbaras cicatrices, y bajo la piel, de lejanos y desvaídos tatuajes. El ojo sano y la flor resultaban nauseabundos, escalofriantes. Era una fresca flor, natural y nueva, una gladiola mutilada, a la que le faltaban los pétalos, prendida a los harapos de la chaqueta con un trozo de alambre cubierto de orín, y la mirada legañosa del ojo sano tenía un aire malicioso, calculador, burlón, autocompasivo y tierno, bajo el párpado semi-caído, rígido y sin pestañas. Flexionaba la pierna sana, la tullida en posición de firmes, las manos en la cintura y la punta de los pies hacia fuera, en la posición de los guerreros de ciertas danzas exóticas de una vieja revista ilustrada, para intentar en seguida unos pequeños saltitos adelante, con lo que perdía el equilibrio e iba a dar al suelo, de donde no se levantaba sino después de grandes trabajos, revolviéndose a furiosas patadas que lo hacían girar en círculo sobre el mismo sitio, sin que a nadie se le ocurriera ir en su ayuda. Entonces el ojo parecía

---

para mostrar la escena, y animaba con los fascinantes estremecimientos de su vientre aquel coito que emergía de las líneas azules y se iba haciendo a sí mismo en cada paso, en cada ruptura o reencuentro o reestructuración de sus equidistancias y rechazos, en tanto que todos –menos El Carajo y su madre, que evidentemente luchaba por ocultar sus reacciones– se sentían recorrer el cuerpo por una sofocante masa de deseo y una risita breve y equívoca –a Meche y La Chata– les bailaba tras el paladar” (26-27).

morírsele, quieto y artificial como el de un ave. Era con ese ojo muerto con el que miraba a su madre en las visitas, largamente, sin pronunciar palabra. (18-19)

La mirada aparece aquí en la relación entre el discurso del narrador y su ambigua permeabilidad al discurso de Polonio. El estilo libre indirecto, que se manifiesta en las evaluaciones (“nauseabundos, escalofriantes”), subraya la presencia de la focalización y el punto de vista. Está también la relación entre el “ojo muerto” de El Carajo y su silencio durante las visitas de la madre.

Porque en la novela hay un vínculo fundamental entre la mirada y la voz. Es necesario tener en cuenta que *El apando* empieza con un insulto que necesita de la mirada y termina con una delación que prescinde de ella. En el inicio del texto, uno de los apandados, Polonio, mira a través del postigo de la celda cómo pasan los “monos” que vigilan en el cajón. Cada vez que ve pasar a alguno, lo insulta. Vale decir, la voz —el insulto— está determinada por la mirada:

La cabeza hábil y cuidadosamente recostada sobre la oreja izquierda, encima de la plancha horizontal que servía para cerrar el angosto postigo, Polonio los miraba desde lo alto con el ojo derecho clavado hacia la nariz en tajante línea oblicua (...). Uno primero y otro después, los dos monos vistos, tomados desde arriba del segundo piso por aquella cabeza que no podía disponer sino de un solo ojo para mirarlos, la cabeza sobre la charola de Salomé, fuera del postigo, la cabeza parlante de las ferias, desprendida del tronco —igual que en las ferias, la cabeza que adivina el porvenir y declama versos, la cabeza del Bautista, solo que aquí horizontal, recostada sobre la oreja—, que no dejaba mirar nada de allá abajo al ojo izquierdo, únicamente la superficie de hierro de la plancha con que el postigo se cierra, mientras ellos, en el cajón, se entrecruzaban al ir de un lado para otro y la cabeza

parlante, insultante, con una entonación larga y lenta, llorosa, cínica, arrastrando las vocales en el ondular de algo como una melodía de alternos acentos contrastados, los mandaba a chingar su madre cada vez que uno y otro incidía dentro del plano visual del ojo libre. (12)

Mirada y voz se encuentran aquí indisolublemente unidas, como frecuentemente sucede en la novela: “los apandados enmudecieron en su celda, sin ver” (51), “los ojos de las dos mujeres giraron hacia la voz: era su hombre” (44). Por el contrario, en el final de la novela, la voz se ha liberado de la mirada y prescinde de ella; el personaje de El Carajo denuncia a su madre sin que nunca se haya visto la droga, que es el motivo de la delación:

Las mujeres fueron retiradas a rastras, de tal modo enronquecidas, que sus gritos no se oían. Al mismo tiempo El Carajo logró deslizarse hasta los pies del oficial que había venido con los celadores. “Ella –musitó mientras señalaba a su madre con un sesgo del ojo opaco y lacrimante–, ella es la que trái la droga dentro, metida entre las verijas. Mándela esculcar pa’que lo vea.” Fuera del oficial nadie lo había escuchado. Sonrió con una mueca triste. (56)

Ni en el inicio ni en el final de la novela sabemos qué efectos producen las palabras de los personajes. No sabemos cómo reaccionan los monos ante los insultos de Polonio y tampoco sabemos si el oficial al que le habla El Carajo hará algo con la información de la denuncia. Desconocemos qué grado de efectividad tienen las palabras; y esto, en el caso de la delación final, tendrá importancia a la hora de considerar las características genéricas del texto. A la vez, tanto la mirada de Polonio a través del postigo de la celda como la denuncia de El Carajo se relacionan íntimamente –como expectativa o como clausura– con el núcleo anecdótico de

la novela, la introducción de la droga en el penal. Remiten, por lo tanto, a un nuevo encierro: la droga, desencadenante de la trama, está escondida, encerrada, en la vagina de la madre de El Carajo. Como señala Edith Negrín, “el motivo del vientre materno como una celda se encuentra también en *El apando*” (1995: 184).

En este último aspecto, *El apando* se vincula con el cuento “La carta robada” de Edgar Allan Poe. Aquí, como en el relato de Poe, hay un objeto oculto y vacío de contenido (nunca sabemos qué droga es, por ejemplo, así como desconocemos el contenido de la carta robada en la cámara real que busca encontrar A. Dupin). Pero ese objeto, a pesar de que no aparece ni se deja ver, determina la trama y determina el accionar de los personajes, que buscan “atraparlo” y que no lo consiguen (Poe, 1984).<sup>11</sup> Porque la droga nunca saldrá de la vagina de la madre de El Carajo, nunca la “pare”, como dice que no debió parir a El Carajo.

Hasta el momento en que Meche, La Chata y la madre de El Carajo ingresan al penal, momento en que el texto reduce las retrospectivas y se centra en la acción “presente”, la droga es la posibilidad de evasión de la cárcel y del apando para El Carajo:

[El Carajo era] famoso en toda la Preventiva por la costumbre que tenía de cortarse las venas cada vez que estaba en el *apando*, los antebrazos cubiertos de cicatrices escalonadas una tras de otra igual que en el diapasón de una guitarra, como si estuviese desesperado en absoluto –pero no, pues nunca se mataba–, abandonado hasta lo último, hundido, siempre en el límite, sin importarle nada de su persona, de

---

11 La novela de *Revueltas*, como el cuento de Poe, ofrece asimismo una innumerable serie de elementos factibles de ser considerados en una lectura “psicoanalítica” del relato. La lectura del cuento de Poe desde la perspectiva del psicoanálisis de método estructuralista, que ha desarrollado Jacques Lacan (1966), puede también consultarse en Masotta (1970).

ese cuerpo que parecía no pertenecerle, pero del que disfrutaba, se resguardaba, se escondía, apropiándose encarnizadamente, con el más apremiante y ansioso de los fervores, cuando lograba poseerlo, meterse en él, acostarse en su abismo, al fondo, inundado de una felicidad viscosa y tibia, meterse dentro de su propia caja corporal, con la droga como un ángel blanco y sin rostro que lo conduciría de la mano a través de los ríos de la sangre, igual que si recorriera un largo palacio sin habitaciones y sin ecos. La maldita y desgraciada madre que lo había parido. (15-16)

Más adelante, respetando el juego de remisiones internas, vuelve a encontrarse esta idea de la droga como “fuga”:

Nomás en cuanto el plan se llevara a cabo y la situación tomara otro curso, pensaba contárselo a su madre, decirle de los sinsabores espantosos que padecía, y cómo ya no le importaba nada de nada sino nada más el pequeño y efímero goce, la tranquilidad que le producía la droga, y cómo le era preciso librar un combate sin escapatoria, minuto a minuto y segundo a segundo, para obtener ese descanso, que era lo único que él amaba en la vida, esa evasión de los tormentos sin nombre a que estaba sometido y, literalmente, cómo debía vender el dolor de su cuerpo, pedazo a pedazo de la piel, a cambio de un lapso indefinido y sin contornos de esa libertad en que naufragaba, a cada nuevo suplicio, más feliz. (34)

Pero poco a poco, más que “fuga” o “consuelo”, la droga se convierte en un objeto vacío de contenido que regula la trama. Conviene aquí recordar que Gilles Deleuze y Félix Guattari consideran que “la novela corta está relacionada fundamentalmente con un secreto (no con una materia o con un objeto del secreto que habría que descubrir, sino con la forma del secreto que permanece inaccesible)” (Deleuze y Guattari, 1988: 198).

No solo en la escena final, sino que frecuentemente en *El apando*, la separación entre mirada y voz adquiere la forma del secreto en general y de la traición en particular. El otro caso más notorio es el momento en que Albino, Polonio y El Carajo son trasladados del apando al cajón. En la novela todos los desplazamientos resultan fallidos, pero este en especial, después de aparentar ser una victoria, es un fracaso, una trampa preparada por las palabras *no oídas* del Comandante:

Algo ocurría en esta película anterior a la banda de sonido. Quién sabe qué dijo el Comandante a los *monos* y a las mujeres. Estaba muy seguro de la eficacia de su trampa. “Aquí dentro podrán hablar con sus presos todo lo que quieran a la vista de todos”, dijo, “pasen primero las señoras y luego los machos”. (52)

Es claramente el personaje de El Carajo quien muestra de modo más notorio la división entre voz y mirada. Su primera intervención en el relato es, en ese sentido, semejante a la última:

*El Carajo* suplicaba mirarlos él también por el postigo. Polonio pensó todo lo odioso que era tener ahí a *El Carajo* igualmente encerrado, apando en la celda. “¡Pero si no puedes, güey...!” La misma voz de cadencias largas, indolentes, con las que insultaba a los celadores del cajón, una voz, empero, impersonal, que todos usaban como un sello propio, en que, a ciegas o a oscuras, no se les distinguía unos de los otros sino nada más por el hecho de que era la forma de voz con la que expresaban la comodidad, la complacencia y cierta noción jerárquica de la casta orgullosa, inconciente y gratuita de ser hampones. Claro que no podía. No a causa del meticuloso trabajo de introducir la cabeza en el postigo y colocarla, ladeada, con ese estorbo de las orejas al pasar, sobre la plancha, sobre la bandeja de Salomé, sino porque

a *El Carajo* precisamente le faltaba el ojo derecho, y con sólo el izquierdo no vería entonces sino nada más la superficie de hierro, próxima, áspera, rugosa... (14-15)

Esta mirada de un solo ojo hace semejar la visión de El Carajo, un personaje cuya muerte está planeada, a la “mirada” de la lente cinematográfica. Tendrá que morir viendo y callando:

Después, ya *amacizado* con la droga, [Albino] se ocuparía de la muerte de *El Carajo*. Era fácil liquidar el asunto, en alguna función del cine, entre las sombras. Meterle la punta del fierro a través de las costillas, mientras Polonio le tapaba la boca, pues quería gritar como un chivo. (41)

El defasaje entre mirada y voz en este personaje es una constante; por ejemplo, cuando, a pesar de no tener el ojo derecho, se encima sobre Polonio tratando de acceder al postigo del apando para ver, Polonio, con la cabeza metida en la charola, le da un puñetazo y un puntapié que lo hacen rodar hasta la pared de la celda. Entonces lo “visto” y lo dicho no se corresponden, sus palabras no pueden dar cuenta de lo real, no son verosímiles: “‘Pinche ojete –se quejó [El Carajo] sin cólera y sin agravio–, si lo único que yo quería es nomás ver cuando llegue mi mamá’. Hablaba como un niño, mi mamá, cuando debía decir mi puta madre” (24).

De modo análogo, si “el recuerdo y la idea y la imagen [de las monas metiéndoles el dedo en la vagina a Meche y la Chata durante el registro] cegaba de celos la mente de Polonio” (21) es porque él no puede ver, él escucha el relato que una de ellas hace a la madre de El Carajo durante la reunión en que se diseña el plan, el relato de una revisión que no pudo ver. Relato y mirada se escinden, por primera vez en el texto, desencadenando uno de los núcleos temáticos del texto. Al mismo tiempo, junto con esta escisión, aparece un *flashback*, un punto de fuga temporal y también espacial:

Si era visto a través del vestido, a contraluz –y aquí sobrevenía una nostalgia concreta, de cuando Polonio andaba libre: los cuartos de hotel olorosos a desinfectantes, las sábanas limpias pero no muy blancas de los hoteles de medio pelo, La Chata y él de un lado para otro del país o fuera, San Antonio Texas, Guatemala, y aquella vez en Tampico, al caer de la tarde sobre el río Panuco, La Chata recostada sobre el balcón, de espaldas, el cuerpo desnudo bajo una bata ligera y las piernas levemente entreabiertas, el monte de Venus como un capitel de vello sobre las dos columnas de los muslos– aquello resultaba imposible de resistir y Polonio, con las mismas sensaciones de estar poseído por un trance religioso, se arrodillaba temblando para besarle y hundir sus labios entre sus labios. “Nos meten el dedo”. *Mo-nas* hi-jas-de to-da su chin-ga-da ma-dre, cabronas lesbianas. (22)

El recuerdo, la “nostalgia concreta” coinciden con el momento en que el relato “regresa” a narrar el momento de la semana anterior en que se prepara el plan. La evocación está replicada en el “recuerdo inédito” que tiene Meche de la primera vez que se acostó con Albino, en el que surgen “numerosos detalles en los que jamás creyó haberse fijado y que ahora aparecían en su memoria, novedosos en absoluto y casi del todo pertenecientes a otra persona” (27); un recuerdo que, como el tatuaje de Albino, se multiplica a su vez por la acción del dedo y de los ojos de la celadora.

Si el “recuerdo inédito” de Meche está construido según los cánones del realismo, la “nostalgia concreta” de Albino –está inserta en un paréntesis que se derrama sobre la frase principal, creando una mixtura de tiempos– presenta en esa sola oración parentética aquello de lo que la novela carece: el lenguaje referencial. El procedimiento por antonomasia del realismo, eludido con sistematicidad en toda la novela, aparece aquí exacerbado.

A pesar de que la delación final provoca una serie de acciones lógicamente relacionadas con la trama, es notorio que no surge la pregunta ¿qué va a pasar?, sino más bien la pregunta opuesta, ¿qué ha pasado? Esta característica, que Deleuze y Guattari consideran propia del género,<sup>12</sup> hace que el lector se vea envuelto entonces en una serie de preguntas y reconstrucciones retrospectivas que se abren en dos direcciones: en cuanto a la reconstrucción de la trama, hacia la realización del plan y, en cuanto al rastreo del sentido, hacia el afuera del apando y de la cárcel. La necesidad del lector de revisar la trama en busca de una explicación de lo que ha pasado no es solamente un rasgo genérico, es obviamente también una búsqueda del sentido en un texto que se cierra sobre sí mismo y parece cancelar la referencia. Esta búsqueda del sentido, esta remisión hacia el afuera de la cárcel es lo que hace a la crítica leer la novela como una metáfora de la sociedad.<sup>13</sup>

En cuanto a la cuestión genérica, Evodio Escalante ha discutido contra la idea de que *El apando* sea una novela corta:

*El apando* ha sido caracterizado como una noveleta [sic] o una novela corta. Según el esquema de Ricardo Piglia, hay que considerarlo como un cuento hecho y derecho, con sus dos historias

- 
- 12 Dicen los autores que “no es difícil determinar la esencia de la novela corta como género literario: estamos ante una novela corta cuando todo está organizado en torno a la pregunta ‘¿Qué ha pasado? ¿Qué ha podido pasar?’. El cuento es lo contrario de la novela corta, puesto que mantiene en suspenso al lector con una pregunta muy distinta: ¿qué va a pasar? Siempre va a suceder, a pasar algo. En cambio, en la novela, siempre pasa algo, aunque la novela integra en la variación de su eterno presente viviente (*duración*) elementos de la novela corta y del cuento. (...) sería una equivocación reducir estos diferentes aspectos a las tres dimensiones del tiempo. Algo ha pasado, o algo va a pasar, pueden designar perfectamente un pasado tan inmediato, un futuro tan próximo, que se confunden (diría Husserl) con las retenciones y las protenciones del propio presente. Aún así, su distinción sigue siendo legítima, en nombre de los diferentes movimientos que animan el presente, que son contemporáneos del presente, uno moviéndose con él, otro relegándolo ya al pasado *desde el momento en que* es presente (novela corta), y otro arrastrándolo hacia el futuro *al mismo tiempo* (cuento)” (Deleuze y Guattari, 1988: 197-198).
- 13 El caso más notorio, como puede verse ya desde el título, es el artículo del Seminario del Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias, “*El apando*, metáfora de la opresión”.

paralelas que acaban divergiendo en el final. La historia A, la que domina la superficie del relato, es una historia de una ruindad generalizada, que abarca a todo el mundo, aunque se concentra en un retrato de la vida en la cárcel. La desesperación larvada de los celadores y los presos, con que se inicia el relato, culmina en el episodio del presunto motín y su sofocamiento por parte de los guardias. Toda la acción del relato parece conducir a esta intentona de rebelión, que servirá de parapeto para introducir la droga sin que los guardias sean capaces de detectar el movimiento. También sirve de parapeto para que la historia B, la que transcurre en profundidad, emerja de manera radical al finalizar el texto. La historia B es la historia de una conquista individual de la libertad por parte de El Carajo. Esta libertad que puede parecer absurda, anacrónica, injustificada (tiene todos los visos, en efecto, de ser un acto “gratuito”), se consigue con una delación que puede resultar poco comprensible si no se toma en cuenta que tiene aquellas características que el propio Revueltas, en otro texto, atribuye a lo que él llama acto profundo. (Escalante, 1990: 144)

No obstante, cabe decir que esa historia que denomina B no cumple con el requisito de la segunda historia de la que habla Ricardo Piglia. Esa segunda historia, según la “tesis sobre el cuento” (Piglia, 1999), debe permanecer oculta para estar en el final y servir como remate inesperado. Sin embargo, la historia de la “liberación” de El Carajo sí está narrada a lo largo de la novela. Se narra, por ejemplo, en el reemplazo de las fugas sustitutas, conseguidas a través de la droga, por esa suerte de “libertad” que es la decisión de traicionar. De hecho, si es posible hablar de “liberación” es porque el relato ha construido una situación de “esclavitud” previa.<sup>14</sup>

---

14 Más allá de esta posibilidad de considerar la delación de El Carajo como un acto de liberación, idea también sostenida en su artículo por los integrantes del Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias y, en diálogo con ellos, por José Revueltas, quien dice que, al desechar lo único que le quedaba, la madre, El Carajo,

Por lo demás, esta lectura de la delación final de El Carajo acerca la perspectiva de Evodio Escalante a la del Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias. El primero ve en las palabras de El Carajo la manifestación de lo que José Revueltas llama *acto profundo*. Por su parte, en el texto del CILL puede leerse que “la dialéctica madre-hijo va acrecentándose dramáticamente hacia la mitad de la novela, y se agudiza en las últimas líneas de la misma, cuando El Carajo se atreve, desesperado por no recibir su ‘fuente de vida’ (droga), a denunciar a su madre ante las autoridades” (Seminario..., 1975: 48). Creo que, más allá de las explicaciones que puedan darse al hecho, no conviene desatender la gratuidad del acto de El Carajo que señalara Evodio Escalante (1990).<sup>15</sup> Es justamente esa ruptura de la relación causa/efecto, esa puesta en escena de la sobredeterminación, lo que permite pensar que allí asoma la “historia B” de un cuento. Pero si se considera esa gratuidad de la delación, creemos que más aún puede verse en ella la discusión con uno de los procedimientos centrales en la producción del efecto de realidad.<sup>16</sup>

---

“reafirma su esencia, reafirma su ser. Se convierte en hijo; no en el hijo supuesto, no en el hijo no parido. Su parto es la negación y también su libertad frente a los demás, frente a los otros” (art. cit.: 61), desde otra perspectiva la delación puede ser vista como “suicidio”; como ruptura y clausura de la endeble utopía y de la consolución que el personaje obtenía en la droga. Así, por ejemplo, Javier Durán dice sobre el final de *El apando* y sobre lo que él denomina “el triunfo de la prisión”: “Al final de la novela, el fracaso de la operación de contrabando de la droga implica también la anulación de un intento de liberación de los presos, no en el plano de la realidad física, sino en la dimensión que proporcionan ciertas drogas” (228).

15 Allí se había referido ya a la gratuidad de la delación de El Carajo, libro en el que, por dedicarse a la obra narrativa de José Revueltas en general, las referencias a *El apando* son pocas y tratan más que nada sobre la construcción del personaje de El Carajo. En ese trabajo —originalmente de 1979— al explicar el modelo de “personajes en fuga” que encuentra en la narrativa revueltiana, Escalante dice de El Carajo: “personaje tuerto y semitullido de *El apando*, siempre al filo de la muerte, entre la enfermería y la celda de los apandados, cortándose las venas para conseguir que lo trasladen a la enfermería pues ahí se las arregla para obtener morfina. El mismo que en la última página del libro, derrotado, golpeado, sangui-nolento, delata gratuitamente a su propia madre, al decirle a uno de los policías que es ella la que trae la droga, ‘metida entre las verijas. Mándela esculcar pa’que lo vea’” (Escalante, 1990: 35).

16 Para la reflexión sobre los procedimientos con que el realismo histórico produce la verosimilitud y la idea de transparencia lingüística siguen resultando de una importancia fundamental dos textos ya

Así, la ruptura de la causalidad vendría a coronar una reflexión sobre el realismo y el problema de la referencia a la realidad que la novela ha estado trabajando a lo largo de todo el texto por medio de las metáforas. El uso constante y marcado de metáforas que extrañan y dificultan la referencia a lo “real” del mundo representado es el modo en que se señala el carácter de artificio y se problematizan las ideas de “reflejo” o “mímesis” de un mundo preexistente y autónomo. En efecto, las metáforas usadas a menudo resultan equívocas o bien generan una anticipación que la trama defraudará en su sentido primero, como sucede en el caso de algunas de las más notorias, aquellas que refieren al postigo del apando: “la cabeza en la guillotina” (44), “la cabeza en este rectángulo de hierro, en esta guillotina” (34), siempre en relación a los personajes asomados para mirar a través de él. La ambigüedad así producida puede verse especialmente aprovechada en el episodio de la pelea final, en la que el narrador, cambiando de punto de vista, llama a los que han dejado de ser apandados “bestias” primero (54) y “gladiadores” después (p. 55).<sup>17</sup>

Asimismo, la gratuidad de la delación de El Carajo instala al personaje en una nueva ética. Su aparición imprevista (que recuerda en cierto modo a la de *El juguete rabioso* de Roberto Arlt), además de un vínculo con los rasgos genéricos, parece traer aparejada una reflexión sobre los procedimientos de construcción del relato y de las relaciones entre literatura y realidad. De allí que sea El Carajo el personaje más fascinante de *El apando*, con su ambigua caracterización

---

clásicos, “El efecto de realidad” de Roland Barthes ([1968] 1970) y el capítulo “La Mansión de la Mole” de Erich Auerbach ([1946] 1950).

- 17 La versatilidad del punto de vista del narrador en esta novela hace necesario considerar no solo los distintos grados de permeabilidad del narrador al discurso ajeno (de los personajes) tal como analiza Vladimir V. Voloshinov (1929, 1976, 1992), sino también los distintos modos de construcción de la perspectiva narrativa que trabaja Boris Uspenski. (1973).

grotesca, con su ética inmoral sin causa ni razón aparentes que permitan justificarla o comprenderla.

A nivel argumental, la novela es la historia de varios fracasos: el de derrotar a los monos en el cajón de la Crujía, el de matar a El Carajo y, fundamentalmente, el de introducir la droga en el penal. Pero además, El Carajo, traicionando y denunciando la existencia de lo nunca visto, promueve un último fracaso, el de introducir en el mundo representado algo del exterior. Si la cárcel es el espacio del relato, es decir el mundo de la ficción, la droga que Meche, La Chata y la madre de El Carajo tratan de ingresar al penal es el elemento más notorio de lo que es ajeno a él; en cierto sentido, esa droga que la madre de El Carajo lleva escondida en su vagina aparece como una suerte de metáfora del exterior, de aquello que, determinando la trama, no es mostrado en ella: la vida fuera de la cárcel de los monos y sus familias y de las mujeres de los apandados, los motivos por los que los personajes están encerrados en la cárcel y en particular en el apando, y también –por qué no– esa presencia constante de las demás novelas carcelarias de Revueltas: el preso político. El Carajo, en el final de *El apando*, parece denunciar también esa necesaria relación entre el mundo del relato y su contexto histórico-político que la novela cifra en las breves referencias al *afuera*.

En “El oficio de escritor”, una conferencia leída en Xalapa en 1975<sup>18</sup> de la que está tomado el epígrafe de este trabajo, José Revueltas dice que “el material del escritor son las palabras –esto parece obvio decirlo– porque no hay literatura sin palabra, no hay comunicación sin lenguaje” (Revueltas y Cheron, 1978: 319).<sup>19</sup> Y agrega:

---

18 En el ciclo de conferencias “La experiencia literaria”. El texto de la conferencia fue publicado en *Cosmos* (Xalapa), N° 17, en agosto de 1975, y posteriormente recopilado (Revueltas y Cheron, 1978: 319-325).

19 Solo conocemos un caso extremo de literatura “sin palabras”, los poemas “concretos” de Augusto de Campos titulados “Ojo por ojo” y “Pentahexagrama para John Cage” (ve de Campos, 1994). Nótese que se trata

Decía yo que no se puede dar una literatura sin palabra, con lo cual estaba expresando una obviedad suma, pero examinada bien y con detenimiento, esta afirmación no resulta tan obvia como a primera vista parece. (...) nosotros debemos considerar que el artista en general no puede separarse de sus materiales aunque establece en primer término una lucha contra esos materiales para lograr la expresión más prístina y más diáfana de sus manifestaciones estéticas. La poesía es una lucha contra el sentido literal de las palabras; cuanto menos literalidad haya en la expresión poética, el resultado se aproximará más a una emoción estética pura, sin prescindir, por supuesto, de la materia que constituyen las palabras. (...) Lo mismo en el caso de otras expresiones de la estética. (Revueltas y Cherón, 1979: 319-320)

Vale decir, el artista debe conseguir extraer, de la referencialidad primera del lenguaje, una significación propia y específica para su obra de arte. En particular dice José Revueltas sobre el trabajo del novelista:

En el caso concreto del novelista –y digo novelista para que no se confunda con otras expresiones literarias– nosotros establecemos la importancia de las palabras. Son un instrumento, un puente que conduce al novelista hacia los personajes: del mismo modo que, decíamos, no puede existir una literatura sin palabras, creo yo –aunque esto puede ser una opinión estrictamente personal–, que la novela no se

---

de poesía y no de narrativa. Si bien, teniendo en cuenta este ejemplo puede discutirse la posibilidad de una "poesía sin palabras", la idea resulta más difícil de aceptar para el caso de la literatura narrativa. Además, es necesario considerar que los poemas de Augusto de Campos se inscriben dentro de la radicalización del proyecto neovanguardista de una corriente poética particular, la poesía concreta, que se relaciona ambiguamente con la expansión de lo que hoy día denominamos diseño gráfico. Finalmente, vale la pena decir que si bien los poemas prescinden de la palabra, no evitan el discurso, puesto que en ambos casos su intelección requiere del conocimiento de los discursos sociales a los que se alude.

puede dar sin personajes y que las palabras son el puente para el encuentro de estos personajes. (Revueltas y Cheron 1979: 320)

Esta conciencia de los materiales con los que trabaja el escritor sin duda se trasluce en la eficacia con que está compuesta *El apando*. El aprovechamiento de un mundo clausurado como la cárcel para condensar la acción, la articulación del relato a partir de un episodio breve del que se extrae la mayor cantidad posible de líneas narrativas, la disposición especular de diversos pasajes que alimenta las posibilidades significativas de todos ellos y –fundamentalmente– la construcción de los personajes con un mínimo de información y un máximo de densidad que convierte a cada una de sus acciones, por sutiles que sean, en signos polisémicos que potencian la interpretación, son algunos de los rasgos que lo demuestran. En suma, en ellos es posible comprobar la maestría narrativa con la que el oficio de un escritor altamente experimentado ha entramado el relato.

## Bibliografía

- Auerbach, Erich. [1946] 1950. “La mansión de la mole”, en *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. Villanueva, I. e Imaz, E. (trads.). Título original: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der oberländischen Literatur*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, Roland. 1968. “El efecto de realidad”, *Communications* N° 11, dedicado a Le vraisemblable. París, Seuil.
- . 1970. “El efecto de realidad”, en *Comunicaciones. Lo verosímil*. Dorriots, Beatriz (trad.). Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias, Facultad de Humanidades de la Universidad Veracruzana. 1975. “*El apando*, metáfora de la opresión”, *Texto Crítico*, 1, pp. 40-66.
- De Campos, Augusto. 1994. *Poemas*. Buenos Aires, Instituto de Literatura Hispanoamericana, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1988. "1874. Tres novelas cortas o ¿qué ha pasado?", en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Vázquez Pérez, José y Larraceleta, Umbelina (trads.). Valencia, Pre-Textos, pp. 197-211.
- Domínguez, Christopher. 1989. "La narrativa mexicana de los ochenta o la autopsia política", *La Jornada semanal*, nueva época N° 29, 31 de diciembre, pp. 18-28.
- Durán, Javier. 2002. *José Revueltas. Una poética de la disidencia*. Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Escalante, Evodio. 1990. *José Revueltas, una literatura "del lado moridor"*, 2ª ed. corregida y aumentada. Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas, Colección "Principia", 2.
- . 1991. *Dialéctica de lo terrenal. Ensayo sobre la obra de José Revueltas*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 89.
- . 1998a. "Retornar a *El apando* de José Revueltas", en *Las metáforas de la crítica*. México, Joaquín Mortiz, pp. 132-145.
- . 1998b. "Discutiendo a los críticos de José Revueltas", en *Las metáforas de la crítica*. México, Joaquín Mortiz, pp. 217-226.
- Lacan, Jacques. 1966. *Écrits*. París, Seuil.
- Masotta, Oscar. 1970. *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*. Buenos Aires, Proteo, Biblioteca Campo freudiano.
- Negrín Muñoz, Edith del Rosario. 1995. *Entre la paradoja y la dialéctica. Una lectura de la narrativa de José Revueltas (literatura y sociedad)*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Colegio de México.
- Piglia, Ricardo. 1999. "El jugador de Chejov. Tesis sobre el cuento", en diario *Clarín* y en *Formas breves*. Buenos Aires, Temas.
- Poe, Edgar Allan. 1984. "La carta robada", en *Cuentos*, tomo 1. Cortázar, J. (trad.). Madrid, Alianza.
- Ramírez Garrido, Jaime. 1991. *Dialéctica de lo terrenal. Ensayo sobre la obra de José Revueltas*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Ramos, Luis Arturo. 1975. "Revueltas y el grotesco", *Texto Crítico*, 1.
- Revueltas, José. 1943. *El luto humano*. México, Editorial México.
- . [1949] 1993. *Los días terrenales*. 6ta. reimpr. México, Era, en *Obras completas de José Revueltas*, 3. [ed. orig. México, Stylo, 1949; 1ª ed. México, Era: 1973].
- . [1969] 2001. *El apando*. 19º reimpr. *Obras completas de José Revueltas*, 7. México, Era.
- . [1974] 1998. *Material de los sueños*, 5ª reimpr. *Obras completas de José Revueltas*, 10.

- . 1981. *Las cenizas. Obra literaria póstuma*. Turón, Carlos Eduardo (pról.); Revueltas, Andrea y Cheron, Philippe (recopil. y notas). México, Era, *Obras completas de José Revueltas*, 11.
- . [1978] 1983. *México 68. Juventud y revolución*. 2ª. ed. Escudero, Roberto (pról.); Revueltas, Andrea y Cheron, Philippe (recopil. y notas). México, Era, *Obras completas de José Revueltas*, 15.
- . [1978] 1981. *Cuestionamientos e intenciones [Ensayos]*, 2ª ed. Revueltas, Andrea y Cheron, Philippe (present., recopil. y notas). México, Era, *Obras completas de José Revueltas*, 18.
- Revueltas, José y Agustín, José. 1995. *El apando* [Adaptación de José Revueltas y José Agustín]. México, Plaza y Valdés/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (*Guiones de cine*).
- Seminario del Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias de la Facultad de Humanidades de la Universidad Veracruzana. 1975. “*El apando*, metáfora de la opresión”, *Texto Crítico*, 1.
- Shklovski, Víctor. 1970. “La construcción de la *nouvelle* y de la novela”, en Todorov, Tzvetan (comp.). *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*. Nethol, Ana María (trad.). Buenos Aires, Signos, pp. 127-146.
- Torres M., Vicente Francisco. 1985. *Visión global de la obra literaria de José Revueltas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Uspenski, Boris. 1973. *A Poetics of Composition. The Structure of the Artistic Text and Typology of a Composition Form*. University of California Press.
- Vaca, Agustín. 2001. *La disidencia intolerada: José Revueltas*. Zapopán, Jalisco, El Colegio de Jalisco.
- Voloshinov, Vladimir. 1929. *Marksizm i filosofija jazyka*. Leningrado.
- . 1976. *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- . 1992. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid, Alianza.

## Los autores

### Lucas Martín Adur Nobile

Profesor y Licenciado en Letras, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Becario doctoral (CONICET) y docente de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Moderador del Taller de lectura de poesía “Francisco Urondo” (UNSAM). Integrante del proyecto UBACyT “Imaginario nacionales en discursos sociales en la Argentina del Bicentenario: construcciones históricas y proyecciones utópicas”, radicado en el Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Artículos: “Entre la Iglesia y la vanguardia. La revista *Criterio*, órgano del ‘renacimiento católico argentino’”, en *Discurso: teoría y análisis* (2010); “Borges al cuadrado (o de cómo un grupo de superhéroes impidió que el mundo se convirtiera en Tlön”, en *Variaciones Borges* (2012); “Simpatías y diferencias. Borges y la intelectualidad católica argentina en la segunda mitad de la década del veinte”, en *Sociedad y Religión* (2012).

### Nicolás Bermúdez

Magister en Análisis del Discurso por la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Docente e investigador en esa misma casa de estudios. Disciplina de especialización: análisis del discurso político. Integrante del UBACyT “Imaginario nacionales en discursos sociales en la Argentina del Bicentenario: construcciones históricas y proyecciones utópicas”, radicado en el Instituto de Lingüística, UBA. En tanto autor de capítulos participó en varios libros colectivos, como *Memorias del Bicentenario: discursos e ideologías*, publicado en esta misma colección en 2010.

## Matías Bruera

Sociólogo. Docente e investigador de las carreras de Comunicación en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de Quilmes. Temas de especialización: Historia de las Ideas, Sociología de la Alimentación. Autor de *Meditaciones sobre el gusto* (2005) y *La Argentina fermentada* (2006). Integrante del proyecto UBACyT “Imaginario nacionales en discursos sociales en la Argentina del Bicentenario: construcciones históricas y proyecciones utópicas”, con sede en el Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

## Marcelo Gabriel Burello

Doctor en Letras, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Investigador y docente de grado y de posgrado de la UBA. Temas de especialización: historia de la Estética, teoría literaria. Autor de *Autonomía del arte y autonomía estética. Una genealogía* (2012). Codirector del Proyecto UBACyT “Imaginario nacionales en discursos sociales en la Argentina del Bicentenario: construcciones históricas y proyecciones utópicas”, radicado en el Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

## César A. Núñez

Doctor en Letras Hispánicas por El Colegio de México y Licenciado en Letras por la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Profesor titular en la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Temas de especialización: literatura del exilio español, literaturas española e hispanoamericana, teoría literaria. Recientemente ha publicado el libro *Una patria allá lejos, en el pasado. Memoria e imaginación en las “Historias e invenciones de Félix Muriel” de Rafael Dieste* (2011).

## César González Ochoa

Doctor en Arquitectura (UNAM). Investigador titular del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Tema de especialización: semiótica. Profesor invitado por la Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Universidade Federal de Rio Grande do Norte, Universidade Federal de Paraíba, Universidad Industrial de Santander, Colombia. Ha escrito el libro *Diseño y consumo en las sociedades contemporáneas* (2011). Artículos: “Espacio plástico y significación”, en *Tópicos del Seminario* 22 (2010); “Chomsky y los lenguajes formales”, en *Escritos*. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje (2010).

## Cristian Palacios

Profesor y Licenciado en Letras, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Becario doctoral (CONICET) y docente de la misma facultad. Integrante del proyecto UBACyT “Imaginario nacionales en discursos sociales en la Argentina del Bicentenario: construcciones históricas y proyecciones utópicas”. Se desempeña como investigador en el Instituto de Lingüística de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Participa en el dictado del Seminario de Maestría Formatos Mediáticos para la Construcción de las Artes I y II en el IUNA. Recientemente ha publicado “La única realidad es la realidad. La proyección de la historia en los monólogos de Tato Bores”, capítulo del libro *Memorias del Bicentenario* (2010).

## Pablo von Stecher

Licenciado en Letras, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Profesor de Semiología (CBC, UBA). Becario doctoral, CONICET. Tema de investigación: análisis del discurso médico en la Argentina, hacia fines del siglo XIX. Artículos publicados: “Los médicos argentinos y la construcción de la memoria científica nacional. Un abordaje discursivo”, en *Revista Afuera. Estudios de crítica cultural* (2009); “Análisis comparativo de la construcción del *ethos* y del auditorio en los discursos académicos argentinos del Centenario”, en *Revista Lenguaje*, Universidad del Valle, Santiago de Cali, Colombia (2010); “La simulación como estrategia en la *lucha por la vida*: el discurso de los políticos y criminólogos argentinos entre 1900 y 1910”, en *Revista Discurso. Teoría y Análisis*, Universidad Autónoma de México (2010); “La lingüística de Gustave Guillaume. De la lengua al discurso”, en *Onomázein. Revista semestral de Lingüística, Filología y Traducción de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica de Chile* (2012).

## Graciana Vázquez Villanueva

Doctora en Letras. Posdoctorada en Ciencias Humanas y Sociales. Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Tema de especialización: análisis del discurso. Directora del Proyecto UBACyT “Imaginario nacionales en discursos sociales en la Argentina del Bicentenario: construcciones históricas y proyecciones utópicas” (FFyL-UBA). Profesora invitada: Universidad de Santiago de Compostela, de Vigo, Universidad Nacional Autónoma de México y Autónoma de Puebla, Universidad de Campinas. Directora de los libros *Memorias del Bicentenario: discursos e ideologías*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA (2010) y *Casos concretos. Comunicación, información y cultura en el siglo XXI* (2011). Artículos: “Decir la verdad/no matarás: la izquierda argentina en debate por su responsabilidad”, en *Revista Discurso. Teoría y Análisis* (2010) y “Discurso intelectual y violencia política (Argentina en el Bicentenario)”, Universidad Federal de Minas Gerais (2011).



# Índice

<b>PRÓLOGO</b>	5
<b>La crisis del imaginario político</b>	9
<b>“Crisis”: avatares de un tópico en la Argentina del Bicentenario</b> <i>Marcelo Burrello</i>	11
<b>En el <i>pueblo</i> hay poca <i>gente</i>. Identidades y entidades del imaginario político</b> <i>Nicolás, Bermúdez</i>	33
<b>LAS PASIONES INTELLECTUALES</b>	67
<b>Batallar los límites de la interpretación: memoria intelectual sobre la violencia en la polémica “no matarás”</b> <i>Graciana Vázquez Villanueva</i>	69
<b>IMAGINAR LA NACIÓN</b>	107
<b>Hombres ya fulminados por Juvenal. Borges crítico del mito de la nación católica</b> <i>Lucas Adur Nóbile</i>	109

<b>Problemáticas de identificación en un imaginario de nación. La formación patriótica de los estudiantes de medicina en Buenos Aires (1900-1910)</b>	<b>145</b>
<i>Pablo von Stecher</i>	
<b>Notas sobre el humor, lo cómico y los imaginarios nacionales</b>	<b>169</b>
<i>Cristian Palacios</i>	
<b>CONSUMO E IDENTIDAD</b>	<b>193</b>
<b>Facetas del imaginario urbano. Las múltiples caras del consumidor</b>	<b>195</b>
<i>César González Ochoa</i>	
<b>Bicentenario e identidad culinaria. Verbívoros, carnívoros, bebedores y biopolítica alimentaria</b>	<b>227</b>
<i>Matías Bruera</i>	
<b>LA LITERATURA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL IMAGINARIO</b>	<b>247</b>
<b>La mirada y la voz en <i>El apando</i> de José Revueltas</b>	<b>249</b>
<i>César Núñez</i>	
<b>LOS AUTORES</b>	<b>279</b>



